LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE

Die Religion
in Geschichte und Gegenwart

Erster Band

A bis Deutschland

LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE

203
R279

v.1

Die Religion in Geschichte und Gegenwart

Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung

Redigiert von

Gunkel (Altes Testament, Religionen des alten Orients), **Heitmüller** (Neues Testament), **Zscharnack** (Kirchengeschichte), **Scheel** (Dogmengeschichte, Symbolik, Ethik), **Troeltsch** (Dogmatik), **Wobbermin** (Apologetik), **Baumgarten** (Praktische Theologie und Religion der Gegenwart), **Schian** (Kirchenrecht und Kirchenpolitik), **O. Siebeck** (Sozialwissenschaft), **C. Neumann** (Kunst), **W. Weber** (Musik), **Schiele** (Außerchristliche Religionsgeschichte, Erziehung), **Mulert** (Biographie des 19. Jhd. und der Gegenwart)

Unter Mitwirkung von

Hermann Gunkel und **Otto Scheel**

herausgegeben von

Friedrich Michael Schiele

Erster Band

Von **A** bis **Deutschland**

Mit 39 Abbildungen und 6 Tafeln

119875

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1909

Alle Rechte vorbehalten.

Copyright 1909 by J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort des Herausgebers

Das vorliegende Handwörterbuch geht auf eine Anregung zurück, die Prof. Martin Rade dem Verleger Paul Siebeck gegeben hat. Auf einer Versammlung zu Eisenach wurde der erste Plan entworfen. Im Juli 1904 teilte ihn Prof. Walter Köhler einem engeren Kreise schriftlich mit.

In dem Plane war das Gesamtgebiet, das die Enzyklopädie umfassen sollte, umgrenzt und in Abteilungen gegliedert. Es waren das zunächst die herkömmlichen theologischen Hauptfächer: Altes Testament, Neues Testament, Kirchen- und Dogmengeschichte, Dogmatik und Apologetik, Ethik, praktische Theologie. Aber schon dieser erste Entwurf hatte die Eigenart des Wörterbuchs dadurch festgelegt, daß er zu jenen traditionellen Disziplinen noch folgende Interessengebiete hinzufügte: Außerchristliche Religionsgeschichte, Kunst und Musik, Pädagogik, Sozialwissenschaft, Kirchenrecht und Kirchenpolitik, Christentum der Gegenwart.

Als der unterzeichnete Herausgeber — nach Prof. Hermann Gunkel — im April 1905 in die Hauptredaktion eintrat, wurde die Organisation der lexikalischen Arbeit begonnen. Für die wichtigsten Gebiete waren schon 1904/05 durch Prof. Walter Köhler folgende Abteilungsredakteure gewonnen worden: Hermann Gunkel, Wilhelm Heitmüller, Walter Köhler, Ernst Troeltsch, Georg Wobbermin, Otto Baumgarten, Martin Schian und der Unterzeichnete. Es traten jetzt (Pfingsten 1905) hinzu Otto Scheel und Carl Neumann, etwas später Wilhelm Weber, Oskar Siebeck und Hermann Mulert. Die Arbeitsgebiete wurden endgültig unter diese Redakteure so verteilt, wie es aus dem Titelblatt zu ersehen ist. Die Hauptredaktion, anfangs durch Gunkel und Schiele versehen, wurde durch den Hinzutritt von Scheel erweitert. Von den Abteilungsredakteuren legte Walter Köhler 1909 (vor seiner Berufung nach Zürich) sein Ressort nieder; an seine Stelle trat Leopold Zscharnack.

Die erste Arbeit, die den Redakteuren zufiel, war die Aufstellung der Stichwörter. Von vornherein stand ein Doppeltes fest: daß erstens (inhaltlich) das Handwörterbuch kein Seitenstück zu vorhandenen Werken werden, und daß es zweitens (formell) große programmatische Artikel mit einer Fülle schnell orientierender kleiner Artikel zweckmäßig vereinigen solle. Zu dem ersten Ziele war es nötig, daß jeder Redakteur von seiner Abteilung eine systematische Disposition entwarf, in der er ihren Inhalt erschöpfte und ihn zugleich unter die charakteristischen Grundbegriffe stellte. Den Grundbegriffen der Disposition sollten die großen Artikel des Handwörterbuchs, den bezeichnendsten darunter sollten programmatische Hauptartikel entsprechen. Soweit die Grundbegriffe sich sprachlich dazu eigneten, wurden sie selbst lexikalische Hauptstichwörter; andernfalls traten geeignetere Schlagwörter an ihre Stelle. Für die Wahl der Stichwörter galt dabei durchweg das Gesetz, unter den vielen Ausdrücken, die sich als Schlagwort für eine Gedankeneinheit anboten, immer dasjenige Wort zu wählen, das den Benutzern des Handlexikons voraussichtlich am nächsten läge, mochte es den Fachgelehrten auch ferner liegen. Das Ergebnis dieser mühevollen, aber lohnenden Arbeit liegt vor in der Systematischen Uebersicht, die dem Prospekt der ersten Lieferung beigefügt ist. Dies Schema stellt ein Provisorium

LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE

dar, wird aber, weil die Festigkeit des Gerüstes die Sicherheit des Baus gewährleistet, von allen Arbeitern als ein Definitivum geachtet und benutzt. Durch eine ausgiebige Korrespondenz des Herausgebers mit den Redakteuren war erreicht, daß Uebergriffe des einen in das Gebiet des andern, wie sie bei der mehr praktischen als begrifflichen Abgrenzung der verschiedenartigen Abteilungen leicht möglich waren, nach Kräften vermieden wurden. Jeder Redakteur hatte die schematische Disposition jedes andern durchgesehen und so Gelegenheit gehabt, sowohl die Doubletten zu sehen, als auch herrenlose Lücken zwischen den Grenzen in die Arbeit einzubeziehen. Schließlich sollte das systematische Schema dazu dienen, bei der Bemessung des Umfanges den verfügbaren Raum auf die Artikelgruppen und dann wieder auf die einzelnen Artikel so planmäßig zu verteilen, daß jeder Artikel im Verhältnis zum Ganzen seine wohlbemessene Länge erhielt.

Während so die Grundlagen geschaffen wurden, schlug die Hauptredaktion ihren Sitz auf zwei und ein halbes Jahr im Verlagsort Tübingen auf. Der Herausgeber und der Verleger hofften durch persönliches Zusammenarbeiten die vielen Anfangsschwierigkeiten zu überwinden, die sich der Organisation eines so umfangreichen und verwickelten Unternehmens entgegenstellten. In der Tat gelang es diesem Zusammenarbeiten, während des Tübinger Aufenthaltes des Herausgebers nicht nur das Handwörterbuch als Ganzes zu organisieren und einen geregelten Lauf seines gesamten Mechanismus in die Wege zu leiten, sondern auch die Redaktion der Manuskripte über das Ende des ersten Bandes hinaus zu erledigen und, dank der tatkräftigen Hilfe der Mitarbeiter und Redakteure, den Satz soweit zu fördern, daß fast auf ein Jahr hinaus der Stoff bereit lag, um jeden Monat eine Lieferung erscheinen zu lassen.

Im Oktober 1906 hatte die Arbeit in Tübingen begonnen; noch im Dezember desselben Jahres konnten die Redakteure gebeten werden, Mitarbeiter zu werben. Ein halb Jahr danach (August 1907) forderte dann der Herausgeber die Hauptartikel auf den Beginn des Wintersemesters 1907/08 ein. Und der 1. Mai 1908 wurde zugleich als Termin für das Erscheinen der ersten Lieferung in Aussicht gestellt. Nur wenig später, Anfang Juli 1908, konnte die Probelieferung ausgegeben werden, die erste Lieferung folgte ihr schon Mitte September auf dem Fuße. Ohne die treibende Tatkraft des weitausschauenden Verlegers und ohne die aufopfernde Beratung und Mitwirkung Otto Scheels wäre es unmöglich gewesen, dies Ziel überhaupt, geschweige in so kurzer Zeit zu erreichen.

Während die Mitarbeiter gewonnen wurden, möglichst so, daß jedem ein einheitliches größeres Spezialgebiet aus einer Abteilung zufiel, wandelte der Herausgeber die „Systematische Uebersicht" der Stichwörter nach Sachgebieten (das Onomastikon) in ein Lexikon um: die Stichwörter wurden nach der alphabetischen Folge geordnet. Selbstverständlich aber mußte das Lexikon viel mehr Stichwörter enthalten, als das Onomastikon. Schon von vornherein hatten die Abteilungsredakteure ihren Hauptartikeln, um sie vom Stoff zu entlasten, Nebenartikel beigefügt; und einige hatten auch schon Namen und Begriffe zusammengestellt, die in ihren Hauptartikeln miterledigt, also jetzt als Verweisung ins Lexikon aufzunehmen waren. Aus der kirchengeschichtlichen Abteilung strömte eine Menge von Stichwörtern hinzu: kurze Notizartikel, die schnelle Auskünfte über wichtige Sachen und Personen außerhalb des Onomastikons bereitstellten. Die Schlagwörter der Gegenwart, zufällig wie sie ihrer Natur nach sind, mußten einzeln aufgegriffen und eingefügt werden. Vor allem aber mußte nun unsere Stichwörterliste mit den Nomenklatoren anderer Lexika, mit den Sach- und mit den Personenregistern anderer umfassender Werke verglichen und auf seine Vollständigkeit kontrolliert werden.

Um das zu erreichen, fertigte der Herausgeber von Buchstaben zu Buchstaben eine Sonderliste der Stichwörter an: den Grundbestand davon bildeten die Wörter des Onomastikons. Hinzu traten die Nebenartikel und Verweisungen der Redakteure. Er selbst endlich fügte noch alle wichtigen Schlagwörter ein, deren er beim Vergleichen der

Liste mit anderen Wörterbüchern und Indices habhaft werden konnte.

Aber damit noch nicht genug. Die Brauchbarkeit eines Wörterbuchs beruht formell in erster Linie auf seiner Reichhaltigkeit an Stichwörtern; und es gab noch zwei Mittel, sie zu vermehren. Auch diese galt es auszunutzen. Die aufmerksame Durcharbeitung jedes größeren Artikels liefert eine Anzahl von Stichwörtern, die als Verweisungen auf diesen Artikel exzerpiert werden. Zweitens aber ist (nach dem Vorbild von Buchbergers Kirchlichem Handlexikon) das ganze Wörterbuch mit einem System von Wegweisern durchzogen worden, und die Errichtung dieser Wegweiser gibt immer aufs neue Anlaß zur Vervollständigung des Nomenklators. Als Wegweiser dient das Zeichen ¶. Es steht im Text vor den Wörtern, die im Handwörterbuch als Stichwörter vorkommen. Aber nicht in jedem Falle. Es hätte ja keinen Sinn, das Wort „Luther" oder „Paulus" oder „Deutschland" überall mit dem Zeichen ¶ zu versehen. Sondern nur dort wird der Wegweiser ¶ gesetzt, wo es sich für den Leser lohnt, das betreffende Wort „Luther", oder „Deutschland", oder was sonst, zu seiner weiteren Belehrung nachzuschlagen. Indem so der Text unter dem Gesichtspunkt durchgearbeitet wurde: „Ueber welches Wort braucht der Nicht-Fachmann weitere Orientierung?", ergab sich eine beträchtliche Zahl von Ausdrücken, die der Erklärung, der Uebersetzung ins Gemeinverständliche, mithin eines Artikels oder Artikelchens, bedurften. Es ist z. B. im Texte irgendwo von Annaten die Rede. Entweder wird da dem Leser der Weg zu dem Artikel ¶ Abgaben gezeigt. Oder aber, wenn hier nicht alles hat zur Darstellung kommen können, wird ein Artikelchen ¶ Annaten nötig, das schnell die erforderliche Auskunft bereitstellt. Zieht man in Betracht, daß der Gesamttext des Wörterbuchs das Gesamtgebiet der religiösen und religionswissenschaftlichen Interessen vom Christentum aus zu umspannen sucht, so wird man begreifen, daß wir hoffen, unser Lexikon habe kaum eine wichtigere Nebensache, geschweige eine Hauptsache auf dem Gesamtgebiete ganz übersehen, und daß sein Nomenklator sich in seiner Reichhaltigkeit dem Ideal einer relativen Vollständigkeit der Hauptsachen annähert, ohne doch im Ueberflüssigen zu ersticken. Zu diesem Streben fügen wir das unermüdliche Bemühen, die Wegweiser (¶) so anzubringen, daß sie den Benutzer immer auf dem nächsten Wege vor die rechte Schmiede führen. Der Herausgeber hat einen umständlichen Apparat nötig, um in allen diesen Dingen den Erfolg nicht allzuweit hinter dem Ziel zurückbleiben zu lassen. Ihn zu beschreiben, würde zu weit führen. Auch das Geständnis zu begründen, weshalb trotz aller Arbeit noch Unvollkommenheiten genug und übergenug dem Werke anhaften, wird man dem Herausgeber erlassen.

Von der Gewinnung der Mitarbeiter bis zur letzten Korrektur des gesetzten Textes haben die Redakteure eine aufopfernde Arbeit auf sich genommen. Schon das Werben der Mitarbeiter und, wenn sie sie geworben haben, die Verständigung über Umfang, Grenzen und Termin der Artikel kostet eine mühevolle Korrespondenz. Dann erfolgt die Redaktion der Manuskripte. Artikel, die zu umfangreich ausgefallen sind, müssen im Einverständnis mit den Verfassern gekürzt werden. Nur schweren Herzens entschließt sich oft der Redakteur, diese Zumutung zu stellen; denn nicht selten sind es grade die gediegensten Aufsätze, die die Umfangsgrenzen überschreiten; und je besser man den Wert einer solchen Arbeit zu schätzen weiß, um so härter kommt es einen an, dem Verfasser den Verzicht auf seine wertvollen Einzelausführungen aufzunötigen. Es ist da leichter, selber Entsagung zu üben, als andere zu solcher Entsagung zu drängen; und doch ist es um des Ganzen willen nötig. Weniger Ueberwindung, aber desto mehr Kopfzerbrechen kostet es den Redakteur, die Mängel einzelner Arbeiten zu beseitigen. Ohne eine gewisse Rücksichtslosigkeit kommt da kein Redakteur durch. Weitaus die Mehrzahl der Manuskripte freilich ist bei dem ausgezeichneten Stab von Autoren so trefflich, daß der Redakteur an ihrem Inhalt nur das ab- und zuzutun braucht, was die Rücksicht auf andre, inhaltlich benachbarte Artikel erheischt. Dazu kommt aber noch eine Menge von Aeußerlichkeiten, die ihm wohl oder übel obliegen. Die Gabe, ein gemeinverständliches Deutsch zu schreiben, gehört in unserem papiernen Zeitalter zu den Seltenheiten. Der Leser ahnt nicht, wieviel redaktionelle

Mühe darauf verwendet ist, den Text wenigstens so lesbar zu machen, als er jetzt gedruckt vorliegt. Vor allem Hermann Gunkel, der seine Sorgfalt in dieser Hinsicht nicht nur seiner Abteilung, sondern (in seiner Eigenschaft als Mitherausgeber) dem ganzen Handwörterbuch zugewendet hat, haben die Laien es zu danken, daß sie mit überflüssigen Fremdwörtern, undeutschen Phrasen und überlangen Satzgefügen nach Kräften verschont werden. — Zum Redigieren gehört endlich, daß der Redakteur selbst einspringt, um fehlende Arbeit zu ersetzen oder mangelnde zu ergänzen. Er faßt die meisten der kleinen Notiz- und Nebenartikel ab, und er formuliert endgültig die Verweisungen mit ihrem Drum und Dran — endgültig, denn die Vorbereitung dafür liegt zumeist auf dem Herausgeber.

Nachdem das Manuskript so die erste Redaktion durchlaufen hat, geht es an den unterzeichneten Herausgeber. Dieser fügt das Material der verschiedenen Abteilungen an einander, sorgt für Ausfüllung der Lücken, streicht Dubletten, die sich trotz allem Vorbeugen eingeschlichen haben. Dann aber arbeitet er in der gleichen Weise wie die Redakteure (nur mit dem Vorbehalt, daß er nicht Spezialist gleich ihnen ist) das ganze Manuskript noch einmal redaktionell durch. Jeder Redakteur übt selbstverständlich eine verschiedene Arbeitsweise; auch der Betätigungsdrang ist verschieden. Einheitlichkeit des Ganzen (soweit sie nötig ist) läßt sich nur dadurch erreichen, daß ein Einzelner, daß der Herausgeber, Alles einheitlich, den Blick fest auf das dem Ganzen Unentbehrliche gerichtet, durcharbeitet und redigiert.

Was so mit dem Manuskript sich abgespielt hat, wiederholt sich ähnlich, nachdem die Druckerei ihre Arbeit begonnen hat. Die erste Korrektur wird doppelt, vom Autor und vom Redakteur, gelesen. Die eingelaufenen Korrekturen der beiden vereinigt und redigiert der Herausgeber. Nun stellt die Druckerei eine Revision her und versendet sie an die drei Hauptredakteure, Gunkel, Scheel und den Herausgeber. Diese haben sich hier so in die Arbeit geteilt, daß Gunkel eine genaue Revision der biblischen und religionsgeschichtlichen, Scheel der historischen und der Herausgeber der übrigen Artikel liest. Die dreifache Arbeit vereinigt wiederum der Herausgeber. Mit Hülfe umfassender Register, die er führt, prüft er, ob die Verweisungen eingelöst sind. Er beseitigt die überflüssigen und irreführenden Wegweiser (¶) — erst allmählich hat er gelernt, sie auszurotten. Er setzt fehlende Wegweiser ein. Er bringt seinen Kontrollapparat aufs Laufende. Er korrespondiert mit Autoren und Redakteuren über die mancherlei Beanstandungen, die sich beim dreifachen Revisionslesen (zumal auch durch Hermann Gunkels Drängen auf gutes Deutsch) ergeben haben. Und dann gibt er den definitiven Revisionsbogen in die Druckerei. Die Superrevision liest er allein. In wichtigen Fällen hat Otto Scheel in Tübingen noch darüber gewacht, daß die Druckerei die letzten Korrekturen richtig ausführte.

Ueber den Zweck, den das Handwörterbuch sich gestellt hat, gab der erste, von den Herausgebern unterzeichnete Prospekt Auskunft. Seine programmatische Bedeutung für das Unternehmen erfordert es, daß er in das Buch selbst aufgenommen wird. Er lautet:

Prospekt.

Es mangelt an einem Lexikon, welches

1. über die Lage der Kirche und des Christentums in der Gegenwart orientiert,
2. der Erweiterung der theologischen Arbeit durch die Methoden der modernen Religionswissenschaft, Historik und Philologie nach allen Seiten hin Rechnung trägt,
3. für alle seine Benützer verständlich, handlich und erschwinglich ist.

Diese drei Bedürfnisse erheischen ein neues Nachschlagewerk.

Soll es ein Handwörterbuch für Theologen, ein Werk von gelehrtem Charakter, ein Buch der Zunft sein? Wir haben uns dafür entschieden, **kein gelehrtes, sondern ein gemeinverständliches Werk zu schaffen.**

Für den Theologen wird selbst das trefflichste gelehrte Wörterbuch nie ganz ausreichen. Für seine wissenschaftliche Arbeit bleibt er vielmehr nach wie vor in erster Linie auf das wissen-

schaftliche Lehrbuch und die gelehrte Monographie angewiesen. Seiner theologisch-enzyklopädischen Bildung dagegen ist ein gemeinverständliches Wörterbuch dienlicher als ein gelehrtes.

Aber wir dürfen gar nicht an den Theologen allein denken, wenn wir fragen: **Für wen ist unser gemeinverständliches Handwörterbuch bestimmt?**

Weil die Religion heute wieder eine gewaltig spürbare Macht wird, bedürfen in erster Linie und dringend eines Nachschlagewerkes über die Religion der Gegenwart diejenigen, welche die jüngst erwachte Kraft der Religion am lebhaftesten empfinden.

Das sind aber alle geistigen Führer des modernen Lebens überhaupt und ihre Gesinnungsgenossen im Volke: die **Akademiker aller Fakultäten**, die modernen **Politiker** im weitesten Sinne, die **Pfarrer** aller Kirchen, die **Lehrer** aller Schulen, die gebildeten und bildenden **Frauen**, die **Beamten**, die **Journalisten** und **Schriftsteller**; und außer diesen, die an der Führung des Volkes teil haben, sind es alle die vielen, welche ohne Beruf oder Neigung zur Führerschaft doch ein **selbständiges Interesse an der religiösen Bewegung der Gegenwart** nehmen.

Bestimmen wir unser Handwörterbuch für diese weiten Kreise, so bedarf auch sein Stoff einer ganz neuen, weiten Begrenzung. Seit die **Philosophie** und die **Einzelwissenschaften**, die **Literatur** und die **Kunst**, die **Politik** und das **Recht**, die **Volkswirtschaft** und die **Volkserziehung** nicht mehr Dienerinnen der Kirche und Mägde der Theologie sind, haben sie die der Religion zugewandten Seiten ihres Wesens in ihrer Freiheit eigenartig neu entwickelt. Diese Entwicklung in den Kreis der Beobachtung einzubeziehen und nicht nur ihr Rückwirken auf die zünftige Theologie und die offizielle Kirche, sondern sie selbst darzustellen: das ist die besondere und neue Aufgabe, die sich unser Wörterbuch stellt.

Aber auch im Blick auf die **Religion** selbst müssen wir unsere Grenzen weiter stecken. Die alte absolute Scheidung zwischen Christentum und nicht geoffenbarten Religionen verschwindet, und neue, historische Grenzen und Beziehungen treten an die Stelle. Darum schildert unser Handwörterbuch alle Hauptreligionen nach den Grundzügen ihres Wesens und ihrer Geschichte und verarbeitet von den Tatsachen der allgemeinen Religionswissenschaft alles Material, das für Geschichte und Gegenwart unserer Religion Bedeutung hat, in besonderen Artikeln. Das wissenschaftliche Verfahren der vergleichenden geschichtlichen Betrachtung durchdringt die gesamte Arbeit an unserem Handwörterbuch.

Unser und unserer Leser Hauptinteresse gilt dabei allerdings der Bibel und dem Christentum. Eine zweckmäßige Vollständigkeit dessen, was für den gebildeten **Bibelleser** wichtig ist, war darum hier das Ziel der Mitarbeiter. Dem **Leserkreise** der **Religionsgeschichtlichen Volksbücher**, der **Lebensfragen**, der **Biblischen Zeit- und Streitfragen** und ähnlicher Unternehmungen verhilft unser Wörterbuch zu einer raschen Orientierung über die darin angeregten Fragen.

Bei der **Geschichte des Christentums** galt es vor allem, die Hauptsachen deutlich hervortreten zu lassen und in der Mitteilung des gelehrten Stoffes ein vernünftiges Maß einzuhalten.

So will das Wörterbuch „**Die Religion in Geschichte und Gegenwart**" in allen Stücken ein handliches, kurzes Nachschlagewerk sein, das sich nach den Bedürfnissen der **gegenwärtigen Benützer** richtet.

Keiner wird seine wirkliche Arbeit mit seinem Arbeitsprogramm vergleichen können, ohne daß sich ihm als erster Gedanke der Abstand zwischen Wirklichkeit und Ideal aufdrängt. Haben auch wir in unserm Prospekt mehr versprochen, als wir gehalten haben? Gewiß haben wir das. Aber trotzdem brauchen wir uns, glaube ich, unserer redlichen, energischen, zielbewußten und unermüdlichen Arbeit nicht zu schämen. Und mit ruhiger Hoffnung sehen wir ihrer Vollendung entgegen.

Berlin, den 15. September 1909.

Friedrich Michael Schiele.

Alphabetisches Verzeichnis der Mitarbeiter des ersten Bandes

Dr. A. **Abt**-Offenbach,
Pastor **Adamsen**-Kollmar (Elbe),
Professor D. **Anrich**-Straßburg,
Professor DDr. **Arnold**-Breslau,
Magistratsassessor Dr. **Back**-Berlin,
Professor D. **Baentsch**-Jena,
Dr. Leo **Baer**-Frankfurt a. M.,
Professor D. **Baumgarten**-Kiel,
Lic. Dr. **Benzinger**-Jerusalem,
Pfarrer Dr. **Bergner**-Nischwitz,
Professor D. **Bertholet**-Basel,
Pfarrer **Blanckmeister**-Dresden,
Professor D. **Bousset**-Göttingen,
D. A. M. **Brouwer**-Meppel (Holland),
Divisionspfarrer Lic. Dr. **Brückner**-Berlin,
Oberlehrer Dr. **Buchenau**-Langenberg,
Konsistorialassessor Dr. **Büren**-Königsberg,
Superintendent **Bürkner**-Auma,
Pfarrer D. **Choisy**-Genf,
Bibliothekar Dr. **Christlieb**-Marburg,
Professor Lic. Dr. C. **Clemen**-Bonn,
Oberlehrer Lic. Dr. O. **Clemen**-Zwickau,
Professor D. **Drews**-Halle,
Professor D. **Eck**-Gießen,
Professor D. **Eichhorn**-Kiel,
Dr. Albert **Elkan**-Charlottenburg,
Dr. **Fehlinger**-München,
Oberlehrer Lic. **Fiebig**-Gotha,
Pfarrer D. **Foerster**-Frankfurt a. M.,
Privatdozent **Frey**-Dorpat,
Pfarrer Lic. **Freytag**-Reichenberg,
Pfarrer Lic. **Fuchs**-Rüsselsheim,
Privatdozent Dr. **Fueter**-Zürich,
Professor Dr. **Geldner**-Marburg,
Hauptprediger Dr. **Geyer**-Nürnberg,
Privatdozent Lic. **Glaue**-Gießen,
Professor Dr. W. **Goetz**-Tübingen,
Privatdozent Dr. A. **Goetze**-Freiburg i. Br.,
Geh. Hofrat Professor Dr. **Gothein**-Heidelberg,
Professor Lic. Dr. **Greßmann**-Berlin,
Professor D. **Greving**-Münster,
Professor D. **Gunkel**-Gießen,
Pastor Lic. **Hackmann**-London,
Privatdozent Pfarrer Lic. **Hadorn**-Bern,
Professor Dr. **Hampe**-Heidelberg,
Professor Dr. **Hartmann**-Hermsdorf (Mark),
Pfarrer **Haupt**-North-Tonawanda,
Pfarrer Lic. **Heep**-Hochelheim,
Pastor **Heine**-Wörbzig,
Professor D. **Heitmüller**-Marburg,
Pfarrer Dr. **Hering**-Oberroßla,
Privatdozent Pfarrer Lic. Dr. **Hermelink**-Thekla,
Pfarrer Dr. **Hermes**-Hamburg,
Oberlehrer **Herz**-Leipzig,
Dr. Theodor **Heuß**-Berlin,
Oberlehrer Dr. **Heussi**-Leipzig,
Pastor **Heydorn**-Breslau,
Redakteur **Hoefs**-Kassel,
Pfarrer Dr. A. **Hoffmann**-Gruibingen,
Privatdozent Lic. Dr. H. **Hoffmann**-Leipzig,
Professor D. **Holl**-Berlin,
Professor Dr. **Horn**-Berlin,
Privatdozent Dr. **Horten**-Bonn,
Professor Dr. **Jacob**-Tübingen,
Oberregierungsrat Dr. **Jacobi**-Königsberg,
Pfarrer **Jäger**-Karlsruhe,
Pastor **Kähler**-Flensburg,
Superintendent D. K. **Kayser**-Göttingen,
Professor Dr. R. **Kayser**-Hamburg,
Professor D. **Knopf**-Wien,
Professor DDr. **Köhler**-Zürich,
Pfarrer **Kramm**-Berncastel,
Reg.-Rat **von Krogh**-Königsberg,
Geh. Kirchenrat Professor DDr. **Krüger**-Gießen,
Militärpfarrer **Kübel**-München,
Privatdozent Lic. Dr. F. **Küchler**-Berlin,
Pfarrer Lic. **Kühner**-Waldkirch,
Pfarrer **Küry**-Basel,
Dr. K. **Kumpmann**-Köln,
Professor Dr. **Labanca**-Rom,

Stadtpfarrer **Lachenmann**-Leonberg,
Pfarrer **Landgrebe**-Aachen,
J. **Lins**-Freiburg i. B.,
Professor Dr. **Littmann**-Straßburg,
Privatdozent Lic. **Loeschcke**-Bonn,
K. K. Hofrat Prof. DDr. **Loesche**-Wien,
Pfarrer D. **Mehlhorn**-Leipzig,
Professor D. **Merkle**-Würzburg,
Regierungsrat Dr. **Meydenbauer**-Berlin,
Professor D. **Meyer**-Zürich,
Dr. **Meyer-Benfey**-Göttingen,
Privatdozent Lic. **Mulert**-Halle,
Pastor Lic. G. **Naumann**-Leipzig,
Professor Dr. **Netoliczka**-Kronstadt,
Professor Dr. **Neumann**-Kiel,
Professor Lic. **Niebergall**-Heidelberg,
Seminardirektor Dr. **Oeser**-Karlsruhe,
Pastor **Petersen**-Altona-Ottensen,
Pastor Dr. **Pfannkuche**-Osnabrück,
Pfarrer DDr. **Preuschen**-Hirschhorn,
Professor D. **Rade**-Marburg,
Oberhofprediger **Rahlwes**-Meiningen,
Dr. Hermann **Ranke**-Steglitz,
Dozent Lic. **Reichel**-Gnadenfeld,
Professor Dr. **Rietschel**-Tübingen,
Professor D. **Ritschl**-Bonn,
Pfarrer Lic. Dr. **Rittelmeyer**-Nürnberg,
Professor Lic. Dr. **Rockwell**-New-York,
Dr. Karl **Roth**-Kempten,
Kanzler Professor Dr. v. **Rümelin**-Tübingen,
Studiendirektor **Schaller**-Zweibrücken,
Professor Lic. **Scheel**-Tübingen,
Privatdozent Pastor Lic. Dr. **Scheibe**-Leipzig,
Professor DDr. **Schian**-Gießen,
Pastor (Privatdozent) D. **Schiele**-Berlin,
Prediger Dr. W. E. **Schmidt**-Herrnhut,
Privatdozent Pastor Lic. Hans **Schmidt**-Breslau,
Pastor R. **Schmidt**-Schenefeld,
Prediger Lic. **Schneemelcher**-Rummelsburg,
Prediger Professor D. **Scholz**-Berlin,
Pfarrer Dr. **Schornbaum**-Alfeld,
Pfarrer **Schowalter**-Jettenbach,
Frl. Maria **Sell**-Rom,
Dr. Oskar **Siebeck**-Tübingen,
Professor D. **Simons**-Berlin,
Professor Dr. **Sommerlad**-Halle,
Dozent Lic. **Steinmann**-Gnadenfeld,
Privatdozent Lic. **Stephan**-Marburg,
Oberlehrer Dr. **Strecker**-Nauheim,
Privatdozent Dr. **Strunz**-Wien,
Hofrat Professor Dr. **Strzygowski**-Graz,
Dr. W. **Süß**-Gießen,
Professor Lic. **Ter-Minassiantz**-Etschmiadzin,
Lehrer **Tews**-Berlin,
Professor D. **Thümmel**-Jena,
Professor D. **Titius**-Göttingen,
Geh. Kirchenrat Prof. D. **Troeltsch**-Heidelberg,
Pastor Dr. **Veeck**-Bremen,
Professor van **Veen**-Utrecht,
Privatdozent Dr. **Vigener**-Freiburg,
Professor D. **Vischer**-Basel,
Privatdozent Dr. **Vogt**-Gießen,
Professor Dr. Max **Weber**-Heidelberg,
Professor W. **Weber**-Augsburg,
Geh. Kirchenrat Professor D. **Weiß**-Heidelberg,
Professor Dr. **Wenck**-Marburg,
Professor Lic. **Wendland**-Basel,
Professor Dr. **Werminghoff**-Königsberg,
Professor Lic. Dr. Joh. **Werner**-Leipzig,
Privatdozent Lic. Dr. **Windisch**-Leipzig,
Professor DDr. **Wobbermin**-Breslau,
Pfarrer **Wolff**-Aachen,
Pastor **Wollschläger**-London,
Pfarrer Lic. Dr. **Wotschke**-Santoyischel,
Privatdozent Dr. **Wygodzinsky**-Bonn,
Privatdozent Dr. **Zimmermann**-Berlin,
Privatdozent Lic. **Zscharnack**-Berlin,
Oberlehrer Dr. **Zwicker**-Leipzig.

Verzeichnis der Abbildungen zum ersten Bande

Textfiguren

Spalte 1. Monogramm Christi. Nach R. Garucci: Storia dell' arte Cristiana V (Sarcofagi) Tafel 401.
Fig. 1. Pflügen, Hacken und Säen (ägyptisch). Aus A. Erman: Aegypten, S. 569. — Sp. 138.
Fig. 2. Weizen- und Durrha-Ernte (ägyptisch). Aus A. Erman: Aegypten, S. 578. — Sp. 138.
Fig. 3. Esel dreschen auf der Tenne (ägyptisch). Aus A. Erman: Aegypten, S. 574. — Sp. 138.
Fig. 4. Echnaton, der Sonnenscheibe opfernd. Aus A. Erman: Aegypten, S. 76. — Sp. 178.
Fig. 5. Die Himmelskuh. Aus A. Erman: Aegypten, S. 365. — Sp. 181 f.
Fig. 6. Tempel der ältesten Zeit. Aus A. Erman: Aegypten, S. 379. — Sp. 185.
Fig. 7. Gott Ptach von Memphis. Aus A. Erman: Aegypten, S. 371. — Sp. 186.
Fig. 8. König Sety I, Wein opfernd vor Osiris. Aus A. Erman: Aegypten, S. 367. — Sp. 187 f.
Fig. 9. Musikantin mit Sistrum. Aus A. Erman: Aegypten, S. 400. — Sp. 189.
Fig. 10. Spinnerinnen bei der Arbeit. Aus A. Erman: Aegypten, S. 595. — Sp. 194.
Fig. 11. Sargmagazin. Aus A. Erman: Aegypten, S. 601. — Sp. 195 f.
Fig. 12. Eingeweidekrüge. Aus A. Erman: Aegypten, S. 413. — Sp. 197 f.
Fig. 13. Wage des Herzens. Aus A. Erman: Aegypten, S. 201. — Sp. 200.
Fig. 14. Gefangene Neger. Aus Erman: Aegypten, S. 662. — Sp. 215 f.
Fig. 15. Aschtarot Karnajim. Nach Quarterly Statements des Palestine Exploration Fund aus J. Benzinger: Hebräische Archäologie ², S. 221. — Sp. 725.
Fig. 16. Astarte. Nach Sellin, Ta' annek aus J. Benzinger: Hebräische Archäologie², S. 53. — Sp. 742.
Fig. 17. Bronzener Stier aus dem Ostjordanland. Nach ZDPV aus J. Benzinger: Hebräische Archäologie ², S. 221. — Sp. 845.
Fig. 18. Baal Chammon aus Karthago. Aus H. Guthe: Bibelwörterbuch, S. 61. — Sp. 846.
Fig. 19. Marduk. Nach Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft Nr. 5 aus Fr. Delitzsch: Babel und Bibel I, S. 34, Abb. 37. — Sp. 861.
Fig. 20. Aschschursymbol. Aus Fr. Delitzsch: Babel und Bibel III, S. 42. — Sp. 862.
Fig. 21. Adad oder Ramman. Nach Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft Nr. 5 aus A. Jeremias: Das alte Testament im Lichte des alten Orients², S. 113, Abb. 46. — Sp. 865.
Fig. 22. Ischtar als Muttergöttin. Aus Fr. Delitzsch: Babel und Bibel II, S. 35, Abb. 19. — Sp. 867.
Fig. 23. Ischtar als Kriegsgöttin. Aus A. Jeremias: ATAO ², S. 111, Abb. 42. — Sp. 867
Fig. 24. Kampf eines Gottes gegen ein Ungeheuer. Aus A. Jeremias: ATAO ², S. 133, Abb. 53. — Sp. 879.
Fig. 25. Kampf eines Gottes gegen ein schlangenartiges Ungeheuer. Nach A. Jeremias: ATAO ², S. 138, Abb 57, aus Ward: Bibliotheca Sacra. — Sp. 879.
Fig. 26. Schachtgrab. Nach Vincent: Canaan, S. 215, Fig. 149. — Sp. 1006.
Fig. 27. Senkgrab. Nach Vincent: Canaan. S. 226, Fig. 159. — Sp. 1006.
Fig. 28. Schiebegrab. Nach einer Zeichnung von Professor Greßmann. — Sp. 1006.
Fig. 29. Bankbogengrab. Nach einer Zeichnung von Professor Greßmann. — Sp. 1007.
Fig. 30. Letzte Spalte des Markusevangeliums im Codex Vaticanus. Aus E. Nestle: Einführung in das griechische Neue Testament,

Tafel 4. — Sp. 1118.

Fig. 31. Apostelgeschichte 20 28 im Codex Alexandrinus. Aus E. Nestle: Einführung in das griechische Neue Testament, Tafel 1. — Sp. 1119 f.

Fig. 32. Der heilige Sebastian. Verkleinerte Wiedergabe eines Formschnittes aus der ersten Hälfte des 15. Jahrh. — Sp. 1378.

Fig. 33. Die Verführung zur Abgötterei. Verkleinerte Wiedergabe aus dem Blockbuch „Ars moriendi". ca. 1466. — Sp. 1380.

Fig. 34. Illustration zu Richt 11 35. Verkleinerte Wiedergabe eines Holzschnittes aus der niedersächsischen Bibel. Lübeck 1494. — Sp. 1383 f.

Fig. 35. Johannes vor dem Weltenrichter. Verkleinerte Wiedergabe des Holzschnittes aus der Apokalypse von Albrecht Dürer. — Sp. 1387 f.

Fig. 36. Der Tod und der Ackermann. Nach dem Holzschnitt aus dem Totentanz von H. Holbein dem jüngeren. Lyon 1538. — Sp. 1391.

Fig. 37. Aus dem Vaterunser von Ludwig Richter. — Sp. 1397 f.

Fig. 38. Kalenderbild: Verkleinerte Wiedergabe des Holzschnittes aus dem Frankfurter Kalender 1908 von Fritz Böhle. — Sp. 1399 f.

Tafeln

Tafel 1 und 2 zum Artikel Aegypten von Ranke (nach Sp. 192).

Tafel 1. Fig. 1. König Chefren. Aus Bissing-Bruckmann: Denkmäler ägyptischer Skulptur.

Fig. 2. Holzrelief aus einem Grabe. Aus E. Meyer: Aegypten zur Zeit der Pyramidenerbauer, Taf. 8.

Fig. 3. Porträtstatue des „Dorfschulzen". Aus E. Meyer: Aegypten zur Zeit der Pyramidenerbauer, Taf. 9.

Tafel 2. Fig. 1. Kupferstatue Phiops' I. Aus E. Meyer: Aegypten zur Zeit der Pyramidenerbauer, Taf. 16.

Fig. 2. Grabstein eines Königs der 1. Dynastie. Aus E. Meyer: Aegypten zur Zeit der Pyramidenerbauer, Taf. 2.

Fig. 3. Vorgeschichtliches Grab. Aus Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft, Heft 34.

Fig. 4. Gefäß in Gestalt eines Kamels aus einem Grabe. Aus Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft, Heft 30.

Fig. 5. Feuersteinmesser mit Holzgriff aus einem Grabe. Aus Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft, Heft 34.

Tafel 3 und 4 zum Artikel Babylonien und Assyrien von Küchler (nach Sp. 864).

Tafel 3. Oberer Teil der Siegessäule des Naram-Sin. Aus Ed. Meyer: Sumerier und Semiten, Taf. IV.

Tafel 4. Fig. 1. Sumerer. Aus Fr. Delitzsch: Babel und Bibel III, S. 8.

Fig. 2. Sumererin. Aus Fr. Delitzsch: Babel und Bibel III, S. 9.

Fig. 3. Hammurabi empfängt von Schamasch Rechtsunterweisung. Aus A. Jeremias: ATAO 2, S. 423, Abb. 133.

Fig. 4. Verschleierte Ischtar in Hermenform. Aus A. Jeremias: ATAO 2, S. 109. Abb. 41.

Fig. 5. Kranker mit Dämonen und Beschwörungspriestern. Aus Frank: Beschwörungsreliefs, Tafel I, Relief A.

Tafel 5 zum Artikel Begräbnis: I von Greßmann (nach Sp. 1120).

Tafel 5. Fig. 1. Ein Dolmen am nahr errukkad im Hauran. Nach einer Aufnahme von Professor Greßmann.

Fig. 2. Ein Kromlech bei ʿajūn mūsa in der Belka. Nach einer Aufnahme von Professor Dalman.

Tafel 6 zum Artikel Bibel: II von Knopf (nach Sp. 1120).

Tafel 6. Die ersten Zeilen des Römerbriefes auf einem Papyrus aus Oxyrhynchos. Nach den Veröffentlichungen des Egypt Exploration Fund. Aus Deißmann: Licht vom Osten 2-3, S. 174.

Erklärung der Schriftzeichen

Im Text sämtlicher Artikel sind durch das Zeichen ¶ die Worte, unter denen Ergänzungen und Erläuterungen zu finden sind, deutlich hervorgehoben, sodaß der Benützer des Handwörterbuchs bei der Lektüre eines beliebigen Artikels sich ohne Mühe zu den anderen Artikeln weiterfindet, die ihm nähere Aufschlüsse geben können.

Die Literatur ist am Schluß der Artikel in kleiner Schrift verzeichnet. Gemeinverständliche Schriften sind durch das Zeichen ‡ kenntlich gemacht.

In derselben Schrift wie die Literatur sind an der Spitze der größeren Artikel die Ueberschriften ihrer selbständigen Abschnitte zusammengestellt.

Verzeichnis der Abkürzungen

AB	=	Analecta Bollandiana.
ABA	=	Abh. d. Berliner Akademie.
ADB	=	Allgemeine Deutsche Biographie.
AGG	=	Abh. d. Göttinger Ges. der Wissenschaften.
AMA	=	Abh. d. Münchener Akademie.
AR	=	Archiv für Religionswissenschaft.
ARG	=	Archiv für Reformationsgeschichte.
AS	=	Acta Sanctorum.
ASG	=	Abh. der Sächsischen Ges. d. Wissenschaften.
ATAO	=	Jeremias: Das alte Testament im Lichte des alten Orients (ATAO^2).
AWH	=	Abh. der Wiener Akademie.
BL	=	Schenkel: Bibellexikon.
BW	=	Guthe: Bibelwörterbuch.
CcW	=	Chronik der christlichen Welt.
ChrW	=	Christliche Welt.
CIG	=	Corpus Inscriptionum Graecarum.
CIL	=	Corpus Inscriptionum Latinarum.
CR	=	Corpus Reformatorum.
CSEL	=	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.
DB	=	Hastings: Dictionary of the Bible.
Dd'A	=	Cabrol: Dictionnaire d'Archéologie chrétienne.
DEBl	=	Deutsch-Evangelische Blätter.
DLZ	=	Deutsche Literaturzeitung.
Diss	=	Dissertation.
DZKR	=	Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht.
EB	=	Cheyne und Black: Encyclopaedia Biblica.
EBrit	=	Encyclopaedia Britannica.
EHP	=	Rein: Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik.
EvFr	=	Evangelische Freiheit.
GB	=	Gesenius-Buhl: Hebräisches und aram. Handwörterbuch.
GG	=	Goedeke: Grundriß der Geschichte der deutschen Dichtung.
GGA	=	Göttingische Gelehrte Anzeigen.
GPr	=	Gymnasialprogramm.
Hauck	=	Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands.
HB	=	Hübner: Bibliographie der klassischen Altertumswissenschaft.
HbA	=	Riehm: Handwörterbuch des biblischen Altertums (HbA^2).
Heimbucher	=	Heimbucher: Die Orden und Kongregationen.
HL	=	Meusel: Kirchliches Handlexikon.
HN	=	Hurter: Nomenclator.
HV	=	Historische Vierteljahrsschrift.
HZ	=	Historische Zeitschrift (Meinecke).
JB	=	Theologischer Jahresbericht.
JdTh	=	Jahrbücher für deutsche Theologie.

JpTh = Jahrbücher für protestantische Theologie.
KAT = Die Keilinschriften und das AT (KAT³).
KB = Keilinschriftliche Bibliothek.
KHL = Buchberger: Kirchliches Handlexikon.
KL = Kaulen, Wetzer u. Welte: Kirchenlexikon (KL²).
LF = Weinel: Lebensfragen.
LK = Allgemeine evg.-luth. Kirchenzeitung.
LZBL = Literarisches Zentralblatt.
MAB = Mitteilungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
MG = Monumenta Germaniae.
MGPaedagogica = Monumenta Germaniae Paedagogica.
MGkK = Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst.
MkPr = Monatsschrift für die kirchliche Praxis.
MSG = Migne: Series Graeca.
MSL = Migne: Series Latina.
NF = Neue Folge.
NGW = Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
Pauly-Wissowa: RE = Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung.
Pr = Protestantenblatt.
PrJ = Preußische Jahrbücher.
PrM = Protestantische Monatshefte.
RBd = Revue Bénédictine.
RE = Realenzyklopädie für die protestantische Theologie und Kirche (RE²; RE³).
RG = Religion und Geisteskultur.
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart.
RhPr = Theologische Arbeiten des rheinischen wissenschaftl. Predigervereins.
RV = Religionsgeschichtliche Volksbücher.
SAB = Sitzungsberichte der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
SAM = Sitzungsberichte der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu München.
SAW = Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften zu Wien.
Schürer = Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes.
SSt = Siegfried-Stade: Hebräisches Wörterbuch zum AT.
StML = Stimmen aus Maria-Laach.
ThJb = Theologische Jahrbücher.
ThLBl = Theologisches Literaturblatt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
Th = Theologische Quartalschrift.
ThR = Theologische Rundschau.
ThStKr = Theologische Studien und Kritiken.
ThT = Theologisch Tijdschrift.
TU = Texte und Untersuchungen.
Ue = Ueberweg: Geschichte der Philosophie.
UPr = Universitätsprogramm.
VRG = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZAeg = Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde.
ZAT = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschrift des deutschen Palästinavereins.
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZNT = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
ZprTh = Zeitschrift für praktische Theologie.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Abkürzungen der bibliſchen Bücher uſw.

AT	= Altes Teſtament.	JSir	= Sirach.
at.lich	= altteſtamentlich.	I Makk	= Makkabäer.
LXX	= Septuaginta.	NT	= Neues Teſtament.
Gen	= Geneſis (auch I Moſe).	nt.lich	= neuteſtamentlich.
Ex	= Exodus (II Moſe).	Mtth	= Matthäus.
Lev	= Leviticus (III Moſe).	Mrk	= Markus.
Num	= Numeri (IV Moſe).	Luk	= Lukas.
Deutn	= Deuteronomium (V Moſe).	Joh	= Johannesevangelium.
Joſ	= Joſua.	Apgſch	= Apoſtelgeſchichte.
Richt	= Richter.	Röm	= Römer.
I Sam	= I Samuelis.	I Kor	= I Korinther.
I Kön	= I Könige.	Gal	= Galater.
Jeſ	= Jeſaia.	Eph	= Epheſer.
Jerem	= Jeremia.	Phil	= Philipper.
Ezech	= Ezechiel.	Kol	= Koloſſer.
Sach	= Sacharja.	I Theſſ	= I Theſſalonicher.
Pſlm	= Pſalmen.	I Tim	= I Timotheus.
Spr	= Sprüche.	Hebr	= Hebräer.
Hhlied	= Hoheslied.	Jak	= Jakobus.
Prd Sal	= Prediger.	I Petr	= I Petrus.
Dan	= Daniel.	I Joh	= I Johannesbrief.
Neh	= Nehemia.	Apok	= Apokalypſe.
I Chron	= I Chronika.	Did	= Didache.
Weish	= Weisheit Salomos.		

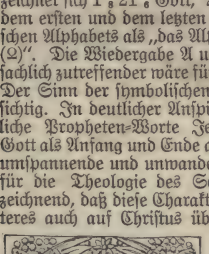
Kurze Namen, wie Amos, Hiob, Esra, Titus uſw. und **ſelten** vorkommende, wie Obadja, Habakuk, Philemon uſw., werden gar nicht abgekürzt.

Es gelangten zur Ausgabe:

Probelieferung	am	4. Juli	1908.	9./10. Lieferung	am	10. April	1909.
1. Lieferung	am	15. September	1908.	11./12. „	„	15. Mai	1909.
2. „	„	20. Oktober	1908.	13./14. „	„	12. Juni	1909.
3. „	„	20. November	1908.	15./16. „	„	15. Juli	1909.
4/5. „	„	17. Dezember	1908.	17./18. „	„	14. Auguſt	1909.
6. „	„	16. Januar	1909.	19./20. „	„	16. September	1909.
7. „	„	13. Februar	1909.	21./23. „	„	14. Oktober	1909.
8. „	„	11. März	1909.	I. Band	„	14. Oktober	1909.

A

A und O. Diese in der kirchlichen Kleinkunst sehr oft, seltener in der erbaulichen Sprache, hier und da in geistlichen Liedern („Nun singet und seid froh" u. a.) begegnende Buchstaben-Verbindung knüpft an einige Stellen der Offenbarung des Johannes an. In der griechischen Ursprache dieses Buches bezeichnet sich 1 $_8$ 21 $_6$ Gott, 22 $_{13}$ Jesus Christus mit dem ersten und dem letzten Buchstaben des griechischen Alphabets als „das Alpha (A) und das Omega (Ω)". Die Wiedergabe A und O ist lautlich richtig, sachlich zutreffender wäre für das Deutsche A und Z. Der Sinn der symbolischen Bezeichnung ist durchsichtig. In deutlicher Anspielung auf alttestamentliche Prophetenworte Jes 41 $_4$ 44 $_6$ 48 $_{12}$ f wird Gott als Anfang und Ende alles Seins, als der alles umspannende und unwandelbar ewige beschrieben; für die Theologie des Schriftstellers ist es bezeichnend, daß diese Charakteristik Gottes ohne weiteres auch auf Christus übertragen werden kann.



Monogramm Christi. Nach R. Garucci: Storia Dell' Arte Cristiana V (Sarcofagi) Tafel 401.

Dagegen ist die Wurzel dieser Bezeichnung nicht sicher erkennbar. Es ist fraglich, ob sie in jüdischer Spielerei mit dem Anfangs- und Endbuchstaben des Alphabets (Aleph und Taw), wie wir sie in der rabbinischen Literatur finden, oder ob sie etwa in der Buchstaben-Symbolik hellenistischer Mystik zu suchen ist, die den in allen Aeonen gleichen Gott mit griechischen Buchstaben, besonders Vokalen, bezeichnete (vgl. dazu gnostische Buchstaben-Symbolik z. B. ¶ Irenäus I 14 $_6$ 15 $_1$). In der theologischen Literatur naturgemäß nur wenig beachtet, fand das Symbol A und O reiche und mannigfache Verwendung in der altkirchlichen und mittelalterlichen Kunst, neuerdings wieder in der kirchlichen Kleinkunst, allein oder (meist) in Verbindung mit dem Kreuz oder dem Monogramm Christi. Auch als zauberkräftige Zeichen wurden A und O hoch geschätzt. Dabei ist beachtenswert, daß das Zeichen fast überall nicht für Gott (wie Apok 1 $_8$ 21 $_6$), sondern für Christus verwendet wird. ¶ Sinnbilder, kirchliche.

RE ^{3} I, S. 1 ff; — Dd'A I, S. 1 ff; — Chr. Schoettgen: Horae Hebraicae et Talmudicae, 1733, S. 1086 f; — Rich. Reitzenstein: Poimandres, 1904, S. 256 ff.

Heitmüller.

Aachen war als Stadt ¶ Karls des Großen und Krönungsstadt des heil. röm. Reiches (¶ Krönungen) im Mittelalter von besonderer Bedeutung. Die Spuren christlichen Lebens aus der vorkarolingischen Zeit sind unsicher und unbedeutend. Die Pfalzkapelle Karls des Großen, der Kern des heutigen Münsters, wurde 796 vollendet; ob unter dem Einfluß italienischer (San Vitale in Ravenna) oder byzantinischer oder kleinasiatischer Kunst, ist zur Zeit strittig. Ihr Ruf knüpft sich besonders an ihre großen Reliquien, für die urkundliche Zeugnisse nicht vorliegen: Gewand der Jungfrau Maria, Windeln und blutgetränktes Lendentuch Jesu, Leichentuch Johannes des Täufers. Der Volksglaube läßt sie von Karl dem Großen nach Aachen gebracht sein. Die „Heiligtumsfahrten" zu ihnen finden seit dem 13. Jahrhundert alle 7 Jahre statt und ziehen auch heute noch große Pilgerscharen an. Eine bedeutsame Rolle hat die Stadt in der Geschichte der katholischen Kirche nur in der Zeit der Karolinger gespielt: auf mehreren Synoden wurden wichtige Entscheidungen für die Gestaltung und Erneuerung des kirchlichen Lebens geschaffen. Zu einem Bistum hat es Aachen nur vorübergehend in der französischen Zeit gebracht (1802—1812). Es gehört kirchlich unter die Erzdiözese ¶ Köln. Bei der Eigenart der Bevölkerung und der Wucht der lokalen Tradition ist es eine der sichersten Domänen des Katholizismus.

Evangelisches Gemeindeleben, vorbereitet durch täuferische (¶ Wiedertäufer) und reformkatholische Bewegungen am Niederrhein, kam schon um 1558 unter dem Einfluß niederländischer Einwanderung zu einer festeren Organisation nach kalvinischem Typus. Die deutschreformierte Gemeinde der Stadt war schon auf der reformierten Generalsynode in Emden 1571 vertreten und hatte Jahrzehnte eine führende Rolle im niederrheinischen Synodal- und Gemeindeleben. Neben ihr bestand eine wallonisch-reformierte und eine Mennonitengemeinde (beide bis ins 19. Jhd.) und seit den 70er Jahren des 16. Jhd. eine blühende lutherische Gemeinde. Scharen von den Niederlanden her und Jülich suchten die Eroberung der wichtigen Reichsstadt durch den Protestantismus mit allen Mitteln zu hindern. Um 1580 aber eroberte die protestantische Partei, die, wenn nicht zahlenmäßig, so doch sicher an Einfluß in den führenden Schichten überwog, die Stadtverwaltung und behauptete sich darin, bis sie 1597 der Reichsacht erlag. Von da an herrscht der Katholizismus unbeschränkt, abgesehen von den wenigen Jahren von 1610—1614,

in denen die Protestanten, diesmal unter Führung der Lutheraner, ermutigt durch Brandenburgs Eingreifen in die jülich-klevesschen Erbfolgestreitigkeiten, die Gewalt an sich gerissen hatten. Die evangelischen Gemeinden, gezehntet durch Aechtung und Auswanderung, erhielten sich unter lästigem Druck ohne das Recht öffentlicher Religionsübung und trotz schwerer Beeinträchtigung der bürgerlichen Rechte ihrer Mitglieder durch eigene Zähigkeit und Opferwilligkeit und mit Hilfe des Schutzes der Generalstaaten, die auf ihrem Gebiet, in dem der Stadt benachbarten Vaals, den Glaubensgenossen die Möglichkeit öffentlicher freier Religionsübung verschafften. Die Religionsfreiheit gewannen sie erst, als Aachen unter französische Herrschaft kam. Am 17. Juli 1803 hielten die reformierte und lutherische Gemeinde ihren ersten öffentlichen Gottesdienst in der von Napoleon ihnen überwiesenen Annakirche, einer ehemaligen Klosterkirche. Die Union beider Gemeinden wurde 1837 vollzogen.

Friedrich Haagen: Geschichte der Stadt Aachen, 1873—74; — Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins, 1879 ff; — „Aus Aachens Vorzeit", Mitteilungen des Vereins für Kunde der Aachener Vorzeit, 1887 ff; — Eduard Simons: Niederrheinisches Synodal- und Gemeindeleben, 1897; — RhPr Heft 6. 7. 8. 9; — Festschrift zur Jahrhundertfeier der Evangelischen Gemeinde zu Aachen, 1903; — W. Henry: Aix-l.-Ch., Dd'A I, Sp. 1039 ff. **Wolff.**

Aargau. Klosterstreit ¶ Schweiz.

Aaron. Ob Aaron eine geschichtliche Gestalt gewesen ist, wissen wir nicht; sicher aber dürfen wir sagen, daß er erst in der jüngsten Pentateuchquelle (dem ¶ Priesterkodex um 430 v. Chr.) als der Hohepriester neben ¶ Mose erscheint, II Mose 28. 39 III 8. 10 IV 16 ff. Solch hervorragende Stellung verdankt er erst dem Streben der nachexilischen Priester, die sich als Söhne Aarons bezeichneten, ihren Standesahnen und Stammvater auf Kosten des Mose zu verherrlichen. Die älteren Quellen hingegen wissen überhaupt nichts von einem Hohenpriester des ganzen Volkes. Ueberdies galt in dem Exil nicht Aaron, sondern Mose als der Ahn der Priester; denn von diesem leiteten sich die beiden berühmtesten Priestergeschlechter, Dan und Silo ab, Richt 18 $_{30}$ I Sam 2 $_{30}$. Dieser führte den zauberhaften Gottesstab, II Mose 4. 7; dieser sprach Recht und gab die Orakel, II Mose 18; dieser sprengte das Blut und bestellte die Opfer, II Mose 24. Neben diesem Mose hat Aaron höchstens als sein Diener und Gehilfe Platz, der Hohepriester Aaron hingegen ist ein in die Vergangenheit zurückgestrahlter Rest des nacherilischen Hohenpriestertums. — Es wird uns erzählt, daß sich Mose bei seiner Berufung geweigert zu reden, daß aber Jahwe ihm eine Stimme verlieh, II Mose 4 $_{1}$ ff. Unmittelbar daneben steht die jüngere Auffassung, wonach Aaron zum Mund des Mose bestellt worden sei, II Mose 4 $_{14}$ ff. 7 $_{1}$ ff. Nach der älteren Anschauung erhält Mose selbst den Gottesstab und verwandelt damit Nilwasser in Blut, spaltet Meere wie Felsen, und bezaubert die Amalekiter, II Mose 4 $_{2}$. 7 $_{14}$. 17 $_{5}$. IV 20 $_{8}$ ff. Nach der jüngeren Darstellung hingegen gehört dem Aaron der Stab, II 7 $_{9}$ ff. IV 17 $_{6}$. Aaron, ursprünglich überflüssig, wird später dem Mose beigegeben zu dem Zweck, als Lehrling die würdige Folie für den großen Meister zu bilden; er begleitet seinen Herrn, redet für ihn, streckt ihm den Arm, führt auf seinen Befehl gewisse Wunder aus, bis er schließlich den Meister ganz verdrängt und dessen Rolle selber spielt. Dies Lehrlingsmotiv, wenn man so sagen darf, das den Höherstehenden hervorheben und als solchen auf den ersten Blick kennzeichnen soll, ist uns aus Märchen und Mythen geläufig und war auch den Israeliten nicht fremd „Ich will dich für den Pharao zum Gott machen, dein Bruder soll dein Sprecher sein", II Mose 7 $_{1}$. Der höchste Gott schweigt in vornehmer Erhabenheit und läßt seinen Diener reden; darum gilt der schweigende Barnabas als Zeus, der redende Paulus aber nur als Hermes, Apgsch 14 $_{12}$; man erinnere sich an die Geschichte von Philemon und Baucis, das Verhältnis Elisas zu Elia, Gehasis zu Elisa sowie Josuas zu Mose. Auch die Erzählung von den drei „Männern" (= Engeln, Göttern), die bei Abraham in Hebron zu Gaste sind, ist ähnlich überarbeitet worden, I Mose 18. ¶ Priestertum Israels. Dort Literatur. **Greßmann.**

Abälard (1079—1142) oder Pierre de Palais (Palais bei Nantes), einem bretonischen Rittergeschlecht entstammend, genoß, Mönch geworden, den Unterricht ¶ Roszellins und schließlich Wilhelms von Champeaux, des Vorstehers der Kathedralschule in Paris. A.s Widerspruch gegen den Realismus Wilhelms zog ihm die Gegnerschaft seines Lehrers zu. Erst nach Wilhelms Rücktritt vom Lehramt konnte A., der inzwischen am Unterricht Anselms von Laon teilgenommen hatte, als Lehrer der Theologie wie bisher der Dialektik (¶ Abendländische Kirche ¶ Scholastik) an der Pariser Kathedralschule Vorlesungen halten, die großen Zuspruch fanden. Der Liebeshandel mit Heloise, der Nichte des Kanonikus Fulbert, warf ihn aus seiner Bahn. Von Fulbert mit dem Unterricht des begabten Mädchens betraut, entführte A. seine Schülerin in seine Heimat, wo sie ihm einen Sohn gebar und eine geheime Ehe mit ihm einging. Das Geheimnis ward ruchbar, und das Ende der Geschichte der Ehe A.s war seine Entmannung durch Fulbert. Der körperliche Defekt verschloß ihm die geistliche Laufbahn. Der Entehrte fand Aufnahme im Kloster St. Denis (1118[19?]—21), während Heloise in Argenteuil Nonne wurde. Nach Wiederaufnahme seiner Lehrtätigkeit und seiner theologisch-dialektischen Studien verfiel A. auf Grund seiner gegen Roszellin gerichteten Schrift über die Dreieinigkeit der Anklage auf Häresie. 1121 wurde er zu Soissons wegen ¶ Sabellianismus zu Klosterhaft verurteilt. Der päpstliche Legat hob freilich das Urteil auf; A. konnte nach St. Denis zurückkehren. Aber Differenzen mit den dortigen Mönchen auf Grund seiner kritischen Aufstellungen trieben ihn fort. Schließlich wurde es ihm gestattet, bei Nogent an der Seine sich niederzulassen, wo er sich die Klause und das Oratorium Parakletum erbaute. Dauernd ist er aber auch hier nicht geblieben. In ¶ Norbert und ¶ Bernhard von Clairvaux erstanden ihm neue Gegner. A. verließ das Parakletum, um die Wahl zum Abt des St. Gildasiusklosters zu Rhuys in der Bretagne anzunehmen. Das Parakletum schenkte er Heloise; sie wandelte es in ein aufblühendes Nonnenkloster um, an dessen Gedeihen A. regen Anteil nahm, um so mehr, als er der Anarchie seines eigenen Klosters nicht Herr werden konnte. Da seine Besuche im Parakletum mißdeutet wurden, zog er sich auf briefischen Verkehr mit Heloise zurück. Aus den letzten Jahren seines Lebens ist uns nur wenig bekannt. Das St. Gildasiuskloster mußte er verlassen, weil Anschläge der Mönche sein Leben bedrohten. Einige Zeit hat er wiederum in Paris sich lehrend aufge-

halten (an der Schule des Genovefahügels im heutigen quartier latin). Erst sein letztes Lebensjahr ist uns wieder bekannter. Es brachte auf der Synode zu Sens 1141 die von Bernhard betriebene Verurteilung einer Reihe seiner Thesen. A., der beim Abt Petrus Venerabilis von Cluni Zuflucht gefunden, starb, nachdem er durch einen Widerruf seiner Häresien den Frieden mit seinen Gegnern erlangt hatte, schon 1142 in der Priorei St. Marcellus bei Chalons. Sein Leichnam wurde im Paraklet um begraben. Heloise hat ihn noch 22 Jahre überlebt. Ein gemeinsames Grab vereinigte beide. Ihr Sarkophag wurde 1817 auf den großen Friedhof Père Lachaise in Paris gebracht. Ein gotischer Baldachin aus der eingegangenen Abtei Nogent wölbt sich über ihm. Noch heute wird diese Stätte von Liebenden viel aufgesucht. — A. hat selbst eine freilich mit Kritik zu lesende Geschichte seiner Drangsale geschrieben (historia calamitatum). Von seinen theologischen Schriften ist am bekanntesten seine Schrift sic et non (Ja und Nein) geworden, in der er die Widersprüche in der Tradition nachweist. Die Methode des von der Kirche verurteilten Dialektikers A. ist, worauf ¶ Denifle mit Recht hingewiesen hat, die Grundlage der kirchlichen Theologie des Mittelalters geworden. Möglicherweise hat er sie der juristischen, kanonistischen Wissenschaft seiner Zeit entlehnt. Näheres über A.s theologiegeschichtliche Stellung ¶ Abendländische Kirche 4 c ¶ Scholastik.

Gesamtausgabe der Werke besorgt von Cousin, Paris 1849—59; — Die theologischen Werke MSL 178; — RE³ I, S. 13—25; — Adolf Hausrath: Peter Abälard, 1893; — Heinrich Suso Denifle im Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters, Bd. I, S. 402 ff; — J. Thaner: Abälard und das kanonistische Recht, 1900. — Der Briefwechsel zwischen Abälard und Heloise ist von P. Baumgärtner übersetzt (Reclams Universalbibl.). **Scheel.**

Abarbanel ¶ Abrabanel.

Abba. Das in der christlichen Gebetssprache nicht seltene Wort ist eine ständige reizvolle Erinnerung an den Mutterboden des Christentums. Abba, aramäisch: „der Vater" und als Anrede „Vater", war vermutlich die Gebetsanrede Jesu (vgl. Matth 6_9), jedenfalls der aramäisch redenden Urgemeinde, und ist von da unverändert in den Sprachschatz der griechisch redenden Heiden-Gemeinden übergegangen. Durch das NT ist die Anrede dann Gemeingut der betenden Christenheit geworden, eine ergreifende unmittelbare Erinnerung an ihren Lehrer im Beten. Im NT findet sich nun Abba an drei Stellen, und zwar immer in Verbindung mit dem griechischen Wort für „Vater" (Abba Vater), Gal 4_6 Röm 8_{15} und im Gethsemane-Gebet Jesu Mrk 14_{36}. Diese eigenartige Verbindung ist sicher nicht zu verstehen als „Abba (das heißt:) Vater". Aber freilich, wie sie entstanden, ist auch nicht sicher zu erklären. Abba war vermutlich für die griechisch redenden Christen bald eine Art Eigenname Gottes geworden, der mit dem Zusatz „Vater" versehen werden konnte. Jedenfalls war diese Verbindung eine in den paulinischen Gemeinden geläufige Gebetsanrede, und zwar galt sie als Gebetsruf des vom Geist Gottes erfüllten (zungenredenden?, vgl. Zungenreden in dem Art. ¶ Geist und Geistesgaben) Beters. Von da ist sie als geläufige Anrede, wie es scheint, in die Stilisierung des Gethsemane-Gebets Jesu Mrk 14_{36} eingedrungen. Unter allen Umständen lag für die Urchristenheit in der Verbindung der beiden dasselbe bedeutenden Wörter „Abba Vater" der Klang des Inbrünstigen und Herzandringenden (vgl. Röm 8_{15} Gal 4_6). Luther hat diesen ursprünglichen intimen Klang unübertrefflich wiedergegeben in der Uebertragung: „Abba lieber Vater", „Abba mein Vater". **Heitmüller.**

Abbadie, Jakob (ca. 1654—1727), reformierter Theologe, geb. zu Nay in Béarn, gebildet in Saumur und Sedan, mit 17 Jahren D. theol., wird 1680 von Kurfürst Friedrich Wilhelm nach Berlin gerufen und dort Prediger der französischen Gemeinde. Seit 1689 wirkte er als Prediger an der église de la Savoie in London; Hauptwerke: La vérité de la religion chrétienne (3 Bde. 1684—89). L'art de se connaître soi-même ou recherches sur les sources de la morale (1692; eine Ethik, ausgehend von der Selbstliebe). La vérité de la religion chrétienne réformée (1718). Le triomphe de la providence et de la religion (1721). — ¶ Calvinismus ¶ Reformierte Kirche.

RE³ I, S. 25. **K.**

'Abbās, Onkel des Propheten Muhammed, Eponymus der Abbassiden-Kalifen von Bagdad. ¶ Islam.

Abbé ¶ Beamte, kirchliche. — Ernst Abbé ¶ Zeißstiftung.

Abbo von Fleury † 1004, seit 1030 als Heiliger verehrt, seit 988 Abt des Benediktinerklosters Fleury, eifriger Vorkämpfer der Reform von ¶ Cluni gegen königliche und bischöfliche Uebergriffe. Seine Hauptschrift collectio canonum sucht die Position der 3 Faktoren: König, Adel, Mönchtum zu fixieren, juristisch wenig bedeutsam. Wertvoll sind seine Briefe.

MSL 139; — RE³ I, S. 26. **K.**

Abbot. 1. Ezra (1819—1884), nordamerikanischer evang. Theolog, seit 1872 Prof. für NT an der Harvard-Universität in Cambridge (Massachusetts), hier gestorben, hauptsächlich um die neutestamentliche Textkritik verdient. **M.**

2. George (1562—1633), Erzbischof von ¶ Canterbury, ist ein typischer Vertreter der altreformatorischen anglikanischen Staatskirche im Gegensatze gegen die mit ¶ Laud hochkommende romanisierende Richtung, daher den ¶ Puritanern gegenüber vermittelnd; doch ist er an der 1610 erfolgten Einführung der Bischofsverfassung in Schottland stark beteiligt. Seine Versuche, in der auswärtigen Kirchenpolitik ¶ England für den festländischen Protestantismus (Friedrich V von der Pfalz, Schwiegersohn Jakobs I) zu engagieren, scheiterten; in der inneren Politik läuft ihm Laud den Rang ab. Die theologische Wissenschaft dankt ihm die Vermittlung bei Erwerbung des Codex Alexandrinus (¶ Bibelhandschriften) für das Abendland.

RE³ I, S. 27 f. **K.**

Abbreviaturen, Abkürzungen, teils durch Zusammenziehung ($\overline{\text{κς}}$ = κύριος), teils durch Markierung der Anfangsbuchstaben (s. l. = sine loco, R. I. P. = requiescat in pace, ep. = episcopus), teils durch besondere Zeichen (& = und). Im Kurialstil allgemein gebräuchlich sind etwa folgende: DD. = doctores. TT. = theologi. VDM. = verbi dei minister; für den Papst: PM. = pontifex maximus, SP. = summus pontifex, PP. = papa, SS. D. N. = sanctissimus dominus noster; für die Orden: O. S. B. = ordinis sancti Benedicti, O. S. F. ordinis sancti Francisci, O. Min. = ordinis minorum (Franziskaner), O. S. D. = ordinis sancti Dominici, O. Pr. = ordinis praedicatorum (Dominikaner), S. J. = societatis Jesu (Jesuit), O. SS. R. = ordinis sanctissimi redemtoris (Redemptorist), fr. = frater, P. = Pater. Den Ursprung der Ab-

kürzungen für Namen und Titel hat in jüngster Zeit Ludwig Traube religionsgeschichtlich zu erklären gesucht. Die Zusammenziehung kennt das heidnische Altertum nicht, wohl aber das Judentum. Hier war es Sitte, den Gottesnamen durch Goldschrift vom übrigen Texte abzuheben in der Form des Tetragramma (יהוה), das als heilig und zauberkräftig galt. Von da aus übernahmen Christen die Zusammenziehung. Der wahre Grund der Kürzung war also nicht die Bequemlichkeit oder Zeit- und Raumersparnis, sondern die Absicht, die Worte besonders herauszuheben, sie zu „heiligen".

KL² I, S. 23—25; — Adriano Cappelli: Lexicon abbreviaturarum, Deutsch 1901; — Ludwig Traube: Nomina sacra, 1907, dazu K. Krumbacher in Beil. z. Allgem. Zeitung, 1907, Nr. 220, 221. **Köhler.**

'Abdallāh, Vater des Propheten Muhammed; 'Abdallah = Knecht Gottes. ¶ Islam.

Abdias, angeblicher Apostelschüler und Bischof von Babylon. Unter seinem Namen geht eine dem 6. Jahrhundert angehörende, aber z. T. mit älterem Material arbeitende Sammlung von Apostellegenden. ¶ Literaturgeschichte: I. altchristliche.

Richard Adalb. Lipsius: Apokr. Apostelgeschichten I, 1883. **K.**

Abednego, Schreibfehler für Abednebo, d. h. Diener des babylonischen Gottes Nebo; nach der Legende babylonischer Name des Asarja, eines der drei Freunde des Daniel, eines der „drei Männer im feurigen Ofen" Dan $1_{7\,ff}$ 3_{19} $2_{17\,f}$ 3_{49} 3. — ¶ Daniel ¶ Danielbuch, woselbst Literatur; ¶ Nebo. **G.**

Abel, bei Luther Habel und Abel, hebräisch Hebel, nach der Sage I Mose $4_{1—11}$ Sohn des ersten Paares, „Bruder des Kain", ein Hirt; wegen seines Jahve wohlgefälligen Opfers von seinem Bruder beneidet und ermordet; vielleicht ursprünglich identisch mit Jabal, der nach dem sogenannten Kainitenstammbaum der erste Hirt gewesen ist, I Mose 4_{20}. Der Name Hebel sowie der Ursprung der Gestalt ist uns undurchsichtig. ¶ Kain. Im Neuen Testament wird Abel erwähnt als der erste unschuldig Ermordete, Mtth 23_{35} Luk 11_{51} I Joh 3_{12}, als Vorbild des Glaubens, Hebr 11_4, dessen Blut noch nach seinem Tode gesprochen hat, Hebr 11_4 12_{24}.

v. Abel, Karl (1788—1859), katholischer bayrischer Staatsmann, wurde 1837/38 Minister des Innern und beförderte den Ultramontanismus (¶ Bayern ¶ Döllinger). Infolge der liberalen Opposition (man fürchtete vor allem die Rückberufung der Jesuiten) mußte er 1846 die Kultus- und Unterrichtsverwaltung abgeben. 1847 wurde er mit den übrigen Ministern in der Lola Montez-Affäre entlassen. 1850 zog er sich aus dem politischen Leben zurück. ¶ Bayern. **Sch.**

Abelonier, Abelianer, Abeliten, eine altkirchliche, aus ¶ Augustin bekannte Sekte mit der Verpflichtung geschlechtlicher Enthaltsamkeit trotz ehelichen Zusammenseins. Jedes Paar adoptierte einen Knaben und ein Mädchen, die zu gleichem Zusammenleben in der Zukunft bestimmt wurden. Ueber ihren Ursprung (¶ Gnostizismus? Manichäismus?) läßt sich nichts Sicheres sagen. Verwandt in der Neuzeit sind ihnen die ¶ Perfektionisten. **K.**

Abendländische Kirche, dogmengeschichtlich.

1. Die Besonderheit des altabendländischen Katholizismus; — 2. Die spekulative und soteriologische Vertiefung innerhalb des alten Rahmens vornehmlich durch Augustin; — 3. Die erste Auseinandersetzung mit dem Augustinismus und die programmatische Bedeutung Gregors des Großen; — 4. Die Entwicklung des mittelalterlichen Katholizismus und sein Höhepunkt in Thomas von Aquino; — 5. Die Zersetzung des hochmittelalterlichen Katholizismus und die Anfänge einer Neubildung.

1. Die seit den Tagen ¶ Konstantins des Großen im Entstehen begriffene christliche Reichskirche trug schon, trotz der gerade jetzt anhebenden gemeinsamen Geschichte, die Keime der Spaltung in eine östliche und westliche Hälfte in sich, nicht bloß der Absplitterung einzelner Teile. Aus der Kirche des alten römischen ¶ Imperiums haben sich schließlich die beiden großen Konfessionskirchen des morgenländischen, griechischen und des abendländischen, römischen Katholizismus entwickelt, von denen jede eine besondere, eigentümliche Auffassung vom Christentum und der Kirche besitzt. Die Auflösung der Kirche des Imperiums in zwei gesonderte Konfessionskirchen hat nicht bloß allgemeine kirchengeschichtliche und politische oder im Nationalitätengegensatz wurzelnde Gründe. Die Unterschiede im geistigen Zustand der beiden Kirchen lassen schon erkennen, daß auch dogmengeschichtliche Momente in dieser Entwicklung wirksam gewesen sind. Solche Momente sind schon zu einer Zeit zu konstatieren, als noch der Prozeß zur Bildung der einen Reichskirche nicht eingeleitet war.

Die große Krisis (¶ Gnostizismus ¶ Marcion) des zweiten Jahrhunderts hatten die christlichen Gemeinden glücklich überwunden. Das Ergebnis des Kampfes war die altkatholische Kirche und Theologie: der apostolische Schriftenkanon (¶ Bibel), die apostolische Glaubensregel und der apostolische Episkopat als Garant der Lehre. Im Kampf mit der Gnosis hatte man den Zusammenhang mit der Vergangenheit gewahrt, die Identität des Gottes des Alten und Neuen Testamentes, das Christentum als eine geschichtliche Religion und Christus trotz der Zusammenschau des Sohnes Gottes mit dem präexistenten Logos (¶ Christologie) als eine menschliche, geschichtliche Erscheinung. Der Schöpfergott als der Vater Christi und die Menschwerdung des Sohnes, der eben durch die Menschwerdung die physische Erlösung vom Tode zu unvergänglichem Leben beschafft, ist ein Grundthema des Antignostikers ¶ Irenäus. Er hatte das Christentum theologisch als Erlösungsreligion verstehen gelernt; der Versöhnungsgedanke war freilich ausgeschaltet. Und wenn auch der Rationalismus der Apologeten erhalten blieb, wurde doch durch das vom apostolischen Episkopat garantierte apostolische Glaubensgesetz das autoritäre Verständnis des Glaubens legitimiert.

Auf der Basis der antignostischen Interpretation der Glaubensregel hat nun ¶ Tertullian die Theologie vorgetragen, die programmatisch für den abendländischen Katholizismus wurde. Da er zum ¶ Montanismus übertrat, konnte seine Gesamttheologie vom Abendland nicht angeeignet werden. Aber wesentliche Elemente seiner Theologie konnte er, der die vorangegangene Entwicklung original verarbeitete, dem Abendland übermitteln und dadurch eine Sonderentwicklung begründen. Als Schüler des Irenäus und als Antignostiker übernimmt er die Menschwerdungslehre, die er, den christlichen Monotheismus respektie-

rend, ökonomisch-trinitarisch (¶ Trinitätslehre) fortbildet. Aber vom religiösen Zentralgedanken des Irenäus nicht vollständig ergriffen, hat er, ohnehin an einem formalistischen und syllogistischen Verfahren interessiert, das trinitarisch-christologische Lehrstück formalistisch behandelt, ohne den inneren Trieb dieses Dogmas maßgebend zu berücksichtigen. So konnte er wohl die Formeln schaffen (eine Substanz, drei Personen; eine Person, zwei Substanzen), an denen das Abendland in den Kämpfen des 4. Jhd. einen sicheren Halt gewann, auch als es zur immanenten Trinitätslehre überging. Aber Tertullians Christentumsverständnis stand nicht in einem festen, inneren Zusammenhang mit diesem Lehrstück und seinen Formeln. Denn für ihn ist charakteristisch ein freilich vertieftes, rigoristisch und enthusiastisch durchkreuztes, aber seiner Struktur nach doch rationalistisch-moralistisches und autoritär vorgetragenes Christentumsverständnis. Abhängig vom stoischen Rationalismus (¶ Stoa) und demgemäß die christliche Gotteserkenntnis mit der vernünftigen zusammenschauend, behandelt er doch den christlichen Glauben als ein autoritär verbindliches Glaubensgesetz, das keinen Widerspruch duldet und des Nachweises der Rationalität nicht bedarf. Einen inneren Ausgleich von Vernunft und Autorität, wie ihn die großen spekulativen Theologen des Morgenlandes als Gewissensnötigung empfanden (¶ Alexandrinische Theologie), erstrebt er nicht. Sie stehen unausgeglichen nebeneinander; und die Autorität hat das formale Uebergewicht. Gott ist der Gesetzgeber, aber auch der Richter, dem Genüge getan werden muß, eine Vorstellung die der eschatologische Gerichtsgedanke (¶ Eschatologie) verstärkte. So wird das Verhältnis des Menschen zu Gott rechtlich, mit den Begriffen des römischen Zivilrechts (Satisfaktion) geregelt. Den durch die Sünde beleidigten Gott *kann* der Büßende (¶ Bußwesen) durch rekonziliatorische asketische Opfer besänftigen; durch überpflichtmäßige Leistungen erwirbt er sich besondere Verdienste. Es baut also Tertullian den durch die vorangegangene Entwicklung vorbereiteten autoritären und meritorischen Gesichtspunkt aus. Dies begründet freilich eine intensivere Würdigung des ethischen Elements des Christentums, als wie sie der Vergottungsgedanke geben kann. Tertullian hat auch, unter paulinischen und rigoristischen Einflüssen stehend und die ethisch-psychologische Analyse der stoischen Popularphilosophie weiterführend dem Gedanken der Erbsünde sich genähert und nun auch den Gnadengedanken stark betont. Da er aber zufolge seines Stoizismus die Gnade als eine höhere Naturkraft versteht, kann er neben ihr den Verdienstbegriff festhalten. Mochte darum auch der Vergottungsgedanke zurückgedrängt werden und dementsprechend das Menschwerdungsdogma seine eigentliche Bedeutung und den originalen Zusammenhang mit der Frömmigkeit verlieren, so war mit dieser moralistisch-rechtlichen Auffassung des Christentums trotz des Akzentes, den Sünde und Gnade erhielten, das Evangelium nicht erreicht. — In dieser von Tertullian vorgezeichneten Entwicklung hat sich die abendländische Kirche bewegt. Gewirkt hat Tertullian durch ¶ Cyprian, der Tertullians Gedanken vergröberte, dem meritorischen Moralismus ungemildert Ausdruck gab und zugleich die Beziehung auf den hierarchischen Kirchenbegriff herstellte, die bei dem Montanisten und Enthusiasten Tertullian gefehlt hatte. In den ¶ montanistischen und ¶ novatianischen Kämpfen werden die archaistischen und enthusiastischen Elemente aus der Zeit vor der Entstehung der altkatholischen Kirche zurückgedrängt, die sichtbare Kirche wird zur Heils- und Bußanstalt und der Priester als Amtsträger zum Geistträger, der nun kraft amtlicher Ausrüstung das auf Gott wirkende priesterliche Opfer darbringt und als Richter die Vergebung ausspricht (¶ Bußwesen). Damit wird die alte, noch von Tertullian geteilte Anschauung von der Heiligkeit der Gemeinde, dem allgemeinen Priestertum und den Vollmachten der charismatischen (Charismen ¶ Geist und Geistesgaben) Geistträger (Märtyrer, Konfessoren) zugunsten des aus dem Heidentum stammenden Priesterbegriffs und der Bindung des Geistes an das hierarchische Amt antiquiert. Die religiöse Entmündigung der Gemeinde wird fortgesetzt und die auf dem Bischof aufgebaute Kirche, die reine und unreine, dem Bischof unterworfene Glieder enthält, wird als Sakral- und Bußanstalt konstituiert. Zwar tritt eine Spannung auf zwischen dem „objektiv" gewordenen „papalen" Kirchenbegriff Calixts (¶ Bußwesen) — sofern dem römischen Bischof die richterlichen Funktionen ursprünglich anvertraut sind und die übrigen Gemeinden von Rom abhängig sind — und dem „episkopalen" Kirchenbegriff Cyprians, der die Einheit der Kirche in der Einheit des Episkopats begründet sieht und die Amtsausrüstung des Hierarchen von seiner persönlichen Würdigkeit bedingt sein läßt. Die römische Anschauung ist zunächst gegen Cyprians Kirchen- und Amtsbegriff nicht durchgedrungen. Während im Osten zwar ebenfalls der neue Kirchen- und Amtsbegriff, wenn auch später und langsamer, sich durchsetzte, in der spekulativen mystischen Theologie aber dem religiösen Individuum die Möglichkeit der inneren Freiheit gegeben war, hielten sich die leitenden Elemente im Westen an den tertullianisch-cyprianischen Vorstellungskomplex, der zwar Sünde und Schuld besser würdigte und trotz der dogmatischen Christologie Christus vornehmlich als den Erlöser von der Sünde und als den Richter anschaute, aber alles von der symbolgesetzlichen, meritorischen und klerikalen Betrachtung unklammert sein ließ, die Gnade auf die Taufgnade fixierte. Daneben konnten sich chiliastisch-apokalyptische Elemente (¶ Eschatologie) und in Anlehnung an die Popularphilosophie rein rationalistische „Aufklärungs"gedanken geltend machen, die den Schuld- und Erlösungsgedanken des Christentums entwerteten und durch einen aufklärerischen Monotheismus das von Tertullian und Novatian formulierte Dogma beiseite schoben. Diese rationalistische Strömung hat sich bis tief ins vierte Jahrhundert gehalten.

2. Seit der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts wird der abendländischen Kirche im Zusammenhang der dogmatischen Kämpfe (¶ Arianischer Streit) griechischer Geist übermittelt. Die spekulative, mystische, letztlich die gesetzliche Autorität auflösende ¶ neuplatonische Philosophie (Marius Victorinus) und alexandrinische Wissenschaft (¶ Alexandrinische Theologie) mit ihrer Ergänzung, dem religiös-asketischen Individualismus des ¶ Mönchtums, die den spekulativen Ideen Eingang gewährende allegorische Exegese (¶ Ambrosius) und die primäre Würdigung der Schrift als Glaubensregel bringen

im Westen vor. Es wirken aber auch die altabendländischen Gedanken fort und im ¶ donatistischen Streit werden die letzten Reste vom alten Heiligkeitsideal der Kirche ausgeschieden und ihre Heiligkeit auf die von der persönlichen Würdigkeit des Spenders unabhängigen ¶ Sakramente zurückgeführt. Neben der neuen spekulativen, griechischen Theologie wird also der genuin abendländische „objektive" Kirchenbegriff weitergebildet. Die hiermit begründete Spannung wird kompliziert durch die Vertiefung des gegen den Rationalismus sowohl wie gegen den sakramentalen Klerikalismus und die spekulative Theologie gerichteten ethisch-soteriologischen Moments (¶ Ambrosius). Ein warm empfundener Paulinismus, der die Sünde als Schuld und den Glauben als Vertrauen zu betrachten und das menschliche Personenleben Jesu in seiner Erlösungswirkung ethisch-psychologisch zu begreifen anleitet (¶ Ambrosius ¶ Ticonius), tritt neben den meritorischen Moralismus, den Sakramentalismus und die spekulative Theologie mitsamt ihrer Mystik und physischen Vergottungslehre. — Doch es sollte der abendländischen Kirche nicht beschieden sein, diese Spannungen zu lösen und auf einen evangelischen Paulinismus sich zu gründen. Die alte Struktur und die neue spekulative, asketische Theologie waren mächtiger als Paulus. ¶ Augustin, der wie kein anderer seiner Zeit von der neuen paulinischen Frömmigkeit ergriffen war, hat sie doch nur in das alte Gefüge einzubetten verstanden, ohne sie zum religiös-kritischen und organisatorischen Mittelpunkt zu machen. Er hat, eine originale und produktive religiöse Natur, frisch und unmittelbar von dem, was seine sensible Seele bewegte, zeugen können. Er hat das Christentum als die den Willen und die Gesinnung vollständig neu schaffende Religion erlebt und Gott als die persönliche, heilige und barmherzige Macht empfunden. Er hat die psychologischen Grundformen der christlichen Religion (Hoffnung, Zuversicht, Liebe, Demut, Friede, Ruhe) in schwer zu überbietender Weise beschrieben und im Aufschauen zur Knechtsgestalt des Erlösers das stolze, unruhige Herz gedemütigt und Ruhe finden lassen. Er hat das Hohelied der Gnade und Liebe angestimmt und über die Mittel verfügt, das Christentum als die Religion des Geistes, des sittlichen Willens und der an die Persönlichkeit gebundenen und in ihr wurzelnden Gnade der Religion der Sakramente und des Kirchenglaubens, der geschichtlosen Mystik und der Askese entgegenzustellen. Aber er hat diesen Elementen in seiner Gesamtanschauung doch nur eine neben- und untergeordnete Stellung zu geben gewußt. Der Intellektualismus des ästhetisch-mystischen ¶ Neuplatonismus und der vulgär katholische Autoritäts- und Sakramentsgedanke lassen den Voluntarismus und das geistig persönliche Verständnis der Gnade nicht zur Geltung kommen. Die Gnade wird doch zu einer hyperphysischen Strömung, die die Verdienste nicht ausmerzt, die Verbindung mit dem Sakramentalismus und hierarchisch-priesterlichen Element verträgt, als eingeflößte Gnade die zentrale Stellung des Glaubens und der Sündenvergebung unmöglich macht, und zufolge ihrer prädestinatianisch verborgenen Wirkung praktisch gerade die autoritäre und sakramentale empirische Kirche in den Vordergrund schiebt. Und indem diese mit dem Reich Gottes zusammengeschaut werden kann, werden alle Gemeinschaftsformen des unter der Erbsünde stehenden weltlichen Lebens profaniert, sodaß sie nur in der Abhängigkeit von der Kirche sittliche Aufgaben erfüllen und Gerechtigkeit verbreiten können. Damit erhält der abendländische Katholizismus den folgenschweren Gedanken des Imperiums der Kirche, zu einer Zeit, als das alte römische Imperium und seine Kultur zusammenbrach.

3. In neuplatonischer Gewandung und autoritär-hierarchischer Verkürzung war im Augustinismus der Paulinismus aufgelebt. Das Thema der nachaugustinischen Entwicklung konnte darum nicht die Alternative Paulus oder abendländischer Katholizismus sein, sondern die Auseinandersetzung der bereits längst auf eine unterevangelische Basis gestellten abendländischen Kirche mit dem Augustinismus. Und der Sieg des Augustinismus war um so unwahrscheinlicher, als Augustin selbst von vulgär-katholischen Elementen stark beeinflußt war. Freilich wurde die Reaktion des altabendländischen Rationalismus gegen Augustins Gnadenlehre im ¶ pelagianischen Streit zurückgewiesen. Aber Augustin hat nicht gesiegt. Gegen seine „Neuerung" machte der Traditionalismus (¶ Vincentius v. Lérins), das klerikal sakramentale Verständnis der Gnade und der asketische Moralismus des Mönchtums mobil. Nach langen Kämpfen, in denen allmählich das zunächst durch Afrika überrumpelte Rom die Führung übernahm, ist zwar der Pelagianismus verurteilt geblieben. Aber das Feld behielt doch nur ein Augustinismus, dem das Rückgrat ausgebrochen war. Von der doppelten Prädestination und der unwiderstehlichen Gnade wird geschwiegen; und das im freien Willen wurzelnde Verdienst behauptet sich neben der als notwendig erkannten Gnade, die in der sakramentalen Gnade (¶ Taufe) sich entfaltet. In dieser Verkürzung ist durch Papst ¶ Gregor I († 604) das abendländische Christentumsverständnis dem Mittelalter überliefert worden. Er hat zwar augustinische Formeln reproduziert, den Gegensatz von Sünde und Gnade, sogar die Prädestination vorgetragen. Aber Augustins Geist lebt nicht in ihm. Die vulgär-katholischen Elemente, die auch Augustin nicht überwunden hatte, geben die Richtung an. Alles umspannt der Vergeltungsgedanke. Der autoritäre Glaube, die sakramentale, in der Kirche wirksame Gnade, die Buße, der verdienstliche Opfertod Christi, die Nothelfer, das Christi Opfer für uns erneuernde, auf Gott wirkende Opfer im Abendmahl, dessen Wirkungen, wie schon Augustin angedeutet, auch ins Fegfeuer sich erstrecken, die Identifizierung des Reiches Gottes mit der hierarchischen Kirche, die Vermengung von Kirchenlehre und Kirchenrecht, der ganze vulgäre Katholizismus wird offiziell in die abendländische Kirche eingeführt. Faktisch hat der Vulgärkatholizismus den Augustinismus zurückgeschoben, mochte auch Augustin anerkannter Kirchenvater bleiben. Vom römischen Stuhl aber, der in der Zeit des Zusammenbruchs der westlichen Hälfte des Reichs der Hort und Vertreter des Römertums wurde, wurde die rechtlich verstandene römische Primattheorie ausgebaut (¶ Leo I † 461) und in die Praxis umgesetzt. Im römischen Bischof stellt sich die Einheit der Kirche dar, und er ist das Haupt der jedenfalls moralisch zur Weltherrschaft berufenen Kirche. Die augustinische, der alten reichskirchlichen Organisation

widerstrebende Anschauung vom Verhältnis von Staat und Kirche wird aufgenommen und papalistisch interpretiert. Eine Schranke hatten diese Ansprüche Roms noch an den germanischen Nationalkirchen. Aber die Theorie und der Wille zur Durchführung waren da. Gregor I hat die Beziehungen zu den neuen Nationalkirchen des Westens angeknüpft und durch die Begründung der angelsächsischen Kirche die Entwicklung eingeleitet, die die abendländische Welt an Rom kettete.

4. a) Im Reiche ¶ Karls des Großen war im großen und ganzen die abendländische Welt wieder geeint und die Verbindung mit Rom hergestellt. Aber der Bund des neuen universalen Kaisertums mit dem ebenfalls universalistischen ¶ Papsttum barg Konflikte in sich und hat dem Papsttum zunächst nicht die Stellung gebracht, die seinen Ansprüchen entsprach. Der Papst blieb der Untertan des Kaisers, der auch gegen den Papst regieren konnte, nach den Grundsätzen des germanischen Eigenkirchenwesens (¶ Eigenkirche) verfuhr und dessen Theologen selbständig, mit eigenem Selbstbewußtsein auftreten konnten. Dem augustinischen Programm des Gottesstaates, das im untergehenden weströmischen Reich verwirklicht schien, war im germanischen Eigenkirchenwesen ein Faktor entgegengetreten, der mit der Begründung der Abhängigkeit der Kirchen vom Grundherrn oder Herrscher die alten kirchlichen Ordnungen auflöste und die alten Ansprüche bedrohte. Zur Zeit des Zerfalls des karolingischen Reiches, der auch nach kurzem Aufstieg und beginnender Emanzipation (¶ Nikolaus I † 867) das Papsttum seinen universalen Aufgaben entfremdete, wiederum nationalkirchliche Tendenzen erweckte und nur im Westfrankenreich eine „kirchliche" Partei entstehen sah, war erst recht nicht an die Verwirklichung des augustinisch-papalen Programms zu denken. Um so wichtiger war es, daß im Imperium Karls die katholischen Grundgedanken aus der Zeit Gregors I allgemein verbreitet wurden und die Kirche als Sakralanstalt und Bußinstitut im Bewußtsein der Völker sich festigte. Waren doch schon die Anfänge zum mittelalterlichen Beichtsakrament gemacht, das nicht als Fortsetzung des altkirchlichen Bußverfahrens zu verstehen ist, sondern seine Wurzel in der auf die mönchischen Hauptsünden bezogenen Devotionsbeichte des Mönchtums hat. Durch die irischen Mönche ins Frankenland gebracht, sollte dies neue Verfahren allmählich das alte Bußinstitut verdrängen (¶ Bußwesen). Und während unter Karls Regierung im adoptianischen Streit von der fränkischen Kirche die Christologie des 5. ökumenischen Konzils (¶ Christologie) rezipiert wurde und also das ganze Abendland die freilich mit dem abendländischen Christentumsverständnis nicht in Einklang zu bringende cyrillisch-chalcedonensische, allerdings schon bei Augustin vorgebildete Anschauung von der Person Christi erhielt, konnten sich die neuplatonischen (¶ Johannes Scotus Eriugena) und augustinischen (spiritualistischen und religiösen) Reaktionen des 9. Jahrhunderts (¶ Gottschalk ¶ Abendmahl) nicht durchsetzen. Der mit dem Sakramentalismus und Klerikalismus verbundene Moralismus des Verdienstbegriffs behält den Sieg; die Theologie bleibt im wesentlichen formalistischer und autoritärer Traditionalismus; die Frömmigkeit überwindet so wenig den Moralismus, daß sie vielmehr im meritorischen, Gott besänftigenden Meßopfer und im neuen, über die ganze Kirche sich ausbreitenden Bußinstitut mit seiner sachlichen und dinglichen, nicht persönlichen Behandlung der Sünde sich einen bleibenden Ausdruck gibt. Im 11. Jahrhundert ist das Meßopfer mit seiner massiven, realistischen Wandlungslehre tatsächlich fertig (¶ Abendmahl II), und eben jetzt scheint auch das mittelalterliche Beichtsakrament in seinen wesentlichen Zügen sich zu fixieren mit seiner die Schuld beseitigenden, priesterlichen Beichtabsolution und den nachfolgenden, von den Sündenstrafen befreienden, satisfaktorischen Werken. So wurde, spätestens im 12. Jahrhundert, das Gnadenmittel geschaffen, in dem sich die als Erzieherin, Richterin und sakramentale Gnadenspenderin auftretende Kirche wie in einem Brennpunkt konzentriert, und die bleibende Unmündigkeit ihrer Glieder sanktioniert. Das elfte Jahrhundert sah auch die ersten Anfänge des ebenfalls meritorisch orientierten Ablaßwesens (¶ Bußwesen), das die mit den satisfaktorischen Werken gegebene Lähmung des sittlichen Ernstes später in erschreckender Weise befördern sollte.

4. b) Dieser sittlichen und religiösen Entmündigung der „Gläubigen" und der Entwicklung der Sakralkirche zur Gerichtsstube und zum Kaufhaus geht ein Aufschwung der Frömmigkeit und Theologie zur Seite, der zunächst eigenartig zu dieser Entwicklung kontrastiert, aber doch nur eine quasi-Selbständigkeit bedeutet. Das Ergebnis ist der Sieg des papalen, sakramentalen, meritorischen und autoritären Systems. Die neue Frömmigkeit und Theologie hat den Papalismus und das autoritär-sakramentale System direkt gefördert. Das war möglich, weil die neue, durch den Cluniazenserorden (¶ Cluni) vertretene Frömmigkeit mit den vulgären und mechanistischen Elementen die religiösen Ideale der spätlateinischen Kirche samt ihrer pessimistischen Lebensbeurteilung und mystischen Verinnerlichung zu neuem Leben erweckte, darum der nationalen und weltaufgeschlosseneren Haltung der germanischen Christen entgegentrat und den widerstrebenden Bischöfen gegenüber die Verbindung mit Rom suchte. Da mit dieser religiösen Reaktion der spätlateinischen Frömmigkeit zugleich eine ebensolche kirchenrechtliche, gegen das Eigenkirchenwesen gerichtete Reaktion verbunden war, die die Freiheit der Kirche von der weltlichen Gewalt, d. h. aber letzlich die Herrschaft der Kirche über die weltliche Gewalt erstrebte, die große, pseudoisidorische Kirchenrechtsfälschung (¶ Pseudoisidorische Dekretalen) des 9. Jahrhunderts sich dienstbar machte und gegen die Laiengewalt sowohl wie den Episkopalismus papalistisch deutete, so mußte diese Bewegung den papalen Universalismus wieder beleben, die Autokratie des Papsttums neu begründen und das kirchlich-politische Programm des augustinischen Gottesstaates in papal-universalistischer Deutung wirksam machen und nun vollends das Recht zu einem wesentlichen Bestandteil der Dogmengeschichte machen. Unter der Initiative des deutschen Kaisers ¶ Heinrich III († 1056) ist dies absolutistische und darum letztlich revolutionäre Papsttum (¶ Gregor VII † 1085) hoch gekommen.

4. c) Während nun der absolutistische Papalismus praktisch sich zu verwirklichen beginnt, befreit sich die Theologie aus ihrem traditionalistischen Formalismus, um selbständiger und systematischer

zu werden. Aber eine die bisherigen Grundlagen beseitigende religiös-kritische Kraft entwickelt sie nicht. Es handelt sich nur darum, innerhalb der durch die Autorität gesetzten Schranken den Ansprüchen des selbständiger gewordenen rationalen Denkens entgegenzukommen und es mit der Autorität auszugleichen, auf der Basis also, die schon Tertullian geschaffen hatte, den Ausgleich vorzunehmen. Die den überlieferten Bestand des Dogmas gefährdende dialektische Theologie, die im wesentlichen doch nur den öden und brutalen Formalismus durch analytisch-kritische Begriffszergliederung beseitigen wollte, den realistischen Platonismus durch den Nominalismus (Aristoteles) ablöste (¶ Scholastik), ohne an eine durchgreifende und konsequente „Aufklärung" zu denken, wurde zurückgewiesen. ¶ Anselm v. Canterbury († 1109), der Gegner der Dialektiker, lebt der Ueberzeugung, daß es möglich sei, den ganzen Stoff der Theologie in seinem inneren vernünftigen Zusammenhang darzustellen, und einen logischen, rationalen Beweis für das Dogma zu geben. In seiner Satisfaktionslehre, die freilich den Schuldgedanken tiefer würdigt, als dies bis dahin der Fall gewesen, die aber doch den katholischen Verdienstgedanken zur Voraussetzung hat, wird der Versuch gemacht, diese innere Zusammengehörigkeit von Vernunft und Offenbarung, die Rationalität des autoritativ Vorgetragenen zu erweisen. Aber nicht Anselms Entwurf hat sich durchgesetzt. Vielmehr wurde trotz der Traditionalisten die von platonisch-realistischer Grundlage ausgehende dialektische Methode des verurteilten ¶ Abälard († 1142) das Vorbild der kirchlichen Theologie des Hochmittelalters. Indem er, dialektisch und ethisch interessiert, auf Aristoteles zurückgreifend, die Selbständigkeit des Geschöpfs heraushob, milderte er die pantheistische Konsequenz des kirchlichen Gottesbegriffs. Dieser bedrohte die individuelle Selbständigkeit des Individuums, von der gerade die mit dem Verdienstbegriff verkettete Kirche nicht absehen konnte, und löste letztlich den Autoritätsgedanken auf, da das Geschöpf selbst ein Teil des unendlichen Seins, Gottes, wurde. Anders bei Abälard. Mochte auch das als selbständig erkannte Individuum dialektisch verfahren, so war doch mit dieser Selbständigkeit diejenige anderer gegeben; eben dies vermochte den Autoritätsgedanken zu rechtfertigen. Abälards rationelle Kritik enthielt implicite die Autorität. Mochte sie auch von seinen Gegnern als destruktiv empfunden werden, so war sie doch, gemessen am theologischen System des 13. Jahrh., aufbauend. Auch sein vom augustinischen Neuplatonismus bestimmter Gegner ¶ Bernhard von Clairvaux († 1153), der ausgesprochene Anhänger des Papsttums, hatte doch das ethisch-psychologische, gegen den mystisch-pantheistischen Neuplatonismus gerichtete Element mit ihm gemeinsam. Denn Bernhards, auf Augustin fußende Christusmystik, die passionierte Versenkung in die Knechtsgestalt des geschichtlichen Erlösers, widersprach, prinzipiell betrachtet (¶ Augustin ¶ Ambrosius), dem neuplatonisch-mystischen Seligkeitsideal. So war in der realistisch-mystischen und traditionalistischen Theologie selbst ein Spannungselement enthalten, das der Dialektik entgegenkam. Bernhards Zeitgenosse und Abälards Gegner Hugo, der ¶ Viktoriner († 1141), in dem die neuplatonisch-augustinische Mystik einen lebhaften Widerhall gefunden hatte, versuchte es, den Ansprüchen des rationellen Verfahrens gerecht zu werden, indem er von den übervernünftigen, aber nicht widervernünftigen Glaubensobjekten solche sonderte, die der rationellen Betrachtung zugänglich seien und also der dialektischen Methode Spielraum gewährten. So beginnt ein Ausgleich mit der dialektischen Theologie sich anzubahnen. ¶ Petrus Lombardus auf den Schultern vornehmlich Hugos und Abälards stehend und aus Augustin schöpfend, der bei allem Erkenntnisdrang sich der Autorität beugte, verbindet mit der dialektischen Verarbeitung der Tradition die Abgrenzung der Glaubensobjekte in übervernünftige und der verstandesmäßigen Vergewisserung zugängliche. Ihm wurde freilich zu seinen Lebzeiten noch großes Mißtrauen entgegengebracht. Aber im 13. Jahrhundert wurde sein Sentenzenkommentar grundlegend. Jetzt hatte man auch mit dem neu entdeckten, wahren Aristoteles (¶ Averroës) nicht bloß eine Fülle neuen, alle Gebiete des Lebens umspannenden Materials erhalten, sondern ihn auch nach längeren Kämpfen dem kirchlichen Dogma dienstbar gemacht. Mit Hilfe der jetzt gewonnenen neuen Erkenntnistheorie, die die Allgemeinbegriffe zwar als Urbilder betrachtete, sie aber in den Dingen verwirklicht werden ließ, und endlich psychogenetisch sie aus der Anschauung der Dinge herleitete, konnte man die realistisch-platonische Grundlage des Dogmas festhalten, ohne doch die empirische Wirklichkeit in Zufall und Schein aufzulösen. Man konnte dem Empirismus und Nominalismus entgegenkommen, ohne doch den Realismus preiszugeben. Da aber der Ausgangs- und Zielpunkt des ganzen jetzt in einem universellen System vorgetragenen Lehrbegriffs Gott war, konnte bei der begrenzten Tragweite der Vernunft die Autorität alles umspannen. Als die Vernunft im kirchlich-theologischen System Heimatrecht erhielt, war die Autorität erst recht legitimiert. Das war, wenn man auf den eine Ablösung der Autorität durch die ratio perhorreszierenden Grundtrieb achtet, im Grunde nur eine weitere Ausführung der tertullianischen Kombination von Vernunft und Autorität.

4. d) Auf dieser Basis hat ¶Thomas von Aquino († 1274) sein für den Katholizismus klassisch gewordenes System errichtet. Die alles umspannende Autorität läßt doch der Vernunft auf dem ihr zugewiesenen Gebiet Bewegungsfreiheit. Hier kann sie eine rationelle Vergewisserung des Geglaubten bieten. Die vernünftige Gotteserkenntnis wird zur Wegbereiterin der geoffenbarten und vermag den Nachweis zu erbringen, daß die ihr nicht zugänglichen Glaubensobjekte nicht widervernünftig sind. Der Konflikt zwischen Glauben und Wissen ist der Tendenz des Systems zufolge beigelegt, freilich auch Glauben und Wissen, das religiöse und natürliche Erkennen auf eine Fläche gebracht, demzufolge dem wissenschaftlichen Erkennen eine unberechtigte Schranke errichtet und das religiöse Erkennen um seinen eigentlichen Sinn gebracht. Sollte aber das überkommene Dogma mit seiner hellenistischen Gott-Weltphilosophie und dem Seligkeitsideal der mystischen Schauung konserviert und andererseits auch das nach Selbständigkeit strebende Denken berücksichtigt werden, so war der die Entwicklung des 12. Jahrhunderts voraussetzende

und den Aristotelismus in sich aufnehmende Thomismus die Lösung, die die Autorität unangetastet ließ und doch den Eindruck erweckte, daß vom Gläubigen kein Opfer des Intellekts verlangt würde. Man verschließt sich dem psychologischen Verständnis der Thomisten, wenn man von modern protestantischen Maßstäben ausgeht, um sie maßgebend auch für die thomistische Psyche sein zu lassen. — Hatte Thomas mit Hilfe des arabischen Aristotelismus den klassischen Aufbau des katholischen Systems ermöglicht, so ist eben dadurch trotz der formal festgehaltenen Freiheitslehre der Determinismus in seine Theologie eingedrungen. Indem er nun diesen Determinismus mit dem augustinischen Gnaden- und Prädestinationsgedanken verbindet, wird seine Theologie zu einer religiösen Reaktion gegen den Moralismus des Verdienstbegriffs. Die Gnade kann nicht verdient werden und wird nicht allen Menschen geschenkt. Das evangelische Verständnis der Gnade hat freilich auch Thomas nicht gewonnen; es bleibt die tertullianisch-augustinische Fassung der Gnade als einer hyperphysischen Strömung, neben der darum auch das Verdienst (Mitwirkung) sich behaupten kann. Der in der Gnade stehende Mensch kann sich die Mehrung der Gnade verdienen. Das gesetzlich-meritorische Verständnis des Christentums ist auch von Thomas nicht überwunden, dessen Augustinismus vielmehr auf die Verdienstlehre eingestellt wird. Darum können auch bei Thomas der Glaube und die Sündenvergebung nicht das Zentrum der Religion werden. Thomas bleibt der Anwalt des katholischen Gnadengedankens in seiner reinsten Form, die den vulgären Moralismus korrigieren, den Moralismus mit seinem Vergeltungsgedanken aber nicht beseitigen kann. Der katholische Gnadengedanke hat den Katholizismus und auch Thomas gehindert, den paulinischen Glaubens- und Rechtfertigungsgedanken zu erreichen. Das katholische Gnadenverständnis hat das paulinische Christentumsverständnis unmöglich gemacht. Eben deswegen konnte auch Thomas die Sakramentslehre, in der das dingliche und unpersönliche Verständnis des Christentums sich Ausdruck gibt, systematisch ausbauen und die Kirche als die hierarchisch-sakramentale Heilsanstalt betrachten. Ja er konnte den papalen Kirchenbegriff neben dem augustinischen in die Dogmatik aufnehmen und so der klassische Dogmatiker des römischen Katholizismus werden. Die religiösen Kräfte und die Schranken des römischen Katholizismus sind an Thomas instruktiv zu erkennen; und seine Theologie zeigt, daß der Augustinismus nicht die Fähigkeit besaß, zum Evangelium selbst zurückzuführen. Als das Papsttum seine Weltmachtstellung erfochten hatte (¶ Innozenz III † 1216), als es durch die zu einer jährlichen Pflicht gemachte Beichte und die Schrecken der ¶ Inquisition die Christenheit beherrschte, in den Bettelorden eine bewegliche und zum größten Teil auch gefügige Hilfstruppe erhielt (¶ Mönchtum), die das weltflüchtige Lebensideal, die „Nachfolge des armen Lebens Jesu" in die Massen trug und doch den Gehorsam gegen die Hierarchie und den Papst pflegte, in dieser Zeit trat neben das universale Papsttum mit seinen überall gegenwärtigen Truppen, den Bettelorden, das universale thomistische System, das die religiösen Kräfte des Katholizismus zusammenfaßte, ohne doch den Sakramentalismus, Klerikalismus und die gesetzlich-autoritäre Einrahmung zu zerbrechen und zur neutestamentlichen Religion des Wortes und des Geistes zurückzukehren. Die Arbeit des Mittelalters am alten Dogma ist gering gewesen; aber die Eigenart der altabendländischen Religiosität hat es zur Vollendung gebracht. Indem es aber das alte Dogma konservierte, hat es zugleich den schon bei Tertullian vorhandenen Widerspruch zwischen den leitenden Gedanken des Dogmas und den Grundtrieben der abendländischen Religiosität sanktioniert.

5. a) Thomas hatte Glauben und Wissen auf eine Fläche gelegt. Je deutlicher die Irrationalität des Dogmas von der Vernunft der Zeit empfunden wurde, desto weniger konnte der von Thomas gebotene Ausgleich respektiert werden. Ja er war selbst nicht in der Lage gewesen, überall innerhalb seines Systems den prinzipiell gegebenen Ausgleich durchzuführen. Er selbst hat des öfteren zur Autorität flüchten müssen und die Unzulänglichkeit der Vernunft auch innerhalb der von ihm festgesetzten Grenzen gespürt. Die in die Theologie auch von Thomas aufgenommenen aristotelischen Elemente und die ethisch-psychologischen Elemente der Frömmigkeit mit ihrem Interesse an den Einzeldingen und dem Willen konnten den Frieden, den der Thomismus bei aller Spannung doch erzwungen hatte, gründlich stören. Schon durch den Franziskaner ¶ Duns Scotus († 1308) mit seiner Willenspsychologie, der beginnenden Differenzierung des theologischen und philosophischen Erkennens, der Unstimmigkeit von Glauben und Wissen, dem Verständnis Gottes als des absoluten, allmächtigen Willens ist eine gegen den Thomismus gerichtete Entwicklung eingeleitet worden. Aber der Skotismus, den Wilhelm von ¶ Occam, der Schüler des Duns Scotus, zu dem die platonisch-realistische Grundlage der kirchlichen Theologie auflösenden Nominalismus fortbildete, hat trotz seines Willensprimates und seiner Erkenntnis des Widerspruchs des kirchlichen Dogmas gegen die Vernunft weder das Dogma angetastet, geschweige denn auf eine umfassende kritische Prüfung der Wurzeln des Dogmas sich eingelassen, noch die Struktur der katholischen Frömmigkeit grundsätzlich gewandelt. Die Skepsis gegen die Rationalität des Dogmas hat die Autorität der Kirche in den Vordergrund geschoben; die Willenspsychologie und Freiheitslehre hat dem Verdienstbegriff wieder eine wichtige Förderung gegeben. Jetzt wird unbedenklich ausgesprochen, daß der Mensch von sich aus die Gnade verdienen kann (ex congruo) und nun wiederum im Bunde mit der Gnade das ewige Leben (ex condigno). Es ist lediglich der Willkürwille Gottes, der überhaupt die Gnade nötig macht. Dieser Willkürwille Gottes vernichtet den Nerv jeder ernsten Religion, daß man nämlich auf Gott sich verlassen kann. Religion und Sittlichkeit erhalten nur eine positivistische, autoritäre Begründung. Blinde Autorität, Sakramentsmagie und pelagianische Verdienstlehre sind das Korrelat der nominalistischen Willenspsychologie und der nominalistischen Erkenntnis von der Irrationalität des Dogmas. Der Augustinismus, wie ihn noch Thomas vertreten hatte, ist beseitigt. Die vulgärkatholischen Elemente des Augustinismus haben den religiösen Augustinismus vernichtet. Die „Vernunft" (Aristoteles) hat die Religion zerstört, die unbedingte Verbindlichkeit der sittlichen

Grundsätze aufgelöst und die positivistische Autorität, den Sakramentalismus und den Moralismus auf den Schild gehoben. Dem im 15. Jahrhundert den Konziliarismus (¶ Reformkonzile), also die ständische Vertretung und den Parlamentarismus in der Kirche wieder zurückdrängenden Kurialismus kam freilich dies Ergebnis zu statten, mochte auch das Papsttum die universale Stellung des 13. Jahrhunderts verloren haben, die Emanzipationsbestrebungen der national erstarkenden Staaten erfahren, vor den Anfängen der Entwicklung zu Landeskirchen stehen und selbst statt der universalen kirchlichen Aufgaben des Mittelalters in erster Linie die enger umgrenzten Aufgaben einer dynastischen italienischen Politik sich gegenwärtig halten.

5. b) Weisen die Zersetzung in Nominalismus und die veränderte Stellung des Papsttums auf eine Krise hin, so deutet auch die kommerzielle und kulturelle Entwicklung sie an. Sie strebte auf eine selbständige Laienkultur hin, die in den aufblühenden Städten gepflegt wurde und gegen die kirchliche Bevormundung sich richtete. Und gerade gegen den Kurialismus und Nominalismus des 15. Jahrhunderts erhebt sich eine Reaktion, die freilich nicht die Kraft findet, das autoritäre und moralistische Sakralsystem der Kirche zu vernichten, die aber doch einer Verinnerlichung und religiösen Vertiefung zugute kommt. Die intellektualistische und quietistische ¶ Mystik können das Dogma und den sakralen Apparat zurückstellen und, ohne freilich den katholischen Religionsbegriff aufzulösen, den religiösen Individualismus und den Bußernst mit neuem Leben erfüllen. Die vom Nominalismus nicht überwundene thomistische Theologie, die in Spanien schon vor der Reformation eine katholische Wiedergeburt begründet, bleibt ein nie ganz versagendes Bollwerk gegen den Werkdienst der Massen und den irreligiösen Moralismus der Nominalisten. Hier konnte die Frömmigkeitsstimmung der Gnadentheologie trotz des gesetzlichen Rahmens sich erhalten, das religiös-ethische Element der thomistischen Rechtfertigungs- und Bußlehre gegen den nackten Sakramentalismus reagieren. Mit der Erfindung des Buchdrucks dringt eine von diesen Stimmungen getragene Erbauungsliteratur und mit ihr die Bibel in weitere Kreise. In der neuen humanistischen Wissenschaft (¶ Humanismus) werden mit Plato auch Augustin und Paulus lebendig. Die von ihnen Ergriffenen lernen es, die Religion als eine persönliche, den unmittelbaren Verkehr mit Gott eröffnende Lebensmacht zu verstehen und den Abstand der Gegenwart von der urchristlichen und altkirchlichen Vergangenheit zu erkennen. Das ritornar al segno, die Rückkehr zum Zeichen, wird ein kritisch methodisches Prinzip, dessen Konsequenzen freilich nicht ganz zum Bewußtsein kommen, das aber doch reduzierend wirkt und eine schlichtere und reinere, persönlich und innerlich gestimmte, das offizielle Christentum der Gegenwart skeptisch betrachtende, auf die älteste Zeit zurückweisende Frömmigkeit begründet. Der Höhepunkt wird ¶ Erasmus. Das entscheidende Wort ist freilich nicht gesprochen. Trotz aller mystischen, augustinischen und humanistischen Reaktionen und antikurialen Oppositionen, trotz aller Rufe zur Rückkehr und Reform wurde der sakrale hierarchische Apparat der Kirche nicht gestürzt. Die Neuerer waren trotz Ansätzen zur Unkirchlichkeit selbst noch zu stark an kirchliche Grundanschauungen gebunden oder auch wohl zu feinfühlig und zaghaft für eine durchgreifende Reformation. Die Religion der Inspiration und Askese (Mönchtum, Mystik, Gnadenstrom), der Sakramente und des Werkdienstes und die Kirche des Papsttums hielten sich gegen alle Angriffe, Reformen und Reduktionen. Im ausgehenden Mittelalter war die Kirche noch eine Macht, die man nicht bloß respektierte, der man vielmehr bedurfte und die mit dem Leben des Einzelnen und der Nationen durch viele Fäden verschlungen war. Sie wurde erst erschüttert und für einen großen Teil der abendländischen Welt unwirksam gemacht als ¶ Luther mit seiner Rechtfertigungspredigt über ¶ Augustin zu ¶ Paulus zurückkehrte und durch die Religion des Geistes, des Wortes und des vertrauenden Glaubens die Religion der Inspiration, der Sakramente, der Verdienste und des hierarchischen Priestertums überwand.

A. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, (1886—1890) 1894—97 [3]; — Derſ.: Grundriß der Dogmengeschichte, (1889—91) 1905 [4]; — Friedrich Loofs: Leitfaden der Dogmengeschichte, (1889) 1906 [4]; — Reinhold Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1898. Eine neue, stark erweiterte und umgearbeitete Auflage hat zu erscheinen begonnen; — August Dorner: Grundriß der Dogmengeschichte, 1899; — J. Schwane (kath.): Dogmengeschichte der vornicänischen, der patristischen, der mittleren und der neueren Zeit, 1862—1890; — Karl Müller: Grundriß der Kirchengeschichte I, 1892; — ‡ Otto Pfleiderer: Die Entwicklung des Christentums, 1907; — ‡ Adolf Harnack: Das Wesen des Christentums; — ‡ Karl Sell: Katholizismus und Protestantismus, 1908; — Die Spezialliteratur ist zu umfassend, um hier aufgezählt zu werden. Zum großen Teil ist sie in den genannten Werken verzeichnet. **Scheel.**

Abendmahl. Uebersicht.

I. Abendmahl im Neuen Testament; — II. Abendmahl, dogmengeschichtlich; — III. Abendmahl, dogmatisch; — IV. Abendmahl, liturgisch; — V. Abendmahl, rechtlich.

I. im Neuen Testament.

1. Das erste Abendmahl: a. Die Quellen: Art; Inhalt; Kritische Behandlung; — b. Der Hergang: Zeit und Umstände; Worte und Handlungen Jesu; Bedeutung des Vorgangs; — 2. Das Abendmahl in der Urgemeinde; — 3. Das Abendmahl bei Paulus: a. Die Feier; — b. Die paulinische Abendmahlsanschauung; — c. Die Wurzeln der paulinischen Anschauung; — 4. Das Abendmahl in der ältesten gemeinchristlichen Anschauung; — 5. Das Abendmahl im Johannes-Evangelium.

Das Abendmahl ist neben der Taufe die einzige Kulthandlung des Protestantismus. Seine Beurteilung hat nach evangelischer Auffassung ihre Norm in der Schrift. So ist die grundlegende Frage: was lehrt das Neue Testament vom Abendmahl? Oder geschichtlich richtiger formuliert: wie hat das Urchristentum das Abendmahl gefeiert, erlebt und beurteilt? Unter den Fragen, die darin beschlossen sind, steht im Vordergrunde und ist besonders heiß umstritten die Frage: in welchem Sinn hat Jesus das Mahl gefeiert, hat er überhaupt das Abendmahl „gestiftet"? Die letzte Frage ist um so brennender, als man es gemeinhin zu den Merkmalen des Sakraments zählt, daß es von Jesus selbst eingesetzt sein müsse. — Bei der Wichtigkeit des Abendmahls für die Gemeinde und der großen Schwierigkeit der Frage rechtfertigt sich eine ausführlichere Behandlung.

1. a) Nicht weniger als vier Berichte bietet das N. T. über die sog. Stiftung des Abendmahls. In

den synoptischen Evv. bildet dieser Bericht den Mittelpunkt in der dramatischen Erzählung vom letzten Abend des Heilands, Mrk 14 22–25 Mtth 26 26–29 Luk 22 15–20. Das vierte Ev. schweigt merkwürdigerweise völlig über den Vorgang. Eine um so glücklichere Fügung ist es, daß I Kor 11 23–25 die Ueberlieferung erhalten ist, die Paulus in seinen Gemeinden vorzutragen pflegte. Dieser paulinische Bericht ist der am frühesten niedergeschriebene. — In der Gemeinde zu Korinth hatten sich arge Mißstände bei der Feier des „Herrenmahles" herausgestellt. Ihnen will der Apostel steuern und den Lesern die rechte Bedeutung des Mahles klar machen. I Kor 11 20 ff: 20 Wenn ihr nun zusammen kommt, ist es gar nicht möglich, Herrenmahl zu essen: 21 Jeder nimmt ja beim Essen sein eigenes Mahl vorweg, und der eine hungert, während der andere trunken ist. 22 Habt ihr denn nicht Häuser für das Essen und Trinken? Oder verachtet ihr die Gemeinde Gottes und beschimpft die, welche nichts haben? Was soll ich euch da sagen? Euch etwa loben? Hierin lobe ich euch nicht. 23 Ich nämlich habe vom Herrn empfangen, was ich euch auch weitergegeben habe: der Herr Jesus, in der Nacht, da er ausgeliefert ward, nahm Brot, 24 sprach das Dankgebet, brach es und sprach: „das ist mein Leib, der für euch (gegeben wird). Das tut zu meinem Gedächtnis." 25 Desgleichen auch den Becher nach dem Mahl mit den Worten: „Dieser Becher ist der neue Bund (der) durch mein Blut (begründet wird). Das tut so oft ihr (ihn) trinket zu meinem Gedächtnis". 26 Denn so oft ihr dies Brot esset und den Kelch trinket, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt. — Die synoptischen Evv. erzählen von dem letzten Mahl Jesu mit den Seinen, das ein Pascha-Mahl, am 14. Nisan nach Sonnenuntergang, gewesen sei. Während desselben vollzog sich der bedeutsame Vorgang. Mrk 14 22 ff: 22 Und während sie aßen, nahm er Brot, sprach den Segen, brach und gab es ihnen und sprach: „Nehmet, das ist mein Leib". 23 Und er nahm einen Becher, sprach das Dankgebet und gab (ihn) ihnen, und sie tranken alle daraus. 24 Und er sprach zu ihnen: „Das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird. 25 Wahrlich ich sage euch: nicht mehr werde ich von dem Gewächs des Weinstocks trinken bis zu jenem Tage, wo ich es neu trinke im Reiche Gottes". Mtth 26 26 ff: 26 Während sie aßen, nahm Jesus Brot, sprach den Segen, brach es und indem er es den Jüngern gab, sprach er: „Nehmet, esset: das ist mein Leib". 27 Und er nahm einen Becher, sprach das Dankgebet und gab (ihn) ihnen mit den Worten: „Trinket alle daraus. 28 Denn das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. 29 Ich sage euch aber: ich werde von jetzt an nicht von diesem Gewächs des Weinstocks trinken bis zu jenem Tage, wo ich es mit euch neu trinke im Reiche meines Vaters". — Luk 22 15 ff: 15 Und er sprach zu ihnen: „Sehnlich hat mich verlangt, dieses Pascha mit euch zu essen, bevor ich leide. 16 Denn ich sage euch: nicht mehr werde ich es essen, bis es erfüllt wird im Reiche Gottes". 17 Und er nahm einen Becher, sprach das Dankgebet und sprach: „Nehmet den und verteilt (ihn) unter euch. 18 Denn ich sage euch: ich werde von jetzt an von dem Gewächs des Weinstocks nicht trinken, bis das Reich Gottes kommt". 19 Und er nahm Brot, sprach das Dankgebet, brach und gab es ihnen mit den Worten: „Das ist mein Leib [der für euch gegeben wird: das tut zu meinem Gedächtnis". 20 Und den Kelch ebenfalls nach dem Mahle mit den Worten: „Dieser Becher ist der neue Bund (der) durch mein Blut (begründet wird), das für euch vergossen wird"]. — Diese vier Berichte würden zwei Gruppen bilden, Mrk, Mtth und Luk—Paulus, wenn der abgedruckte Text des Luk der richtige wäre. Nun fehlen aber in einer alten und weitverbreiteten Textüberlieferung die eingeklammerten Worte; nach sorgfältiger Erwägung des Tatbestandes muß man es als wahrscheinlich bezeichnen, daß diese Worte erst später, in Anlehnung an Paulus und Mrk, in den Text eingedrungen sind. Auch die Worte 19 b zu streichen gibt die Ueberlieferung kein Recht. Dann aber ergeben sich, wie ein Vergleich zeigt, nicht zwei, sondern drei Ueberlieferungslinien, dargestellt von 1) Paulus, 2) Mrk—Mtth, 3) Luk. Unter ihnen laufen die Linien Paulus und Mrk—Mtth verhältnismäßig dicht nebeneinander, während die Linie Luk ziemlich stark abweicht. — Auf den ersten Blick erscheint diese Ueberlieferung reichhaltig. Und auch alt. Denn wenn der paulinische Bericht auch erst in den 50er Jahren niedergeschrieben ist, also mehr als 20 Jahre nach dem Geschehnis, so gibt er doch wieder, was Paulus seit langem, vielleicht seit dem Beginn seiner Missionstätigkeit darüber zu wissen meinte. Und die synoptischen Evangelien sind in ihrer heutigen Gestalt zwar erst nach 70 niedergeschrieben, aber sie wollen doch alte Ueberlieferung der Gemeinde berichten. So scheinen wir uns auf sicherem geschichtlichen Boden zu bewegen und unsere Aufgabe nur darin zu bestehen, aus den in einigen Punkten von einander abweichenden Berichten die älteste Form herauszufinden, die dann den geschichtlichen Tatbestand enthalten würde. Leider erhebt eine sorgfältige Prüfung der Art dieser Quellen Einspruch gegen diese naheliegende Meinung. Sie zeigt uns, daß diese Berichte, so wie sie vorliegen, genau genommen nicht Berichte über das erste Abendmahl sind, sondern zunächst nur als Spiegelungen zu gelten haben der Art, wie das Herrenmahl in der Zeit und in den Kreisen, da sie niedergeschrieben wurden, gefeiert, gewürdigt und verstanden wurde, bezw. werden sollte. — Für die Berichte Mrk, Mtth, Luk, müßten wir das schon aus der ganzen Art der synoptischen Evangelien entnehmen. Die immer tiefer grabende Erforschung dieser Schriften hat die Erkenntnis gezeitigt, daß sie nicht geschichtliche Darstellungen in unserem Sinn, sondern im Dienst der Mission und der Erbauung stehende Glaubenszeugnisse sind. Sie bieten Ueberlieferung über den Herrn, seine Taten und Worte, aber so wie diese im Lauf der Zeit in der zunächst mündlichen und deshalb nicht vor Veränderung geschützten Wiedergabe nach und nach unter dem Einfluß des auch sich entwickelnden Glaubens und der sich entfaltenden Theologie der Gemeinde und

einzelner sich gestaltet, d. h. aber auch, unabsichtlich und unwillkürlich, verändert und verschoben hatte. Sie zeichnen das Bild Jesu, aber das ist zunächst nur das Bild, wie es im Herzen des Schriftstellers und seiner Gemeindekreise lebte. In diesem Bilde sind die Züge oder viele Züge des geschichtlichen Jesus enthalten, aber vielfach leise verändert, verzeichnet, übermalt vom Glauben und der Bewunderung der Gemeinde. Erst mit Hilfe der Kritik dringen wir zur geschichtlichen Wirklichkeit vor. Was vom Ganzen gilt, müssen wir von vornherein auch von unsern Abendmahlsberichten vermuten. Ohne daß direkt auf die Feier der Gemeinde Bezug genommen wird, schildern diese Berichte das heilige Mahl so, wie die Evangelisten, bezw. ihre Quellen, es kannten und erlebten. So — das ist die selbstverständliche Ueberzeugung der Schriftsteller — hat es sich auch ursprünglich abgespielt, so hat Jesus es gewollt. Diese von vornherein naheliegende Erkenntnis bewährt sich nun bei genauerer Prüfung der Einzelheiten. Eins sei hier beispielsweise herausgehoben. Im Kelch-Wort, das bei Mrk 14 $_{24}$ und Mtth 26 $_{28}$ wesentlich gleich lautet, hat Mtth über Mrk hinaus die Worte: „zur Vergebung der Sünden". Die Form des Mrk hat als die einfachere von vornherein das Vorurteil des höheren Alters für sich. Nun ist Mtth von Mrk abhängig. Wie kommt er dazu, diese Worte hinzuzufügen? Sie enthalten eine Reflexion, eine Auslegung, vielleicht eine richtige: der Evangelist oder seine Gemeindekreise verstanden die Worte „das für viele vergossen wird" so und dachten bei dem Kelch an die Vergebung der Sünden. Und nun wird das ohne weiteres in das Wort, das Jesus beim Kelch gesagt habe, eingefügt, — in dem guten Glauben, daß das, was man erlebte, auch von Jesus gesagt sein werde. So ist deutlich, daß diese Berichte zunächst die in den jeweiligen Kreisen herrschende Praxis und Anschauung vom heiligen Mahl widerspiegeln und durch ihre Darstellung sanktionieren. — Im wesentlichen das Gleiche gilt von I Kor 11 $_{25}$ ff. Wir beachten zunächst, daß Paulus hier ja gar nicht aus irgendwelchem geschichtlichen Interesse einen geschichtlichen Bericht über die „Stiftung" geben will. Er will Mißstände bekämpfen und der falschen Auffassung der Korinthier die richtige Anschauung vom Herrenmahl entgegenstellen. Was er an geschichtlichen Notizen bringt, steht also im Dienst einer bestimmten Absicht. Im übrigen ist für die richtige Beurteilung von großer Bedeutung das Verständnis der Bemerkung: „ich habe vom Herrn empfangen". Will Paulus sagen: die Ueberlieferung, aus der er geschöpft, habe bei dem Herrn schließlich ihren Anfang? Oder: er habe es unmittelbar vom Herrn, durch eine unmittelbare Offenbarung, empfangen, wie er sich auch sonst wohl auf die unmittelbare Offenbarung seines Herrn beruft (vgl. Gal 1 $_{12}$ 2 $_{2}$ II Kor 12 $_{1}$ ff I Thess 4 $_{15}$?)? Man hat die eine oder die andere Auffassung als allein möglich hingestellt. Der vorsichtige Erklärer wird sich kaum für eine von beiden festlegen dürfen. Der sprachliche Ausdruck könnte wohl mehr für die erste Erklärung zu sprechen scheinen. Andererseits wird man im Hinblick auf Gal 1 $_{12}$ II Kor 12 $_{1}$ ff nie recht verstehen können, weshalb Paulus ausdrücklich sagt „vom Herrn", wenn er damit nicht einen unmittelbaren Aufschluß des Herrn meint; die Sicherheit der Ueberlieferung, von der er I Kor 15 $_{1}$ ff spricht, soll gewiß nicht geringer sein, und doch sagt er dort derartiges nicht. Grade dann aber, wenn eine direkte Offenbarung gemeint ist, ist das Urteil geboten, daß wir keinen eigentlich historischen Bericht über die Stiftung vor uns haben. Diese Offenbarung wird nicht sowohl in der Mitteilung des geschichtlichen Vorgangs und der Worte Jesu, als vielmehr im Aufschluß über Sinn und Bedeutung des Mahles bestanden haben, die äußeren Daten entnahm Paulus der Ueberlieferung; grade so wie er zweifellos ein Kenner der Ueberlieferung über Jesus war und doch sein Evangelium, eben Verständnis und Deutung der Tatsachen, vom Herrn unmittelbar empfangen zu haben überzeugt war (Gal 1 $_{12}$). War sich der Apostel aber einer auf Offenbarung beruhenden Einsicht in die Bedeutung des heiligen Mahles bewußt, dann müssen wir grade deshalb von vornherein vermuten, daß er, bei allgemeinem Anschluß an die Ueberlieferung, diese Einsicht im Bericht geltend macht und gegebenenfalls kein Bedenken getragen haben wird, den Wortlaut des Berichts zu ändern und so zu gestalten, daß der ihm feststehende Sinn klar heraustrat. Diese Vermutung bestätigt sich nun an einzelnen Beobachtungen. Wieder sei nur eine hervorgehoben. Bei Mrk und Mtth lautet das Kelchwort: „Das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird (zur Vergebung der Sünden)"; bei Paulus: „Dieser Becher ist der neue Bund (der) durch mein Blut (begründet wird)". Der Sinn ist im allgemeinen der gleiche. Daß aber der paulinische Wortlaut viel gezwungener und verzwickter ist als der bei Mrk—Mtth, ist klar. Paulus wird also wohl geändert haben, geändert deshalb, weil er meinte, so den ihm durch Offenbarung Jesu feststehenden Sinn besser zur Geltung zu bringen. Ein solches Verfahren erscheint uns zwar auffallend, war aber damals durchaus unverfänglich, weil die Worte zum Brot und Kelch noch nicht, wie es bald Sitte wurde und noch heute ist, als fest fixierte Spendeformel im Gebrauch waren. Das erkennen wir gerade aus I Kor 11 $_{25}$ ff. Wären sie als Spendeformel ständig beim Herrenmahl rezitiert, würde es vollkommen unverständlich sein, daß Paulus sie hier ausführlich wiederholt: er hätte die Leser nur kurz an sie zu erinnern brauchen. — Behandelt der Apostel aber die Ueberlieferung mit solcher Freiheit, so bringt auch er in seinem Bericht zunächst nur sein Verständnis von Art und Bedeutung des Herrenmahls zum Ausdruck. — Der vorsichtige Historiker muß demnach vor allem feststellen und immer im Auge behalten, daß die Erzählungen Mrk 14, Mtth 26, Luk 24, I Kor 11, so wie sie vorliegen, streng genommen nicht geschichtliche Berichte über das erste Abendmahl, sondern zunächst nur Quellen über Feier und Verständnis des Abendmahls zur Zeit des Paulus und der synoptischen Schriftsteller, bezw. ihrer Quellen, sind.

Was lehren die Quellen? In den Hauptzügen (das Genauere s. unter 1 b, 2 und 3) dieses. In Korinth, d. h. wohl in allen paulinischen Gemeinden, und da, wo Mrk und Mtth geschrieben und gelesen wurden, feierte man ein „Herrenmahl", bei dem Brot und Wein gereicht wurden. Man feierte es als ein Mahl des Gedächtnisses des Todes Jesu (I Kor 11 $_{24}$ ff Mrk 14 $_{24}$ Mtth 26 $_{28}$), (s. 1 b, 3 b). Man erlebte in ihm den Genuß über-

natürlicher Speise und Trankes, man war überzeugt, irgendwie Leib und Blut Christi zu genießen. Der lukanische Bericht setzt etwas andere Verhältnisse voraus. Auch hier eine gemeinsame Mahlzeit, aber ihr fehlte das charakteristische Moment einer Feier des Todes Christi. Im Mittelpunkt stand nicht der Genuß von Brot und Wein, sondern von Brot, das man, wie dort, in geheimnisvolle Beziehung zum Leibe Christi setzte. Vielleicht oder vermutlich wurde auch Wein genossen (wohl v o r dem Brot Luk 22 $_{17}$): aber das gehörte nicht zum Kern der heiligen Mahlzeit, und man dachte dabei nicht an den Tod, bezw. das Blut des Herrn, sondern getröstete sich der Gewißheit baldiger freudiger Vereinigung mit dem Herrn im künftigen Reiche Luk 22 $_{17}$. — Die Entstehung dieser heiligen Mahlzeit erklärte, ihre tiefere Bedeutung erläuterte man durch eine Erzählung von einem letzten gemeinsamen Mahle Jesu mit den Seinen und von Handlungen und Worten, die der Herr dabei vorgenommen und gesprochen habe. Bei der Wichtigkeit dieser Mahlzeit und ihrer steten Wiederholung ist es verständlich, daß die sie erläuternde Erzählung allmählich eine ziemlich feste Form erhielt, gerade wie auch andere bedeutsame Worte und Begebenheiten aus dem Leben Jesu. Daher die weitgehende Uebereinstimmung in den Berichten. Wir haben also, wenn wir eine Analogie aus der Religionsgeschichte heranziehen wollen, in unsern Abendmahlserzählungen einen hierós lógos vor uns, eine Kulterzählung, einen ätiologischen Kultbericht zur Erklärung einer in der Gemeinde gängigen Kulthandlung, wie etwa die Pascha-Erzählung II Mose 12 das Pascha-Mahl oder die Sage vom Dionysos-Zagreus die Opferung des Gott-Stieres in den nächtlichen Bakchosfeiern erläuterte.

Unsere Berichte sind nicht unmittelbare geschichtliche Kunde über die Entstehung des heiligen Brauches. Aber wir dürfen hoffen, daß in ihnen geschichtliche Kunde enthalten ist. Sie können wir nun gewinnen und feststellen nur mit Hilfe geschichtlicher Kritik. Damit betreten wir allerdings einen unsichern Boden. Und das ist eine schmerzliche Erkenntnis für den Frommen, der ganz genaue, authentische Kunde über alles haben möchte, was mit der Stiftung des Abendmahles zusammenhängt. Aber es ist eine unvermeidliche Erkenntnis. Immerhin können wir über das Allerwichtigste einigermaßen Sicheres erkennen; im übrigen müssen wir uns stets gegenwärtig halten, daß wir meist nur Vermutungen aussprechen können. Für die kritische Untersuchung, — die nicht in allen Einzelheiten vorgeführt werden kann — ist folgendes zu beachten. Als Quellen-Material kommt nicht nur die Kulterzählung in Betracht, sondern auch der Kult, der Brauch selbst, den wir vorfinden: auch er läßt Schlüsse auf seinen Ursprung zu. Es genügt ferner nicht, aus den Berichten die etwa älteste Form zu gewinnen: auch diese unterliegt noch der kritischen Frage, ob und inwieweit Glaube, Theologie, Kultus der Gemeinde sie beeinflußt haben können. Und endlich ist es nicht richtig, aus den vier Berichten einen, etwa den paulinischen, als den ältesten herausnehmen und für die kritische Untersuchung zugrunde legen zu wollen: ein solches Generalurteil ist nicht möglich. Vielmehr ist bei jedem einzelnen Punkt zu fragen, wo der älteste Bericht liegt.

1. b) W a n n hat das erste Abendmahl oder wie man sagt die Stiftung stattgefunden? Gleich bei dieser ersten Frage zeigt sich zum Erschrecken deutlich, wie unsicher der Boden ist, auf dem wir uns bewegen. In der Zeit der Entstehung unserer synoptischen Evangelien brachte man das heilige Mahl der Christen in Zusammenhang mit dem jüdischen Pascha, Mrk 14 $_{12}$ und Parallelen. Die Kulterzählung berichtet demgemäß, daß Jesus bei Gelegenheit des Pascha-Mahles den Ritus vollzogen habe. Das gilt denn auch fast allgemein als geschichtliche Tatsache. Und doch ist es sehr unsicher. Die Frage hängt aufs engste zusammen mit der andern Frage nach dem Todestage Jesu. Während alle 4 Evangelien einig sind in bezug auf den Wochentag des Todes, nämlich den Freitag (Mrk 15 $_{42}$ Mtth 27 $_{62}$ 28 $_{1}$ Luk 23 $_{54}$ Joh 19 $_{14.\ 31}$), gehen sie aus einander hinsichtlich des Monatsdatums. Nach dem synoptischen Bericht ist Jesus am 15. Nisan, d. h. am ersten Pascha-Festtage, am Tage n a c h dem Pascha-Mahl gestorben, das am 14. Nisan nach Sonnenuntergang gefeiert wurde, Mrk 14 $_{12.\ 17}$ Mtth 26 $_{17.\ 20}$ Luk 22 $_{7.\ 14}$. Dagegen ist er nach Joh. am 14. Nisan gekreuzigt, vgl. 13 $_{29}$ 18 $_{28}$ 19 $_{31}$; diese Differenz ist trotz aller Versuche nicht zu beseitigen. Wo liegt das Richtige? D. h. für unsere Frage: fand das letzte Mahl Jesu mit den Seinen am Pascha-Abend, am 14. Nisan, oder am Abend vorher, am 13. Nisan statt? Selbstverständlich ist es für das Verständnis des ersten Abendmahls von größter Bedeutung, ob es im Rahmen der festlichen Pascha-Mahlzeit mit ihren ganz bestimmten religiösen Stimmungen oder bei einer gewöhnlichen Abendmahlzeit stattfand. Gegen die synoptische Ueberlieferung erheben sich schwerwiegende Bedenken. In erster Linie steht dabei nicht die Angabe des Joh-Ev., in dem allzu deutlich die Absicht erkennbar ist, Jesus als das wahre Pascha-Lamm erscheinen zu lassen, sondern die Unwahrscheinlichkeit, fast muß man sagen Unmöglichkeit, daß Gefangennahme, Verhör, Prozeß und Verurteilung Jesu in der hochheiligen Pascha-Nacht, die Hinrichtung an dem wie ein Sabbat gehaltenen ersten Pascha-Tage stattgefunden habe. Dazu kommt eine Reihe anderer Anzeichen. Nämlich die Angabe des Paulus: „in der Nacht da er ausgeliefert wurde". War es Pascha-Nacht, warum sagt Paulus nicht einfach „in der Nacht des Pascha"? Auch die synoptische Darstellung in ihrer ältesten Gestalt bei Mrk zeigt noch Spuren einer andern Auffassung. Nach Mrk 14 $_{2}$ wollte man es vermeiden, Jesus am Fest zu beseitigen; das ist älteste Ueberlieferungsschicht. Nach Mrk 15 $_{21}$ kam Simon von Kyrene vom Acker: er hat also dort gearbeitet: das aber war am sabbatlichen ersten Pascha-Tage unmöglich. Nach allen Berichten endlich heißt es, Jesus nahm „Brot" (artos): beim Pascha aber wurden Mazzen, ungesäuertes Brot (azyma), genossen. War das letzte Mahl Jesu ein Pascha-Mahl, so würde sich höchst wahrscheinlich die Bezeichnung für ungesäuertes Brot (azyma) in der Erzählung finden. Der Bericht von der Vorbereitung des Pascha Mrk 14 $_{12-16}$ löst sich vollkommen aus dem Zusammenhange: in dem Bericht über das Mahl selbst aber fehlt jede Beziehung auf das Pascha-Mahl. Endlich widerspricht die Tatsache, daß das Herrenmahl in der Christenheit sehr oft, wohl täglich, später sonntäglich, nicht etwa nur am Pascha-Fest, gefeiert wurde, ganz energisch der Annahme, daß das erste Abendmahl mit dem Pascha ver-

knüpft gewesen sei. — So ist es wohl nicht als sicher, aber als wahrscheinlich zu bezeichnen, daß das letzte Mahl Jesu mit den Seinen nicht am 14. Nisan abends stattfand, nicht ein Pascha-Mahl, sondern ein gewöhnliches Nachtmahl war, das am 13. Nisan oder, um noch vorsichtiger zu sein, in der Nähe des Pascha-Festes vor sich ging. Die Verbindung mit dem Pascha-Festmahl gehört einer späteren Zeit an (s. 4). Für den Verlauf und die Stimmung des ersten Abendmahls und sein Verständnis ist also nicht das Pascha mit seinem Verlauf und Gedankenkreis heranzuziehen, sondern die einfache jüdische Mahlzeit. — Nach den Synoptikern waren anwesend die Zwölf. —

Von den Worten und Handlungen Jesu beim ersten Abendmahl beachten wir natürlich nur, was auf die sogen. Stiftung des Herrenmahls bezug hat. Als ziemlich sicherer Bestandteil guter Ueberlieferung wird das Wort zu gelten haben, das bei Mrk 14 25 (vgl. Mtth 26 29 Luk 22 18) lautet: „Nicht mehr werde ich von dem Gewächs des Weinstocks trinken bis zu jenem Tage, da ich es neu trinke im Reiche Gottes". Daß Paulus das Wort nicht erwähnt, ist nicht verwunderlich; für seinen Zweck kam es nicht in Betracht. Jesus hat also, vermutlich bei Gelegenheit eines Trunkes Wein, dem Gedanken Ausdruck gegeben, daß er nunmehr von den Seinen getrennt werde, zugleich aber — darauf ruht der Nachdruck — der frohen Gewißheit, daß er mit ihnen wiedervereinigt werde im Reiche Gottes. Das Wort trägt so sehr den Stempel der Unerfindbarkeit an sich und steht so wenig mit der Theologie der Urgemeinde und ihrer Auffassung der Abendmahlsfeier im Zusammenhang, daß man an seiner Geschichtlichkeit zu zweifeln keinen Anlaß hat. Ob es nach dem Brot- und Kelchwort (Mrk Mtth) gefallen ist oder vor dem Brotwort (Luk), können wir nicht erkennen. Auch nicht, ob es beim Herumreichen eines Bechers gesprochen ist (Luk) oder nicht (Mrk Mtth); die lukanische Darstellung ist immerhin in sich wahrscheinlicher. — Als geschichtlich gesichert erscheint dann weiter die Handlung Jesu mit dem Brot. Nach allen vier Formen der Kulterzählung hat Jesus — ob zu Beginn oder während der Abendmahlzeit, müssen wir als unerkennbar beiseite lassen — Brot genommen, den „Segen" Mrk 14 22 Mtth 26 26, bezw. das „Dankgebet" I Kor 11 24 Luk 22 19, darüber gesprochen, es zerbrochen und den Jüngern gegeben, d. h. es unter die Jünger verteilt; das Zerbrechen ist nichts weiter als die Voraussetzung für das Verteilen. In diesem Verfahren lag nichts Auffallendes. Der jüdische Hausvater sprach zu Beginn der Mahlzeit das Dankgebet für das Brot und — wenn er vorhanden war — den Wein. Jesus nahm damit also nur die Funktionen des Hausvaters vor, der er natürlich im Kreise der Seinen war. Ueber dem Brot sprach er etwa wie andere jüdische Hausväter das geläufige Dankeswort: „Gelobet seist du, Herr, unser Gott, du König der Welt, der das Brot aus der Erde hervorbringt". Ihre Besonderheit erhielt diese Handlung erst durch die geheimnisvollen Worte, mit denen er — nach der Kulterzählung — die Verteilung begleitet hat, s. S. 21 f. Abgesehn von dem einleitenden Wörtchen „nehmet" Mrk, „nehmet, esset" Mtth stimmen hier die beiden von Mrk Mtth und von Luk repräsentierten Ueberlieferungslinien genau überein; das Wort lautete nach ihnen „das ist mein Leib". Von ihnen weicht die dritte, bei Paulus, ab durch zwei Zusätze: „der für euch" und „das tut zu meinem Gedächtnis." Am lebhaftesten tobt der Streit um den paulinischen Zusatz: „Das tut zu meinem Gedächtnis". Hat Jesus das nicht gesprochen, dann — so sagt man — hat er nicht zur Wiederholung aufgefordert, hat das Mahl nicht „eingesetzt", „gestiftet", das Recht unserer Feier scheint gefährdet. Wir müssen diese praktische Frage hier völlig außeracht lassen und lediglich nach der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit fragen. Daß man auch in den Kreisen des Mrk, Mtth und Luk das heilige Mahl als eine Gedächtnisfeier für den Herrn aufgefaßt hat, ist gewiß; und ebenso wird man nicht daran gezweifelt haben, daß Jesus die Wiederholung der Feier gewollt hat. Wenn trotzdem die in diesen Kreisen gängige Kulterzählung nichts von dem Befehl: „Das tut zu meinem Gedächtnis" berichtet, so ist das ein zwingender Beweis dafür, daß man auch nichts von ihm gewußt hat. Weggelassen hätte man ihn gewiß nicht. Und wir beobachten in der evangelischen Ueberlieferung vielfach die Neigung der Gemeinde, ihre Einrichtungen und Anschauungen durch Worte zu legitimieren, die man Jesus in den Mund legte. Wir können uns wohl erklären, daß ein derartiges Wort entstand, aber keinesfalls, daß man es wegließ. So werden wir es denn durchaus nicht als sicher, wohl aber als immerhin wahrscheinlich bezeichnen müssen, daß Jesus diese Worte nicht gesprochen hat. Ob Paulus sie etwa selbst hinzugefügt oder schon aus der Tradition entnommen hat, wissen wir nicht. Man erzählte sich etwa, Jesus habe gewünscht, ein solches Mahl solle zu seinem Gedächtnis gefeiert werden. Das setzte sich dann leicht in ein Wort Jesu um. Ein bezeichnendes analoges Beispiel für einen derartigen Prozeß haben wir im Kelchwort des Mtth. Mrk berichtet 14 23: „und sie tranken alle daraus". Mtth 26 27 läßt Jesus selbst sagen: „Trinket alle daraus". Die Entstehung dieses Befehls liegt auf der Hand. Ein anderes Beispiel bietet I Kor 11 26. Dies Wort Pauli hat man später zu einem Wort Jesu gestempelt: „denn .... sollt ihr meinen Tod verkündigen ...". — Was nun den andern paulinischen Zusatz „der für euch" angeht, so empfiehlt sich die kürzere und einfachere Form des Brot-Wortes bei Mrk Mtth Luk eben deshalb ohne weiteres als die ursprünglichere. Dieser Eindruck wird durch die Bedeutung des Zusatzes erheblich verstärkt. Er bedeutet: „der für euch" in den Tod gegeben, im Tode geopfert wird. Er enthält also einen Hinweis auf den Tod Jesu, wie er in der kürzeren Form „das ist mein Leib" in keiner Weise enthalten ist, und zugleich eine Deutung dieses Todes: der erfolgt zu Gunsten der Seinen. Damit stehen wir mitten in der Theologie der Urgemeinde, bezw. des Paulus. Der schmachvolle Tod Jesu am Galgen war für die älteste Jüngergemeinde ein schweres Rätsel, das sie viel innere Not und Qualen gekostet hat. Ursprünglich wurde er als eine Katastrophe empfunden, die alle Hoffnungen zerstörte Mrk 14 27 Luk 24 21. Der Glaube an die Auferstehung des Gekreuzigten nahm dieser Katastrophe dann ihre unheimliche Wirkung, aber immer noch erschien sie als ein unverständliches Rätsel. Einen Schritt weiter kam man, als man den Tod in der Schrift geweissagt, also als Willen Gottes erkannte Mtth 26 53 f Luk 22 22 24 26 f Apgsch 2 23. Der letzte

Schritt aber war erst dann getan, als man ihn verstehen lernte als eine für das Heil notwendige Tatsache, als Sühne für die Sünde, als Besiegelung des neuen Bundes, als Opfer für die Jünger: da war der Schrecken des Kreuzes überwunden. Schon die Urgemeinde gelangte zu den Anfängen dieser beseligenden Erkenntnis: ihre Vollendung erfolgte erst durch Paulus. Auf dieser Stufe der Entwicklung der Gemeindeanschauung liegt der Zusatz „der für euch". Grade sein Zusammenhang mit der Gemeinde-Theologie zwingt uns, Zweifel daran zu erheben, daß Jesus ihn gesprochen hat. Man darf nicht behaupten, es sei unmöglich, aber man wird es als unwahrscheinlich vermuten müssen, daß der Zusatz ursprünglich ist. Dagegen paßt er vorzüglich in die Anschauung des Paulus. — Nicht zu entscheiden, aber auch unerheblich ist die Frage, ob Jesus mit dem Deutungswort eine Aufforderung zum Genuß verbunden hat. Paulus und Luk schweigen darüber, Mrk hat: „nehmet", Mtth: „nehmet, esset". Die Form des Mtth, zweifellos die jüngere, ist wieder ein bezeichnendes Beispiel für die Freiheit, mit der man die Berichte behandelte. Ob wir nun dem Bericht des Mrk (Mtth) trauen oder nicht: unter allen Umständen ist sicher, daß das zerbrochene Brot den Tischgästen zum Essen gereicht und von ihnen genossen wurde: es diente also nicht nur als Darstellungs-Material für das Deutungswort. Dafür spricht deutlich genug, daß ein wirkliches Essen, ein Mahl sich an diesen Vorgang angeschlossen hat (s. unten). — Fassen wir zusammen, was hier sich erkennen ließ: Jesus verteilte nach dem Dankgebet ein zerbrochenes Brot unter die Seinen mit dem geheimnisvollen Wort: „(nehmet), das ist mein Leib". — Auf die Handlung mit dem Brot folgte, wenigstens nach den beiden Ueberlieferungsgruppen Mrk Mtth und Paulus, eine verwandte Handlung mit einem Becher (vermutlich mit gemischtem Wein). Auch über ihm habe Jesus den Dank gesprochen, etwa das gängige Dankeswort: „Gelobet seist du, Herr, unser Gott, du König der Welt, der du die Frucht des Weinstocks geschaffen hast", und ihn dann den Jüngern gereicht. Mrk bemerkt: „und sie tranken alle daraus", eine immerhin auffallende Bemerkung (vgl. unten); Mtth macht daraus einen Befehl Jesu „trinket alle daraus" (s. oben S. 28). Das Begleitwort lautete nach Paulus: „Dieser Becher ist der neue Bund, (der) durch mein Blut (begründet wird)"; nach Mrk Mtth: „Das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird (zur Vergebung der Sünden)". In beiden Formen wird der Inhalt des Kelches zum Blut Jesu in Beziehung gesetzt, das einen Bund begründet habe; in beiden wird also auf den Tod Jesu hingewiesen und zwar als auf ein Bundesopfer, — es liegt eine theologische Deutung des Kreuzestodes vor (s. S. 28 f.). Ehe wir indes den genaueren Sinn und die ursprüngliche Form des Kelchwortes untersuchen, drängt sich eine viel wichtigere, quälende Frage auf, nämlich: ob denn diese Kelchhandlung überhaupt sicher zum ersten Abendmahl gehört habe. Zunächst erscheint ja ein solcher Zweifel widersinnig, frommes Gefühl fast verletzend. Und doch drängt sich die Frage wenigstens dem gewissenhaften Forscher unabweisbar auf. Die große Abweichung der ursprünglichen lukanischen Kulterzählung (s. S. 22) muß hier jeden Leser stutzig machen. Auch sie weiß zwar von einem Kelch, aber von einem vor dem Brot gereichten; vor allem aber kennt sie nicht ein verwandtes Kelchwort. Sie verbindet mit dem Kelch das schon besprochene Wort: „ich werde nicht trinken . . .", weiß aber nichts von einer Hindeutung auf das Blut und den Tod Jesu: sie knüpft vielmehr daran den frohen Ausblick auf die herrliche Vollendung. Nun hat Luk das Mrk-Ev. gekannt. Nur schwerwiegende Gründe können ihn vermocht haben, trotzdem einen so abweichenden Bericht zu bringen. Entweder wurde in seinen Kreisen das Herrenmahl so gefeiert, wie seine Kulterzählung es erkennen läßt (s. oben S. 25). Oder er fand diese in einer Quelle, einer Sonderquelle, deren Benutzung man auch sonst bei ihm anzunehmen Grund hat, einer Quelle, die nach Jerusalem oder wenigstens Palästina weist. Die letzte Annahme dürfte die immerhin wahrscheinlichere sein. Nun ist nach unserer Feststellung (s. S. 24) auch dieser Bericht der alten Quelle zunächst nur als Quelle für Feier und Verständnis des Herrenmahls in den Kreisen zu behandeln, in denen diese Quelle entstand und verbreitet war. In der Feier dieser Kreise (s. oben S. 25) stand im Mittelpunkt nur der Genuß des Brotes als der heiligen Speise; der Kelch, wenn er überhaupt Verwendung fand, war nicht heiliger Trank, hatte jedenfalls keinerlei Beziehung zum Blut und Tode Jesu; das Mahl hatte nicht den Charakter der Todesfeier Jesu, wie das bei Paulus und Mrk—Mtth. Die Frage ist eben nur, ob nicht diese Form des Herrenmahls, die wir zudem auf palästinensischem, judenchristlichem Boden zu suchen hätten, der ersten von Jesus selbst vorgenommenen Feier näher kommt und sie klarer wiederspiegelt als die aus Paulus und Mrk—Mtth bekannte; — konkret: ob also nicht im ersten Abendmahl, wie hier, der Kelch und das Kelchwort gefehlt haben. Dieser Frage, gegenüber dem einheitlichen Zeugnis von Paulus und Mrk—Mtth, ernsthafte Beachtung zu widmen, nötigen nun einige Beobachtungen, die zum lukanischen Bericht hinzukommen. 1. Leider haben wir über die Herrenmahlsfeier der ältesten palästinensischen Gemeinden keine direkten Nachrichten. Nun findet sich in der Apostelgeschichte 2_{46} die Notiz: „Indem sie in den Häusern das Brot brachen, genossen sie ihre Speise mit Frohlocken und in Einfalt des Herzens". Wenn diese Bemerkung ein richtiges Bild gibt, so trug das Herrenmahl der ältesten Jüngergemeinde nicht den Charakter einer Feier des Gedächtnisses an den Tod Jesu (Paulus u. Mrk—Mtth), vielmehr war der Grundton Freude und Frohlocken, — grade so wie in der lukanischen Feier der Gedanke an den Tod fehlte und die Stimmung froher Hoffnung (Luk 22_{18}) vorherrschte. 2. Das Herrenmahl wird in der Apostelgeschichte durchweg als Brotbrechen bezeichnet — Apgsch $2_{42.46}$ $20_{7.11}$ — vermutlich ein Hinweis darauf, daß nur Brot genossen wurde, der Wein jedenfalls in keiner Weise wichtig war. 3. Ein indirektes Zeugnis über das Herrenmahl der Urgemeinde haben wir in einer Erzählung aus dem Leben Jesu. Die Speisung der 5000 (bezw. 4000) ist ganz zweifellos als ein Typus, eine Darstellung der Herrenmahlzeit gedacht (vgl. in den Berichten dieselbe Schilderung des Verhaltens Jesu wie beim Abendmahl: er nahm das Brot, sprach das Dankgebet, brach es und gab es den Jüngern, Mrk 6_{41} 8_{6} u. Parall.). Bei diesem Gegenbilde

des Abendmahles wird der Kelch mit keiner Silbe erwähnt. 4. Spätere im Jordanlande wohnende (judenchristl.) Sekten haben noch lange nachher das Herrenmahl ohne Wein gefeiert. Mit Wasser feierten es noch Zeitgenossen Cyprians in Nordafrika. 5. Die eigenartige, sonst unbegründete Bemerkung Mrk 14 $_{23}$: „sie tranken alle daraus", erklärt sich am besten als polemische Bemerkung gegen eine in andern Kreisen vorauszusetzende Geringschätzung des Kelches. 6. Endlich aber muß stutzig machen, daß das Kelchwort sowohl in der Fassung des Paulus wie der des Mrk und Mtth einen durchaus theologischen Charakter trägt. Es deutet so wie es vorliegt den Tod Jesu als ein Bundesopfer und macht sich damit als eine Erzeugung der Gemeindetheologie, vielleicht paulinischer Theologie, verdächtig, vgl. ob. S. 24 f. — All diese Erwägungen sind nicht schlechthin durchschlagend, aber sie verstärken die durch den lukanischen Bericht nahegelegte Zweifelsfrage und zwingen den vorsichtigen Forscher, mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Jesus beim ersten Abendmahl das Kelchwort nicht gesprochen hat, daß diese Kelchhandlung mit ihrem Deutwort erst später als Pendant zur Brothandlung eingedrungen, aber nicht überall durchgedrungen ist. Wann und wo, ob etwa zunächst auf heidenchristlichem Boden, können wir nicht sagen. Vielleicht war bei dem ersten Abendmahl mit dem Herumreichen des Kelches das Wort von der Trennung und Wiedervereinigung verknüpft; im Lauf der Entwicklung der Gemeindefeier trat dann eine Parallele zum Brotwort an seine Stelle und jenes verlor seinen ursprünglichen Platz (s. Mrk—Mtth). — Muß diese Möglichkeit immer im Auge behalten werden, so wird man es andererseits bei dem Gewicht der paulinischen und Mrk-Mtth-Ueberlieferung als möglich oder gar wahrscheinlich bezeichnen, daß ein solches Kelchwort in irgend einer Form von Jesus gesprochen ist. Nehmen wir an, es sei so — in welcher Form wird Jesus das Wort gesprochen haben? in der Form des Paulus oder Mrk—Mtth? Der paulinische Zusatz „das tut, so oft ihr (ihn) trinket, zu meinem Gedächtnis" unterliegt natürlich denselben Bedenken wie der gleiche Zusatz zum Brotwort. Daß im übrigen die beiden Formen sachlich im wesentlichen denselben Sinn haben und welchen, ist schon erörtert (S. 29). Die paulinische Form geht über die andre darin hinaus, daß der neue Bund gemeint sei: dies Moment braucht jedenfalls nicht in der andern Form zu liegen (s. unten). Weiterhin ist bereits klar geworden (S. 24), daß die paulinische Fassung als die gezwungenere wohl nicht die ursprüngliche ist. So haben wir mit der Fassung von Mrk—Mtth weiter zu operieren, wenn wir zu dem eventuell von Jesus gesprochenen Worte vorwärts dringen wollen. Wir erinnern uns, daß des Matthäus „zur Vergebung der Sünden" nicht zum ursprünglichen Bestande gehört. Nun dürfte einleuchten, daß die Worte „das für viele vergossen wird" nur einen Gedanken aussprechen, der in „mein Blut des Bundes" schon enthalten ist: ist es das Blut des Bundes, so bedeutet das in sich, daß es für viele vergossen wird. Die Worte sind späterer erläuternder Zusatz. Aber wir werden in der Vereinfachung vielleicht noch weiter gehen müssen. „Mein Blut des Bundes" ist außerordentlich schwerfällig; die zwiefache Bestimmung von Blut: „mein" und „des Bundes" ist kaum erträglich. Da nun in dem Zusatz „des Bundes" eine Anschauung der Gemeinde-Theologie, bezw. des Paulus zum Ausdruck kommt, so unterliegt er dem Verdacht späterer Hinzufügung. Als etwaiges Kelch-Wort Jesu haben wir somit — falls wir seine Geschichtlichkeit überhaupt annehmen — wahrscheinlich zu betrachten: „Das ist mein Blut" (bezw. des Bundes) — eine Form wie sie auch Justin bietet, wir wissen nicht, ob auf Grund irgend welcher Quellen-Nachricht, Justin Apol. I 66. — Auf die Feststellung weiterer Einzelheiten müssen wir verzichten. Ob Jesus gleich zu Beginn der Abendmahlzeit oder im Lauf derselben seine bedeutsamen Handlungen vorgenommen, ob er das Dankgebet über dem Wein vor dem Brot gesprochen hat (Luk 22 $_{17.\ 19}$ I Kor 10 $_{16.\ 21}$ Didache 9), ob der gesegnete Becher erst nach Vollendung der Mahlzeit (I Kor 11 $_{25}$: nach dem Mahle) gereicht wurde, u. a. können wir nicht mehr erkennen. Die von Luk 22 $_{17.\ 19}$ I Kor 10 $_{16.\ 21}$ Didache 9 gebotene Reihenfolge (Kelch-Brot) würde immerhin gut dem Gang der feierlichen jüdischen Sabbat-Mahlzeit entsprechen (tract. Berachoth 6—8 ed. Surenhus). Indes tun wir gut, die einschlägigen dürftigen Angaben der Quellen — nach unserer Erkenntnis S. 24 — als Angaben über Vorgänge bei den späteren Gemeindefeiern zu verwerten. Die Heranziehung des Verlaufs jüdischer Mahlzeiten (bezw. des Pascha-Mahles) wirft hier kaum Gewinn ab. Auch die Frage können wir nicht beantworten, ob Jesus selbst von dem Brote und Wein genossen habe. Hat er das Wort Luk 22 $_{18}$ bei dem Herumreichen eines Bechers gesprochen (s. Luk 22 $_{17}$), so müssen wir freilich annehmen, daß er daraus auch getrunken hat. Aber anders scheint es — psychologisch angesehen — natürlich bei dem Brot (und Kelch) zu liegen, das er als seinen Leib (und sein Blut) bezeichnete und herumgab: wir wissen es nicht. — Resultat: Es sind dürftige Reste nur, die wir mit einiger Sicherheit nach mühsamer Arbeit gewinnen. Am letzten Abend vor seinem Tode, in der Nähe des Pascha-Festes, beim gemeinsamen Mahl mit den Seinen, hat Jesus, die Funktionen des Hausvaters versehend (vermutlich bei einem Trunk Weins) ein Wort über die Trennung von den Seinen, aber auch seine Wiedervereinigung mit ihnen im Gottesreiche gesprochen; er hat ein Brot zerbrochen und verteilt mit dem geheimnisvollen Wort: „Das ist mein Leib", vielleicht auch einen Kelch herumgegeben mit dem Geleitwort: „Das ist mein Blut (des Bundes)".

Aber längst drängt nun die für uns wichtigste Frage nach dem Sinn dieses eigenartigen Vorgangs: was wollte Jesus mit ihm, welche Gedanken und Absichten bewegten ihn, was wollte er mit Handlung und Wort den Seinen sagen? Vermochten wir nur mühsam einige wenige Züge des äußeren Hergangs zu erkennen, so müssen wir uns von vornherein darüber klar sein, daß wir noch mehr bei der Frage nach dem innern Sinn uns bescheiden müssen und auf Vermutungen angewiesen sind. Das Wichtigste können wir auch hier zu erkennen hoffen. — Der wichtigste Schlüssel zum Verständnis ist die Lage und Stimmung des Handelnden und Redenden. Glücklicherweise können wir die innere Situation und Stimmung Jesu an diesem Abend wenigstens in ihren Grundzügen erkennen. Es war der letzte Abend, das

letzte Mahl vor dem Tode. Und Jesus ahnte, wie es stand. Daß er nach Jerusalem gezogen sei mit der Absicht dort zu sterben, ist nicht Geschichte, sondern ein Stück des Glaubens der Gemeinde. Nur im Zentrum des jüdischen Volkes konnte Jesus sein Werk zu vollenden hoffen: deshalb zog er dorthin. Aber nach den Erfahrungen in Galiläa konnte ihm nicht verborgen sein, daß eine Wirksamkeit in Jerusalem zum Kampf auf Leben und Tod wenigstens führen konnte, vielleicht mußte. Die schnell sich zuspitzende Lage mußte ihm die Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit machen. Wir erkennen noch, daß er in der letzten Zeit die Nächte außerhalb der Stadt, vermutlich im Versteck, zubrachte. Mit dem Gedanken an eine Katastrophe mußten in seiner Seele aber auch die Erwägungen beginnen, was aus seinem Werk, seiner Lebensarbeit, seinen Jüngern werden würde im Fall seines Todes, — das Ringen um den Glauben an sich, sein Werk, seinen Gott. Am Abend vor der Gefangennahme wird das Ahnen wenn nicht zum Wissen, so doch zur Gewißheit geworden sein. Das ist psychologisch verständlich. Zur Gewißheit wird diese Annahme durch das Wort: „nicht mehr werde ich von dem Gewächs . ." Abschiedsstimmung also bewegt ihn, Todesgedanken füllen seine Seele. Als er zum Mahl mit den Seinen sich niederlegte, war er gewiß, daß es das letzte brüderliche Mahl sei. Alles was er gedacht über diesen Ausgang seines Werkes, stürmt wieder auf ihn ein; alle Liebe zu den Jüngern wird verstärkt lebendig. Er ist nicht unterlegen in seinem Ringen um den Glauben an seinen Gott und sein Werk, er ist der frohen Hoffnung gewiß, daß er im Reich des Vaters dereinst mit den Seinen wieder vereint sein wird. Aber was wird inzwischen werden aus der Schar der Seinen, deren Glauben und Schwächen er so gut kennt? In einem Wort, zum Becher gesprochen, hat er seine Abschiedsgedanken, zugleich aber die darüber siegende Hoffnung ausgesprochen. Ob die Jünger es voll verstanden, wir wissens nicht. Dann aber greift er in feierlicher Weise zum Brot, verteilt es und spricht: „Das ist mein Leib." — Was will er? Unendlich oft ist das Wort erklärt. Seine Geschichte ist eine Leidensgeschichte. Am geläufigsten ist die kirchliche Deutung: das Brot sei real sein Leib und zwar sein verklärter Leib. In und mit dem Brot und Wein werde der wahre Leib und Blut Christi ausgeteilt und empfangen. Luther hat sich für diese Deutung bekanntlich mit hartnäckigem Starrsinn auf das Wörtchen „ist" versteift: das stehe fest und daran sei nicht zu deuteln. Daß dieses Verständnis sehr alt, daß es schon in der alten Christenheit, auch bei Paulus wenigstens ähnlich sich findet, daß die Schreiber und ersten Leser der Evangelien die Worte ähnlich verstanden, ist gewiß. Und wir bewundern aufrichtig die tiefe Mystik und Glut des Glaubens, der je und je in diesem Abendmahlsglauben seine Befriedigung gefunden und seinen Höhepunkt erlebt hat. Aber das alles berechtigt nicht zu der Ansicht, daß Jesus selbst diese Worte so gemeint habe. Dagegen spricht nicht weniger als alles. Niemand wird heute noch Luthers Betonung des Wörtchens „ist" ernst nehmen. Im Aramäischen, das Jesus sprach, war die Partikel „ist" höchst wahrscheinlich überhaupt nicht ausgedrückt: „dies — mein Leib". Und wenn die Kopula „ist" zwei Substantive verbindet, so bezeichnet sie keineswegs immer die volle reale Identität. Mtth 13 18: Der Acker ist die Welt; der gute Same, das sind die Söhne des Reiches. Ezech 5 5: „Dies (nämlich die verbrannten, verstreuten Haare) ist Jerusalem". Das Wörtlein „ist" fordert also diese Auffassung nicht; es kann durchaus den Sinn von „bedeutet" haben. Weiterhin: wie konnte Jesus den Jüngern seinen verklärten Leib geben, wo er noch körperlich vor ihnen saß und die Verklärung noch ausstand? Das erste Abendmahl wäre ja kein wirkliches Abendmahl gewesen, hätte des eigentlichen Segens entbehrt. Vor allem aber: dies Wort mit diesem Sinne hätten die Jünger schlechterdings nicht verstehen können. Ein Rätsel aber hat Jesus ihnen in diesem weihevollen Augenblick gewiß nicht aufgegeben. „Was aus einem von Rührung, Besorgnis und Liebe erfüllten Herzen kommt, wird immer schlicht und einfach sein" (Jülicher). — Ernsthaft in Betracht kommen kann nur eine Deutung, die einmal Jesus nichts sagen läßt, was die Jünger nicht verstehen konnten, die andererseits die nachfolgende Entwicklung der Feier und ihrer Schätzung verständlich erscheinen läßt. Aus der Fülle der gemachten Versuche, die hier nicht besprochen werden können, ragt einer hervor (besonders von Jülicher vertreten). Danach liegt in dem Handeln und Reden mit und über Brot und Wein eine Doppel-Parabel (Gleichnis) vor. Wie Jesus sonst gern in Gleichnissen redet, so handelt er hier gleichsam ein Gleichnis; und wie er sonst gern 2 Gleichnisse verbindet (Sauerteig und Senfkorn, verlorenes Schaf und Groschen u. a.), so auch hier. So wie dies Brot zerstückelt ist, so wird auch mein Leib zerbrochen werden im Tode. Und: so wie dieser Wein alsbald verschwunden sein wird (bezw. vergossen wird), so wird alsbald mein Blut vergossen sein; aber es wird nicht umsonst vergossen, sondern: zu Gunsten vieler, als Bundesblut. In beiden Worten werde auf den Tod Bezug genommen. Der Nachdruck liegt dabei auf dem Wort Jesu und den Gegenständen, nicht auf dem Genuß. Das Abendmahl war nach dieser Auffassung also eine Ankündigung des Todes Jesu und eine Deutung desselben: der Tod als Quelle des Segens für die Jünger. — So feinsinnig diese Deutung ist und so ergreifend der Sinn des Vorgangs durch sie wird: zwei schwerwiegende Bedenken erheben sich gegen sie. 1. Die Erklärung geht aus von der Symbolik der Gegenstände und des Handelns Jesu mit ihnen. Nun fehlt diese Symbolik völlig bei dem Kelch: es wird nicht erzählt, daß der Wein „ausgegossen" werde oder daß er verschwand. Das tertium comparationis wäre also verschwiegen. Beim Brot wird freilich das Zerbrechen erwähnt. Aber es ist deutlich, daß das nur als Vorbedingung für die Verteilung des einen Brotes unter mehrere in Betracht kommt. 2. Vor allem berücksichtigt diese Deutung nicht, daß Brot und Wein verteilt werden, um gegessen und getrunken zu werden. Das Essen vom selben Brot und Trinken aus demselben Kelch sind nach den Berichten nicht nur wichtig, sondern stehen im Mittelpunkt. Nur daraus erklärt sich, daß in der Folgezeit ein gemeinsames Mahl sich an diesen Vorgang gegeschlossen hat. — Deshalb mag hier eine andere Deutung vorgeschlagen sein. Sie knüpft direkt an diesen wichtigen Zug an. Gerade er legt die richtige Deutung unmittelbar nahe. Jesus nahm

in feierlicher Weise Brot und verteilte es unter die Jünger. Unmittelbar mit diesem Essen desselben Brotes war für die Tischgenossen ein tiefes Symbol gegeben, und nicht nur ein Symbol, sondern auch eine bedeutsame Wirkung, nämlich eine enge Verbrüderung der Teilnehmer. Wir müssen uns nur in antike Anschauung versetzen. Viel mehr als für uns war für antikes, speziell semitisches Empfinden gemeinsames Essen ein bedeutsamer, fast heiliger Akt: die Tischgenossenschaft bedeutet und bewirkt die engste Gemeinschaft. Wer von derselben Speise genießt, erneuert sein Blut aus demselben Quell: dasselbe Blut pulsiert nun in den Tischgenossen: das gemeinsame Essen stellt die engste Verbrüderung her. Diese uralten Vorstellungen waren Jesus und den Jüngern geläufig. Ohne weiteres verstanden diese das feierliche Tun des Meisters: daß er eine enge, innige Gemeinschaft unter ihnen stiften, sie zu einem heiligen Bunde vereinigen wolle. I Kor 10 16: „weil ein Brot da ist, sind wir, die vielen, ein Leib; denn wir nehmen alle an dem einen Brote teil". — Diese von Jesus geschaffene Verbrüderung erhielt nun aber ihren besonderen Charakter durch das Wort, mit dem er das Brot verteilte: „das ist mein Leib". Der Sinn ist nun klar. Weder der irdische Körper noch der verklärte Leib der Zukunft ist damit gemeint: der Leib repräsentiert ihn selbst, seine Persönlichkeit, alles was dieser leibhaftige Mensch an religiösem Gut und Erleben bedeutete und garantierte. Seinen Leib, d. h. sich selbst, was er durch Lehren und Leben ihnen geboten, was er ihnen gewesen war, gibt er ihnen als die Speise, die ihre Verbrüderung bewirkt, als den Quell, aus dem sie ihr Blut erneuern sollen: er selbst will der Kitt sein, der sie unlösbar zusammenbindet. „So wie ich euch allen dies eine Brot gebe und ihr alle von dem einen Brot esset zum Zeichen und zur Begründung enger Gemeinschaft, so gebe ich euch meinen Leib, d. h. mich selbst, und so sollt ihr mich in euch aufnehmen als das Mittel innigster Verbrüderung und Gemeinschaft." Innigster Gemeinschaft unter einander. Aber dann auch mit Jesus. Herstellung der Gemeinschaft der Jünger untereinander ist der Grundgedanke der Handlung: aber damit ist unmittelbar dieses andere vorhanden. Ist Jesus das Bindemittel in der Gemeinschaft der Jünger, so ist damit indirekt auch die Gemeinschaft mit ihm gegeben. — Auf den bevorstehenden Tod Jesu weisen Handlung und Wort selbst nicht hin. In keiner Weise. Eine andere Frage aber ist, ob nicht der Zeitpunkt, die Nähe des Todes, eine gewisse Beziehung herstellte. Für Jesus selbst, der die Katastrophe ahnte, — schwerlich für die Jünger, die den Ernst der Lage scheinbar nicht begriffen haben, — war diese Beziehung gewiß vorhanden. Der Gedanke an den Tod ist bei Jesus der gewaltige Hintergrund von Handlung und Wort: auf dieser Folie erscheinen sie erst in ihrer ganzen Größe. Angesichts des Todes, der sein Werk scheinbar zertrümmern, der alle Hoffnungen vernichten, der seine Anhänger auseinander treiben würde (Mrk 14 27), bindet Jesus die Seinen in kühnem Glauben an einander und sich selbst macht er zum Mittelpunkt ihrer Gemeinschaft, — dem Tode zum Trotz. Auch nach dem Tode will und wird er im Kreise der Seinen bestimmend fortwirken. Es war ein Höhepunkt seines Glaubens und seines Lebens. — Vielleicht hat Jesus sich mit dem Wort vom Brot begnügt: wir würden nichts entbehren; was er tat, wäre groß genug und in sich abgeschlossen gewesen. Vielleicht oder wahrscheinlich aber hat er noch die Handlung mit dem Kelch hinzugefügt. Sie bedeutet eine Wiederholung, aber zugleich eine Vertiefung und Verstärkung des Gehandelten und Gesprochenen. Das Trinken aus demselben Becher bedeutet im wesentlichen dasselbe wie das Essen desselben Brotes: es stiftet Gemeinschaft. Das Wort vom Kelch aber — nehmen wir an, es hieß: „das ist mein Blut", vgl. S. 32 — bringt nun eine ergreifende Vertiefung des Gedankens. Auch hier liegen uralte Vorstellungen zu Grunde. Der festeste Kitt zwischen Menschen ist das Blut. Die Blutsbrüder trinken das Blut einer des andern. An Stelle des eigenen kann das Blut, bezw. Fleisch eines Tieres treten. Einen besonderen Ausschnitt aus diesem Gedankenkreise bildet der Vorstellungskreis des Bundes und Bundesopfers. Der Bund zwischen zwei Menschen wird hergestellt und unverbrüchlich gemacht durch ein Opfer, dessen Blut von den Kontrahenten getrunken oder, später, „auf sie gesprengt wird". An Stelle des Bluttrinkens trat auch wohl das Trinken anderer Getränke. Die Riten waren im Umkreise Jesu kaum noch vorhanden. Aber lebendig waren Anschauung, Bild und Gedanke. Und deshalb war das Wort Jesu den Jüngern ohne weiteres verständlich. Gemeinschaft, ja Blutsbrüderschaft stiftet er, indem er sie aus demselben Becher trinken läßt, und zwar gibt er ihnen sein Blut, d. h. ohne Bild: sich selbst zur Herstellung dieser Blutsverbrüderung. „Mich gebe ich euch und sollt ihr nehmen als das Blut, das euch zu Blutsbrüdern macht." Beziehung auf den Tod Jesu braucht auch hier nicht notwendig angenommen zu werden. Aber freilich liegt sie hier näher (Blut!), als bei dem Brotwort. Dann bekäme das Wort eine feine Nuance. „Mich als den Getöteten gebe ich euch als Kitt eurer Gemeinschaft." Grade seinen Tod würde Jesus dann als die Grundlage ihrer Vereinigung bezeichnen. Diese Beziehung auf den Tod wäre als sicher zu behaupten, wenn Jesus den Ausdruck „mein Blut des Bundes" gebraucht hat. Der Bund verlangt das Blut, also den Tod des Opfertieres. Jesus würde sich als Bundesopfer bezeichnen. „Bund" d. h. wohl zwischen den Jüngern untereinander, nicht mit Gott (wie es Paulus freilich verstanden hat, wenn er vom „neuen Bund" redet). — Haben wir die Trümmer der Ueberlieferung in der Hauptsache richtig gedeutet, so war das erste Abendmahl eine Stiftung und Schaffung engster, innigster Gemeinschaft der Jünger untereinander und zugleich mit Jesus, einer Gemeinschaft, als deren Grundlage und Bindemittel Jesus sich selbst — und zwar, wenn das Kelchwort von ihm stammt, gerade als den im Tode Geopferten — darbot. Es war ein tiefergreifender Augenblick, als Jesus diese Handlung vornahm: der unerreichte Höhepunkt seines Glaubens, seiner Predigt und seines Handelns. Er sah, ahnte, daß — für die Menschen — sein Lebenswerk bald in Trümmer fallen würde; aber auf und mit den Trümmern richtet er in froher Hoffnung auf das Reich des Vaters, das Werk kühnen Glaubens wieder auf. Die Gemeinschaft, deren beherrschender Mittelpunkt er war, sollte zerfallen, aber vorher schon band er sie zusammen durch — sich; wie er bisher die

Gemeinschaft begründet und zusammengehalten hatte, so bietet er sich auch weiterhin als Kitt, Grundlage der Gemeinschaft, bietet er sich, seine Person, den geistigen Gehalt und die geistigen Kräfte seines Lebens und Seins, als Nahrung für die Seinen. — So sind sie fest miteinander verbunden, bis das Reich Gottes kommt. — War der Vorgang ein Symbol oder ein Sakrament? Wir können weder die eine noch die andere Frage verneinen oder bejahen. Wir fühlen, daß diese aus der Geschichte der Sakramente bekannte, viel gequälte Unterscheidung hier durchaus nicht paßt. Jesus *schuf* eine Verbrüderung und die Jünger *erlebten* sie, als sie vom selben Brot aßen (und aus demselben Kelch tranken). Wohl war es zunächst ein Sinnbild, wenn er sagte: „Das ist mein Leib". Aber im gleichen Moment *gab* er sich in Wirklichkeit den Seinen als Kitt der Gemeinschaft, und sie *erlebten*, *nahmen* ihn als Kraft und Grundlage ihrer Vereinigung. — Wir erkannten nicht als sicher, aber als wahrscheinlich, daß das Wort „das tut zu meinem Gedächtnis" wohl nicht von Jesus gesprochen sei. Der Sinn der Handlung verstärkt diese Wahrscheinlichkeit: er fordert eine Wiederholung nicht. Aber er macht es auch verständlich, daß die Jünger nicht darauf verzichten mochten, diese Stunde immer von neuem zu durchleben; und ohne weiteres ist klar, daß es einen guten, tiefen Sinn hat, wenn noch heute eine Gemeindefeier sich an sie anschließt.

2. Viel würden wir darum geben, zu wissen, seit wann, wie und mit welchen religiösen Empfindungen die erste Jüngerschar, dann die jerusalemische Gemeinde und die judäischen Gemeinden das Herrenmahl begangen haben. *Wissen* können wir darüber leider *gar nichts*. Wir erkennen nur die Tatsache, daß man schon vor Paulus in irgend einer Form ein heiliges Mahl begangen hat. Ueber das *wie* sind uns nur *Vermutungen* möglich. Die sicheren Quellen fehlen. Was etwa als Quelle in Betracht kommen kann, ist oben S. 30 erwähnt: die Notiz Apgsch 2 $_{46}$, die Erzählung von der Speisung der 5000 oder 4000 und vielleicht der Abendmahlsbericht Luk 22 $_{17}$ ff, *wenn* er auf eine palästinische Quelle zurückgeht (s. oben S. 30). Vorausgesetzt, daß diese verstreuten Notizen wirklich für die jerusalemische und palästinensische Urgemeinde verwertet werden dürfen, können wir mit ihrer Hilfe und mit Zuhilfenahme der Wahrscheinlichkeit folgendes *vermuten*. Nach den Ostererlebnissen fanden sich die versprengten Jünger wieder in Jerusalem zusammen. Erfüllt vom neu gefestigten Glauben an Jesus, den Messias, und für ihren Glauben werbend, warteten sie auf das Kommen des Herrn, eng an einander geschart. Der selbstverständliche Ausdruck ihrer Gemeinschaft war die Tischgemeinschaft. Man nahm die Hauptmahlzeit am Abend in den Häusern gemeinsam ein; schon die Erinnerung an die beglückende Zeit des Zusammenlebens mit dem Meister mußte dazu führen. An sich schon trug dieses gemeinsame brüderliche Mahl einen erhebenden feierlichen Charakter. Er wurde erhöht durch das ständige Gedenken an ihn, der ihre Gemeinschaft beherrschte, vor allem aber durch die Erinnerung an das letzte Mahl mit ihm die weihevolle(n) Handlung(en) und die Worte, die er dabei gesprochen hatte. Bei dem mit jeder jüdischen Mahlzeit verbundenen, unter Dankgebet sich vollziehenden Brotbrechen dachte und erinnerte man einander immer wieder daran, wie der geliebte Herr selbst das Brot gebrochen und die enge Verbrüderung unter ihnen und mit ihm gestiftet hatte. Froh und dankbar erlebte man jetzt diese Gemeinschaft und ihn selbst als das Band derselben, seine ständige Gegenwart. Freude und Jubel (Apgsch 2 $_{46}$) war deshalb die Grundstimmung, hochgespannte Erwartung auf sein Kommen und gesteigertes religiöses Erleben. Wir dürfen vermuten, daß diese Mahlzeiten die Stätte für Erlebnisse waren wie die, deren Nachklänge wir I Kor 15 $_{1}$ ff (vgl. Luk 24 $_{30}$ ff 24 $_{41}$ ff Joh 21 $_{12}$) und in der Pfingstgeschichte haben, Erscheinungen des Herrn und Aeußerungen des Geistes. Weil die Erinnerung vor allem bei dem Akt des Brotbrechens verweilte, nannte man dies Mahl — wahrscheinlich — das „Brotbrechen". Dürfen wir Luk 22 $_{17}$ ff heranziehen (s. oben), so mag dieses Mahl wie das jüdische Sabbatmahl mit einem Dankgebet für den Wein begonnen haben: dabei erinnerte man sich an das Wort Jesu Luk 22 $_{18}$, in dem er auf die Trennung, aber auch auf die Vereinigung im Gottesreich hingewiesen hatte. Es war eine Gedächtnisfeier, aber nicht eine Feier des *Todes* Jesu. War das Kelchwort „das ist mein Blut" gesprochen und in Erinnerung, so dürfte es keine besondere Rolle gespielt haben und der Gedanke an den *Tod* Jesu nicht mit ihm verknüpft gewesen sein: man gedachte froh seiner Auferstehung und seines Kommens: sein Tod trat als ein unheimliches Rätsel zurück. — Diese Mahlzeiten waren zunächst keine eigentliche Wiederholung des ersten Abendmahls. Sie waren Mahlzeiten wie andere, nur geweiht durch die Erinnerung an jenes letzte Mahl und seine Segnungen. Man wird dabei den Hergang jener denkwürdigen Mahlzeit immer wieder erzählt haben. Infolge der Erinnerung aber wurden ihre Wirkungen immer neu lebendig: die Gemeinschaft unter einander und mit dem Herrn und die Hoffnung auf sein Kommen. So ist es verständlich, daß diese Mahlzeiten nach und nach als eine *Wiederholung* erlebt wurden und sich dazu ausgestalteten. Von da war der Schritt dann auch nicht weit zu dem Glauben, daß Jesus selbst die Wiederholung angeordnet habe. — Es ist möglich oder wahrscheinlich, daß schon bald *essenische* Einflüsse in der Urgemeinde wirksam wurden und dann auch auf das gemeinsame Mahl bestimmend einwirkten. Der Orden der Essener, dessen Ideen im Judentum weiter verbreitet waren als seine äußere Organisation, verwarf das blutige Opfer und hatte statt dessen gemeinsame Mahlzeiten, die von Gebeten eingerahmt einen kultischen Charakter trugen. Diesen Mahlzeiten scheint eine Art sakramentalen Charakters geeignet zu haben. Machte essenischer Einfluß in der Urgemeinde sich geltend, so mußte er das „Brotbrechen" natürlich in der Richtung einer sakramentalen Kultmahlzeit beeinflussen. — Doch wir erinnern uns: alles was wir hier, unter 2, ausführen, kann nur als durch einige Notizen gestützte Vermutung gelten.

3. a) Auf sichererem Boden bewegen wir uns dagegen bei der Frage nach *Feier und Würdigung des Abendmahls bei Paulus*. I Kor 10 u. 11 finden wir darüber wichtige, wenn auch keineswegs ausführliche Andeutungen. — Ziemlich dürftig ist freilich, was wir über den *äußeren Verlauf* des „Her-

renmahls" erkennen. Danach gab es neben einer Versammlung der Gemeinde zum Wort eine Versammlung, in der man das Herrenmahl aß. Sie lag am Abend. Wie oft sie stattfand, sehen wir nicht. Vielleicht doch nicht täglich, sondern am Sonntag, am Herrentage, I Kor 16_2. Die Speisen brachten die Gemeindeglieder mit. Dabei war die Voraussetzung, daß die Unbemittelten an den Vorräten der Wohlhabenden teilnahmen und teilnehmen sollten. Es war eine richtige Mahlzeit, in der man Hunger und Durst befriedigte, wie wir daraus entnehmen, daß es zur Trunkenheit kommen konnte, I Kor 11_{21}. Und wenn Paulus verlangt, wer Hunger habe, solle ihn zu Hause befriedigen ($11_{34.\ 22}$), so ist das nicht im Wesen des Herrenmahls, sondern darin begründet, daß die ungestillte Gier leicht zu solchen Mißständen führte. Man hat vielfach gefragt, in welchem Verhältnis die gemeinsame Mahlzeit (später „Agape" genannt) und die eigentliche Feier, die „Eucharistie", in den paulinischen Gemeinden gestanden haben, ob diese den Höhepunkt oder den Abschluß jener gebildet habe usw. Die Frage ist mit Rücksicht auf die spätere Entwicklung gestellt. Sie darf an das paulinische Herrenmahl nicht herangebracht werden. Die ganze Mahlzeit war als solche „Herrenmahl". Sie erhielt diesen Charakter durch die Akte der Segnung und des Genusses von Brot und Kelch. Vermutlich lag dieser Vorgang weder am Schluß noch am Anfang des Mahles. Wenn unser Grundsatz richtig ist (s. 1,a), daß die Abendmahlsberichte zunächst die Feier widerspiegeln, wie der betr. Schriftsteller sie kennt, so müssen wir aus I Kor 11_{25} („nach dem Mahl") entnehmen, daß Weihung und Genuß des Weines am Schluß des Mahles stattfanden. Die Brothandlung werden wir dann an den Anfang verlegen dürfen. So rahmte die heilige Handlung — vermutlich — das Ganze ein, Herrenmahl war aber das Ganze. Angesichts von I Kor 11_{23} ff dürfen wir auf die Reihenfolge Kelch — Brot I Kor 10_{16} kaum nennenswertes Gewicht legen. Die Worte Jesu waren nicht etwa als Spendeformel in Gebrauch und wurden auch nicht regelmäßig rezitiert (s. oben 1,a). Es gab niemanden, der spendete, wie auch noch niemanden, der die Feier leitete. Es war im vollsten Sinn Gemeindefeier. Mehr wissen wir nicht.

3. b) Bei der Frage nach der paulinischen Anschauung vom Abendmahl müssen wir immer eine meist übersehene, aber für alle Kultforschung wichtige Tatsache im Auge behalten, nämlich die Tatsache, daß Kulthandlungen, Zeremonien, Riten im allgemeinen mehrdeutig sind. Das ist gerade das Reizvolle und das Charakteristische an derartigen Handlungen und Vorgängen, daß sie in den Feiernden mehrfache Empfindungen und Stimmungen auslösen, daß sie mehrfache Deutungen zulassen, die durchaus nicht immer mit einander übereinzustimmen brauchen. Die Riten bleiben, die Anschauungen von ihrer Bedeutung wechseln. Im allgemeinen wird man bei einem Ritus eine Grundstimmung feststellen können, aber daneben spezielle Deutungen erkennen, die als Obertöne mit dem Grundton harmonieren, ihn übertönen oder auch mit ihm disharmonieren können. Eine einheitliche Deutung eines Ritus zu erwarten und finden zu wollen ist von vornherein verkehrt. Das gilt auch von der paulinischen Abendmahlsanschauung. Treten uns bei dem Apostel verschiedenartige Vorstellungen entgegen, so müssen wir uns hüten, sie im Interesse einer einheitlichen Anschauung miteinander auszugleichen, die eine auf Kosten der andern pressen zu wollen.

Nun finden sich Andeutungen über das Herrenmahl namentlich Kap. 10 und 11 des I Kor. In Kap. 10 äußert sich Paulus darüber im Zusammenhang anderer Gedankengänge; Kap. 11 dagegen spricht er ausdrücklich über die rechte Behandlung der Feier. Gerade deshalb empfiehlt es sich, nicht von Kap. 11, sondern von Kap. 10 auszugehen. Was Paulus Kap. 10 sagt, dient als Beweis für anderes, es ist etwas, was nicht nur ihm, sondern auch seinen Lesern selbstverständlich ist. Wir können demnach hoffen, hier die Grundanschauung des Paulus zu finden. Dagegen Kap. 11, wo er gegen Mißstände kämpft, ist mehr mit der Möglichkeit zu rechnen, daß er seine spezielle theologisierende Meinung vorträgt. — Das Herrenmahl als Mahl der Gemeinschaft mit Jesus Christus. Im Mittelpunkt der betreffenden Gedanken von I Kor 10_{1} ff $_{16}$ ff steht der Gedanke der Communio, der „Genossenschaft", der Gemeinschaft. Und zwar vor allem der Gemeinschaft mit Jesus Christus. Paulus vergleicht das Herrenmahl mit dem jüdischen und namentlich dem heidnischen Opfermahl, 10_{18} ff. Das letztere ist „Tisch" der Dämonen: das gebrochene Brot ist „Tisch", der gesegnete Kelch „Kelch des Herrn", 10_{21}. Das Opfermahl bewirkt die Kommunion, Genossenschaft mit den Dämonen: das Herrenmahl mit dem Herrn, natürlich dem erhöhten. Die populäre jüdische und griechische Anschauung von der durch das Opfer bewirkten Gemeinschaft mit den Dämonen war nun eine sehr konkrete. Porphyrius bei Eusebius Praep. evang. IV $_{22}$: „Und so sind denn die Leiber voll von diesen (den bösen Dämonen); denn sie erfreuen sich ganz besonders an den Nahrungsmitteln von mancherlei Art. Wenn wir nämlich essen, kommen sie herzu und haften am Leibe; deswegen die Weihungen. . . Ganz besonders erfreuen sie sich an Blut und an den Unsauberkeiten und machen sie sich zu Nutze, indem sie in die hineinschlüpfen, die sie gebrauchen." Clementinische Homilien IX $_{9}$: „Denn die Dämonen bekommen durch ihnen gespendete Nahrung Gewalt und werden von euren Händen in eure Leiber eingeführt. Sie verbergen sich dort lange und verbinden sich auch mit der Seele." Clem. Hom. VII $_{3}$ VIII $_{19.\ 20}$ IX $_{10.\ 12.\ 15}$ XI $_{15}$. Daß der Apostel wesentlich andere Vorstellungen gehabt habe, ist kein Anlaß anzunehmen. Dann aber ist sicher, daß er dementsprechend die durch das Herrenmahl bewirkte Kommunion der Christen mit dem Erhöhten als eine durchaus konkrete und reale Verbindung mit ihm gedacht hat. Das ergibt sich als sicher auch aus den sonstigen Andeutungen von Kap. 10. In V. $_{3}$ ff stellt Paulus Brot und Kelch mit dem Manna und dem Wüstentrunk der Kinder Israel zusammen. Nun ist sicher, daß, was er über Manna und Wüstentrunk sagt, von ihren neutestamentlichen Gegenbildern entlehnt ist. Dann ist also (vgl. V. $_{2}$) das Herrenmahl „geistige" (pneumatische), wir würden sagen: übernatürliche Speise (s. Joh 6_{32} ff) und übernatürlicher Trank. Diese Speise aber und der Trank ist Jesus Christus, V. $_{4-5}$. Das Mahl ist demnach übernatürliche, geistleibliche Speisung und

Tränkung mit Jesus Christus. Genauer, V. 16: der gesegnete Kelch „ist" „Genossenschaft", „Gemeinschaft des Blutes", das gebrochene Brot „ist" „Genossenschaft", „Gemeinschaft des Leibes Christi". Daß das heißt, Brot und Kelch bewirken die Genossenschaft mit Leib und Blut Christi, wird man schwerlich bestreiten können; ob in symbolischem oder tatsächlichem Sinn, darüber nachher. „Genossenschaft des Leibes und Blutes Christi" ist in der Hauptsache nichts anderes als Genossenschaft mit Christus. Die Zerlegung in Leib und Blut ist vermutlich durch die Kulterzählung veranlaßt mit ihren sogen. Einsetzungsworten, die von „Leib" und „Blut" Christi redeten. — Unter Brot und Wein werden also Leib und Blut Christi gereicht und empfangen; man ißt und trinkt Leib und Blut Jesu Christi, I Kor 11 27. Wie man von „Leib" und „Blut" des Auferstandenen reden kann, wie des Genaueren die Beziehung zwischen den Elementen und dem Erhöhten, seinem Leib und Blut, gedacht ist, das hören wir nicht, es ist uns schlechthin unbegreiflich, — aber das kann uns nicht berechtigen, den klar ausgesprochenen Gedanken hinwegzudeuteln. Engste reale Gemeinschaft mit Christus durch Speisung mit ihm, seinem Leib und Blut: so wird also Christus dadurch in den Gläubigen hineingeführt. Und nun erkennen wir den Zusammenhang mit dem Kernpunkt paulinischer Religiosität und Theologie. Christus in uns, wir in Christus (d. h. zugleich: wir im Geist): das ist der Kern des glutvollen Glaubens des Apostels. Die Taufe begründet dieses Sein des Christus im Christen und des Christen im Christus: das Herrenmahl erneuert, stärkt und nährt es immer wieder. Wenn wir nun beachten, daß nach paulinischer Auffassung der erhöhte Christus wesentlich gleich ist mit dem göttlichen Geist, dem Pneuma, daß das Sein in Christus sachlich dasselbe ist wie den Geist haben, so erkennen wir die große Tragweite dieser Auffassung des Abendmahls. — Das Herrenmahl als Mahl der Gemeinschaft der Gläubigen. Genossenschaft mit Christus bewirkt das Herrenmahl, aber zugleich auch Genossenschaft der Feiernden untereinander. I Kor 10 17: „Weil ein Brot da ist, sind wir, die vielen, ein Leib; denn wir nehmen alle an dem einen Brote teil." Wenn dieser Gedanke auch nur nebenbei auftritt, so dürfen wir daraus doch wohl kaum auf eine untergeordnete Bedeutung schließen. — Das Mahl als Gedächtnisfeier des Todes Christi. In eine ganz andere Vorstellungsreihe scheint uns nun I Kor 11 23 ff zu führen. Im beherrschenden Mittelpunkt steht hier der Gedanke der Gedächtnisfeier. „Das tut zu meinem Gedächtnis", V. 24 25. Und zwar der Gedächtnisfeier des Todes Christi. Unmittelbar durch die Feier selbst verkündigen die Christen den Tod des Herrn, so lange bis er kommt, 11 26. Repräsentiert doch das gebrochene und gesegnete Brot den Leib Jesu, der für die Seinen dahingegeben ist, — für die Seinen: ihnen zu gut —; und der Kelch den neuen Bund, der durch das am Kreuz vergossene Blut begründet ist. So erleben oder „handeln" sie in der Feier und durch die Feier den Opfertod Jesu; wie in einer Mysterienfeier zieht ein „Drama", das Drama von Golgatha, vor ihnen vorüber, und die Zuschauer erleben die Wirkungen: eine Verkündigung des Kreuzes und eine Predigt seiner Bedeutung. Ganz deutlich erkennen wir in dieser Auffassung die Eigenart paulinischer Theologie, der Theologie des Kreuzes. Der Inhalt bestätigt also unsere Vermutung, daß wir in Kap. 11 eine mehr theologisierende Deutung sehen müssen, während Kap. 10 die Grundanschauung zum Ausdruck kommt. — Das Herrenmahl als Symbol und als Sakrament. Ist das Abendmahl nach des Paulus Meinung ein Symbol oder ein Sakrament, d. h. eine nur sinnbildliche Handlung oder eine Handlung, welche die mit ihr verbundenen religiösen Segnungen bewirkt, schafft? Im Grunde sollte diese uns geläufige Frage in unserem Fall gar nicht gestellt werden. Diese Unterscheidung war für antikes Empfinden, für Paulus und seine Gemeinden nicht vorhanden. Jede kultische Handlung war ein Symbol, aber nie nur Symbol, sondern zugleich, für das Empfinden und Erleben, mit realen mystischen Vorgängen und Wirkungen verknüpft. Das dürfen wir ohne weiteres auch hier als wahrscheinlich annehmen. Die Tatsachen bestätigen es. Gewiß war die Feier für Paulus, nach I Kor 11 23 ff, eine sinnbildliche Handlung: eine Verkündigung und Darstellung des Todes Jesu. Brot und Wein repräsentieren den im Tode gebrochenen Leib Christi und die durch den Tod gewonnenen religiösen Güter; sie sind also „Symbole". Zugleich aber ist das Mahl nach I Kor 10 1 ff ein Sakrament. Es ist übernatürliche Speise, es bewirkt die Gemeinschaft mit dem Erhöhten; die Elemente vermitteln Leib und Blut Christi. Wir haben keinerlei Recht, auf Grund etwa von I Kor 11 23 ff die klaren Aussagen in I Kor 10 1 ff 16 ff zu pressen oder zu beseitigen (vgl. den Grundsatz zu Beginn von 3 b). Wie durch das heidnische Kultmahl eine durchaus reale Verbindung mit den Dämonen bewirkt wird (s. oben), so wird im heiligen Mahl der Christen die Verbindung mit Christus bewirkt. Der ganze Gedankengang von I Kor 10 16 ff fällt hin, wenn dieser Gedanke beseitigt wird. Besonders deutlich zeigt sich die sakramentale Schätzung in einer Bemerkung wie I Kor 11 29. 30: der unwürdige Genuß des Mahles bewirkt Krankheiten; daß diese Krankheiten als Gericht Gottes erscheinen, ist kein Gegenbeweis. Ganz gewiß hat Paulus diese sakramentale Wirkung sich nicht roh und zauberhaft vorgestellt. Der Glaube ist für Paulus die selbstverständliche Voraussetzung (wie in der lutherischen Anschauung); und letztlich ist gewiß Gott als der gedacht, der in dem Herrenmahl wirkt: aber damit ist der sakramentale Charakter nicht aufgehoben. Er besteht darin, daß durch äußere sinnliche Handlungen und Dinge religiöse Güter und Wirkungen vermittelt und gewirkt werden (vgl. dazu noch unter 3, c). — Innigste Vereinigung mit Christus, übernatürliche Speise, geistleibliche Speisung mit Leib und Blut Christi, Schaffung der Gemeinde als des mystischen Leibes Christi, Verkündigung und Darstellung des Todes Jesu und der durch ihn gewirkten Heilsgüter: das ist nach paulinischem Erleben das Herrenmahl. Nach paulinischem Erleben: denn wie für die Gemeinden so war auch für Paulus das Mahl in erster Linie ein kultischer Akt, den man erlebte, über den man aber noch wenig reflektierte. Erst leise beginnt bei Paulus die Reflexion, I Kor 11 23 ff. Die Wirkungen des Herrenmahls liegen also im wesentlichen auf der enthusiastisch-mystischen Seite paulinischen Christentums.

3. c) Wie ganz andersartig erscheint uns das Bild des pauliniſchen Abendmahls als das Bild des erſten Abendmahls, ſoweit wir es aus den dürftigen Trümmern der Ueberlieferung in unſichern Umriſſen erkennen, oder auch das Bild des Brotbrechens der Urgemeinde, ſoweit wir es vermuten mußten. Zwar einige Züge kehren wieder, und es ſind Grundzüge: Gemeinſchaft der Glaubenden untereinander und Gemeinſchaft mit Chriſtus. Aber der eine, der letztere, zeigt eine ganz andere Art; und manches Fremde ſcheint zu den Grundzügen hinzugekommen. Wie erklärt ſich das neue Bild? Daß aus dem „Brotbrechen", bei dem man das letzte Mahl Jeſu mit den Seinen immer wieder in der Erinnerung durchlebte (ſ. 2), allmählich eine Wiederholung dieſes Mahles wurde, war in der Entwicklung ſelbſt gegeben und vollzog ſich vielleicht ſchon auf jüdiſchem Boden, jedenfalls mußte es ſich ſofort auf heidniſchem Boden ſo entwickeln. In der Geſtaltung zu einer Feier des Todes Jeſu, zu einer Darſtellung der durch ihn gewirkten Segnungen erkennen wir unzweifelhaft die Hand des Apoſtels ſelbſt: der Prediger des Kreuzes mußte das geheimnisvolle Mahl ſo deuten. Vielleicht haben wir in dieſer Anſchauung die ſpezifiſch pauliniſche, die der Eigenart des Apoſtels am meiſten entſprechende zu ſehen. Aber die Grundanſchauung war die ſakramentale, der Glaube an die geiſtleibliche Vereinigung mit dem Erhöhten durch das heilige Mahl. Woher ſtammt ſie? Aus der Predigt Jeſu, ſoweit wir ſie erkennen, nicht. Wohl auch nicht aus der eigentümlich pauliniſchen Erfaſſung des Evangeliums. Und nicht aus dem israelitiſch-jüdiſchen Erbe Pauli, ſoweit es echt jüdiſch war. Aber auf die Struktur ſeiner Frömmigkeit und Theologie hat nicht wenig eingewirkt die ſynkretiſtiſche Religion des Hellenismus (¶ Synkretismus). Mittelbar durch den Einfluß, den ſie auf das Judentum, ſpeziell das Diaſporajudentum, geübt hatte, in das der Diaſpora-Jude von Tarſus hineingeboren war: dies Judentum war ſtark von orientaliſchen wie griechiſchen Elementen beeinflußt. Unmittelbar durch ſeine ſtändige Berührung mit der heidniſchen Welt bei ſeiner Miſſionstätigkeit und — durch ſeine Berührung mit den heidenchriſtlichen Gemeinden, ihren religiöſen Bedürfniſſen und Anſchauungen. Paulus hat ſeine Gemeinden gebildet; aber umgekehrt iſt auch von ihnen Rückwirkung auf ihn ausgegangen. Die von ihm gegründeten Gemeinden gingen naturgemäß hier und da eigene Wege. Beſonders in Brauch und Sitte. Gerade im I Kor haben wir ein Beiſpiel dafür, 15_{29}. In Korinth hatte ſich in Anlehnung an heidniſche Bräuche der Brauch entwickelt, daß man ſich für und anſtelle von Toten taufen ließ (¶ Taufe). Beachtenswerter Weiſe hindert nun der Apoſtel nicht den Brauch, ſondern benutzt ihn für ſeine Beweisführung. — Natürlich hatte die heidniſche Vergangenheit der Neubekehrten ihre Nachwirkungen im Chriſtentum. Und ſo zogen manche nicht-chriſtliche Elemente in Glaube und Brauch ein. Charakteriſtiſch für das ſoziale und religiöſe Leben zumal der unteren Stände war um die Wende der Zeit ein ausgedehntes Vereins- und Genoſſenſchaftsweſen. Es gab Vereine der verſchiedenſten Art; faſt alle, ob ſie nun unmittelbar Kultzwecken oder anderen Zwecken (Berufsvereine, Begräbnisvereine u. a.) dienten, trugen einen gewiſſen religiöſen Charakter durch den Anſchluß an irgend eine Gottheit (eranoi, thiasoi). Eine Hauptrolle in dieſen Vereinen ſpielten die gemeinſchaftlichen Mahlzeiten, Kultmahle zu Ehren der Gottheit, aber auch andere, zu Ehren des Stifters, eines Patrons uſw.; vgl. z. B. die Inſchrift von Lanuvium, auf der die Statuten des Vereins der Verehrer der Diana und des Antinous verzeichnet ſind (CIL XIV 2112). Beſonders wichtig waren die Gedächtnismahle für Verſtorbene. Nun haben wir anzunehmen, daß die äußere Form, in der die jungen Chriſtengemeinſchaften im römiſchen Reiche exiſtierten, ſich irgendwie an dieſes Vereinsweſen anſchloß. Unvermeidlich drangen von da heidniſche Einflüſſe ein: die meiſten Bekehrten werden früher Mitglieder ſolcher Vereine geweſen ſein. Das „Brotbrechen", das als heiliger Brauch mit dem Evangelium kam, erinnerte an die bekannten feſtlichen Mahle der Vereine, und ſo mußte dieſes Mahl in den Bannkreis der Kult- und Toten-Mahle geraten, die den früheren Heiden aus ihrer Vergangenheit bekannt und lieb waren. Die Mißſtände in Korinth erklären ſich eben daraus. — Wenn Paulus das Herrenmahl als Feier des Todes Jeſu verſtehen lehrt, ſo hat er dabei vermutlich an den Brauch der Totenmahle angeknüpft, jedenfalls war er gewiß, für dieſe Auffaſſung lebhafte Reſonanz zu finden; die Heidenchriſten ſahen ſich an die Totenmahle erinnert. So konnten die Einflüſſe herüber- und hinübergehen. Und wir dürfen uns den Heidenapoſtel unbefangen genug denken, daß er fähig und bereit war, was ihm an Brauchbarem entgegentrat, anzunehmen und für ſeine Predigt zu verwerten. Sagt er doch ſelbſt, den Juden ſei er ein Jude, den Heiden ein Heide geworden, I Kor 9_{20} f. In ſeiner Kulterzählung gebraucht Paulus die Wendung: „das tut zu meinem Gedächtnis". Unwillkürlich fühlt man ſich an verwandte Wendungen in den Statuten heidniſcher Kultvereine erinnert: z. B. „zu unſerem und des Metrodoros Gedächtnis" (Gedächtnismahle für Epikur und Metrodoros, Teſtament Epikurs bei Diogenes Laertius X_{18}). Ob die Ausdrucksweiſe in jenem Wort nicht an ſolche Wendungen anknüpft? — Der Apoſtel redet I Kor 10_{21} vom „Tiſch des Herrn": gerade ſo ſprach man bei den Opfermahlzeiten von dem „Tiſch des Herrn Serapis", The Oxyrhynchus Papyri I 110; III 523, vom „Tiſch des Gottes" (Herakles), W. Dittenberger: Sylloge II, 1900², 734. Paulus redet von „Genoſſen des Altars", „Genoſſen der Dämonen", „Genoſſenſchaft" des Leibes und Blutes Chriſti: gerade ſo ſprach man von „(Tiſch-)Genoſſen", „(Tiſch-)Genoſſenſchaft" der Gottheit. — Dieſe Beobachtungen weiſen den Weg, auf dem wir auch nach der Wurzel der ſakramentalen Abendmahlsanſchauung zu ſuchen haben. Paulus ſelbſt hat ihn gezeigt, indem er das Herrenmahl mit den heidniſchen Opfermahlen vergleicht. Der Frömmigkeit, in ihrer einfachen Geſtalt wie auf ihren höheren Stufen, eignet die tiefe Sehnſucht, mit der Gottheit ſich zu vereinigen, „mit dem Dämon zu verkehren", — auf den Stufen myſtiſcher Frömmigkeit in der Form, daß der Menſch ſich ſelbſt gleichſam verlaſſen (¶ Ekſtaſe) und in Gott ſein möchte (Entheos, Enthuſiasmus). Nun lernen wir in der Religionsgeſchichte als ein uraltes, primitiver Kulturſtufe und primitiver Gottesanſchauung entſprechendes Mittel dieſer Vereinigung das Eſſen und Trinken kennen. Durch das Eſſen heiliger Speiſe, das

Trinken heiligen Trankes, das Essen von Opfertieren (oder Ersatz-Mitteln), die irgendwie mit der Gottheit in Beziehung geglaubt werden, eignet man sich die Gottheit, ihr Leben, ihre Kräfte, direkt an. Wer die Geschichte der Religionen durchwandert, findet diesen Glauben weithin verbreitet und dem entsprechende, z. T. sehr abstruse und abstoßende Riten. Glaube und Ritus zeigen die verschiedenartigsten Ausprägungen. Eine für uns bedeutsame Form sei ausdrücklich erwähnt, nämlich eine Art, vielleicht die ältest e Art der Opfermahlzeit: bei ihr wird das Opfertier nicht der Gottheit als Gabe gebracht, sondern im Opfertier verkörpert sich die Gottheit und wird von den Feiernden genossen. Im thrakischen Dionysoskult z. B. zerrissen in nächtlicher Feier die rasenden Bakchanten den zum Opfer bestimmten Stier, verzehrten ihn und meinten damit den Gott Dionysos selbst, sein Leben und seine Kräfte in sich aufzunehmen; sie meinten dadurch „im Gott" (Entheos) zu sein und fühlten sich so mit ihm eins, daß sie sich seinen Namen beilegen konnten: in einem abstoßenden Ritus der Ausdruck glutvoller Mystik und tiefer Sehnsucht nach der Gottheit (¶ Griechenland, Religion). Ein Beispiel auf semitischem Boden berichtet Nilus, Narratio III, MSG 79; W. Rob. Smith(-Stübe): Religion der Semiten, 1899, S. 262. Mit wachsender Kultur und verfeinertem religiösen Empfinden wichen solche primitiven Aeußerungen dieses Glaubens zivilisierteren Riten mannigfachster Art (statt des Bluttrinkens Blutsprengen, statt des blutigen Opfers einfache Speise usw.). — Im allgemeinen gehört dieser ganze Vorstellungskreis mit seinen Riten den primitiven Stufen der Religion an, auf denen die Gottesanschauung eine naturhafte und die Scheidung des Geistig-Persönlichen und Naturhaften noch nicht vollzogen ist. Auf den höheren Stufen tritt er zurück, wenn er auch nie ganz zu verschwinden pflegt. Zur Zeit des jungen Christentums erlebte nun dieser Glaube und Brauch eine Auferstehung und Neubelebung. Auch sonst beobachten wir es wohl in der Religionsgeschichte, daß auf höheren Religionsstufen aus dem Unterstrom der Volksreligion unvermutet Anschauungen und Bräuche wiederauftauchen und neue Kraft gewinnen, die einer früheren Stufe angehören. Zeiten des Verfalls und der Neubildung sind dafür besonders günstig. Um die Wende der Zeit waren im römischen Reiche die alten Nationalreligionen fast ganz verfallen, eine wunderbare phantastische Mischung verschiedenster Religionen und Religionselemente, orientalischer, griechischer, ägyptischer, vollzog sich. In dieser religiösen Treibhausluft konnte der uralte Glaube an die Bedeutung geheimnisvoller Handlungen, die Vermittlung religiöser Güter durch äußere Dinge von neuem lebendig werden und Kraft gewinnen. Das geschah besonders in den mancherlei Mysterien-Religionen (¶ Synkretismus, Mysterien des Mithras, des Attis). Nach Reinheit und Entsühnung, nach Unsterblichkeit und göttlichem Leben sehnte man sich und nach greifbaren Garantien dieser Güter. Die Mysterien geben sie in allerlei Zeremonien. Was insbesondere die Bedeutung heiliger Speise anlangt, so kennen wir gerade im Umkreise des paulinischen Missionsgebiets zwei Mysterien-Religionen, in denen sie eine Rolle spielte. Die Diener Mithras feierten ein aus Brot und Kelch (Wasser) bestehendes Mahl, das nach ihrem Glauben übernatürliche Wirkungen hatte. F. Cumont: Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra I, 175 f 320 f. Die Aehnlichkeit mit dem heiligen Mahl der Christen war so groß, daß Justin das Mahl der Mithrasanhänger als eine teuflische Nachäffung erklärte, Apol. I 66. Und ebenso kannten die Mysten des Attis ein heiliges Essen und Trinken als Mittelpunkt ihrer Mysterien (H. Hepding: Attis, seine Mythen und sein Kult, 1903, S. 177 ff). Leider entziehen sich die Einzelheiten unserer Kenntnis: sicher ist, daß damals in der heidnischen Welt des paulinischen Missionsgebietes, zumal in Syrien und Kleinasien, der Glaube an die Vermittlung göttlicher Kräfte durch Essen und Trinken weite Verbreitung hatte. — In diesen religionsgeschichtlichen Zusammenhang gehört die paulinische Auffassung von der sakramentalen Bedeutung des Herrenmahles; auf dieser Folie allein kann sie verstanden werden. Die Verwandtschaft liegt auf der Hand. Hier wie dort wirkt sich derselbe religiöse Grundtrieb aus: dort das Verlangen, in die denkbar engste Verbindung mit der Gottheit zu treten und ihre Kräfte in sich aufzunehmen; hier das Verlangen der Glaubenden, den Christus in sich aufzunehmen, „in ihm" zu sein. Die Mysten des Dionysos wollen „im Gott" sein, die Teilnehmer am Herrenmahl „in Christus". Hier wie dort dieselbe Art der Befriedigung des gleichen Triebes: nämlich durch eine äußere Handlung, das Essen und Trinken heiliger Speise und Trankes. Und zwar sehen wir uns speziell erinnert an die oben hervorgehobene besondere Form der Opfermahlzeit, in der man die Gottheit unmittelbar im Fleisch und Blut des Opfertieres zu genießen meinte: auch hier genießt man unmittelbar Leib und Blut Christi unter Brot und Wein. Natürlich nicht, als ob der paulinische Sakramentsglaube inhaltlich mit jenen Anschauungen identisch wäre. Er steht inhaltlich so viel höher über ihnen, als das Niveau des Christentums höher steht als jene Mysterien-Religionen. Der Hinweis auf diesen religionsgeschichtlichen Zusammenhang hat zunächst nur die Bedeutung, die Kategorien aufzuzeigen, in die dieser Sakramentsglaube gehört, die Form, von der er eine besondere Abart ist, und dadurch ihn besser verstehen zu lehren. Gerade die groben Striche jener alten und primitiven Gebräuche lehren uns die feinere Zeichnung des Herrenmahls erst richtig verstehen. Der Vergleich zeigt uns ferner auf der einen Seite, wie viel höher die paulinische Anschauung steht, führt uns aber auch gerade durch Aufzeigung des Zusammenhangs erst zum lebensfrischen Verständnis. Gerade der Hinweis auf die enthusiastischen Opfermahlzeiten lehrt uns erst die Glut und tiefe Mystik verstehen und würdigen, die in dieser paulinischen Anschauung lebt und sich auswirkt: die Gottheit selbst will man unmittelbar in sich aufnehmen. Und nun verstehen wir den großen Reiz und die Anziehungskraft, die das Mysterium auf die gotthungrige Menschheit ausüben mußte. Der uralte Glaube und Brauch ist sublimiert, umgestaltet, der neuen Höhenlage angepaßt: aber er trägt noch deutlich die Spuren seiner Entstehung aus einfachstem und zugleich kraftvollem religiösen Empfinden und Anschauen. Der Hinweis auf die Verbreitung sakramentaler Anschauungen im heidnischen Synkretismus will nicht eine unmittelbare und zeitliche Abhängigkeit der paulinischen Abendmahlslehre von ihnen behaupten. Unsere Kenntnis ist hier viel zu lücken-

haft. Die Möglichkeit einer direkten Abhängigkeit ist gewiß nicht zu leugnen. Paulus wird z. B. die Mithras-Religion in Tarsus selbst kennen gelernt haben. Es ist aber auch möglich, daß nur ein unbewußter Einfluß vorliegt: unter dem unbewußten Einfluß der in seiner Umgebung herrschenden Sakramentsvorstellungen mag in Paulus selbst die uralte Vorstellung von der Vereinigung mit der Gottheit durch Essen und Trinken lebendig geworden sein. Das Herrenmahl war gegeben: der Kern des paulinischen religiösen Erlebens war die innige Gemeinschaft mit Christus, das Sein in ihm: die Ueberlieferung hatte die Worte: das ist mein Leib, mein Blut: so konnte bei Paulus unter dem unbewußten Einfluß seiner Umgebung diese sakramentale Würdigung leicht entstehen. Und der Apostel war scharfblickend genug um zu erkennen, daß die Gemeinden das Sakrament nicht entbehren konnten. — Aber schließlich ist auch die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß Paulus diese Auffassung von der Wirkung des Herrenmahles nicht selbst geschaffen, sondern übernommen hat und ein Einfluß der Gemeinde auf ihn vorliegt. Wir müssen es als fast unvermeidlich ansehen, daß in den heidenchristlichen Gemeinden Kleinasiens, Syriens, Griechenlands solche Vorstellungen vom Herrenmahl entstanden: es wäre möglich, daß der Apostel daran angeknüpft und sie so gut es ging sich zu eigen gemacht hätte. — Der Glaube an die Vermittlung religiöser Güter durch äußere Handlungen und dingliche Mittel entstammt einer Stufe der Religiosität, die im Christentum prinzipiell überwunden ist. Er setzt eine mystisch-naturhafte Auffassung des religiösen Verhältnisses voraus. Die Predigt Jesu kennt dieses nur als ein durchaus ethisch-persönliches. Und nicht minder in der Hauptsache Paulus, der Apostel des Glaubens. Der Glaube wirkt nach ihm sonst die Güter, die hier dem heiligen Mahle zugeschrieben werden; der Glaube bedingt das „im Christus". Da haben streng genommen äußere Handlungen keinen Raum. Sehen wir auf die Grundanschauung der paulinischen Frömmigkeit, so muß diese sakramentale Würdigung des Herrenmahles als ein Fremdkörper bezeichnet werden. Paulus war eben kein System. Die Vereinigung verschiedenartiger Elemente in seiner Anschauungswelt ist durchaus nicht verwunderlich. Und gerade Kulthandlungen führen ein sehr selbständiges Leben in den Religionskörpern und bilden nicht selten den Sammelplatz für Vorstellungen, die mit der sonstigen Höhe der betr. Religion nicht im Einklang stehen. Indes dürfen wir die Fremdartigkeit dieses Elements innerhalb des Paulinismus nun auch nicht zu sehr übertreiben. Es ist doch nicht zu verkennen, daß in der paulinischen Anschauungswelt Elemente vorhanden waren, die sakramentale Vorstellungen begünstigen konnten. Wie hervorgehoben, steht der Abendmahlsglaube Pauli in engstem Zusammenhang mit dem Brennpunkt seiner Frömmigkeit, nämlich der Christusmystik. In Christus sein: das ist die spezifisch paulinische Form christlicher Frömmigkeit. Diese enge Vereinigung mit Christus wird gewirkt und genährt durch die geistleibliche Speise des Herrenmahls (s. 3 b). Nun ist dieses Sein „in Christus" ganz gewiß in erster Linie als innerliche, geistige Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Erhöhten erlebt und gedacht. Aber andererseits ist auch sicher, daß das Sein „in Christus" zugleich als eine mystische, physisch-hyperphysische Verbindung empfunden wird, in der die Erinnerung an naturhafte Elemente nicht ganz fehlt. Das wird um so deutlicher, wenn man sich erinnert, daß der erhöhte Christus für Paulus identisch ist mit dem Pneuma, dem göttlichen Geist (II Kor 3 $_{17}$): die Vorstellung vom Geist aber ist ihrerseits nicht völlig von naturhaften Erinnerungen frei. Kurz, auch bei Paulus ist die Scheidung des natürlich-sinnlichen und des geistig-ethischen Gebiets noch nicht überall streng durchgeführt. Wo das aber nicht der Fall ist, da ist der Boden für das Sakrament gegeben. Uebernahm oder schuf der Apostel die sakramentale Anschauung vom Herrenmahl, so waren in seiner eigenen Anschauung Anknüpfungspunkte dafür vorhanden. Trotzdem muß es bei dem allgemeinen Urteil bleiben, daß die sakramentale Auffassung der Grundrichtung der paulinischen Theologie widerspricht und eine Vermischung mit fremdartiger, der Höhe des Evangeliums nicht entsprechender Religiosität bedeutet.

4. Die Quellen über das A. im Gemeindeglauben der ältesten Zeit (bis ca. 100—120) sind sehr dürftig; im wesentlichen sind es nur Andeutungen in den Abendmahlsberichten der synoptischen Evangelien (s. 1), in der sog. Apostellehre (¶ Didache) 9. 10. 14, bei Ignatius und im Johannesevangelium. — Ueber die Aeußerlichkeiten der Feier die Artikel ¶ Heidenchristentum (Gottesdienstliches) und ¶ Urchristentum. Was die Beurteilung des Herrenmahles anlangt, so ist eine Aufzeigung ihrer Entwicklung in dieser Zeit nicht möglich, nicht einmal eine zusammenhängende Darstellung. Der Nachrichten sind zu wenige, die Mannigfaltigkeit der Gemeinden und ihrer Art zu groß. Wir müssen uns mit einzelnen Angaben begnügen. Von vornherein müssen wir vermuten, daß die Anschauungen nicht einheitlich waren. Man erlebte das Abendmahl als Höhepunkt des Gemeindelebens mit den mannigfachsten Gefühlen und Empfindungen, aber man reflektierte im ganzen noch wenig darüber; eine Lehre gab es nicht. — In erster Linie feierte man es als Gemeinschafts- oder Gemeindemahl, ganz entsprechend dem ersten Abendmahl und der paulinischen Anschauung — und ganz entsprechend den gemeinsamen Mahlen der heidnischen Kultvereine. Ausdruck des Gemeinschaftsbewußtseins war es und zugleich immer wieder neue Begründung und Stärkung desselben. Die uralte Vorstellung von der Bedeutung gemeinsamer Mahlzeit wirkte hier nach. Ein Ausdruck dieser Auffassung ist die Bestimmung der Apostellehre 14 $_2$, daß jeder Zwist mit einem Bruder vorher beseitigt werden soll. Der Charakter des Brudermahles hatte unwillkürlich im Gefolge die Abschließung nach außen: nur Getaufte können daran teilnehmen. Der Charakter des von Liebe getragenen Bruder- und Gemeinschaftsmahles zeigt sich auch in dem Namen „Agape" (Liebe), der, später für das vom Abendmahlsritus gelöste Mahl gebraucht, ursprünglich noch das ganze Herrenmahl bezeichnete, vgl. Ignatius Smyrn. 8 $_2$ Jud. 12 (auch im Joh.-Ev. schimmert er durch, nämlich 13 $_1$, wo der Ausdruck „er liebte die Seinen . . ." wahrscheinlich eine absichtsvolle Beziehung auf diesen Namen enthält). — Aber das feierliche Mahl war auch Herrenmahl, und als solches hatte es im altchristlichen Urteil mannigfache Bedeutung. Zunächst wird es als Gedächtnisfeier betrachtet. Ganz naturgemäß. Im Mittelpunkt stand das Gedächtnis an den Herrn;

er war geistig gegenwärtig. Seiner gedachte man und der ihm geschuldeten Güter und Segnungen: für sie d a n k t e man Gott, wie für die irdische Speise, also für die Offenbarung, die Erkenntnis Gottes Didache $9_3 10_2$, für das Leben und die Unsterblichkeit $9_3 10_2$; — daher der Name Eucharistie für das Mahl Didache 9_1; Ignatius, Philad. 4, Smyrn. $7_1 8_1$. — Nicht überall war das Mahl Feier des T o d e s Christi. Gewiß in den paulinischen Gemeinden, soweit man der Intention des großen Apostels nachkam; auch da wo die Kulterzählung in der Form verbreitet war, wie Mrk und Mtth sie haben: hier ist die Beziehung auf den Tod ja im Kelchwort enthalten. Und hier gedachte man der Vergebung der Sünden und des durch Christi Blut gestifteten Bundes. Aber nicht überall war es so; z. B. wohl auf palästinensischem Boden; auch in der Didache wird keinerlei Bezug auf den Tod Jesu genommen. Ebenso war keine Einheit vorhanden in der Frage, ob dem Herrenmahl ein Zusammenhang mit dem Pascha-Mahl eigne. Angenommen wurde er in den Gemeinden, wo Mrk, Mtth (Luk?) (s. u.) entstanden. Wann, wo und wie diese Verbindung mit dem Pascha zuerst hergestellt ist, können wir leider nicht erkennen. Jedenfalls bald nach 70 (s. Mrk!); und vermutlich in Kreisen, die jüdisch bestimmt waren, vielleicht in judenchristlichen Kreisen der Diaspora. Diese Beziehung des Mahles zum Pascha fand weithin Anklang, wurde aber auch bekämpft. Das Johannesevangelium protestiert z. B. dagegen, indem es Jesus schon am 14. Nisan, während das Paschamahl gerüstet wurde, sterben, das Mahl also nicht während des Paschamahles gestiftet sein läßt: auch darin werden wir einen Protest erblicken dürfen, daß es überhaupt nichts von der Stiftung a m l e t z t e n A b e n d berichtet, die Stiftung also vom letzten Mahl löst, dafür schon früher in Kap. 6 über das Herrenmahl sich ausläßt. Wie es scheint, war diese Verbindung mit dem Pascha vorerst nur eine ganz äußere und hatte ihre Spitze weniger im Herrenmahl und seiner Bedeutung, als vielmehr in der Absicht, die Feier des jüdischen Pascha in der christlichen Gemeinde zu rechtfertigen, für die Mrk Mtth eintreten, die Joh, vielleicht auch Luk, bekämpft. Mit der Zeit mußte freilich eine solche Verbindung auch auf die Beurteilung des Herrenmahls einwirken: das Herrenmahl mußte als eine Art Pascha-Opfer und Pascha-Mahl verstanden werden. — Schon um die Wende des 1. und 2. Jahrhunderts scheint sich die Anschauung vom Herrenmahl angebahnt zu haben, die dann nachher von größter Bedeutung geworden ist: die Anschauung des Mahles als eines Opfers. Verschiedene Linien konnten dahinführen. Heidenchristlichem Empfinden war diese Anschauung nahe gelegt durch die ständige Erinnerung und Vergleichung mit den Kultmahlen der Thiasoi und Eranoi, die ja Opfermahle waren. Für den antiken Menschen gehörte zudem zum Kult nun einmal Opfer. Eine andre Linie war die Umrahmung des Mahles mit Gebet, vor allem mit Dankgebeten. Die Dankgebete erschienen als das Opfer, das man darbrachte. Wo der Name „Eucharistie" für das Mahl auftaucht (vgl. oben), dürfte schon eine Verknüpfung mit der Opfer-Vorstellung vorliegen. In der Didache 14_1 wird die Feier bereits als ein Opfer bezeichnet. — All diese Vorstellungen und Stimmungen haben einzeln oder vereinigt das heilige Mahl begleitet, vielleicht noch andere, von denen wir keine Spur mehr haben. Als die eigentliche, alles beherrschende G r u n d a n s c h a u u n g und -s t i m m u n g werden wir indes, wenigstens auf heidenchristlichem Gebiet, die sakramentale anzusehen haben: das Mahl ist geistleibliche Speisung. Auch wenn wir den etwaigen Einfluß der paulinischen Anschauung gering anschlagen, müßten wir das annehmen. Unter dem Einfluß der weitverbreiteten Sakramentsideen, bei dem eigenen Bedürfnis nach Vereinigung mit der übersinnlichen Welt, mußte sich dieser Glaube bei früheren Heiden entwickeln. Die Wendungen der Kulterzählungen: „das ist mein Leib", „das ist mein Blut des Bundes", die Ausführungen von Joh 6_{51-59} sind ein sprechender Beweis. Man glaubte an eine geheimnisvolle Verbindung von Leib und Blut des erhöhten Christus, die natürlich irgendwie vergeistigt, pneumatisch, gedacht wurden, mit Brot und Kelch; man erlebte eine geistleibliche Speisung mit Kräften der übersinnlichen Welt. Ihre Wirkung ist Leben, ewiges Leben, Unsterblichkeit Joh 6_{51} ff Didache $10_{2.3}$. Das Mahl ist das wahre Manna, das vom Himmel gekommene Brot, Brot des Lebens Joh 6_{31} ff $_{58}$, „geistige" d. h. übersinnliche Speise und Trank, durch die ewiges Leben vermittelt wird Didache 10_3. Die für die hellenistische Frömmigkeit so bezeichnende Sehnsucht nach Unsterblichkeit suchte und fand hier in sinnenfälliger Weise ihre Befriedigung. Ignatius, Ephes 20_2, nennt das Brot eine „Medizin der Unsterblichkeit, ein Mittel nicht zu sterben, sondern in Jesus Christus alle Zeit zu leben". Ganz klar ausgesprochen ist der Realismus dieser Anschauung bei Justin, Apol. I $_{66}$. — Die Verbindung der Elemente mit den übersinnlichen Größen Leib und Blut Christi wird man sich in der Masse wohl ziemlich realistisch und die Wirkung des Mahles als eine zauberische und magische gedacht haben. Eine Spur davon haben wir im Joh-Ev 6_{51} ff. Unter dem Einfluß der Wendungen der Kulterzählung hatten sich offenbar die liturgischen Formeln gebildet: das Fleisch Christi essen, das Blut Christi trinken. Gerade die Wahl des Ausdrucks „Fleisch" statt „Leib" ist höchst bezeichnend. An solchen Wendungen nahm man offenbar hier und da Anstoß, 6_{60}. Der Evangelist hält sie indes ausdrücklich fest und liefert eben damit einen Beweis dafür, wie wichtig diese Anschauung für die Gemeinde war.

5. Die hervorstechende Eigenart des 4. E v a n g e l i u m s verpflichtet, ihm auch in unserem Zusammenhange besondere Beachtung zu schenken. Doch berechtigt seine in Kap. 6, besonders 6_{50} ff. ausgesprochene Anschauung in diesem Punkt eigentlich kaum zu einer Absonderung von der gemeinchristlichen. Wenigstens dann nicht, wenn der Text der in Betracht kommenden Partien 6_{50} ff als einheitlich gilt. Nun ist allerdings die M ö g l i c h k e i t anzuerkennen, daß hier eine Ueberarbeitung vorliegt. Aber vorläufig sind alle Versuche, die Ueberarbeitung sicher nachzuweisen und die etwaige Vorlage aufzuzeigen, als gescheitert zu bezeichnen. Nehmen wir die Partien so wie sie dastehen, so eignet sich der Evangelist die anstößigen Formeln (s. 4) ausdrücklich an, ja er gefällt sich darin, das Anstößige noch zu unterstreichen. Aber er schützt sie vor Mißverständnis. Fleisch und Blut sind hier nicht grobsinnlich zu verstehen. Der Jesus, um den es sich handelt, ist ja der erhöhte, also verklärte 6_{62}. Der G e i s t schafft das Leben; der erhöhte Herr aber ist der Geist; Leib und Blut des erhöhten Herrn sind es, die gegessen und getrunken

werden. Das ist im wesentlichen die paulinische, gemeinchristlich gewordene Anschauung. So verwunderlich es bei der sonstigen spiritualisierenden Grundrichtung des Evangeliums erscheint, der Verfasser hält an der sakramentalen Gemeindeanschauung fest. Nur rückt er sie in das eigentümliche Licht seiner Gesamtanschauung. Er nimmt zum Sakrament die gleiche Stellung ein, wie zu den sinnlichen Vorgängen der Geschichte. Wie diese ihm durchaus real sind und doch ihre eigentliche Bedeutung darin haben, daß sie geistige Realitäten verkörpern und garantieren, so ist ihm das heilige Mahl, der Vorgang des Essens und Trinkens, Träger und Vergewisserung eines geistigen Erlebnisses, der Aneignung Jesu Christi, vgl. 6 $_{63}$; damit bekämpft er bis zu einem gewissen Grade wieder die Sakramentsidee. Eine eigenartige Reflexion zur Möglichkeit des Vorgangs bietet der Evangelist in der Erzählung vom Meerwandeln. Seiner großen Rede über das Brot des Lebens in 6 schickt er die Erzählungen von der Speisung und vom Meerwandeln voraus als Illustrationen, Randleisten, die die Gedanken der Rede versinnbildlichen. Das wunderbare Ereignis auf dem Meere zeigt den Leib Jesu als frei von den Schranken und Gesetzen der irdischen Körperlichkeit und erleichtert somit die Vorstellung vom Essen und Trinken des Leibes und Blutes Jesu. — Eine besondere johanneische Note erhält diese Anschauung vom Abendmahl noch durch die Verknüpfung mit der großartigen johanneischen Vorstellung von Jesus als dem „Brot des Lebens", dem vom Himmel gekommenen Brot, vgl. 6 $_{33}$ ff. Durch diese Verknüpfung wird erst die innere Notwendigkeit eines solchen Mahles verständlich. Denn das Brot des Lebens muß man in sich aufnehmen, wenn man Leben haben will. Das erfolgt freilich durch den Glauben, 6 $_{35}$ ff. Aber im vollen Maße doch erst durch geheimnisvolles Essen (und Trinken). —

„In der Nacht da er verraten ward", schuf Jesus, den Blick in kühnem Glauben und gewisser Hoffnung auf das kommende Reich des Vaters gerichtet, eine heilige unlösbare Gemeinschaft unter den Seinen und machte sich zu ihrer Grundlage und ihrem Mittelpunkt, indem er sich selbst ihnen gab, ihn in sich aufzunehmen, wie leibliche Nahrung. Zwei volle, tiefe Töne schlug er mit seinem geheimnisvollen Wort und Handeln an und ließ er in den Herzen der Seinen erklingen: Gemeinschaft untereinander und mit ihm! Diese beiden Töne sind nicht verstummt in der ältesten Christenheit; sie haben das Mahl begleitet, das in Jesu letztem Mahl seine Wurzeln hatte. Es kamen andere Töne hinzu, aber die Grundtöne blieben sie. Freilich nicht ohne Veränderung, schon in den ersten Generationen. Der erste fängt bald an hinter dem andern zurückzutreten. Der zweite aber bekommt früh eine andere Klangfarbe. Als Jesus in feierlicher Stunde den Jüngern seinen Leib (und Blut) als Grundlage ihrer Vereinigung darreichte, da meinte er sich, seine Persönlichkeit, was sie an religiösem Gut und Erleben beschloß und gewährleistete: er meinte eine rein persönliche, geistig-ethische Gemeinschaft mit ihm. In dieser Reinheit und Höhe hielt sich dieser Ton nicht, vielleicht muß man sagen: konnte er vorerst sich nicht halten. (Naturhaft-) Mystische Elemente bemächtigten sich dieser Gemeinschaft mit Jesus, die Idee geistleiblicher Verbindung mit dem Erhöhten drang ein und, im Zusammenhang damit, aus dem Unterstrom der Volksreligion der Glaube an die Vermittlung geistiger Güter durch äußere Handlungen und dingliche Mittel. Das heilige Mahl wurde übernatürliche Speise, Brot und Kelch vermittelten Leib und Blut Christi: der Sakramentsglaube hielt seinen Einzug. Schon bei Paulus zeigt sich diese verhängnisvolle Entwicklung in ihren Anfängen, wenn auch bei ihm die Gemeinschaft mit Christus in geistig-ethischem Sinn durchaus im Vordergrunde steht und die sakramentalen Elemente völlig an der Peripherie liegen. Für die Masse der ältesten Christengemeinden war diese Entwicklung fast unvermeidlich: die bedurfte der äußeren sichtbaren Gewähr und des Zaubers des Mysteriums. Nur in dieser der Zeit entsprechenden Form konnte der Kern sich erhalten. Wir werden uns hüten, den religiösen Trieb zu mißkennen und gering zu schätzen, der im Sakramentsglauben sich auswirkt, er ist heilig: die Sehnsucht nach sicherster Gewißheit von der Gottheit, nach unmittelbarster Vereinigung mit göttlichem Wesen und göttlichen Kräften; aber die Art seiner Befriedigung, durch äußere Mittel, entspricht nicht der Höhe des Evangeliums. Mit der Aufnahme dieser Würdigung des Abendmahls wurde das Tor geöffnet für das Einströmen von Elementen und Kräften, die niederen Religionsstufen angehören. Die Geschichte des Abendmahls ist von nun an eine Geschichte des Kampfes des Evangeliums mit diesen fremden Elementen oder der Versuche des Evangeliums, diese Elemente mit seiner Kraft zu durchdringen, zu läutern, zu christianisieren.

Die reiche Literatur ist verzeichnet bei Karl Gerold Goetz: Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtl. Entwicklung, 1904; und Albert Schweitzer: Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Erforschung des 19. Jhds. und der historischen Berichte, 1901. Aus der Fülle seien herausgehoben: Adolf Jülicher: Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche (Theol. Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet), 1892; — Friedrich Spitta: Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des hl. Abendmahls. Zur Geschichte und Literatur des Urchrist. I, 1893; — Erich Haupt: Ueber die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte, 1894; — ‡ Albert Eichhorn: Das Abendmahl im NT (Hefte zur Christl. Welt Nr. 36), 1898; — Wilhelm Heitmüller: Taufe und Abendmahl bei Paulus, 1903; — ‡ Reinhold Seeberg: Das Abendmahl im NT (Bibl. Zeit- und Streitfragen) 1905. **Heitmüller.**

Abendmahl: II. dogmengeschichtlich.

1. Allgemeines; — 2. Die Mysterienfrömmigkeit; — 3. Der Realismus und der Opfergedanke in den A.sworten; — 4. Wie versucht wird, die A.sworte zu hellenisieren und den urchristlichen Opferbegriff umzubilden; — 5. Die symbolisch-darstellende, gottbefänftigende Opferhandlung eines Cyprian und Origenes und die Verbindung des griechischen Spiritualismus mit dem hellenistischen Mysteriemotiv bei Origenes; — 6. Der Sieg des „Realismus" (griechische Transformationstheorie und römische Transsubstantiationstheorie); — 7. Wie Luther die A.slehre neubildet, aber die reformatorische Anschauung mit der mittelalterlichen Fragestellung und dem Sakramentsmotiv verkoppelt; — 8. Die Beseitigung des Mysteriums durch Zwingli; — 9. Der Kampf um die sakramentale Deutung des A.s und der Abschluß der lutherischen Entwicklung in der Konsubstantiationstheorie.

1. a) Als eine Geschichte voller Spitzfindigkeiten, Subtilitäten, Scholastik und gedanklicher Verworrenheit bei aller theologischen Umständlichkeit der Formulierungen erscheint vielen die Geschichte des A.s: sie möge darum den theologischen Antiquar interessieren, oder den, der

immer noch tiefere religiöse Werte dort vermutet, wo die klare Erkenntnis von vornherein versagt und das Unverständliche das Gemüt mit geheimnisvollem Schauer zu erfüllen beginnt; doch wer gewillt ist, sich auch intellektuell Rechenschaft zu geben und von seiner religiösen Grundüberzeugung aus zu den Traditionen der vergangenen Religionsgeschichte in freier, durch keine äußere Rücksicht gebundenen Weise Stellung zu nehmen, für den sei die kirchliche A.slehre antiquiert. Aber eine Institution, die so fest mit der Geschichte des Christentums verknüpft ist wie das A., und um deren Deutung jedenfalls im Protestantismus heiße Kämpfe entbrannt sind, kann nicht schlechthin unter die Rubrik des subtilen Scholastizismus und der theologischen Wunderlichkeit gestellt werden. Es müssen starke, religiöse Kräfte in ihr beschlossen gewesen sein. Quisquilien erfüllen nicht die Religionsgeschichte stets von neuem mit Kämpfen; Kämpfe sind nur dann möglich, wenn es sich wirklich um Lebensfragen und Grundüberzeugungen handelt. So läßt die Hartnäckigkeit des Kampfes um die Deutung des A.s erkennen, daß hinter den scholastischen und oft wunderlichen, seltsamen Formeln zentrale religiöse Anschauungen liegen. Es wird also die A.sfrage freilich nicht zu dem, aber zu einem Wertmesser des Christentumverständnisses und hört auf, eine historisch-antiquarische Rarität zu sein. Man hat dieser Erkenntnis dadurch Ausdruck gegeben, daß man die Anschauung vom A. für den Exponenten der dogmengeschichtlichen Entwicklung erklärt hat. Das ist aber eine mißverständliche Formulierung. Denn sie kann der Meinung Vorschub leisten, als stehe dieser Exponent in einer stets sicheren Beziehung zum Gesamtverständnis des Christentums. Die geschichtliche Entwicklung kennt aber Kompromisse und das Zusammenfließen nicht innerlich auf einander abgestimmter Motive zu einem Gesamtbild , das verschiedene Stilgattungen in sich vereinigt. Ein einzelnes Lehrstück kann also eine eigene Stilgattung in das Gesamtbild einfügen, ohne daß man von vornherein berechtigt wäre, aus der hier sich bekundenden Stilgattung ein Urteil über das Ganze abzuleiten. Es besteht aber auch die Möglichkeit, daß ein solches einzelnes Lehrstück in sich wiederum disparate Elemente vereinigt, die es nun zu bestimmen und auf ihre Beziehungen zu etwa von anderer Seite her auftauchenden Elementen zu untersuchen gilt. Von einem Exponenten im eigentlichen, strengen Sinn kann man also nicht reden.

1. b) Der Versuch jedoch, unter diesem Gesichtspunkt die Entwicklung der A.slehre zu veranschaulichen, setzt eine kritische Unbefangenheit voraus, wie sie lange hat vermißt werden müssen. Die aus der älteren Zeit stammenden Untersuchungen über das A. stehen unter konfessionellen Voraussetzungen, wie das noch heutigen Tages von fast allen katholischen Monographien zur Geschichte des A.s gilt. Deren Ergebnisse finden freilich an der neueren religionsgeschichtlichen Forschung einen Rückhalt. Die meisten neueren katholischen Untersuchungen über das A. bemühen sich nämlich um den Nachweis, daß die Vorstellung von der Realpräsenz (der wirklichen Gegenwart Christi) und der Transsubstantiation (der Verwandlung der Elemente) die unveränderte Glaubensanschauung der alten Kirche gewesen sei, die im Gehorsam gegen die unzweideutige Stiftung Christi und gegen Joh 6 dies Erbe bewahrt habe, ohne daß sie irgendwie von hellenistischer Kultweisheit oder gnostischer, die großkirchliche Entwicklung angeblich vorwegnehmender Mysterienreligion sich hätte beeinflussen lassen. Eben diesen Einfluß behauptet nun allerdings weithin die neuere akatholische geschichtliche Forschung: sie meint zum Teil das neue christliche „Sakrament" historisch nur aus der Berührung des jungen, ursprünglich sakramentlosen Christentums mit der heidnischen Umgebung begreiflich machen zu können. Während man demnach das A.sakrament in seiner römischen Fassung auf der einen Seite als genuin christlich erweisen will, wird auf der anderen Seite der „sakramentale" Charakter des A.s (d. h., dessen religiöse, von der geistig-psychologischen Vermittlung absehende Wirkung) auf den Zusammenstoß mit der heidnischen Welt der Mysterien zurückgeführt, die, mag man nun eine direkte Anlehnung behaupten, oder das Auftauchen des christlichen Sakraments noch für ein historisches Problem halten, die Vorlage abgegeben haben oder abgegeben haben müssen. Die Frage nach dem Ursprung des A.sakraments und seiner Stellung im Christentum wird demzufolge freilich völlig verschieden beantwortet. Die Tatsache selbst, daß schon die alte Kirche das A. als ¶ „Sakrament" gekannt habe, wird von beiden Seiten bejaht; und das früher in statu confessionis nicht mögliche Zugeständnis, daß der Katholizismus hier in seiner antiprotestantischen Haltung durch das Urchristentum gestützt werde, kann gegenwärtig gemacht werden.

2. Man kann in der Tat dem Eindruck sich nicht entziehen, daß schon die älteste Christenheit „sakramentale" Vorstellungen in sich aufgenommen hat, die dem Evangelium Jesu fremd waren. Wie sie in neutestamentliche Schriften Eingang gefunden haben, steht hier nicht zur Diskussion (¶ A.: I. im NT); daß sie vorhanden waren (¶ Taufe ¶ Ordination), läßt sich trotz der spärlich fließenden Quellen kaum mehr bestreiten. Das Gegenteil wäre auch auffallend. Denn das in die heidnische Kulturwelt eintretende Christentum wurde von der Luft ihrer religiösen Mysterien umgeben. In den höheren und niederen Schichten lebte der Glaube an die Zauberkraft von Sprüchen und ¶ Amuletten, an ¶ Magie und ¶ Mantik, an geheimnisvolle Weihen und Mysterien, an heilige, sinnbildliche Handlungen, die die Gnade und die Kräfte der Gottheit dem Kultgenossen übermitteln, an die Möglichkeit der Vereinigung mit der Gottheit durch die Teilnahme an Opfermahlzeiten. Wie der Zauberspruch schützt vor den Dämonen und allen bösen Geistern, die dem Menschen nachstellen (¶ Geister, Engel und Dämonen), so bewahrt das „Sigel", das in weihevoller Handlung dem Mysten aufgeprägt wird, vor Gefahren und Versuchungen, stellt ihn unter den besonderen Schutz des Gottes der Kultgemeinde, der er sich zugewandt hat, wird ihm zur Gewähr, daß er das den Mysten bestimmte Geschick auch für sich erwarten darf. Die Mysterien bewirken die geheimnisvolle Entsühnung und die Verbindung mit der Gottheit oder den übernatürlichen göttlichen Kräften und Gaben. Die neuen christlichen Gemeinden kannten in der ¶ Taufe und im A. heilige Handlungen, die in Beziehung zu den Heilsgütern gestellt waren. Die Mysteriensprache begegnet uns

schon in der frühen christlichen Literatur. Die zum Christentum übertretenden Heiden der griechisch-römischen Kulturwelt brachten die Stimmungen und Vorstellungen der Mysterienfrömmigkeit mit. Es ist keineswegs unwichtig, daß die Heiden das junge Christentum als eine neue Mysterienreligion neben den bereits bestehenden betrachteten. Daran wird erkannt, was man neben anderem vom Christentum erwartete und wie man sich die Mitteilung der christlichen Heilsgüter vorstellte. Im ¶ Gnostizismus hat das Verständnis des Christentums als eines Mysterienkultus einen lebhaften Ausdruck gefunden. Man weiß, daß die heiligen Handlungen geheimnisvoll, aber wirksam die Heilsgüter übermitteln. Freilich sind diese Handlungen Symbole. Aber unsern modernen Begriff darf man nicht zugrunde legen; die Weiheformel, die über den Elementen ausgesprochen wird, „heiligt" sie, macht sie zu etwas Höherem und Wertvollerem, als sie dem äußeren Schein nach sind und gibt ihnen einen Gehalt, den die einfachen Elemente nicht besitzen. Das „Symbol" hat irgendwie eine tatsächliche, nicht bloß vorgestellte Beziehung zu dem, dessen Symbol es ist. Die Temperatur der Mysterienfrömmigkeit herrscht in der heidnischen antiken Welt sowohl wie in der Gnosis und der Großkirche. Die antignostischen Väter (z. B. Irenäus) haben daran keinen Anstoß genommen, daß die Gnostiker das Christentum mit der Mysterienreligion in Verbindung gebracht haben. Sie selbst reden von Mysterien und ¶ Sakramenten, zu denen die Taufe und das A. gehören.

3. a) Nicht das ist das Problem, ob überhaupt in den ersten christlichen Jahrhunderten das Herrenmahl zu einem Mysterium geworden ist, sondern nur, in welcher Art und Beziehung es ein Mysterium ist. Es wäre ein gut griechischer Gedanke gewesen, wenn man von heiligen und geweihten Speisen gesprochen hätte, die aus irdischen Bestandteilen bestehend durch den über ihnen ausgesprochenen heiligen Namen oder die Weiheformel „geweihte" Speisen werden, göttlichen Gehalt bekommen, sodaß nun, wer diese heiligen Speisen genießt, göttliches Leben empfängt und in Gemeinschaft mit der Gottheit tritt. Man genießt eine irdische Speise, die durch die Weihe in magischer Weise das Mittel der Verbindung mit der Gottheit und der Erfüllung mit ihrem Leben wird. Aber dieser genuin griechischen Auffassung bereitete der Text der A.sworte Schwierigkeiten. Denn in der Spendeformel hieß es: „Nehmet hin und esset! Dies ist mein Leib" usw. Hier wurde also behauptet, daß die Elemente der Leib und das Blut Christi seien. Neben der irdischen Speise hatte man demnach noch eine pneumatische, himmlische Speise, Leib und Blut Christi, deren Trägerin und Uebermittlerin die irdische Speise war. Der Realismus der A.sworte führte, vielleicht in Anlehnung an die Mannahvorstellung (so offenbar bei Origenes u. a.), auf eine Anschauung, die den Mysterien fremd war, auf die Vorstellung des Genusses einer supranaturalen Speise beim Genuß der eucharistischen Elemente. Die heilige Formel der A.sworte, die aus einer bestimmten geschichtlichen Situation herausgewachsen waren, und das Motiv der Mysterienreligion erwiesen sich als disparat gegen einander, erzeugten zum mindesten eine Spannung, die innerhalb der rein griechischen Mysterienfrömmigkeit nicht vorhanden war, weil sie keine Beziehung zu dem geschichtlichen Ereignis hatte. Grade die Vorstellung vom Essen und Trinken des Fleisches und Blutes ist griechisch empfindenden Männern ungeheuerlich gewesen. Den häretischen Irrlehrern gegenüber betont darum ¶ Ignatius (ad Smyrn. 7) den Realismus der A.sworte. Er macht es ihnen zum Vorwurf, daß sie sich der Eucharistie enthalten, weil sie das Bekenntnis ablehnen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Heilandes Jesus sei. Eben daß er die realistische Formulierung verteidigen muß, zeigt, daß sie Anstoß erweckte und dem genuin griechischen Denken nicht konform war. Dieser Widerspruch ist nicht verstummt. Später hat Porphyrius (¶ Neuplatonismus; die Stelle bei Macarius Magnes III 15) auf das heftigste die von ihm als widerlich und roh charakterisierte Vorstellung vom Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi (Joh 6 $_{54}$) zurückgewiesen. Das erkennt man jedenfalls aus diesem Widerspruch, daß das christliche A.smysterium ein Moment enthielt, das mit dem in den griechischen Mysterien enthaltenen Gedankenkreis sich n i c h t völlig vertrug. Der Realismus der A.sworte lag auf einer anderen Fläche wie der Symbol-Realismus der Mysterien. Wie die von der griechischen Luft nicht unberührten Theologen der alten Kirche mit diesem Realismus sich abgefunden haben, kann noch dahingestellt bleiben. Er muß vorläufig mitsamt seinem Widerspruch gegen die antike Mysterienanschauung hervorgehoben werden. Mit diesem Realismus der Worte harmoniert die Nachricht, die wir durch ¶ Tertullian (de corona 3) und ¶ Origenes (in exod. XIII 3) erhalten, daß man es ängstlich vermied, vom „Körper" des Herrn bei der Eucharistie etwas zu Boden fallen zu lassen. Origenes billigt ausdrücklich diese Sitte und ¶ Cyprian weiß Wunderbares von den geweihten Elementen zu erzählen (de lapsis 25. 26; vgl. weiter Clemens Alexandrinus stromata I 1 $_{117}$; Augustin ep. 98 $_4$; opus imperfectum contra Julianum III 162; de civitate Dei XXII 8 $_6$; die Grabschrift des Märtyrers Tarcisius ist ebenfalls bezeichnend MSL 13, Sp. 392). Wir lernen demnach nachweisbar seit dem 2. Jhd. einen nicht aus der Mysterienfrömmigkeit schlechthin, sondern zugleich aus dem Realismus der Spendeformel erwachsenen eucharistischen Wunderglauben kennen, den selbst ein Origenes und Augustin billigen und teilen. Um so fester mußte das Volk an diesem christlichen Mysterium hängen. Das sakramentale Motiv teilt man mit der heidnischen Mysterienreligion; aber die jedenfalls in der Behauptung der Spendeformel auftretende massiv realistische Anschauung von der in der Eucharistie dargebotenen himmlischen Speise und die damit verbundene abergläubische Scheu vor der Profanierung der Elemente des Brotes und Weines sind nicht mehr aus der Mysterienreligion schlechthin zu begreifen; auch nicht lediglich aus der rituellen Bedeutsamkeit des „Symbols". Und den „Leib" Christi kann man nicht lediglich als liturgischen Ausdruck für das geweihte Brot ansehen (Steitz). Das verbietet schon die Tarcisiusinschrift. Damit soll noch nicht die katholische Lehre von der Realpräsenz und der Transsubstantiation als die schon damals kirchlich rezipierte Lehre behauptet werden. Aber der Annahme wird man sich nicht verschließen können, daß die Verbindung des

Mysterienmotivs mit der in die A.sliturgie aufgenommenen Spendeformel über den Vorstellungskreis der genuin griechischen Mysterien hinausführt und die Grundlage für eine „realistische", den Wandlungsgedanken aufnehmende A.slehre bieten konnte.

3. b) Aber noch eine weitere Entwicklung war aus der Verbindung des A.sberichtes mit den Motiven der heidnischen Umwelt möglich. Das A. oder die Eucharistie war schon in der nachapostolischen Zeit unter den Begriff des ¶ Opfers gebracht worden (Did 14). Nun war dies freilich so lange ungefährlich, als der neutestamentliche Opferbegriff festgehalten wurde. Wenn die des allgemeinen Priestertums teilhafte Gemeinde zur A.sfeier zusammenkam, die wirklich als Mahlzeit, als Tischgemeinschaft begangen wurde, und nun ihre Liebesgaben (¶ A.: I. im Neuen Testament) und ihre Danksagung als Opfer auffaßte, Gebet und Gaben als Lob- und Dankopfer betrachtete, so war dies unbedenklich. Eine sachliche Angleichung an den dinglichen, heidnischen, die Wirkung auf Gott voraussetzenden Opferbegriff lag nicht vor. Aber bei diesem Zustande ist es nicht geblieben. Der schon von Ignatius aufgestellte Grundsatz, an die Gegenwart des Bischofs oder seines Stellvertreters die Gültigkeit der Eucharistie zu binden und die um die Mitte des 2. Jhd.s erfolgte Trennung der Eucharistie von der gemeinsamen Mahlzeit und ihre Vereinigung mit den Erbauungsversammlungen bereiten das hierurgische Handeln des kirchlichen Beamten vor und die Würdigung der Feier als eines „Kultes". Gleichzeitig beginnt sich der Opferbegriff zu wandeln. Schon Tertullian bezeugt es als eine alte Sitte, „Opfer" für die Entschlafenen zu bringen. Damit hatte der heidnische Opfergedanke Eingang ins Christentum gefunden und konnte sich weiter verbreiten. Indem nun der Gemeindebeamte bei der Feier des Herrenmahls über den Oblationen, den Opfergaben, das eucharistische Gebet sprach, erschien er eben in diesem Tun als der Darbringer des Opfers. Der Uebergang des Dankgebets in ein Bittgebet, des Dankopfers der Gemeinde in ein auf Gott einwirkendes Opfer des Gemeindebeamten war dann nicht schwer. Im dritten Jhd. ist diese seit dem Anfang des zweiten Jhd.s einsetzende Entwicklung vollzogen, ohne daß man die Neuerung empfunden hätte. Nun enthielt aber der A.sbericht die Beziehung auf den Sühnetod Jesu. Ob die letzte Feier Jesu mit seinen Jüngern ursprünglich diesen Sinn gehabt, ist in diesem Zusammenhang gleichgültig. Hier kommt es darauf an, daß man überzeugt war, Jesus habe Leib und Blut als die Symbole seines Opfertodes bezeichnet. Verdrängte nun der heidnische Opfer- und Priestergedanke die urchristliche Anschauung vom Opfer, war ferner in dem mit dem sakramentalen Motiv verquickten A. die Beziehung auf den Opfertod Jesu gegeben, so war mit dem vom Priester vollzogenen propitiatorischen (Gott beschwichtigenden) Opfer zugleich die Entwicklung zum ¶ Meßopfer eingeleitet. Auch hier soll so wenig wie bei der Charakteristik des sakramentalen Motivs die mittelalterliche Anschauung schon als vorhanden behauptet werden. Nur darauf ist hinzuweisen, daß durch die Verbindung des A.s mit den Motiven der antiken heidnischen Frömmigkeit schon die Keime des späteren A.sakraments und Meßopfers gegeben waren. War es nicht möglich, diese Keime zu vernichten, so mußte die Entwicklung um diese Punkte sich bewegen und das Verständnis der sakramentalen Speise und des propitiatorischen (gottversöhnenden) und meritorischen (lohnenden) Opfers, des Sakraments und des Opfers ausbauen. Beides war aber nicht auf einander abgestimmt. Denn die Idee der sakramentalen Speise war orientiert am Vergottungsgedanken, der das Leitmotiv der altkirchlichen ¶ Christologie war. Die geweihte Speise ist, wie schon Ignatius bekundet, die Speise zur Unsterblichkeit, die Nahrung, die dem ganzen Menschen göttliches Leben einflößt, eine physisch-hyperphysische Wirkung hat, eine Wirkung auf Seele und Leib. Hier wurde die Menschwerdung der Orientierungspunkt. Die Vergottung des Menschen, die in der Menschwerdung begonnen hat und die den geschichtlichen Menschen Jesus zu einer „pneumatischen" Größe macht, setzt sich fort im A. Diese Orientierung fehlt aber dort, wo im Anschluß an den Opfergedanken die Beziehung auf den Sühnetod Jesu herausgehoben wird („dieses tut zu meinem Gedächtnis"). Hier hat nicht der Genuß der himmlischen Speise durch den Kommunikanten den Akzent; und es handelt sich hier nicht um die Verbindung des A.s mit der Menschwerdung. Hier liegt der Ton auf dem Gottes Besänftigung durch den Vollzug der Opferhandlung erzielenden Opfer, nicht auf dem Genuß der himmlischen Speise. Dort die vergottende Speise, die genossen wird; hier das Sünden und Uebel tilgende propitiatorische Opfer, das vollzogen wird. Dort die Orientierung an der Menschwerdung; hier die Orientierung am Opfertod. Sollten beide Momente festgehalten werden, konnten sie schwerlich gleichwertig neben einander bestehen. Die Entscheidung zugunsten des höheren Wertes des einen im Vergleich mit dem anderen mußte im Zusammenhang der Entwicklung der Frömmigkeit erfolgen. Die innere Disharmonie der beiden Momente konnte durch eine solche Entscheidung natürlich nicht beseitigt werden.

4. Zunächst aber handelt es sich noch nicht um diese letzten Fragen, die hier nur aufgerollt wurden, um die Motive zu beleuchten und die schon im zweiten und dritten Jhd. vorhandenen Entwicklungsmöglichkeiten anzudeuten. Die älteste Geschichte des A.s kennt trotz aller neueren katholischen, den Realismus der Spendeformel immer wieder behauptenden Forschung weder eine Transsubstantiation noch ein Meßopfer. Man darf vielmehr den Versuch konstatieren, den Wortlaut der Spendeformel mit der griechischen Denkweise auszugleichen. Die durch die apostolische Ueberlieferung geheiligte Formel hat man natürlich nicht aus dem Wege räumen können und wollen. Im Kampf gegen die den christologischen ¶ Doketismus proklamierenden gnostischen Irrlehrer (¶ Gnostizismus) wurde das für das vergeistigte griechische Denken Massive und Absurde der Formel betont. Das zeigt die Stellung des ¶ Ignatius zu den Irrlehrern. Die Realität der Menschheit Jesu leugnend, konnten sie die Eucharistie nicht als das „Fleisch" Christi anerkennen. Die A.speise blieb eine irdische Speise, das sinnliche Medium der mystischen Vereinigung mit der Kultgottheit. Ignatius, der als „kirchlicher", die Tradition respektierender Christ die Realität der Menschheit des erlösenden Gottes gegen den Doketismus der

Gegner feststellte, mußte darum auch im Hinblick auf die Eucharistie auf dem von den Gegnern umgedeuteten Wortlaut der Formel bestehen. Und da er die jüdische Vorstellung von der Auferstehung des Fleisches teilte, hatte er erst recht ein Interesse am Realismus der Spendeformel. So schaut er im Gegensatz zu den Gegnern die Eucharistie als das Fleisch Christi an. Die Situation, in der Ignatius sich befand, verbietet es demnach, seinen Satz von der Eucharistie als dem Fleisch Christi „bildlich" zu deuten. Von da bis zur Wandlungslehre ist freilich noch ein weiter Schritt. Versucht man es, theologisch die „realistischen" Aeußerungen des Ignatius begreiflich zu machen, so genügt es, an den Symbolrealismus der Mysterienreligion zu denken. Die Elemente sind die Uebermittler der himmlischen Speise, lassen den Genießenden wirklich ihrer teilhaftig werden. Es besteht eine reale Beziehung zwischen beiden, ohne daß darum die Transsubstantiation und Realpräsenz behauptet wären. Weitergehende Thesen verlieren sich ins Ungewisse. Es ist aber auch so schon das sakramentale unterethische Motiv groß genug, der durch den Realismus der Spendeformel verstärkte, neben der Theologie des Geistes hergehende Einfluß der Mysterienfrömmigkeit unverkennbar. (Vgl. eine ähnliche Haltung im Johannesevangelium, ¶ A.: I. im Neuen Testament, 12 $_1$.) — Auf der eben angedeuteten Linie liegt auch die Anschauung Justins. Auch bei ¶ Justin, der schon das A. als kultische Feier kennt, läßt sich die Vorstellung einer Wandlung der Elemente in Fleisch und Blut Christi nicht nachweisen. Er versucht es vielmehr (Apol. 1 $_{66}$), die Spendeformel durch Verbindung mit dem bekannten Motiv der Mysterienreligion und durch den Vergleich mit der Menschwerdung des Logos dem Verständnis zu erschließen. In eine Besprechung der viel verhandelten Worte Justins kann hier nicht eingetreten werden. Mit Sicherheit darf aber doch behauptet werden, daß Justin nicht an eine Wandlung der Elemente denkt, vielmehr nur eine Wandlung der die himmlische Speise genießenden Gläubigen behauptet (eben durch die Aufnahme der Arznei der Unsterblichkeit). Das A. selbst erscheint als eine Fortsetzung der Menschwerdung, und die Elemente verbinden sich „mysteriös" mit dem Fleisch und Blut des Menschgewordenen durch das vom Logos stammende Weihegebet. Daß sie Fleisch und Blut geworden sind, was ja die Spendeformel nahe legen könnte, das zu behaupten bieten die Worte Justins keinen ausreichenden Grund. — Aber für Justins A.auffassung ist noch ein anderes Moment charakteristisch. Das A. ist nicht bloß als „Sakrament" die Arznei der Unsterblichkeit; es tritt auch unter den Gesichtspunkt des Opfers, der ja bei den heidnischen kultischen Feiern üblich war. Freilich teilt Justin noch den urchristlichen Opferbegriff, mag auch das A. schon eine kultische Feier geworden sein. Aus dem A.sbericht aber erwuchs die vielleicht schon in der Didache angedeutete Vorstellung, daß die Gemeinde den Dank darbringe für den Opfertod Christi. So war im A. nicht bloß die Beziehung auf die Menschwerdung und die sakramentale Speise, sondern auch auf den Opfertod Christi hergestellt. Noch haben wir nicht den heidnischen Opferbegriff und das hierurgische Handeln des Priesters. Das A. ist die dankbare Erinnerung an Christi Sühnetod. Die „Darbringung", das „dies tut", enthielt die Aufforderung zu einer Handlung, die zum Opfertod Christi in Beziehung gebracht war. Die Darbringung wird zu einem symbolisch-dramatischen Akt (anámnesis, repraesentatio), in welchem der Teilnehmer das Erlösungsleiden nacherlebt. (Dial. 41. 70. 117 Apol. I 66). Der in den Mysterien vorhandene Brauch, die Kultsage dramatisch-symbolisch darzustellen, bot die Analogie dazu. Wurde nun der von Justin noch festgehaltene urchristliche Opferbegriff beseitigt zugunsten des heidnischen, auf Gott wirkenden und verdienstlichen Opfers durch den Priester und wurde die dramatische Symbolik zu einem effektiven Handeln, so wurde die Bezeichnung des A.s als des Opfers der Christen gefährlich und es mußte das Meßopfer auftauchen. Justin kennt es noch nicht. — Der Antignostiker und Traditionalist ¶ Irenäus, der in den Spuren des Ignatius und Justin wandelt, hat sehr realistisch über das A. gesprochen. Daß er aber die reale Gegenwart gelehrt habe, läßt sich nicht nachweisen. Man spürt vielmehr auch bei ihm die Inkongruenz der Worte der Spendeformel und der theologischen Gesamtanschauung, die von helleniſtischer Denkweise beeinflußt war. Er hat freilich die realistische Auferstehungshoffnung, die Auferstehung auch des Fleisches, gegen die Gnosis nachdrücklich hervorgehoben und den Zusammenhang dieses Glaubens mit der Christologie und Eucharistie geltend gemacht (adv. haer. IV 18). Das A. ist darum eine Speise zur Unsterblichkeit. Aber die Elemente sind doch nur kraft der Anrufung Gottes (in der „Ekklese") kein gewöhnliches Brot mehr, sie verbinden sich mit dem Logos Gottes (V 2), „werden" dadurch der Leib Christi und machen, indem sie dem Genießenden den Logos vermitteln, das Fleisch unsterblich. Die Profanierung der A.elemente durch den spiritualistischen Dualismus der die fleischliche Auferstehung bestreitenden Gnostiker weist Irenäus zurück; aber auf die Verwandlung der Elemente führen seine positiven Anschauungen noch nicht. Die theologische Vorstellung von der mysteriösen Speise der Eucharistie wurzelt vielmehr im allgemeinen Mysterienglauben des Hellenismus. Damit läßt sich allerdings nicht widerspruchslos vereinigen, was die Worte der Spendeformel behaupten. Aber wir haben kein Recht, diese Worte zum Ausgangspunkt der Erklärung zu machen, wenn die leitende theologische Idee hellenisch orientiert ist; um so weniger, als Irenäus überhaupt es an durchgeführten theologischen Konstruktionen fehlen läßt. Die Entwicklung bis Irenäus läßt demnach nur erkennen, daß in der Anschauung vom A. unverarbeitete Elemente blieben, die eine spätere massive Auffassung stützen konnten, sowohl im Hinblick auf den propitiatorischen Opfergedanken wie im Hinblick auf den Wandlungsgedanken. Beides ist aber nicht ausgesprochen. Die Nachwirkung altchristlicher Vorstellungen und die Abhängigkeit von der griechischen Denkweise haben dies verhindert. Es bleibt aber das charakteristische Merkmal dieser ersten Entwicklung, daß sie nicht auf Grund des Evangeliums und des Glaubensbegriffs des Paulinismus die Ausscheidung des „Sakramentalismus" vornahm, sondern in der Hauptsache nur den Hellenismus gegen den massiven Wortlaut der Formel ausspielte. Das sakramentale Motiv und die Einordnung in die physische Erlösung sind unverkennbar. Beides

widerspricht der Anschauung Jesu, der weder „Sakramente" noch eine physische Erlösung kannte. So hat man ein unchristliches Motiv bleibend in die Entwicklung eingeführt; in der Beziehung auf den Opfertod wurde ein weiteres Spannungselement aufgenommen. Beides konnte sich zum mindesten formal an Bestandteile der paulinischen Theologie anlehnen, das sakramentale Motiv sogar inhaltlich.

5. Im dritten Jhd. sind die Grundlagen der katholischen Kirche gelegt (¶ Abendländische Kirche). Die Frage erhebt sich, ob davon die A.s-anschauung berührt wurde. Da in der Kirche des dritten Jhd.s der heidnische Priester- und Opferbegriff sich durchsetzte, andererseits das A. seit langem mit dem Begriff des Opfers behaftet war, so wäre eine Verbindung des heidnischen Opfergedankens mit der A.sauffassung nicht unwahrscheinlich. Und ¶ Cyprian, der klassisch die Frömmigkeitsmotive des Abendlandes vertritt, der den heidnischen Opfer- und Priestergedanken aufnimmt, den Realismus der Spendeformel und den abergläubischen Respekt vor den geweihten Elementen drastisch bezeugt, die spiritualistische griechische Philosophie mit ihrer vergeistigenden Wirkung nicht kennt, scheint in der Tat von der katholischen Forschung mit Recht als Anwalt der katholischen A.slehre gefeiert werden zu dürfen. Aber auch Cyprian gegenüber ist Vorsicht am Platze. Denn die Art seiner Polemik gegen die Aquarier, die das Wasser als Element des Kelches benutzten, beweist, daß er an eine Wandlung des konsekrierten Weines nicht gedacht hat (ep. 63). Es ist freilich für ihn bezeichnend und eine Weissagung auf die Zukunft der abendländischen Entwicklung, daß die Beziehung auf die erlösende Wirkung des Todes Jesu im Vordergrund steht und der Priester das Privilegium des „Opfers" hat, das auf den Befehl „dies tut" usw. sich gründet. Was Christus getan, „ahmt" der Priester nach und bringt nun das wahre, volle Opfer in der Kirche Gott dar. Aber so wenig die Wandlung der Elemente behauptet wird, so wenig kann von einem Meßopfer im späteren Sinn schon jetzt gesprochen werden. Das versöhnende Opfer ist (ep. 63) das Golgathaopfer; im A. gedenkt man des Leidens Christi. Indem „Leib und Blut Christi" „dargebracht" werden, wird eine symbolisch repräsentative (darstellende) Handlung vollzogen, und von dem mit dieser Handlung verbundenen Gedenken des Todes Christi wird eine Wirkung auf Gott erwartet. Diese enge Verkettung des A.s mit dem Opferbegriff und dem Tode Christi, die Prärogative des Priesters, die freilich auf Umwegen hergestellte Wirkung auf Gott und das meritorisch-propitiatorische Motiv des heidnischen Opferbegriffs sollten bedeutungsvoll werden, zumal Cyprian sein symbolisch-repräsentatives Verständnis des eucharistischen Opfers in eine realistische Sprache gekleidet hatte, die noch heutigen Tages seine Auffassung zu einem Problem gemacht hat. — Auch im Osten findet um diese Zeit der unterchristliche Opfergedanke Aufnahme. Zwar sind in ¶ Origenes noch alte „enthusiastische" (¶ Geist u. G.gaben), antihierarchische Elemente lebendig. Daß aber mit der „Darbringung" oder dem Opfer im A. eine propitiatorische, besänftigende Wirkung auf Gott verbunden wird, sofern eben das mit der Darbringung im Gehorsam gegen den Befehl Christi begangene „Gedächtnis" (commemoratio) an den Opfertod Jesu Gott den Menschen geneigt macht (in Lev. hom. XIII 3), kann nicht geleugnet werden. Eine priesterliche „Wiederholung" des Opfers auf Golgatha kennt Origenes natürlich ebensowenig wie Cyprian. Ja, während bei letzterem der Opfergedanke im Vordergrund stand, haftet das Interesse des Origenes an dem Sakrament oder Mysterium der Speise. Nun vertrug sich freilich die spiritualistische Grundanschauung des Origenes (¶ Alexandrinische Theologie) nicht mit dem „Realismus", wie er sich bei dem Antignostiker Irenäus vorfand, geschweige denn mit der Behauptung der Spendeformel. Der immer wiederholte Versuch, in Origenes einen Zeugen für die kirchlich-katholische Lehre zu entdecken, scheitert an seinem Spiritualismus, der weder eine Auferstehung des Fleisches noch eine Arznei der Unverweslichkeit duldet; und in seiner Christologie hat er dem erhöhten Herrn das Menschsein, also Fleisch und Blut abgesprochen. So deutet er denn Leib und Blut auf das „Wort", den Logos, der die Seelen nährt. Ja das Essen und Trinken des Sakraments und die damit verknüpften magischen Wirkungen lösen sich auf in die Vorstellung vom Hören des Worts und die dadurch erzielten geistigen, seelischen Wirkungen. Damit ist dem mit dem A.smysterium verflochtenen Vergottungsgedanken der Boden entzogen. Das ist die eigentliche Meinung des Origenes, des gereiften zur Selbständigkeit gelangten Christen, des „Gnostikers" (¶ Alexandrinische Theologie). Aber der auf dem Gipfel der „Erkenntnis" stehende Gnostiker weiß doch, daß dieser Gipfel nicht von jedem erklommen werden kann. Für die in den Niederungen weilenden „Einfältigen", für die „Kinder in Christo" behält die nach Analogie der griechischen Mysterienfrömmigkeit gedeutete A.speise ihre Bedeutung. Das begründet freilich prinzipiell einen Dualismus in der origenistischen Theologie. Das sakramentale Motiv steht neben dem „Wort"motiv. Aber einer zwiespältigen Buchführung ist sich Origenes nicht bewußt, und man darf sie auch nicht konstatieren. Denn der Mysterienglaube ist das Sprungbrett, von dem aus man weiter gelangt, der Ausgangspunkt und die Anregung für „geistigere", sublime Erkenntnisse. Aehnlich verhielt es sich schon in den griechischen Mysterien; das Christentum der Griechen tritt auch hier das Erbe der hellenistischen Religionsentwicklung an. Der Spiritualismus verträgt sich mit den massiveren, „sakramentalen" Vorstellungen der Frömmigkeit der Massen, mit der Anschauung, daß die A.selemente durch das Weihegebet eine Kraft und Wirkung erhalten, die sie bis dahin nicht besaßen. Und die liturgische Formel stärkte grade diese Vorstellung.

6. a) Es ist darum begreiflich, daß der „Realismus" die Zukunft für sich hatte, die Anschauung, die dem alten sakramentalen oder mysteriösen Motiv theologisch eine derartige Fassung gibt, daß mit der Sprache der Liturgie und dem Vollton der religiösen Rhetorik die dogmatische Theorie zusammenstimmt. War es der spekulativen Theorie eines Origenes unmöglich durchzudringen, war vollends nicht mehr daran zu denken, in der Korrelation von Wort und Glauben das Leitmotiv des Christentumsverständnisses zu finden, so konnte es sich nur darum handeln, die aus der heidnischen Umgebung aufgenommenen Frömmigkeitselemente so zu fixieren, daß sie mit dem, was an geschichtlicher christlicher Tradition vor-

handen war, eine wenigstens scheinbare Einheit ausmachten. Das hatte zur Folge, daß nicht bloß in der vulgären Frömmigkeit, sondern auch in der kirchlichen Theorie das hellenistische Mysterienmotiv überholt wurde. Das Endergebnis ist eine Theorie, die weder aus der alten christlichen Verkündigung sich unmittelbar herleitet noch in unmittelbarem Zusammenhang mit der heidnischen Mysterienanschauung steht, sondern geschichtlich als ein Kompromiß verständlich wird, das zwischen urchristlicher Tradition, den späteren theologischen Theorien und dem mit ihnen verbundenen heidnischen Frömmigkeitsmotiv abgeschlossen ist, und in dem gerade die angesichts des Evangeliums Jesu unterwertigen Elemente die Herrschaft gewonnen haben. Den Einzelverlauf dieser Entwicklung zu schildern ist hier nicht der Ort. Dies könnte nur im Rahmen einer ausführlichen exegetischen Darlegung geschehen. Und auch sie wäre keineswegs immer in der Lage, klare Theorien und glatte Entwicklungen nachzuweisen, da vieles rhetorisch und stimmungsgemäß, nicht scharf durchdacht erscheint. Das macht begreiflich, daß man schon bei Theologen des 4. und 5. Jhd.s die dogmatische Lehre gefunden hat, die am Ende der Entwicklung deutlich erkennbar ausgebaut wird. Ebensowenig kann hier die Entwicklung des Opfergedankens innerhalb der A.svorstellung verfolgt werden. Es muß genügen, auf die schon früh angedeutete Differenzierung des Sakraments und des Opfers hingewiesen zu haben (vgl. Paulus I Kor 10 und 11; ferner das zu Justin Gesagte). Die Geschichte des in der griechischen Kirche vom Sakrament zurückgedrängten Opfergedankens wird der Artikel ¶ Messe bringen. Seit ¶ Johannes Damascenus besitzt die Kirche des Ostens eine Wandlungstheorie, durch die endgültig das dem Realismus der A.sformel widerstrebende Element der griechischen Anschauung überwunden und gleichzeitig die der Praxis zu Grunde liegende abergläubische Auffassung vom Sakrament des A.s theoretisch vollendet wurde. Realismus und Realpräsenz des wirklichen Leibes Christi werden jetzt gleichbedeutende Begriffe, während man früher „realistisch" hatte sprechen können, ohne die Realpräsenz theoretisch-dogmatisch zu behaupten. Die massive Sprache der Liturgie und der religiösen Rhetorik, die vor der Behauptung des Beißens des Fleisches Christi nicht zurückschreckte (Chrysostomus), hat den Sieg davongetragen, begünstigt durch die Entwicklung des Dogmas von der Menschwerdung (¶ Christologie) und die im Zusammenhang damit erfolgte Verurteilung des älteren Nestorianismus (¶ Nestorius), dem Brot und Wein den Opfertod des Gottmenschen symbolisch darstellten, dessen man beim A. „gedenkt", dessen Abbilder im A. angeeignet werden und die Wirkung des Opfertodes Christi vermitteln. Mit dem siegenden Dogma der Neualexandriner, das die Menschheit von der Gottheit durchdringen ließ, und die Tendenz hatte, die zwei Naturen der Christologie in eine umzuwandeln, verschwisterte sich der Zauber und das Mysterium. Dem Wunder der realistischen Christologie tritt das Wunder der realistischen A.slehre zur Seite. ¶ Johannes Damascenus ist der Zeuge dieses Ergebnisses und Zusammenhanges. Es wird jetzt in der Tat im A. an den wirklichen Leib des von der Jungfrau Geborenen gedacht, wie dies schon längst dort üblich gewesen war, wo das A. als „Gedächtnis" des Opfertodes Jesu erschienen war. Aber man hat es jetzt nicht mehr mit einer symbolisch-dramatischen Handlung zu tun. Es handelt sich auch nicht mehr um eine bloße „Heiligung" der Elemente nach Art der hellenistischen Mysterien. Im A.smysterium ragt vielmehr das Mysterium der Menschwerdung in die Gegenwart hinein. Die einzelnen, im fünften Jhd. neben einander herlaufenden, z. T. schon mit einander verketteten Vorstellungskreise, die seit den Tagen eines Justin und Irenäus, eines Cyprian und Origenes auftraten, haben sich in Johannes Damascenus zur Wandlungslehre verdichtet. Liturgische Formel und theologische Lehre haben sich gefunden. Brot und Wein des A.s sind der aus der Jungfrau stammende, mit der Gottheit wahrhaft geeinte Leib. Wie durch die Verdauung die Nahrung in den Leib übergeht, eine Umsetzung erfährt, so geht im A. vermittelst der Herabrufung des heiligen Geistes das Brot in den Leib Christi über. Hatte der vom heiligen Geist aus der Jungfrau gebildete Leib des auf Erden wandelnden Christus das Brot, das er genoß, in seinen heiligen Leib umgewandelt, so vollzieht sich nun dasselbe wiederum vermittelst des heiligen Geistes mit dem Brot des A.s. Brot und Wein werden in den Leib Christi aufgenommen und dank der hypostatischen Einheit des Gottmenschen (d. h. dank der Tatsache, daß die Einheit des Gottmenschen durch die eine Hypostase oder Person des Logos hergestellt wird) mit dem Leib Christi ein und dasselbe. Man darf darum nicht von zwei Leibern sprechen. Der Leib der Eucharistie ist ein und derselbe mit dem Leib, der aus der Jungfrau stammt. Brot und Wein werden „assumiert" und „transformiert", d. h. sie verlieren ihre Form und werden in den Leib des Gottmenschen aufgenommen. Johannes Damascenus kennt nicht die römische Transsubstantiationslehre (s. unten), die eine Wandlung des Stoffs behauptet. Das Brot bleibt eine irdische Substanz. Wie in der Menschwerdung der Mensch vom Logos aufgenommen wird und durch die Zugehörigkeit zur Hypostase oder Person des Logos die Einheit des Gottmenschen begründet wird, so wird in derselben Weise der eucharistische Leib aufgenommen, sodaß nun der assumierte eucharistische Leib und der assumierte, von der Jungfrau stammende Leib ein Leib werden; denn beide gehören der Hypostase des Logos an. Es soll aber, wie Johannes ausdrücklich betont, weder der eucharistische Leib in den Himmel emporgehoben werden, noch der Leib des erhöhten Herrn auf die Erde herabsteigen. So redet er von zwei Leibern, die doch ein Leib sind; und dieser eine Leib bleibt im Himmel und ist doch auf Erden gegenwärtig. Das ist ein Gedankengang, noch weniger verständlich, als der Gedankengang des christologischen Dogmas. Aber der Verstand sollte auch die Geheimnisse des Christentums nicht ergründen. Das Wunder und die Paradoxie waren mit dem Christentum unlöslich verknüpft. War schon das Grunddogma, die Menschwerdung, paradox, dann mußte auch alles andere paradox sein. Dies Ergebnis war so wenig in der Lage, die fromme Zuversicht zu erschüttern, daß es vielmehr der Frömmigkeit des griechischen Christen einen Rückhalt gab. Erfüllte ihn angesichts des großen Mysteriums der Menschwerdung Staunen und Freude, so wurden diese

Elemente der Frömmigkeit durch das unbegreifliche Mysterium des A.s verstärkt. In der Liturgie, deren mysteriöser, dramatischer und „darstellender" Charakter bis heute den Zusammenhang mit dem Hellenismus bekundet, erfährt und schaut der Gläubige die Kraft und Herrlichkeit Gottes, das große Naturwunder, das der Eucharistie ihren überragenden Wert über allen anderen Mysterien verleiht. Auf das Schauen und auf die Nießung, nicht in erster Linie auf das Opfer, ist das Mysterium des A.s abgestellt. In ihnen erlebt man das Heil. Die Mysterienreligion mit ihrem Naturwunder hat die Religion des Wortes und des Glaubens überwunden; und eine mit Worten, nicht mehr mit klaren Anschauungen operierende Scholastik müht sich ab, eine Institution zu rechtfertigen, deren ganze Fragestellung von vornherein verfehlt ist. Das schon von Paulus zum Ausdruck gebrachte Motiv der sakramentalen Kommunion mit Christus hat in der durch den A.sbericht und das christologische Dogma bedingten Ausprägung den Sieg behalten. Das Ergebnis dieser Entwicklung, die Transformationslehre mitsamt ihrer liturgischen Einrahmung, ihrem theatralischen Vollzug und ihren Konsequenzen für die Frömmigkeit beleuchtet grell den Fehler des Ausgangspunkts.

6. b) Ebensowenig ist es der abendländischen Kirche geglückt, den falschen Ausgangspunkt zu beseitigen. Sie ist zu einem dem griechischen verwandten Ergebnis gekommen und hat obendrein durch die Ausbildung und Verselbständigung des gottbesänftigenden, von Protestanten freilich vielfach mißdeuteten Meßopfers (¶ Messe: I. geschichtlich) das A. als Sakrament oder Kommunion in den Hintergrund gestellt, freilich auch eine Passionsmystik gezeitigt, wie sie dem griechischen Christentum versagt geblieben ist und wie sie nur auf dem Boden der abendländischen Frömmigkeit (¶ Abendländische Kirche) möglich war. Durch ¶ Cyprian war im dritten Jhd. die abendländische Auffassung bestimmt worden. Nun dringen freilich seit der Mitte des vierten Jhd.s griechische Elemente ins Abendland ein (¶ Abendländische Kirche, Absatz 2). Auch die A.sanschauung ist vom „Gräzismus" nicht unberührt geblieben, namentlich bei ¶ Hilarius und ¶ Ambrosius, die besonders stark den Gedanken des Ostens sich erschlossen. Die dem Mysterienglauben entnommene „Heiligung" der Elemente und ihre damit verbundene Veränderung, die dem griechischen religiösen Grundmotiv (¶ Christologie) entsprechende Bewertung der „geheiligten" Elemente als des „Fleisches" Christi und der Nahrung der Unsterblichkeit, das wird jetzt deutlich von abendländischen Theologen ausgesprochen. Aber daneben bestehen doch Cyprians Gedanken fort. Und da in ihnen die religiösen Grundmotive des abendländischen Christentumsverständnisses zum Ausdruck kamen, war eine vollständige Angleichung an die ohnehin noch auf lange Zeit nicht zur Ruhe kommende griechische A.sanschauung nicht zu erwarten. Die dem Meßopfer zugewandte Entwicklungslinie mußte im Westen konstanter und kräftiger bleiben als im Osten; d. h. aber, dem Westen mußte die Erinnerung lebendiger bleiben, daß man es im A. mit dem geschichtlichen Christus und seinem geschichtlichen Lebenswerk, der Versöhnung, zu tun habe. Isoliert man freilich den sakramentalen Gedanken, der auf den Genuß der wunderbaren Speise abgestellt ist, so wird man natürlich auf die griechische Anlage geführt. Aber diese Isolierung darf doch nur zum Zweck der Veranschaulichung des hier zu Grunde gelegten Motivs vorgenommen werden, sofern es also gilt, ein grundsätzliches Urteil über den inneren Aufbau der Gesamtanschauung zu gewinnen. Historisch hat diese Isolierung nicht bestanden. Vielmehr ist das sakramentale Element nur in Verbindung mit dem Opferbegriff aufgetreten. Da aber mit letzterem grade die abendländische Religiosität die Fühlung hatte, konnte es nicht die sekundäre Bedeutung gewinnen wie im Morgenland, um so weniger, als die abendländische Frömmigkeit die Kirche nie im Sinne des Morgenlandes zur Mysterienanstalt werden ließ und das in der Hauptsache griechisch bestimmte christologische Dogma nicht den unmittelbaren Zusammenhang mit der Frömmigkeit besaß, wie in der östlichen Reichshälfte (¶ Christologie ¶ Abendländische Kirche, Absatz 1). Andererseits ist freilich der seit ungefähr 350 in den Westen einströmende griechische Geist ein Faktor der weiteren Entwicklung geblieben. So behielt man denn auch das griechische sakramentale Motiv, zumal die gräzisierenden Theologen des vierten Jhd.s zu theologischen Lehrern auch der Zukunft wurden und die vulgäre Frömmigkeit schon längst (vgl. Absatz 3) sich an die abergläubische Scheu vor den A.selementen gewöhnt hatte, die an den Einsetzungsworten immer wieder einen Halt fand. Selbst ¶ Augustin hat keine seinem soteriologischen Grundgedanken entsprechende Neugestaltung der A.sanschauung zu geben vermocht. Ihm, der katholischer Christ sein wollte und den eucharistischen Wunderglauben teilte (Sp. 56), fehlte der Trieb zu einer religiös kritischen Durchführung eines bestimmten, zum organisierenden Mittelpunkt gemachten religiösen Gedankens. Trotzdem bedeutet seine A.slehre einen von der protestantischen Forschung freilich überschätzten Einschnitt in die Entwicklung. Man kann seine Stellung in der Geschichte des Problems mit derjenigen des Origenes vergleichen, der ohne die landläufigen Vorstellungen zu antiquieren doch kraft seines Spiritualismus eine eigene Stellung sich schuf. Der Umstand aber, daß Augustin nicht der Verurteilung verfiel, konnte ihm für die Zukunft eine größere Resonanz verschaffen, als wie sie Origenes fand. Aber grade das charakteristische Moment der augustinischen Auffassung vom Sakrament des A.s ist von der Kirche des Westens nicht aufgenommen. Sein Prädestinationsgedanke löste ihm selbst unbewußt letztlich den Sakramentsgedanken auf. Denn der prädestinatianische Wille Gottes bedarf nicht der Vermittelung der Sakramente, um in den Erwählten wirksam zu werden. Diese Vorstellung ist nicht ohne Einfluß auf den Sakramentsgedanken geblieben. Es wird unterschieden zwischen dem Vollzug der sakramentalen Handlung und der verborgenen Gnadenwirkung. Beides kann zusammengehen, braucht es aber nicht. Die von Gott Verworfenen empfangen keine göttliche Gabe durch das Sakrament. Diese in der Konsequenz des Prädestinationsgedankens erfolgte Unterscheidung müßte nun zumal in der Verbindung mit dem neuplatonischen intellektualistischen Element auf eine rein symbolische Auffassung vom A.s-

sakrament hinführen. Die Handlung selbst müßte als eine sinnbildliche erscheinen. Und in der Tat hat Augustin das Sakrament als signum, als ein Zeichen, wenn auch als sacrum signum (durch das Wort geheiligtes Zeichen) charakterisiert, während die res, die Sache, die an ein äußeres Mittel nicht gebundene Gnade ist. Von hier aus droht also der sakramentalen Würdigung des A.s Gefahr. Sie scheint auch von anderer Seite zu drohen. Augustin spricht den später (vgl. Absatz 7) bedeutungsvoll gewordenen Satz aus, daß nur durch den Hinzutritt des Wortes zum Element das Sakrament „wird", gleichsam den Charakter eines „sichtbaren Wortes" erhält. Das bedeutet aber für Augustin doch nicht die Ueberwindung des sakramentalen Motivs durch das geistig sittliche Verständnis der Heilsvermittlung, etwa nach Analogie einer an Luthers Betonung des Wortes sich anschließenden modernen protestantischen Dogmatik. Indem das (Benediktions)wort zum Element hinzukommt, wird es zum „heiligen Zeichen" einer supranaturalen Größe, das äußerlich eine Aehnlichkeit hat mit dem, worauf es hinweist, aber eben durch das hinzugekommene Wort mehr als bloßes Symbol ist, darum auch „in gewissem Sinne" (secundum quendam modum, ep. 98 9) Leib Christi ist, durch die Konsekration eine von Gott stammende göttliche Kraft erhält. Daß hier das Sakramentsmotiv nachwirkt, wird wohl zugestanden werden müssen. Die Betonung des Wortes, das ja eben nicht als allgemeines, in dieser Bedeutung auch außerhalb des Sakraments auftretendes Verheißungswort in Betracht kommt, sondern als das besondere, eben durch Christus selbst auf das Sakrament bezogene Wort, darf darum nicht zu einer „symbolischen" Deutung der augustinischen A.slehre verleiten. Die Benennung signum, Zeichen, soll nicht die symbolische Bedeutung der Elemente zum Ausdruck bringen, sondern nur ihre Unterordnung unter das wahrhaft Wirkliche, die res im eigentlichen Sinn. Eine wirkliche Gefahr drohte aber dem Sakrament durch den Prädestinationsgedanken, der Gnaden*mittel* im eigentlichen Sinn nicht zuließ. Bei der Unsicherheit der Vergewisserung der Erwählung aber wurde praktisch der einzelne doch auf die Sakramente gewiesen. Die praktische Konsequenz des augustinischen Erwählungsgedankens und der Katholizismus Augustins stellten für die Praxis sicher, was durch die Theorie gefährdet wurde. — Hier konnte die nachaugustinische Entwicklung anknüpfen. Daß Augustins A.slehre mit der realistischen Wandlungslehre sich nicht verträgt und ihre Entwicklung hemmen*konnte*, leuchtet ein. Da aber der sakramentale Gedanke nicht legitim überwunden war, Augustins A.slehre selbst so wenig „symbolisch" war, daß sie vielmehr *im Grund*zug den Zusammenhang mit der bisherigen Entwicklung festhielt, seine Erwählungslehre aber nicht rezipiert wurde und infolgedessen die durch sie veranlaßte Schwächung des sakramentalen Motivs unwirksam bleiben mußte, konnten die Formeln der augustinischen A.slehre eine Stütze der vulgär-sakramentalen Anschauung werden. Das tritt schon in den ersten Kämpfen um den „Augustinismus" in die Erscheinung. In dem ¶ Pelagianischen Streit setzte sich die Gnadentheologie durch, weil man es lernte, die Gnade nicht wie der „Augustinismus" prädestinatianisch, sondern sakramental zu deuten, die Sakramente als Mittel und Träger der Gnade zu verstehen (¶ Sakrament). Unter diesen Umständen konnte man die augustinische Scheidung von „Zeichen" und „Sache" übernehmen, ohne ihre Energie zu entfalten, zumal Augustin selbst in seiner Gesamtanschauung sowohl wie in der Anpassung an den vulgären Sprachgebrauch dem sakramentalen Motiv einen starken Rückhalt gegeben hatte. Dazu kommt nun noch, daß das im vierten Jhd. ins Abendland eingedrungene, auch von Augustin angeeignete griechische Element erhalten blieb, ja unter der Etikette des Ambrosius Bedeutung gewinnen konnte. In den pseudo-ambrosianischen Schriften „über die Mysterien" und „über die Sakramente", die der nachaugustinischen Zeit entstammen, wird zur Rechtfertigung des Satzes, daß man im A. den Leib Christi empfange, dem Benediktionswort die Kraft zugeschrieben, die Natur zu „wandeln". Diese These wird um so wichtiger, als sie in der Schrift de mysteriis mit der Opfervorstellung verflochten ist, die ja den Blick auf den geschichtlichen Leib Christi richtete. Die behauptete „Wandlung" mußte also dem Gedanken einer Realpräsenz nahe gebracht werden. Aber dieser entscheidende Gedanke ist noch nicht ausgesprochen. Er kann auch aus den Bemerkungen der Schrift nicht erschlossen werden, die vielmehr nur die Gegenwart der Gnade und der Kraft der Gottheit Christi behaupten. Angesichts der bestehenden dogmengeschichtlichen Situation und der Praxis im Kultus mußten aber grade die auf die Wandlungslehre weisenden Momente das Uebergewicht erhalten, zumal praktisch das Meßopfer eine immer größere Bedeutung gewann. Nur der „Augustinismus" hätte, da eine Rückkehr zur Rechtfertigungspredigt des Paulinismus ausgeschlossen war (¶ Abendländische Kirche, Abs. 3 und 4), diese Entwicklung aufhalten können. Es hat auch nicht an augustinischen Reaktionen gefehlt. In der karolingischen Renaissance (¶ Karl der Große) lebt der Augustinismus wieder auf. Er hinterläßt auch in der Geschichte des A.s seine Spuren; aber keine bleibenden. ¶ Ratramnus, der auf Augustin zurückging, aber natürlich den Gedanken nicht fallen ließ, daß irgendwie im A. eine objektive Realität gegeben sei, konnte gegen ¶ Paschasius Radbertus, den ersten eigentlichen A.sdogmatiker des Abendlands, nicht durchdringen. Radbert wollte freilich Augustiner sein. Sein Augustinismus jedoch kommt nur darin zum Ausdruck, daß er den Genuß des Fleisches Christi durch die Ungläubigen ablehnt. Die — freilich schon durch Augustin nahegelegten — in der karolingischen Orthodoxie lebendig gewordenen griechisch-theologischen Elemente (¶ Christologie ¶ Abendländische Kirche) die realistischen Formeln, die Bedeutung des Meßopfers und der mit der schon verfallenden karolingischen Kultur verbundene Aberglaube machten Radbert zum Vorläufer der Transsubstantiationslehre. Denn er vertritt als Theologe den Satz, daß im A. auf Grund der Konsekration durch ein den Sinnen verborgen bleibendes und darum die Elemente in der Gestalt von Brot und Wein belassendes Wunder der geschichtliche, von der Jungfrau geborene, wirkliche Leib Christi gegenwärtig sei, als Speise zur Unsterblichkeit. Dieser Würdigung entspricht die

Verknüpfung mit der Menschwerdung (vgl. Absatz 3), mag auch der Opfergedanke ein Entwicklungsmotiv gewesen sein. Von der durch Radbert in die Theologie eingedrungenen Anschauung war nur ein kleiner Schritt bis zur Transsubstantiationslehre. Im 11. Jhd. ist sie erreicht. Zu einer Zeit, als die Wissenschaft den Versuch machte, selbständiger zu werden (¶ Abendländische Kirche ¶ Scholastik) und den Ansprüchen des verständigen Denkens nachzugeben, ist das römische Wandlungsdogma gebildet worden. ¶ Berengars von Tours Versuch, mit Hilfe eines Ratramnus und Augustin sowie der Dialektik die rechte kirchliche Lehre vom A. herzustellen, schlug fehl. Der Realismus behielt das Feld. Und indem nun vollends (durch ¶ Lanfrank) der Genuß des wahren Leibes und Blutes Christi *auch seitens der Ungläubigen* behauptet und Berengar durch ¶ Gregor VII zum Widerruf genötigt wurde (1079), war der „Augustinismus" innerhalb der A.lehre desavouiert, der massive Realismus der Transsubstantiation gebilligt. Daß der Ausdruck selbst erst seit dem 12. Jhd. nachweisbar ist, bedeutet wenig. Der Gedanke war schon im Berengarschen Streit gewonnen. Seitdem beginnt auch der lange Prozeß der „wissenschaftlichen" Behandlung der Transsubstantiationslehre, auf dessen Phasen hier einzugehen unnötig ist. Mit der Konstatierung der Transsubstantiation ist die Entwicklung zum Abschluß gebracht. Die „Wissenschaft" hat die alten und neuen Begriffe der Wandlungslehre präzisiert; aber am Zauber und am Absurden hat sie nicht gerüttelt. Auf dem Laterankonzil von 1215 hat die Kirche die Transsubstantiation sanktioniert und eben dadurch noch einmal ihren Zusammenhang mit dem griechischen Katholizismus in der Dogmatik dokumentiert. Denn Sakrament und Menschwerdung blieben aufeinander bezogen. Später haben dann, allmählich seit dem endenden 13. Jhd., die Griechen von den Lateinern wenigstens den Begriff übernommen, ohne jedoch den Unterschied zwischen ihrer Transformation und der römischen Transsubstantiation sich deutlich zum Bewußtsein zu bringen, geschweige denn in der Praxis die Kommunion vom Opfer (Messe) zurückdrängen zu lassen. Bestand aber die Transsubstantiation unabhängig vom Genuß und der Würdigkeit des Genießenden, war bei allem anzuerkennenden Verlangen nach der Gemeinschaft mit dem Göttlichen der urchristliche, auch von Paulus betonte Gedanke, daß man die Gemeinschaft mit Gott durch den vertrauenden Glauben gewinnt, verloren, war die Religion des Geistes und der geistigen Vermittelungen des religiösen Heilsgutes durch die unterchristliche Religion des Sakramentes endgültig überwunden, war durch die die Transsubstantiation begründende Konsekration der Elemente durch den Priester der Genuß etwas Sekundäres geworden, während wie ¶ Thomas von Aquino ausführt, die übrigen Sakramente ohne die Spendung oder Applikation nicht vollendet sind, so mußte nicht bloß, worauf die Praxis schon längst hingewiesen hatte, das priesterliche Opfer als die Hauptsache erscheinen, es konnte auch die schon überall in der alten Kirche vorhandene Scheu vor den „geweihten" Elementen, die ja jetzt den wirklichen Leib Christi darstellten, neue Bräuche zeitigen. Seit dem 13. Jhd. wird der Kelch den Laien entzogen. Das konsekrierte Brot, die Hostie, wird in der ¶ Monstranz den Gemeinden ausgestellt, um von ihnen adoriert, angebetet zu werden (¶ Adoration). Das im 13. Jhd. entstandene, am Donnerstag nach Trinitatis gefeierte, schon früh mit dramatischen Spielen verbundene ¶ Fronleichnamsfest verherrlicht in glanzvoller Prozession das Wunder der leiblichen Gegenwart Christi in der Kirche. Die Bedeutung des Satzes, daß Gott dem Glaubenden im Geist und Wort gegenwärtig ist, hat die Kirche des Opfers und Sakraments nicht mehr erkannt. Man braucht nur das Ergebnis der abendländisch-mittelalterlichen Entwicklung und die ursprüngliche Handlung Jesu neben einander zu stellen, um des gewaltigen Abstandes inne zu werden.

7. Die Reformation Luthers bedeutet einen neuen Abschnitt in der Geschichte des A.s. Angesichts des Christentumsverständnisses Luthers, das eine völlige Umkehrung des katholischen Religionsbegriffes bedeutet, möchte man voraussetzen, daß auch die Anschauung vom A. jeden Zusammenhang mit der vorangegangenen Entwicklung gelöst hätte. Das geistige und persönliche Verständnis der Religion im Rechtfertigungs- und Glaubensbegriff Luthers hätte die Materialisierung der Religion im Sakramentalismus beseitigen müssen. Aber das „Wesen" der Reformation deckt sich nicht mit seiner historischen Erscheinung. Luther hat sich zögernd vom Katholizismus gelöst und manches beibehalten, das seiner „evangelischen" Position nicht entspricht. Er wollte ferner Pauliner sein und huldigte einem paulinisch interpretierten Biblizismus, der ihn veranlaßte, das als paulinisch und biblisch Erkannte dogmatisch zu vertreten. So konnte es nicht ausbleiben, daß Luther, mochte er auch tatsächlich keine einfache Erneuerung des Paulinismus geben und mochte seine Gesamthaltung durch die abendländisch-mittelalterliche Entwicklung des Christentums mitbestimmt sein, doch die deutlich zutage tretenden Motive des Paulinismus aufnahm. Paulus stand aber schon unter dem Einfluß des sakramentalen Motivs. Da Luther endlich die Väter der alten Kirche respektierte, war vollends die Konservierung des sakramentalen Motivs möglich. — Trotzdem wird sein Auftreten epochemachend. Denn in der Konsequenz seiner Gnadenpredigt hat er das im römischen Katholizismus in den Vordergrund gerückte Meßopfer vollständig beseitigt. Man kann Luthers A.auffassung nicht gründlicher mißverstehen, als wenn man, wie dies jüngst geschehen ist, in ihr die Aufrichtung eines neuen Werkdienstes erkennt. Luther kämpft gegen das „Werk" und Opfer der Messe, um die dem Glauben bestimmte Gabe Gottes wieder in den Mittelpunkt zu stellen. Das A. ist nicht das von Christus gestiftete, in der Messe „erneuerte" Opfer, sondern Sakrament und Kommunion. Die Gnadengabe ist die Sündenvergebung, die das Wort verheißt. Die sinnliche Handlung wird zum Unterpfand für den schwachen Glauben, der der sinnlichen Mittel und der individuellen Vergewisserung bedarf. Das Wort der Verheißung, die sichere Beziehung auf die Gabe der Sündenvergebung statt des griechischen Heilsguts der Veränderung der Natur oder gar der natürlichen, egoistischen Erwartungen, die sich mit der Messe verknüpft hatten, die Abzweckung auf den Glauben, der das Wort und die Gabe hinnimmt, die Reduzierung der Messe auf die Kommunion und

der religionspsychologische Gesichtspunkt des Unterpfandes und der Stärkung des schwachen Glaubens durch die Sprache des Zeichens, dies alles bedeutete mehr als eine bloße Reform. Hier kam der reformatorische Religionsbegriff zum Ausdruck, der am Verheißungswort und dem Glauben orientiert war; und statt der Gnade als der eingegossenen, durch die Sakramente vermittelten Kraft sprach er von der im Worte kund werdenden Gesinnung der Barmherzigkeit Gottes des Vaters. Das verträgt sich weder mit dem Meßopfer noch mit dem Sakrament. Das Meßopfer hat Luther endgültig überwunden; aber das seinem geistig-ethischen Religionsbegriff widersprechende sakramentale Motiv hat er der durch ihn begründeten Kirche übermittelt. Die oben genannten Hemmungen machten es Luther unmöglich, eine seiner Religionsanschauung entsprechende A.slehre zu gewinnen. In der Auseinandersetzung mit den „Sakramentierern" und „Schwärmern" haben sich die unterevangelischen Elemente der Auffassung Luthers verfestigt. Im einzelnen kann das hier nicht nachgewiesen werden; es muß genügen, die Gesamtauffassung zu charakterisieren. Sie hat die Spaltung des Protestantismus mit verschuldet und den lutherischen Protestantismus mit dem unheilvollen, weil unterevangelischen Sakramentalismus und mit der katholischen Fragestellung belastet. Die Transsubstantiation fand freilich kein Heimatrecht im Luthertum. Aber die ihr zu Grunde liegende Fragestellung wurde beibehalten. Denn Luther konnte sich von der (altkirchlich) mittelalterlichen Vorstellung nicht frei machen, daß das Sakrament eine „objektive" Heilsbedeutung habe, also etwas Besonderes neben dem Wort sei. Neben den religionspsychologischen Gedanken des Unterpfandes und der sinnlichen Sprache des Zeichens tritt die schon in der Auseinandersetzung mit Augustin festgestellte, wenn auch damals nicht erst entstandene Anschauung vom Sakrament als einem objektiven Mittel und Träger der Gnade. Freilich antiquierte Luthers Gnadengedanke den katholischen und augustinischen (¶ Abendländische Kirche). Aber das Sakrament wird doch zu einem besonderen Vehikel der Gnade neben der Predigt des Evangeliums, ist demnach kein bloßes Zeichen. Die neue Anschauung von der Gnade wird in den alten Rahmen eingezwängt. Dazu kam Luthers Biblizismus, der auf das „ist" der Einsetzungsworte pochte, mit der Denkgewohnheit des Katholizismus sich verband und nun die Realpräsenz von Christi Leib und Blut im A. für wesentlich erklärte. So führte denn dieser Zusammenhang zu der Annahme, daß der Genuß des wahrhaften Leibes und Blutes Christi im A. die Sündenvergebung bringe. In und unter Brot und Wein empfängt man Leib und Blut Christi. Die weitere Folge ist die Behauptung des Genusses des Leibes Christi auch seitens der Ungläubigen. Um das „wie" dieser Gegenwart Christi begreiflich zu machen, ist Luther auf Spekulationen der ¶ Nominalisten zurückgegangen. Die Realpräsenz wird erklärt durch die von den Nominalisten hypothetisch vorgetragene Konsubstantiationslehre, die das Fortbestehen der Substanz des Brotes behauptet, aber ein Danebenbestehen des Leibes Christi. Hier entwickelt Luther die Vorstellung von einer der Einigung der Naturen im Gottmenschen entsprechenden sakramentalen Union und der „Ubiquität" des Leibes Christi, derzufolge die menschliche Natur kraft der Mitteilung der Allgegenwart der Gottheit allgegenwärtig ist. Diese Ubiquitätslehre bedrohte nun freilich die sakramentale Gegenwart des Leibes Christi. Mußte doch ihr zufolge die Realpräsenz des Leibes Christi für die ganze Welt behauptet werden. Luther selbst hat dies erkannt. Er hebt nun allerdings die Ubiquität nicht auf, begegnet aber der sakramentalen Realpräsenz drohenden Gefahr mit der Bemerkung, daß für den Menschen die „Gegenwärtigkeit" Christi nur dort zu „greifen" sei, wo es durch sein Wort zugesagt sei. Lediglich ein spezieller Willensentschluß begründet demnach die Realpräsenz im A.; die Ubiquitätslehre an sich reicht nicht zur Begründung aus; sie muß durch die „Volipräsenz" (der Gegenwart in besonderem Sinne an dem Ort, wo der Allgegenwärtige es will) ergänzt werden. „Darum, daß es ein anderes ist, wenn Gott da ist und wenn er dir da ist. Dann aber ist er dir da, wenn er sein Wort dazu tut und bindet sich damit an und spricht: hier sollst du mich finden" (WA XXIII 150). Daß die Realpräsenz schon vor dem „Gebrauch" des Sakraments vollzogen ist, wird von Luther ausdrücklich gesagt (EA 29_{280}). Man tut also gut, hier Luthers Anschauung von der Bedeutung des „Wortes" nicht schlechthin und generell nach moderner Stimmung oder Dogmatik zu deuten. — Daß die soeben skizzierte Auffassung Luthers nur die überlieferte Fragestellung, wie sich Leib und Blut zu Brot und Wein verhalten, fortsetzt; daß sie von ungeheueren Schwierigkeiten bedrückt ist und Absurditäten enthält, die nicht aus dem Wege geräumt werden können, leuchtet ein. Die Ubiquität bedarf der Ergänzung durch die Volipräsenz, die wiederum auf den bloßen statutarischen Willen Gottes begründet ist. Und der Leib Christi wird genau so massiv sinnlich vorgestellt, wie ein irdischer Leib. Und doch soll er als solcher „unräumlich" allgegenwärtig „in" und „unter" jedem Element sein. Aber noch viel gravierender ist es, daß mit dieser ganzen Konstruktion der Zusammenhang mit der Glaubensposition des Reformators verloren ist. Der magische Sakramentsgedanke der katholischen Kirche ist der reformatorischen Grundauffassung, die in der Rechtfertigungslehre ihren Ausdruck fand, aufgepfropft worden, eine sakramentale Gemeinschaft neben die durch den Glauben begründete gestellt. Beides verträgt sich nicht neben einander. Entweder hat man im Wort und Glauben das Heilsgut (Sündenvergebung); dann bedarf es daneben keiner sakramentlichen Gabe. Oder es ist die sakramentale Gabe notwendig. Dann ist die im Verheißungswort angebotene Gnade unvollständig. Das widerstrebt aber dem religiösen Christentumsverständnis Luthers. Einen Sinn hat diese sakramentale Wertung der leiblichen Gegenwart Christi nur, wenn vom A. nicht bloß eine geistige (Sündenvergebung), sondern auch eine leibliche Wirkung ausgesagt werden darf. Das würde dann freilich die reformatorische Erkenntnis der Religion paralysieren. Doch Luther hat auch diesen Weg betreten, wenn er 1527 das A. kraft der Realpräsenz des Leibes Christi als die Arznei der Unsterblichkeit wertet. Damit wurde das griechisch-physische Motiv aufgenommen. Die Beschäftigung mit Irenäus und Hilarius legte ihm diesen Ge-

danken nahe. Das Naturmysterium trat neben die geistige Wiedergeburt durch Wort und Glauben. Diesen seiner „genuinen" Anschauung völlig widersprechenden Gedanken hat Luther wieder fallen lassen. Aber auch so blieb seine A.anschauung unterevangelisch. Denn es bleibt die Nebenordnung von Sakrament und Wort, ohne daß er in der Lage gewesen wäre, dem Sakrament, also der leiblichen Gegenwart Christi eine besondere religiöse Bedeutung innerhalb der dogmatischen Würdigung zuweisen zu können. Und es bleibt die dinglich-magische Wirkung, die auch Ungläubige des Leibes Christi teilhaftig werden läßt, neben der geistig persönlichen Wirkung des Glaubens, dem der reformatorische Gedankenkreis allein den Besitz des Heilsguts zugewiesen hatte. Das Sakramentsmotiv hat das Glaubensmotiv geschwächt, und es wird begreiflich, wie nun bei der Unmöglichkeit, aus der religiösen Grundauffassung eine organische Begründung der sakramentalen A.slehre zu finden, der bei Luther stets vorhandene autoritäre Glaubensbegriff gestärkt werden konnte. Das Lehrstück muß geglaubt werden. Der Glaube als Vertrauen hat hier keinen Platz.

8. Daß Luthers Gegner Zwingli in der Lehre Luthers Katholizismus witterte und in der theologischen Begründung eine neue Scholastik erkannte, ist verständlich. Zwinglis Lehre stand schon vor dem Kampf mit Luther fest. Sie hält sich frei von der katholisierenden Neigung der lutherischen Lehre, vermeidet auch die absurden Vorstellungen, zu denen sich Luther gedrängt sah, erreicht aber nicht die religiöse Kraft, die trotz alles Einlenkens in die katholische Fragestellung der lutherischen Lehre eignet; ihr religiöses Grundmotiv blieb doch die Sicherung des Heilsgutes der Sündenvergebung. Es ist nun freilich nicht richtig, wenn man Zwingli den Vorwurf gemacht hat, daß er die besondere Bedeutung der Sakramentsfeier für den Glauben nicht festzuhalten vermocht habe. Er erwartet vielmehr von ihr eine Förderung des Glaubens. Und daß die Ablehnung des sakramentalen Essens des Fleisches und Blutes Christi ein Vorzug ist, braucht nicht mehr begründet zu werden. Zwingli huldigt durchaus einer symbolischen Deutung der Einsetzungsworte. Er braucht darum auch keine Ubiquitätslehre zu entfalten. Die überlieferte Christologie nicht neu gestaltend, läßt er Christus „körperlich" zur Rechten Gottes sitzen, bestreitet eine körperliche Gegenwart im Sakrament und will nur von einem „geistlichen" Essen des „Fleisches und Blutes" Christi gesprochen wissen. Man ißt den Leib Christi, wenn man glaubt, daß er für uns dahingegeben ist.[1] Nicht bloß das Meßopfer ist beseitigt, auch die Vorstellung von der sakramentalen Speise. Das war eine energischere und zielsicherere Reduktion, als wie sie Luther vorgenommen hatte. Das Mysterium in jeder Form war beseitigt. Wenn aber Zwingli das A. wesentlich nur als das öffentliche Bekenntnis der Zugehörigkeit zu den Christgläubigen und als die Verpflichtung zu einem christlichen Leben würdigt, so fehlt grade der religiöse Gesichtspunkt, der für Luther im Vordergrund stand: die Verheißung Gottes und das Geschenk der Vergebung. Um den Trost Gottes angesichts der Not des Gewissens und um die Erlösung von den Anfechtungen war es Luther zu tun. Nicht was wir sein wollen und tun sollen, sondern was wir kraft der Barmherzigkeit Gottes werden und sein dürfen, wurde von Luther betont. Darum ist seine Auffassung vom A. doch derjenigen Zwinglis überlegen, mag auch Zwingli die Innerlichkeit und Geistigkeit des religiösen Prozesses gewahrt haben. Denn Luther hat eine primär religiöse Würdigung des A.s besessen. Aber er hat sie nur mit Trübungen seiner religiösen Grundanschauung festzuhalten vermocht und die mit dem Sakramentalismus gegebene Materialisierung der Religion zum Schaden des Protestantismus festgehalten.

9. a) Grade das unterevangelische Moment in der A.slehre Luthers hat die Entwickelung bestimmt. Der A.streit brachte die Spaltung der beiden Reformationskreise, über deren Segen oder Unsegen hier keine Erörterungen anzustellen sind (¶ Zwingli ¶ Luther). Luther blieb hartnäckig bei den Vorstellungen, die er im Sakramentsstreit vorgetragen hatte. Zwingli, der im Bewußtsein der theologischen und wissenschaftlichen Ueberlegenheit auf die Rückständigkeit Luthers herabschaute, versagte er das Prädikat der Christlichkeit. Die von katholisierenden Tendenzen nicht frei zu sprechende Augsburger ¶ Confession rückt mit aller Entschiedenheit von den Schweizern ab und hat in ihrem verloren gegangenen und bisher nicht wiedergefundenen Original der katholischen Fassung des A.sakraments starke Konzessionen gemacht. Aus der römischen Widerlegungsschrift, der ¶ Confutatio, die gegen den Artikel 13 der Confessio Augustana (über den Gebrauch der Sakramente) nichts einwendet, darf erschlossen werden, daß man der Transsubstantiation nicht mehr fern gewesen ist und, wie die Besprechung des Artikels 3 der Augsburger Konfession seitens der Konfutatoren vermuten läßt, offenbar nur darin von der römischen Lehre abgewichen ist, daß die leibliche Gegenwart nur während der Dauer der Kommunionsfeier behauptet wurde. Das würde auch dem entsprechen, was Luther im Kampf gegen ¶ Karlstadt behauptet hatte. Der Wortlaut der Ausgabe von 1531 widerstrebt dieser Deutung nicht. Mit der anläßlich der Bekämpfung der Schwärmer und der Politik des schmalkaldischen Bundes erfolgten Verbreitung und Anerkennung der Confessio Augustana hat auch diese A.slehre über das norddeutsche Reformationsgebiet sich verbreitet. Der Südwesten aber hatte sich unter der Führung des unermüdlich auf die Einigung des evangelischen Deutschland hinarbeitenden Martin ¶ Butzer von der schweizerischen Reformation schon auf dem Augsburger Reichstag von 1530 zu entfernen begonnen. Und während durch den Tod Zwinglis und die Katastrophe von Kappel die Initiative Zürichs gelähmt wurde, gewann durch Vermittlung des schmalkaldischen Bundes das Luthertum in Süddeutschland Boden. Eine dogmatische Einigung zwischen dem Norden und Süden Deutschlands in der A.sfrage war freilich noch nicht erreicht. Denn neben der Augsburger bestand die in Augsburg eingereichte ¶ Confessio Tetrapolitana, die einen wirklichen, aber nur geistigen Genuß des Leibes und Blutes Christi aussagte. Aber es wurde doch der religiöse Gesichtspunkt der Heilsgabe des Sakraments hervorgehoben. Eine lutherische Unterströmung war demnach in der unter Butzers Führung entstandenen A.sformulierung vorhanden. Und da Butzer ein politisches Inter-

esse an der Einigung mit dem Norden hatte, andererseits im Täufertum (¶ Wiedertäufer) den Subjektivismus fürchtete, darum die objektiven Momente hervorkehrte, Luther trotz seines Mißtrauens sich überzeugte, daß man im Süden nicht zwinglisch lehrte, so hatte Butzers Unionspolitik Erfolg. 1536 wurde die Wittenberger Konkordie unterzeichnet, in der die Gegenwart und Austeilung des wahren Leibes und Blutes Christi im A. behauptet, die Unabhängigkeit der sakramentalen Gabe von der Würdigkeit des Austeilenden und Empfangenden festgestellt wurde. Das war im wesentlichen ein Sieg der lutherschen Theologie, mochte auch die Ubiquitätslehre fehlen und die Kontinuität mit der „süddeutschen" Auffassung dadurch gewahrt sein, daß Butzer zwischen „Gottlosen" und „Unwürdigen" unterschied und nur letzteren den sakramentalen Genuß zugestand. Die Schweizer blieben diesem Einigungswerk fern. Die Wittenberger Konkordie trug, wenn auch Butzer und seine Freunde nicht lutherisch geworden waren (vgl. Butzers Bericht an die Straßburger über die Wittenberger Verhandlungen), zur Stärkung des Luthertums im Süden bei und schuf einen ein Menschenalter dauernden Frieden.

9. b) Zu eben dieser Zeit war in der wälschen Schweiz Calvin auf den Plan getreten, der der Schöpfer eines neuen, weltgeschichtliche Bedeutung gewinnenden Reformationskreises werden sollte. Seine Haltung in der A.sfrage war darum nicht gleichgültig. Nun ist Calvin nicht von Zwingli ausgegangen. Gedanken Luthers und besonders Butzers hatte er in sich aufgenommen. Lange galt er als Schüler Luthers, konnte auch die Confessio Augustana von 1540 (Variata) unterzeichnen und auf dem Religionsgespräch von 1540 ein lutherisches Mandat ausüben. Der dogmatischen Einigung in der A.sfrage mußte dies eine günstige Prognose stellen. Als Schüler Butzers ist Calvin freilich kein Verfechter der lutherschen Form der A.slehre gewesen. Die lutherische stoffliche Mitteilung des Leibes Christi und ihre Konsequenz, den wirklichen Genuß durch die Ungläubigen und die Ubiquitätslehre lehnt er ab. Aber er, der Zwinglis Lehre für profan erklärt hat, steht, mag er auch das „ist" symbolisch deuten, Luther näher als Zwingli. Er kann den Gedanken Luthers von der Heilsgabe und unterpfandlichen Bedeutung des Sakraments in den Vordergrund rücken, in der religiösen Würdigung also auf seiten Luthers stehen. Er spricht sogar von einer wahrhaftigen und wirksamen Darbietung des Leibes Christi und behauptet die lebenspendende Wirkung des Fleisches Christi. Das ist nicht bloß den Worten nach, sondern auch in der Anschauung eine Annäherung an Luther. Aber daneben sind von Luther ablenkende butzerische und schweizerische Stimmungen lebendig. [b]Da Christi Fleisch im Himmel bleibt, erläutert Calvin seinen Satz durch den Gedanken der Uebermittlung der *Lebenskräfte* des Fleisches Christi durch den heiligen Geist an die gläubig Genießenden. Daß auch in dieser den stark katholisierenden Realismus der lutherschen Auffassung vermeidenden Lehre Calvins Härten enthalten sind, und daß auch hier die dem mittelalterlichen Dogma zu Grunde liegende Fragestellung, die Frage nach dem Verhältnis der „irdischen Materie" zur „himmlischen Materie" geblieben ist, bedarf keines Beweises. Calvin vermag es nicht einleuchtend zu machen, warum die Beziehung auf das Fleisch Christi festzuhalten ist, wenn schließlich doch nur ein „geistliches" Essen und der Empfang der Lebenskräfte Christi behauptet wird, also eine, wie Calvin selbst konstatiert, nur „virtuelle" Gegenwart Christi. Diese Rücksichtnahme auf das „Fleisch" begründet aber wiederum eine undurchführbare Vorstellung. Denn der Geist soll die lebenspendenden Kräfte des Fleisches vermitteln. Das bleibt unverständlich. Aber davon darf abgesehen werden. Das Entscheidende ist, daß durch Calvin in der Schweiz eine A.slehre vorgetragen wurde, die der lutherischen näher stand, als der zwinglischen und über die Luther selbst freundlich geurteilt hat, wenn er auch Zeit seines Lebens die im A.sstreit gefestigten Gedanken behielt. Er konnte sogar die Betonung des Nutzens, der Frucht und der Ehre des Sakraments als Geschwätz beurteilen, wenn von der Substanz nur gemummelt werde. (In einem Brief an Brück anläßlich des Kölner Reformationsentwurfes von 1543.) — Blieb Luther seiner alten Position treu, so entfernte sich Melanchthon allmählich von ihm, um einer milderen, vermittelnden Lehrprägung sich zuzuwenden. Aus dem katholischen Vorstellungskreis herstammende oder daraus sich ergebende Bestandteile, wie die Ubiquität, die Gegenwart Christi im Brot, den Genuß des Leibes Christi durch die Ungläubigen gab Melanchthon seit 1531 allmählich preis. Zugleich legte ihm das Studium der alten Kirchenväter die symbolische Deutung der Einsetzungsworte nahe. Dem gegenüber hat es wenig zu bedeuten, wenn er in der Ausgabe der augsburgischen Konfession von 1540, der sog. Variata, die aber neben der alten, unveränderten Ausgabe auch offiziell benutzt wurde, den lateinischen Text des Artikels 10 nur dahin änderte, daß er an die Stelle des Satzes, daß Leib und Blut Christi wahrhaftig zugegen seien und den Genießenden ausgeteilt würden, den Satz treten ließ, daß *mit* dem Brot und Wein der Leib und das Blut Christi den Genießenden wahrhaft dargereicht werde. Wichtiger war schon die Streichung des Verdammungsurteils im alten 10. Artikel. Die eigentliche Meinung des späteren Melanchthon bringt aber die Variata nicht zum Ausdruck. Luther hat seinem alten Arbeitsgenossen trotz der Wandlung in der A.sanschauung sein Vertrauen nicht entzogen.

9. c) Stand Calvin Luther näher als Zwingli, entfernte sich Melanchthon von Luther in einer Calvin zugewandten Richtung, ließ Luther durch die zweifellos vorhandenen Differenzen sich nicht zu einer die Reformationskirchen aufs neue bewegenden Polemik fortreißen, so waren, sofern man diesen Ausschnitt aus der reformationsgeschichtlichen Bewegung ins Auge faßt, die Aussichten vorhanden, daß auf einer mittleren Linie die durch die Wittenberger Konkordie begonnene dogmatische Einigung der Reformationskirchen in der A.sfrage fortgesetzt werden und nun auch das calvinische Reformationsgebiet umfassen könnte. Zu Luthers Lebzeiten ist der Friede nicht gestört worden. Aber trotz Melanchthon und der von ihm herangebildeten Schule hatte doch die spezifisch lutherische Fassung der A.slehre Boden gewonnen. Und da seit dem A.sstreit mit Zwingli die autoritäre Fassung des Glaubens sich endgültig durchgesetzt hatte, und im Zusammenhang damit die am Begriff der Schule orientierte Ver-

engung des reformatorischen Kirchenbegriffs, da bereits 1536 in der Geschichte der Schmalkaldischen Artikel das dem Transsubstantiationsdogma nahe stehende Luthertum sich vernehmlich und nicht erfolglos geäußert hatte, so erscheint die Perspektive doch weniger verheißungsvoll, als wenn man bloß den Blick auf die Führer richtet. Am Horizont taucht ein intransigentes, kleinkreisiges, des allgemein-evangelischen Bewußtseins entbehrendes neuorthodoxes Luthertum auf, das freilich in der Rechtfertigungslehre von Melanchthon gelernt hatte (¶ Osiander), den juristischen, Rechtfertigung und Wiedergeburt trennenden Rechtfertigungsgedanken des späteren Melanchthon sich angeeignet hatte, in der A.slehre aber den Sakramentalismus Luthers übernahm. Nach Luthers Tod ist der Streit um das A. wieder ausgebrochen, der ganz wie der erste Streit den Protestantismus ungemein geschädigt hat, ohne sein religiöses Verständnis zu fördern. An den Ereignissen in der Schweiz entbrannte aufs neue der Kampf. Calvin hatte 1549 im ¶ Consensus Tigurinus die erstrebte Verständigung mit Zürich, dem alten Vorort der Schweizer Reformation, erreicht. Da weder Zwinglis Nachfolger ¶ Bullinger noch Calvin die zwinglische A.slehre vertraten, konnte die Verständigung nicht ein Einlenken auf die zwinglischen Bahnen bedeuten. Die Formel betonte, freilich unter Ablehnung der lutherschen Anschauung von der Realpräsenz, die Wirklichkeit des religiösen Heilsempfangs im A. Dieser Consensus Tigurinus brachte Calvin die Einigung mit Zürich, aber die Lösung von der Wittenberger Reformation. Die Union mit den Zürichern zog ihm den Haß der deutschen lutherischen Orthodoxie zu. 1552 begann der Hamburger Pfarrer Joachim ¶ Westphal seine maßlosen Angriffe gegen Calvin; andere wie ¶ Timann in Bremen und Tilemann ¶ Heßhus in Heidelberg sekundierten. Calvin, der vergeblich den Haß der konfessionellen Lutheraner zu beschwichtigen versucht hatte, wandte sich verstimmt ab. Die Stärke der Entfremdung erkennt man daran, daß er nun auch über die Augsburger Konfession recht abfällig sich äußerte. Das geschah im Todesjahr Melanchthons. Sein Name war schon in den A.sstreit hineingezogen worden. Calvin hatte sich seinen lutherischen Gegnern gegenüber auf den schon von Westphal verdächtigten Melanchthon berufen. Da Melanchthon eine öffentliche Desavouierung unterließ, auch im weiteren Verlauf der Fehde ein deutliches, die Eiferer befriedigendes Wort vermied, galt er als heimlicher Calvinist (¶ Kryptocalvinisten). Die luthersche A.slehre mitsamt der Ubiquitätslehre, die leibliche Gegenwart des ubiquitarischen Christus *in*, *mit* und *unter* Brot und Wein begann das Schibboleth des „orthodoxen" Luthertums zu werden. Ueber Melanchthons Grab ging der Streit weiter. Die A.sfrage hat schließlich, im Bunde mit anderen hier nicht zu nennenden Momenten, über das Geschick des Philippismus entschieden. Zu einer Zeit, als der deutsche Protestantismus die reichsgesetzliche Anerkennung erlangt hatte (im Augsburger Religionsfrieden 1555), als es galt, angesichts der immer noch fortschreitenden Evangelisierung des deutschen Reichs zusammen zu halten, angesichts der außerdeutschen Erfolge des wieder erstarkten Katholizismus und der beginnenden Gegenreformation alle Kräfte zu gemeinsamer Abwehr zusammen zu schließen, hat sie die Stoßkraft des Protestantismus gelähmt und schließlich die Zersplitterung sanktioniert. Das Ergebnis des in seinen einzelnen Phasen und in seinen unheilvollen kirchengeschichtlichen Wirkungen hier nicht zu verfolgenden Streits war die Begründung der lutherischen Konfessionskirchen. In der ¶ Konkordienformel wurden die unterevangelischen Elemente der lutherschen A.slehre fixiert. Der exklusive Geist des seit Luthers Tode entstandenen neuen Luthertums, des Luthertums der Ubiquitätslehre und der Konsubstantiation, hatte den Sieg davongetragen, ohne doch bezeichnenderweise zu einer eindeutigen und einhelligen theologischen Begründung zu gelangen. — Die durch die alte Problemstellung geschaffene Entwicklung war damit auch auf reformatorischem Boden zum Abschluß gekommen. Transformation, Transsubstantiation und Konsubstantiation, das sind die drei charakteristischen Ergebnisse, die die Geschichte des A.s der alten Problemstellung verdankt. Sie hängen alle in der Fragestellung mit einander zusammen, und sind doch jede für sich eigenartig. Aber keine hat es vermocht, den christlichen Gedanken auszudrücken. In der A.slehre der großen christlichen Konfessionskirchen ragen, wenn auch in verschiedener Weise abgewandelt durch den christlichen Heilsgedanken und die Form des historischen „Einsetzungsberichts" die Motive der vorchristlichen Religionsentwicklung bis in die Gegenwart hinein. Auf griechischem und römischem Boden sind sie ein wesentlicher Bestandteil der Christentumsauffassung geworden; auf protestantischem Boden ein historischer Bestandteil, der immer noch seine Existenzberechtigung behauptet. Das ¶ Neuluthertum des 19. Jahrhunderts hat ihm nach der durchgreifenden Kritik des ¶ Rationalismus neues Leben verschafft. Aber auch die neuen Versuche, im Protestantismus das „Sakrament" des A.s zu retten, haben den Widerspruch mit der religiösen Grundidee des Protestantismus, den Widerspruch mit der Religion des Wortes und des Glaubens nicht verschleiern können. Und da wir es hier mit einem unausgleichbaren Widerspruch zu tun haben, darf man es schließlich doch dankbar begrüßen, daß das alte Luthertum seine A.slehre so energisch entwickelte. Denn grade das scharfe Hervorkehren der absurden Elemente und des katholischen Motivs beweist die Unverträglichkeit mit dem reformatorischen Religionsbegriff. Die Konsequenz Luthers und des alten Luthertums ist erlösend. Mit ihrem Sieg bricht die Entwicklung ab. Die Wiederaufnahme im 19. Jahrhundert ist Repristination oder gar eine entschlossene Anleihe beim Katholizismus. Beides ist unhaltbar. Es verträgt sich weder mit dem reformatorischen religiösen Christentumsverständnis noch mit der wissenschaftlichen Situation der Gegenwart. Die Logik der Geschichte des A.s weist zwingend auf einen Neubau, der die in den alten Bauten vorhandene Stilmischung vermeiden muß, wenn denn überhaupt ein reiner, protestantischer Stil gewünscht wird. Die Aufgabe des Historikers ist erledigt, wenn er die alten Stilmischungen und ihr Werden nachgewiesen hat und dadurch an seinem Teil zur Befreiung von der Last einer Geschichte beigetragen hat, die bedrückt, statt zu erheben.

‡Albert Eichhorn: Das A. im NT (Hefte zur

ChrW), 1898; — ‡Johannes Hoffmann: Das A. im Urchristentum, 1903; — G. E. Steitz: Die A.slehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung, JdTh 1864—68; — G. Anrich: Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, 1894; — Friedrich Loofs: A., RE³ I, S. 38—68; — Adolf Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, II. III, (1888) 1894—97²; — Friedrich Loofs: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, (1889) 1906 ⁴; — Reinhold Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1895—1898, die zweite Auflage ist im Erscheinen begriffen; — J. Schwane (kath.): Dogmengeschichte, 4 Bde. 1862—1890; — Aloys Scheiwiler (kath.): Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten, Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte, Bd. III Heft 4, 1903; — Adolf Struckmann (kath.): Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftl. Quellen der vornizänischen Zeit, (Theologische Studien der Leo-Gesellschaft, 1905); — Ferdinand Kattenbusch: Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I, 1892; — Derſ.: Messe, Sakrament RE³ XII, S. 664 ff. XVII, S. 349 ff; — Friedrich Loofs: Symbolik oder christliche Konfessionskunde I, 1902; — Fr. Graebke: Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers, 1907; — Karl Adam (kath.): Die Eucharistielehre des hl. Augustin (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte, Bd. VIII Heft 1), 1908. **Scheel.**

Abendmahl: III. dogmatisch.

1. Leitende Gesichtspunkte; — 2. Der Tisch des Herrn; — 3. Sichtbares Zeichen und Unterpfand; — Die Aneignung Christi; — 5. Der neue Bund; — 6. Der würdige Empfang; — 7. Das Brudermahl.

1. Durch keinerlei Einsetzungsformel oder kirchliche Lehre, auch nicht durch überlieferte Gewohnheit dürfen wir uns beim Genuß des Abendmahls zu einem Rückfall ins Zauberwesen verleiten lassen; persönliche Religion und sittliche Kraft können nur durch persönlichen Einfluß auf unser Innenleben erweckt und gepflegt werden, und der persönliche Einfluß von Jesus her kann uns nur durch christliches Wort und Vorbild zukommen; auch das Abendmahl darf nur sichtbares Wort sein (¶ Gnadenmittel). Das Geheimnis solcher Feier bleibt genügend gewahrt, wenn man anerkennt, wie geheimnisvoll auch bei ganz natürlicher Vermittlung sich der Einfluß von Person zu Person vollzieht, so daß sogar eine bloße Gedächtnisfeier des Wunderbaren im Menschen genug ausrichten könnte. Diese Betrachtungsweise wird uns auch davor bewahren, daß eine regelmäßige oder bei Höhepunkten des Lebens begangene Abendmahlsfeier etwa eine bloße Gewohnheit und leere Form wird; andrerseits wird uns dann kein schreckhaftes Geheimnis oder dogmatische Grübelei noch die selbstquälerische Ueberlegung, ob man den rechten Glauben habe und auch nicht etwa unwürdig sich selbst das Gericht esse, von einer ernsten und doch herzerquickenden Feier abhalten.

2. Das Abendmahl der Urgemeinde war jedenfalls auch eine Fortsetzung der gemeinsamen Mahlzeiten, die Jesus mit seinen Jüngern gehalten, wo er ihnen das Brot gebrochen und sein Herz offenbart hatte. So sollen auch unsere Abendmahlsfeiern, in denen jene Tischgemeinschaft ja geschichtlich fortwirkt, für uns eine Einladung bedeuten, uns mit Jesu Jüngern aus aller Zeit und Welt an Jesu Tisch zu setzen und daran zu denken, daß er einst unter uns Menschen weilte, mit uns verkehrte und Menschen unserer Art in seine innige Gemeinschaft zog. Was aber solche Gemeinschaft den Jüngern vermittelte, das war vor allem Gottesgemeinschaft, und so fühlen wir uns denn im Abendmahl immer aufs neue eingeladen, der Nähe und Freundlichkeit auch unseres Gottes inne zu werden, die dabei immer zugleich heilige Scheu vor seiner Größe und seiner ernsten Forderung an uns weckt.

3. In solchem Gefühl der Gottesnähe werden wir dann auch gewiß, daß wir trotz unserer Sündhaftigkeit der Sünde entronnen sind, daß uns unsere Sünden vergeben sind, ohne daß wir den Segen des Abendmahls auf Gewinnung der Sündenvergebung einschränken, da die Sünde dem Christen ja ein für allemal vergeben ist. Die Gewißheit der Nähe und Gnade Gottes wird uns aber bei dem leiblichen Essen und Trinken darum besonders eingeprägt, weil wir hier greifbar erleben, geradezu „schmecken", daß Gottes Offenbarung in Christus wirklich bis zu uns hinreicht, und vor allem, daß nicht allein andere, sondern gerade ich selbst, so gewiß ich da esse und trinke, durch Christus zu Gott und in seine Gemeinschaft berufen bin. Hier wird auch zur Anschauung gebracht, wie wir bei Gott nur zu nehmen und zu empfangen, nichts zu geben und herzuzubringen haben, wozu es uns dann nicht von selbst zöge: eben das, worauf die lutherische Abendmahlslehre hinauswollte, als sie das Wunder des Sakraments für unabhängig von Menschenwillen erklärte. Und war nicht der eigentliche Sinn des Wortes Jesu: das ist mein Leib — der, daß er seinen Leib den Seinen dafür verpfändete, daß sein Evangelium Wahrheit sei und bleibe? (¶ Abendmahl: I. im NT, Abs. 1.)

4. Christum in uns aufnehmen — worauf uns die Symbolik des Essens und Trinkens und die kirchliche Lehre, die den Genuß von Christi Leib und Blut in den Mittelpunkt der Feier stellt, vor allem hinweisen, können wir in sittlich-religiöser Wahrhaftigkeit nur so, daß wir Jesu Art und Lebensrichtung uns immer wieder aneignen, seine Glaubens- und Liebeskraft in uns aufnehmen. Die wird uns dann besonders berühren, wenn wir, wie beim Abendmahl, über die trennende Zeit hinweg uns ihm besonders enge verbunden fühlen; hier redet und handelt er gerade als der, der für sein Werk und seine Sache in den letzten schwersten Streit eingetreten ist, der dann das Opfer seines Lebens von ihm fordern sollte. Christum in sich aufnehmen heißt demgemäß besonders auch, seine Opferwilligkeit in sich aufnehmen und das ganze Leben willig in den Dienst Gottes, der tapferen helfenden und tragenden Liebe stellen. Das Abschiedsmahl als das Selbstopfer Christi — das ist der richtige Gedanke, der im katholischen Meßopfer liegt; wiederholen kann man das aber nur, indem man sich selbst wie Christus dem Guten opfert. Dabei bietet zugleich das Abschiedsmahl dessen, der in seinem Tode den Sieg erstritten hat, das Unterpfand, daß auch bei uns und allezeit solches Opfer nicht vergebens gebracht wird.

5. Entbietet so Gott uns im Abendmahl durch Christus seine Gnade, bietet er uns hier ernst und freundlich die Hand und bringen wir ihm in der Nachfolge Jesu, der sich mit Leib und Blut ihm dargebracht, auch unser Herz entgegen, so wird hier jedesmal ein neuer ¶ Bund geschlossen, der nicht auf Zwang und Gebot, freilich auch

nicht auf blutiger Sühne, noch auf mystischer Vereinigung himmlischer und irdischer Substanzen beruht, sondern nichts anders ist, als daß ein Mensch sich dem Geiste Christi und dem Zuge Gottes, die ihm hier so besonders lebhaft spürbar werden, wieder aufs neue hingibt und ernstlich angelobt.

6. Bietet diese Feier so wertvolle Mittel der Erhebung und geistigen Stärkung, so bedeutet leichtfertiger und bloß gewohnheitsmäßiger Genuß stets einen Verlust, der sich durch die zunehmende Abstumpfung nur noch vermehrt. Doch besteht rechte Vorbereitung nicht in einer gemachten Glaubens- oder Bußstimmung — wann wird ein ernster Mensch auch wirklich sagen, er sei jetzt würdig vorbereitet? —, sondern das Bewußtsein, nun in den heiligen Bereich solcher Gedanken einzutreten, geistig Jesu nahe zu kommen, wird von selbst mahnend, demütigend, aufrüttelnd und herzerhebend wirken und rechtes Heilsverlangen wird sich da ganz von selbst einstellen.

7. Es gibt nichts so Herzverbindendes, als die gemeinsame Beugung und Erquickung unter und durch die Gnadengegenwart Gottes und die Liebe Christi, die sich zu allen in gleicher Weise herabläßt und alle zu gleichem Ziele aufruft. Im Abendmahl wirkt dann noch die gleiche Tischgemeinschaft, das Essen und Trinken von einem Brot und Wein wie ein sichtbares Liebesband, so daß sich ganz von selbst, doch nicht als Gesetz, die Mahnung einstellt: Wenn du zum Tisch des Herrn willst, so geh zuvor hin und versöhne dich mit deinem Bruder. Auch der heimgegangenen Toten wird man gern bei dem Mahle gedenken, das ihnen einst und uns jetzt von einer Gemeinschaft geredet hat, die der Tod nicht trennen kann, das Jesus vor seinem Tode gefeiert hat, um die Seinen über seinen Hingang zu trösten.

Friedrich Spitta: Zur Reform des ev. Kultus, 1891, S. 103 ff.; — ‡Heinrich Bassermann: Ueber Reform des Abendmahls. Briefe an einen Laien, 1904; — Martin Kähler: Die Sakramente als Gnadenmittel, 1903; — Julius Smend: Der evangelische Gottesdienst, 1904; — ‡Carl Fatho: Welche Bedeutung hat für uns das Abendmahl? (Praktische Fragen des modernen Christentums hrsg. von H. Gefken) 1907; — ‡A. Resch: Das lutherische Abendmahl, 1908. **Meyer.**

Abendmahl: IV. liturgisch.

1. Die gegenwärtige Feier; — 2. Das Vorbild der Messe; — 3. Abendmahlsreform.

1. a) Je nach der Größe der Gemeinde findet das Abendmahl selten oder häufiger statt: in ganz kleinen Gemeinden mindestens viermal im Jahre, in ganz großen mindestens einmal im Monat. In einfacheren und konservativen Gemeinden, zumal auf dem Dorf, hat sich eine bestimmte Regel für den Besuch des Abendmahls herausgebildet: die Alten und die Jungen und zwar wieder die männlichen und weiblichen Altersgenossen haben ihre besonderen Abendmahlssonntage, wobei in der Regel niemand von diesen einzelnen Gruppen zu fehlen pflegt. — b) Der Zusammenhang, in dem die Abendmahlsfeier steht. Im allgemeinen gehören folgende Bestandteile zu dem Gesamtverlauf des Abendmahls: die Beichte oder auch Vorbereitung, die Abendmahlsfeier selbst und ein Dankgottesdienst. Natürlich ist die Verbindung dieser idealen Bestandteile in der Wirklichkeit des kirchlichen Lebens außerordentlich verschieden: Der Dankgottesdienst ist wohl in sehr vielen Gegenden gänzlich verschwunden, die Beichte hat ihre Stelle bald an einem der vorhergehenden Tage, bald unmittelbar vor der Feier selbst oder dem ihr vorangehenden Gottesdienst. Das Abendmahl findet meist im Anschluß an den Vormittags- oder Nachmittagsgottesdienst, aber auch gesondert am Vormittag oder am Abend statt. Jene Verlegung der Vorbereitung auf den Abendmahlstag selbst hat ihren Grund meist in der häuslichen Arbeit vor den Sonn- und Festtagen, die der Sammlung nicht günstig ist. Die Sitte, sich persönlich, mündlich oder schriftlich zur Beichte anzumelden, läßt sich nur noch in übersehbaren und konservativen Gemeinden durchführen. Ihr eigentlicher Zweck ist, Unwürdige auszuschließen und die „Erschleichung" des Abendmahls, etwa durch Auswärtige, zu verhüten (¶ Abendmahl, rechtlich). Die Beichte oder Vorbereitung umfaßt in der Regel eine freie oder formulierte Ansprache, gewöhnlich über das Leitmotiv — Schuld, Reue, Vergebung, neues Leben —, dann einige in diesem Sinn gehaltene agendarische Fragen, darauf die mehr oder weniger bestimmte Ankündigung der Vergebung der Sünden. In der Regel wird sie von Gemeindegesang eingerahmt. Geht sie dem Gottesdienst voran, so wird mitunter in der Predigt oder im Gebet auf die Abendmahlsgäste Rücksicht genommen. In dem Fall, daß Vorbereitung, Hauptgottesdienst und Abendmahlsfeier hintereinander folgen, wird an großen Festen fast der ganze Morgen von 9—12 Uhr in Anspruch genommen; denn eine Abendmahlsfeier mit auch nur 500 Gästen nimmt bei der gegenwärtigen Art der Feier mindestens 1½ Stunden in Anspruch. E. Chr. Achelis bezeichnet diese Verbindung von drei kultischen Feiern mit Recht als eine seelische Tortur. — c) Der Verlauf. Nach einem Vers aus einem Abendmahlslied aus dem Munde der Gemeinde, das meist den Charakter der Bitte um Sammlung und Andacht hat, beginnt die Abendmahlsliturgie. Ihre Hauptbestandteile pflegen auf dem Gebiet deutscher unierter Kirchen folgende zu sein. Sie beginnt für den Fall, daß die Beichte am Tag vorher stattgefunden hat, mit einer formulierten Abendmahlsermahnung, da eine freie Ansprache im Verlauf der Feier gegen den Brauch ist. Sonst beginnt sie mit der sog. Präfation nach einem kurzen Eingangsgruß. Diese Präfation ist ein Gebetsakt, der mit dem unübersetzbaren uralten Sursum corda („die Herzen in die Höhe") eingeleitet wird und eine Beziehung des Abendmahls zu den Festzeiten herstellen soll. In prächtigen Worten will er den Dank für die Gnade Gottes ausdrücken. Das Normale ist, daß dieser Gebetsakt im liturgischen Wechselverkehr zwischen dem Liturgen und der Gemeinde oder dem Chor verläuft. Auf ihn folgen die ebenfalls sehr alten Stücke Hosianna und Benedictus (Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn), zwei Stücke, die ursprünglich am Ende der ganzen Feier standen und auf das letzte Kommen des Herrn zur Aufrichtung seines Reiches hinwiesen. In der römischen Messe aber haben sie ihren Platz vor der sog. Konsekration des Brotes und Weines erhalten, um das Kommen des Herrn in diesen geweihten Elementen zu bezeichnen. Auf jene beiden Stücke folgen die Einsetzungsworte des Abendmahls. Sie werden oft vom Kreuzeszeichen oder der sog. Elevation (Emporhebung der Abendmahlselemente) begleitet. Oft spricht sie auch der

Geistliche mit abgewandtem Gesicht. Dabei liegt die Auffassung nicht sehr fern, daß mit diesen Worten Brot und Wein „geweiht" werden. Wo ganz strenge Auffassungen herrschen, pflegt man auch die in der Sakristei aufbewahrten Reservevorräte von Brot und Wein vor ihrem Gebrauch nachzukonsekrieren. Sehr sinnvoll folgt auf diese Einsetzungsworte das Gebet der Gemeinde Christi, das Unser-Vater, mit dem sich die Abendmahlsgemeinschaft als feiernde Gemeinde Christi konstituieren soll. Dann wird das alte Agnus Dei gesprochen oder gesungen („Christe, du Lamm Gottes"). Endlich beginnt die eigentliche Kommunion, d. h. die Austeilung von Brot und Wein an die herzutretenden Abendmahlsgäste. Sie wird von einer in der Regel agendarisch festgelegten Spendeform begleitet. Zuerst treten nach alter Ordnung die Männer, dann die Frauen herzu, um in Gruppen von zwei, vier oder auch zwölf Personen sich Brot und Wein darreichen zu lassen. Zwischen dem Empfang des Brotes und dem des Weines begeben sich die Feiernden häufig von der einen Seite des Altars zur andern, wobei manchenorts der Opferpfennig auf dem Altar niedergelegt wurde. Bei jeder Gruppe werden in der Regel die Einsetzungsworte wiederholt. Während sich lutherisch erzogene Gemeinden Brot und Wein von dem Pfarrer zum Munde führen lassen, sind reformierte Gemeinden gewöhnt, selbst die Elemente zu fassen und zum Munde zu führen. Auch in solchen äußerlichen Dingen kann man sich die Eigenart der Konfessionen widerspiegeln sehen. Das Ganze dieser Feier kann einen außerordentlich feierlichen und selbst für Unbeteiligte erhebenden Eindruck machen. Um so störender wird es dann empfunden, wenn sich einige Mißstände geltend machen. Dazu gehört für Einige die physische Beschaffenheit mancher Abendmahlsgenossen, mit denen man aus einem Kelche zu trinken hat, für Alle die Unruhe schlecht gezogener Gemeinden, die sich durch den Gesang, welcher die Austeilung begleitet, entweder nicht gänzlich in der Sammlung erhalten oder vorzeitig ermüden lassen. Das sind einige Uebelstände, an denen die nachher zu besprechenden Reformvorschläge einsetzen. — Die ganze Feier wird mit einem kurzen Dankgebet und einem Liedervers geschlossen. — Wo der nachmittägige Dankgottesdienst üblich ist, pflegt er die meisten Teilnehmer noch einmal zu vereinigen. — d) Ueber Sinn und Charakter. Während wir die populären Ansichten gleich unter e besprechen wollen, stellen wir hier die in der amtlichen Kirche gültigen dar. Für diese steht im Mittelpunkt der ganzen Feier der Gedankengang: Schuld und Vergebung. Man kann ihn auch als den einzigen Leitgedanken bezeichnen. Das hohe Gut der Vergebung wird mit dem gekreuzigten Christus in Verbindung gebracht, der in verschiedener Weise (¶ Abendmahl: III. dogmatisch) mit dem Brot und dem Wein verbunden gedacht wird. Wird die Schuld bereut und Besserung gelobt, so ist die Vergebung gewiß; wer aber nicht glaubt und sich nicht bessert, der isset sich das Gericht — in dieser Erweiterung jenes Hauptgedankens erschöpft sich der durchschnittliche Gehalt der Abendmahlsformulare. Durch diese Gedankengruppe wird der liturgische Charakter des Abendmahls bestimmt: ihm haftet etwas Eintöniges an; auch vergewaltigt diese Einseitigkeit alle, die in sich nicht wahrhaftig und wirklich jenen Gang von der Schuld zur Vergebung nacherleben können und doch andre tiefe religiös-sittliche Bedürfnisse haben. Dazu bringt der Gerichtsgedanke noch etwas sehr Schweres in die Feier hinein, was immer noch zu selten durch eine geschichtliche Erklärung jener Korintherstelle beseitigt wird, wonach das ‚Gericht' denen angedroht wird, die das Abendmahl in eine Gelegenheit zu Liederlichkeit und Prassen verwandeln. Wenn ferner das Bild des Gekreuzigten zu sehr, von beliebten Abendmahlsliedern begünstigt, in den Mittelpunkt rückt, dann stellt sich oft eine dumpfe Schwüle ein, die am Charfreitag bis zur Begräbnisstimmung sich steigern kann. Außerdem ist die Beziehung zwischen Vergebung und Abendmahl nicht eindeutig klar, da sie von der schon in der Beichte ausgesprochenen Vergebung bedroht wird. So bleibt also nur als besonderer Vorzug des Abendmahls die Zueignung der Vergebung an den einzelnen, und zwar unter einer anschaulicheren und sinnlicheren Gestalt, als es in der Verkündigung des Wortes möglich ist. Das ist gewiß ein großer und mit Recht viel begehrter Segen der Feier. Freilich gerade diese ihre Eigenschaft verschuldet auch die immer mehr beklagte Zerreißung des Abendmahls in eine Reihe von Einzelakten, in lauter Privatkommunionen. Der altgläubige Prof. K ä h l e r hat von der üblichen Weise der Feier das Wort geprägt, daß sie eher an die Verabreichung einer Medizin als an eine Gemeindefeier erinnere. — e) Mit den eben geschilderten amtlichen Ansichten hängt zum Teil als ihr Niederschlag die W e r t s c h ä t z u n g des Abendmahls in den verschiedenen Kreisen der ev. Gemeinde zusammen. Sie ist je nach dem Verhältnis des einzelnen zur herrschenden Kirchenpraxis ganz verschieden. Es gibt Leute, die oft zur Predigt, aber nie zum Abendmahl kommen, dagegen gibt es auch andre, die selten zur Predigt, aber mindestens einmal im Jahre zum Abendmahl gehen, indem sie gewissenhaft „ihr Ostern" halten. Diese drücken ihre Ehrfurcht vor dem Abendmahl oft noch durch allerlei Reverenzbezeugungen, durch Fasten vorher und stilles Verhalten nachher aus. Bei vielen wirkt noch immer die alte Scheu vor dem mysterium tremendum, dem Unheimlichen im Abendmahl nach. Andre wieder überwinden diese Scheu, um sich in der Unruhe des Lebens und des Gemütes bei dieser einzigartigen Feier einem Hohen, Reinen und Guten hinzugeben. Mitten im Abendmahl machen sie sich ihre eigene Feier selber zurecht. — Im allgemeinen aber sinkt die Ziffer der Abendmahlsgäste immer mehr. Zwar gehen in manchen Gemeinden noch über 100%, da jeder Erwachsene mindestens zweimal jährlich geht. Aber im allgemeinen scheint der Rückgang der Kommunikanten sich nach einer innern Notwendigkeit zu vollziehen. Wir fügen einige Zahlen an. Für das Königreich Sachsen hat D r e w s in dem ersten Band seiner Sammlung „Evangelische Kirchenkunde" folgende Zahlen ermittelt. Betrug die Zahl der Teilnehmer um das Jahr 1700 noch 250—275%, so geht sie bis 1800 auf 150—175, bis 1830 auf 102, bis 1890 auf 48 und bis zu den Jahren 1896/1900 auf 43% zurück. Besonders auffallend ist der Rückgang in Zittau. Waren es dort 1797 noch 70%, so waren es 1897 nur noch 25%, während Meißen bis 1897 auf 20% gesunken ist. Für das ganze Land schätzt Drews die Ziffer auf 20—150%, ein Unterschied, der doch auf sehr erhebliche Unterschiede in der

Frömmigkeit und Kirchlichkeit überhaupt schließen läßt. In derselben Sammlung hat für Baden Pfarrer Ludwig folgende Zahlen zusammengestellt. Waren es in der Zeit von 1871—79 noch 57,31%, so geht bis zum Jahre 1905 die Zahl auf 47,6% herunter. Dabei ist die höchste Ziffer in einer mittleren Landgemeinde 88,5, in den Städten Mannheim und Heidelberg 23,1%. Die Beteiligung der Geschlechter ist sehr verschieden, und zwar allgemein in ganz Deutschland. In Baden verhalten sich die weiblichen zu den männlichen Teilnehmern wie 57 : 43, in Mannheim gar wie 16: 9. — Diese Abnahme rührt zum guten Teil von der allgemeinen Abnahme des kirchlichen Interesses, im besonderen vielleicht auch von der Abnahme der Abendmahlssonntage her. Wenn sie begleitet ist von einer Zunahme des Kirchenbesuchs in kirchlichen Gemeinden, dann kann man sagen, daß sie eine nicht ganz unerfreuliche Durchgangsstufe aus einer katholisierenden zu einer mehr evangelischen Art der Frömmigkeit darstellt. — Sehr geschätzt wird in Kreisen, die in alter Weise fromm sind, die Privatkommunion. Zumal in von Haus aus lutherischen Kirchengebieten herrscht diese Schätzung. Sie hat verschiedene Grade und Beweggründe. Bald wird sie als ein kritisches Mittel zur Herbeiführung von Genesung oder Tod, bald als ein viaticum für die Ewigkeit angesehen, bald wird sie zu einer ernsten und ergreifenden Abschiedsfeier im mitfeiernden Kreise der Familie gestaltet.

2. Diese ganze Lage ist nur zu verstehen, wenn man die Abhängigkeit unserer Abendmahlsfeier von der röm. ¶ Messe in Betracht zieht. Diese steht beherrschend im Mittelpunkt der ganzen geschichtlichen Entwicklung des Abendmahls, indem alles auf sie hinzielt und alles von ihr bestimmt wird. Erst die reformierte Kirche hat hier wie auch auf andern Gebieten, ganz neue Bahnen eingeschlagen, auf die man erst jetzt wieder zurückkommt, so stark ist jener Einfluß gewesen. — a) Wie die Messe, so lief auch die lutherische Gottesdienstfeier ordnungsgemäß immer in die Kommunionfeier aus, die nur unterblieb, wenn keine Gäste da waren; dann aber war es ein unvollständiger Gottesdienst. Die reformierte Kirche beschränkte die Zahl der Abendmahlsfeiern auf vier im Jahre, weil sie die Wortverkündigung grundsätzlich und tatsächlich höher stellte. — b) Wie diese Verbindung mit dem Hauptgottesdienst, so stammt auch jene mit der Beichte aus der römischen Messe. Ohne Bußsakrament kein Abendmahl — ohne Beichte kein Abendmahl. Jene Verbindung von Hauptgottesdienst und Abendmahl war erträglich, so lange der sog. Wortteil noch in seiner katholischen Verkümmerung blieb; gerade diese Verkümmerung machte es möglich, daß die zwei ursprünglich getrennten kultischen Feiern, die Verkündigung des Wortes und die Feier des Abendmahls zu einer einzigen zusammengeschweißt wurden, in der das sakramentale Moment das andre immer mehr überwog. Aber der Rückgang auf die alte Wertschätzung des Worts macht dementsprechend auch die alte Trennung wieder notwendig. — c) Der geschilderte Verlauf erklärt sich nur durch diesen Zusammenhang mit der Messe; er stellt eine Messe dar, der man das Herzstück geraubt hat, nämlich die Wandlung. Daher rührt die Konsekration und die ganz unevangelische Nachkonsekration, daher die Prozession und die Beseitigung des gemeindlichen Charakters. Ein Plus im Vergleich mit der Messe bietet nur der Kelch, der uns aber gerade die vielen Schwierigkeiten heute macht. — d) Auch die einseitige Beschränkung der Bedeutung des Abendmahls auf die Vergebung ist eine Mitgift der Messe, während die unheimliche Stimmung noch weiter zurückreicht, nämlich auf das Grauen vor dem Mysterium des genießbaren Göttlichen; darin haben die Worte des Ap. Paulus an die Korinther über das Essen zum Gericht ängstliche Gemüter nur noch bestärkt, nachdem sie ganz verkehrterweise auf die Zustimmung zu der Abendmahlslehre bezogen worden sind oder auf den sündlichen Zustand der Feiernden, während sie doch ursprünglich auf heute ganz unmögliche Mißstände bei der Feier selbst gingen. — e) So erklärt sich auch die übliche Wertschätzung: das Fasten, Knicksen, der Glaube an die besondere Heilkraft und Verdienstlichkeit bei der plebs credentium, die Abneigung bei Unkirchlichen und auch bei freieren Kirchenchristen.

3. Wir besprechen nun die Reformvorschläge gemäß unsrer Anordnung. a) Es wird gut sein, die Zahl der Abendmahlstage nicht zu vermindern, sondern eher noch mehr Gelegenheiten zu schaffen. Freilich soll man dazu nicht beliebige Sonntage, sondern Tage nehmen, an denen sich das Verlangen und die Stimmung der Seele leichter als sonst zu einer derartigen Hochfeier erhebt. Als solche werden mit Recht vorgeschlagen der Silvesterabend und der Totensonntag. Vor allem gehört natürlich auf den Gründonnerstag Abend eine Feier. Mit diesem Vorschlag, auf den Abend zu gehen, sind aber die einschneidendsten Folgerungen verbunden. — b) Denn damit wird der ganze Zusammenhang der Feier anders werden müssen. So kommen wir dahin, daß jener unförmliche Koloß zerschlagen wird. Predigtgottesdienst und Abendmahlsgottesdienst treten wieder auseinander, wie es im Anfang war. Jeder gewinnt dann seine eigene Würde wieder: dieser ist weder das Ziel noch bloß ein Anhängsel von jenem. Oder, wenn man die Feier nicht auf den Abend legen will und kann, mache man am Vormittag selbständige Feiern. Zumal an den Doppelfesten ist es für Pfarrer und Gemeinde eine Wohltat, auf das Vortragen und das Hören von Predigtworten zu verzichten. Findet die Feier abends statt, dann hat die Vorbereitung am Tage vorher natürlich keinen Sinn. Sie findet dann unmittelbar vorher statt. Wie sehr ihr ganzer Charakter geändert werden muß, ergibt sich vor allem aus den Forderungen, die an eine Umgestaltung der ganzen Bedeutung der Abendmahlsfeier zu stellen sind. — c) (Ueber Sinn und Charakter ¶ Abendmahl: III. dogmatisch.) Die einseitige Beziehung des Abendmahls auf die im Tode Jesu beschaffte Versöhnung muß durch andere Beziehungen ergänzt werden. Denn einmal ist es eine Vergewaltigung der vielen Abendmahlsgäste, sie alle miteinander diesen einen Weg zu führen, weil so viele mit ganz anderen Bedürfnissen kommen. Wir können überzeugt sein, daß der Wunsch nach Leidenstrost oder auch nur nach einem stillen Stündchen der Besinnung auf das wahre Ziel des Lebens oder was sich sonst von tiefen seelischen Bedürfnissen in den so mannigfaltigen Menschenherzen vorfindet, zum Abendmahl treibt. Dann aber ist doch auch der

gekreuzigte Christus selbst viel reicher; außer der Vergebung hat er noch andre Gaben, z. B. Ueberwindungs- und Erneuerungskraft. Mit dieser Betonung der Gaben Christi hängt dann aber die Forderung zusammen, dem Abendmahl eine ganz andre Stimmung zu geben. Statt jener schwülen muß eine freudige und frische Haltung erstrebt werden. Smend fordert die Herstellung des Charakters der Eucharistie, d. h. der Dankfeier für die Erlösung in Christus. Damit fällt natürlich der übliche Ton der Vorbereitung, soweit sie noch die Stelle der alten Beichte einnehmen soll, dahin. Mit ihr weiß eigentlich niemand unter den Theoretikern etwas Rechtes anzufangen; man läßt sie nur, weil man nichts Besseres weiß. Sie würde ihren Zweck viel besser erfüllen, wenn sie sich zu einer Art Einstimmung auf das Abendmahl erweiterte, also eine richtige Vorbereitung wäre, die allen berechtigten Klängen der Abendmahlsgemeinde und allen im Tode Jesu und im Evangelium liegenden Beziehungen auf Menschennöte einen Ausdruck zu geben suchte. — Daneben müßte freilich, wie Smend ebenfalls fordert, noch dem Grundsatz der Gemeinschaft Rechnung getragen werden, der durch die Entwicklung zur Messe so gänzlich verloren gegangen ist. Hat sich der Begriff der Kommunion ganz auf die Gemeinschaft des Einzelnen mit dem Herrn verengt, so muß ihm seine Bedeutung als einer Gemeinschaft der feiernden gläubigen Gemeinde unter ihrem Haupt Jesus Christus wieder gegeben werden. Dafür ist bekanntlich in der reformierten Kirche und in den Sekten viel mehr Sinn von jeher gewesen. In unsrer Kirche gibt es ohne Zweifel viele Leute, denen diese Betonung der Gemeinschaft über ihrem Seligkeitsbedürfnis noch kaum in den Sinn gekommen ist. Wenn es uns gelänge, diesen Zug der alten Feier wieder zu gewinnen, dann würde über dem so wichtigen praktisch sozialen Moment der dogmatische, magische und gesetzliche Druck verringert, den die Abendmahlsfeier jetzt auf viele ausübt. Damit hängt aber die völlige Umwandlung ihres Verlaufes zusammen. — d) Wohin diese zu zielen hat, ist wohl nun nicht mehr fraglich: es kommt vor allem darauf an, die geschilderte Prozession der einzelnen Abendmahlsgäste zum Altar durch eine Anordnung zu ersetzen, bei der der Charakter der Feier als einer Gemeinschaftsfeier mehr zum Ausdruck kommt. Diese Aufgabe ist freilich noch nicht so viel in Angriff genommen, weder von der Praxis noch von der Theorie, daß man jetzt schon allgemein Gültiges sagen könnte. Man wird sich dabei vor allem an das Vorbild der Herrnhutischen Gemeinde und andrer Gemeinschaften, z. B. der Mennoniten, anschließen müssen, die ihre Feier des Abendmahls möglichst von der Art der Messe entfernt und dem Charakter ev. Gemeindelebens angenähert haben. Wir streben nach einer Form des Abendmahls, die die freudige und dankbare Vereinigung der Gemeinde um ihren erhöhten Erlöser darstellt. Dabei käme vor allem auch das soziale Moment am Christentum zu seinem Recht, das gegenwärtig eine so geringe Rolle spielt. — Diese Reform der Abendmahlsfeier hängt im ganzen mit der Frage des Einzelkelches nicht unbedingt zusammen. Denn es läßt sich eine solche Feier zur Not auch ohne Einzelkelch und der Gebrauch des Einzelkelches auch ohne diesen andern Charakter der Feier denken. Dieses seit einigen Jahren viel behandelte, aber, wie es scheint, wieder zurückgetretene Problem praktisch liturgischer Arbeit entstammt nicht nur hygienischen Bedenken, sondern auch ästhetischen, gegen welche der Appell an den Glauben nicht viel hilft, der gegen jene Eindruck machen könnte. Die Forderung der Freunde dieses Einzelkelches geht dahin, statt des einen gemeinsamen Kelches oder der zwei Kelche, die jetzt gebraucht werden, einem jeden Abendmahlsgast einen besonderen darzureichen. Mit Benutzung dieses Einzelkelches würde sich die eben bezeichnete Umgestaltung des Abendmahls zu einer Gemeinschaftsfeier so vollziehen lassen, daß sich die ganze Abendmahlsgemeinde um einen großen Tisch im Altarraum niederläßt, von Diakonen mit Brot und Wein versehen wird und dann auf die Aufforderung des Pfarrers hin beides genießt, und zwar den Wein jeder aus seinem besonderen Kelchlein. Schwieriger würde sich diese Art machen, wenn man die Gemeinde in den Kirchenbänken läßt und dann Brot und Kelche ebenfalls von Diakonen in die Reihen der Feiernden hineingereicht werden. Smends Vorschlag geht dahin, man solle an jenem Tische immer je eine bestimmte Anzahl von Gästen Platz nehmen und genießen lassen. Diese Weise habe sich in Straßburg als durchaus erbaulich bewährt. — Bei allen diesen Weisen wird darauf gesehen, daß die natürlichen Gemeinschaften, also die Familien, nicht durch eine pedantische Trennung nach Alter und Geschlecht zerrissen werden. — Ueber die Form des Einzelkelches, die Beschaffung durch die einzelnen oder durch die Gemeinde, gehen die Ansichten noch auseinander. Die kirchliche Industrie hat sich bereits mit verschiedenen sehr sinnreichen, aber übermäßig komplizierten Apparaten eingestellt, die auf alle mögliche Weise hygienischen Bedenken und der Forderung des Gesamtkelches zugleich gerecht werden wollen, ohne viel Anklang damit zu finden. — e) Wird freilich dadurch einmal die Wertschätzung des Abendmahls erheblich steigen, wenn alle jene Anstöße beseitigt und diese Neuerungen eingeführt sind? In dieser Beziehung sollte man sich ja keinen Selbsttäuschungen hingeben. Denn die Frage nach dem Wert und der Zukunft des Abendmahls hängt mit der umfassenden zusammen, ob wir überhaupt in unserm geistigen Klima und unsrer Zeit Bedürfnis und Verständnis für Symbolisches genug haben, um noch Interesse für eine solche Feier aufzubringen. Vielleicht sind jene von uns getadelten gesetzlich mysteriösen Momente die wichtigsten Faktoren in der bisherigen Beibehaltung der Feier selbst. Dann wäre sie ja freilich nicht mehr zu retten. Oder sollte sich am Ende doch die Reaktion gegen den Intellektualismus und das Verlangen nach dem Ewigen in unsrer ästhetischen Zeit auf unserm Gebiet in der Gestalt geltend machen, daß eine weihevolle Hochfeier an den Höhepunkten des äußeren und inneren Erlebens wieder ein tiefes Bedürfnis zu befriedigen fände? Aber wenn eine solche in die Bahnen eines Parzival hineinkäme, dann wäre das ohne Zweifel noch viel schlimmer als gesetzlichste und magischste Abendmahlsfeier in der Gegenwart. Wir dürfen eben nie auf die klaren und starken ethischen Momente verzichten: Sünde, Schuld, Umkehr, Besserung, und vor allem die Gemeinschaft. Praxis und Theorie dürfen darum nicht aufhören, in dieser Richtung zu suchen und zu probieren, ob es nicht doch gelingt, diese Momente

in einer Feier zu vereinigen, die ihre Teilnehmer unabhängig macht von dem übermäßig geübten Predigtwort und der Person des Predigers und ihnen, in der von Kunst und Frömmigkeit gestalteten Darstellung unsrer großen Güter, unerschöpfliche Inhalte, dem Verständnis jedes einzelnen entsprechend anbietet.

Zum Ganzen vgl. die Literatur unter A. III und Georg Rietschel: Lehrbuch der Liturgik, 1900. 1907; — Fr. Spitta: Abendmahlsfeiern mit Einzelkelch, 1904; — Julius Smend: Der evangelische Gottesdienst, 1904, S. 73; — Aktenmäßiges zur Abendmahlshygiene. Sonderabdruck aus der Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, 1904; — H. Josephson: Kelch oder Kelche?, 1904. **Niebergall.**

Abendmahl: V. rechtlich.

1. Allg. Bestimmungen; — 2. Das Abendmahl als konfessionelles Unterscheidungsmerkmal; — 3. Das Abendmahl in der Kirchenzucht.

1. Das Abendmahl gilt als kirchliche Handlung von solcher Wichtigkeit, daß seine richtige Verwaltung durch zahlreiche Bestimmungen sichergestellt worden ist. In der katholischen Kirche darf ordnungsmäßig nur der geweihte Priester es spenden; in der evangelischen Kirche trotz der Lehre vom allgemeinen ¶ Priestertum und im Unterschied von der Gewährung des Rechtes, die Nottaufe zu vollziehen (¶ Taufordnung), an alle erwachsenen Kirchenglieder nur der Ordinierte, rechtmäßig zum geistlichen Amt Berufene (¶ Ordination). Empfangen darf es in der katholischen Kirche der Getaufte, Geistesreife, in der evangelischen Kirche der Konfirmierte, welcher sich im Zustande des klaren Selbstbewußtseins befindet. Empfangen soll es nach katholischer Lehre jeder Berechtigte mindestens zur Osterzeit in seiner Pfarrkirche. In der evangelischen Kirche haben kirchliche Ordnungen früherer Zeiten einen jährlich mehrmals zu wiederholenden Empfang eingeschärft; jetzt bestehen Vorschriften mit bindender Kraft nicht mehr. Die Zulassung zum Abendmahl ist kirchenordnungsmäßig meist an vorherige Teilnahme an der Beichthandlung, nach Ortsgebrauch öfter auch an vorherige Anmeldung beim Pfarrer, geknüpft. Wer sich beharrlich vom Abendmahl fernhält, verliert, wenn er auch am Gottesdienst nicht teilnimmt, in mehreren deutschen Landeskirchen (z. B. in Altpreußen) das passive Wahlrecht für die kirchlichen Gemeindekörperschaften (¶ Gemeindeverfassung). Für die Teilnahme am Abendmahl gilt in den meisten evangelischen Landeskirchen der Pfarrzwang (¶ Parochialrecht), d. h. die Gemeindeglieder sind dafür an Kirche und Pfarrer der eigenen Gemeinde gebunden. Doch ist dieser Zwang praktisch in vielen Gebieten, namentlich in den Städten, außer Uebung gesetzt; so in der ganzen preußischen Landeskirche, außer für besondere Krankenkommunionen und für den Fall, daß am Pfarrort noch andere als die von der Gemeindeleitung veranstalteten Abendmahls-Feiern, etwa in Privaträumen, stattfinden sollen, wie das von Gemeinschaftskreisen neuerdings häufig gewünscht wird. In letzteren Fällen pflegt die pfarramtliche Erlaubnis durch ¶ Dimissoriale erteilt zu werden. Die Anwendung dieses Pfarrzwangs (sogar mit disziplinarischen Folgen) gegen einen Küsterlehrer in Mecklenburg erregte in jüngster Zeit unliebsames Aufsehen. ¶ Abendmahlserschleichung. — Der Vollzug der Feier ist in den Hauptpunkten namentlich hinsichtlich der Spendeformel streng festgelegt; der Pfarrer ist dabei an die agendarischen Normen rechtlich gebunden.

2. Der Umstand, daß die Lehre vom Abendmahl einen der am meisten verhandelten und am schärfsten trennenden Differenzpunkte der christlichen Konfessionen bildete, sowie der andere, daß die Teilnahme an ihm als feierlicher Akt zugleich das Bekenntnis zu einer derselben auch äußerlich zu dokumentieren geeignet ist, hat es veranlaßt, daß das Abendmahl recht eigentlich konfessionelles und sonderkirchliches Unterscheidungsmerkmal geworden ist. Der Empfang des Abendmahls unter beiderlei Gestalt bedeutete in der Reformationszeit den Anschluß an die neue Lehre; ebenso wird noch jetzt zumeist der Uebertritt von der römisch-katholischen zur evangelischen Kirche kirchlich-entscheidend (wenn auch nicht gesetzlich-rechtskräftig) durch Teilnahme an dem Abendmahl nach evangelischem Ritus vollzogen. Die Herstellung der Abendmahls-Gemeinschaft bildete einen der wichtigsten Punkte beim Vollzug der ¶ Union in Preußen und anderen Ländern, ihre Verweigerung an Reformierte eine der Hauptforderungen der lutherischen Opposition gegen sie und einen der am strengsten festgehaltenen Grundsätze der von den Landeskirchen sich trennenden Lutheraner, namentlich der preußischen ¶ „Altlutheraner", welche diese Verweigerung auch auf alle zur Union gehörenden evangelischen Christen ausdehnten und damit das Abendmahl nicht bloß hinsichtlich der Lehre, sondern auch hinsichtlich der Kirchengemeinschaft als schärfstes Scheidungsmerkmal aufrichteten. Ja, als die preußische Separation sich ihrerseits spaltete, sagten sich ihre beiden Teile die Abendmahls-Gemeinschaft auf und hielten, solange die Spaltung währte, an diesem Beschluß fest. Die meisten (nicht alle) lutherischen Landeskirchen geben dagegen Reformierten und Unierten infolge milder Praxis Gastrecht beim Abendmahl.

3. Die Ausschließung vom Abendmahl gehört zum alten Bestand der kirchlichen Zuchtmittel. (¶ Kirchenzucht). Sie ist ein Bestandteil der sog. excommunicatio minor (des kleineren Bannes) des kanonischen Rechts und ist in der katholischen Kirche ganz gebräuchlich. Wie dieser „kleine Bann", so wurde auch der Ausschluß vom Abendmahl von der ältesten lutherischen Kirche übernommen und, obwohl die Handhabung der Zuchtgewalt sich sonst völlig umgestaltete, beibehalten. Aehnlich in den reformierten Kirchen. So wird er auch jetzt in den evangelischen Kirchen, wenn schon in sehr verschiedener Praxis, geübt. Wo kirchliche Selbstverwaltungsorgane bestehen, ist diesen zum mindesten ein Mitentscheidungsrecht bei Verhängung des Ausschlusses zugestanden; anderswo liegt sie allein in der Hand des Pfarramts. Die altpreußische Kirchenverfassung gibt die erste Entscheidung dem Gemeindekirchenrat, die obere dem Kreissynodalvorstand; doch kann der Pfarrer den Ausschluß einstweilen aussprechen und bis zum Spruch dieser zweiten Instanz aufrecht erhalten. Der Ausschluß kann nach derselben Ordnung über Kirchenglieder, welche ihre Pflichten betr. Taufe, Konfirmation und Trauung beharrlich nicht erfüllen, verhängt werden. Die Wiederzulassung ist nicht streng an den Beschluß des Gemeindekirchenrats gebunden, doch soll sich der Geistliche, falls die Zurückweisung von diesem beschlossen war, mit ihm verständigen. Andere

Landeskirchen haben ähnliche, z. T. schärfere, Bestimmungen. Doch wird von diesen Bestimmungen in den meisten Gebieten, auch in Preußen, verhältnismäßig nur sehr selten Gebrauch gemacht.

Paul Hinschius: Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, 1869 ff, § 202; — Emil Friedberg: Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, (1879) 1903[5], § 103. 107. 134; — Karl Köhler: Lehrbuch des deutsch-evangelischen Kirchenrechts, 1895, § 24 II; — Emil Friedberg: Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen in Deutschland und Oesterreich, 1888, § 36. 44. **Schian.**

Abendmahlsbulle (Nachtmahlsbulle, lateinisch: In coena domini), eine alljährlich dreimal, namentlich am Gründonnerstag, in den römischen Kirchen feierlich verlesene Exkommunikationsbulle, deren erster Entwurf von ¶ Urban V (1364) stammt. Nach dem Wormser Reichstage wurde auch Luther unter die hier Verdammten aufgenommen; er quittierte durch Ueberreichung einer Uebersetzung: „Bulla vom Abendfressen des allerheiligsten Herrn, des Papstes" an den Papst zum Neujahrsgeschenk 1522. In beißender Vorrede und scharfen Randglossen verspottete Luther die zahlreichen Verfluchungen. „Wilch eyn ernst ding ists umb eynen truncken man, der auf eyn abent alle Turcken fressen kan!" An den Schluß stellte er als „Glossa des konigs David ubir disze bullen" eine Auslegung des 10. Psalms. Ihre letzte Fassung erhielt die Bulle 1627 durch ¶ Urban VIII. Gegen ihre Verlesung außerhalb Roms erhoben die betr. Staaten Widerspruch. Trotzdem ¶ Pius V (1568) sie für ewig erklärt hatte, wurde sie seit ¶ Clemens XIV (1770) nicht mehr regelmäßig verlesen (aber z. B. noch 1882). Ihre Grundgedanken gingen in die ¶ Konstitution Apostolicae sedis von 1869 über.

Der Text bei Karl Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums, (1895) 1901[2], S. 281 ff; — Weimarer Lutherausgabe, Bd. 8 (1889), S. 688 ff; — Le Bret: Pragm. Geschichte der Bulle in coena domini, 1772[2]. **K.**

Abendmahlserschleichung ist die subreptio des Abendmahls durch Unbefugte. Jüngst spielte folgender Fall: Küster Rehm in Pampow in Mecklenburg-Schwerin war von seinem Pfarrer, der ihn der Verletzung amtlicher Verpflichtungen beschuldigte und mit dem er in Zwietracht lebte, nicht zum Abendmahl zugelassen worden. Er hatte daraufhin am Abendmahl in Schwerin teilgenommen und wurde dafür in einem Verfahren, das die mecklenburgische Kirchenbehörde gegen ihn eingeleitet hatte, wegen „A." verurteilt, weil der Pfarrzwang beim Abendmahl eine namentlich für Kirchendiener rechtsverbindliche Vorschrift der Kirchenordnung sei. ¶ Abendmahl, rechtlich ¶ Parochialrecht.

CeW 1903, Nr. 46, Sp. 560; 1907, Nr. 24, S. 287; — Akten hrsg. vom Landes-Lehrerverein in Mecklenburg-Schwerin, 1907. **Mulert.**

Abercius-Inschrift. Um die Wende des 2. Jahrhunderts wurde dem Bürger von Hieropolis in Phrygien, Avircius Marcellus, eine Grabschrift in Hexametern gesetzt, in der er als „Jünger eines heiligen Hirten" bezeichnet ist, der „große, alles überschauende Augen hat" und „Herden von Schafen auf Bergen und Fluren weidet". Es ist darin ferner von einem Volk in Rom die Rede, „das ein glänzendes Siegel trägt", und von einem „Weggenossen Paulus". Als Führer wird der „Glaube" genannt, der einen von einer „heiligen Jungfrau" gefangenen „Fisch" als Speise vorsetzte, und der zugleich „Brot und Mischtrank" reichte. Es ist eine noch unentschiedene Streitfrage, ob diese Inschrift das Zeugnis für den Christenglauben des Avircius ist, oder ob sie aus einem heidnischen Kult (Kybele, Attis, Synkretismus?) erklärt werden muß. Die christliche Legende hat, vielleicht lediglich auf Grund des Grabsteines, Abercius zu einem Bischof und zwar der phrygischen Stadt Hierapolis gemacht.

Abdruck des Epitaphs u. a. bei Erwin Preuschen: Analecta, 1893 S. 25 f; — Aeltere Lit.: bei Theodor Zahn: Forschungen V, 1893, 57 ff; — Albrecht Dieterich: Die Grabschrift des Aberkios, 1896; — Das vollständige Material bei Leclercq in DdA I, S. 66—87, wo sich auch eine Photographie des erhaltenen Restes findet. **Preuschen.**

Aberglaube.

1. Name, Begriff, Wesen des Aberglaubens; — 2. Formen des Aberglaubens; — 3. Ueberwindung des Aberglaubens.

1. Der Name hilft wenig zum Verständnis. Am wahrscheinlichsten bleibt die Herleitung aus dem niederländischen overgeloof, das, ganz wie superstitio gebildet, den falschen Glauben als ein zuviel Glauben charakterisiert. Es liegt darin also ein Urteil vom Standpunkt eines offiziell anerkannten Glaubens; da die Urteile über den wahren Glauben sich in Zeiten und Völkern aber wandeln, so wird auch der Umfang dessen, was man als ihn überschreitend verurteilt, sich wandeln. — Zum Begriff des A.s gehört zweifellos, daß er eine Abart des wahren Glaubens ist, mit diesem in der Wurzel zusammenhängend, in der Erscheinung aber sein feindlicher Bruder. Der legitimen, öffentlichen Religion gegenüber erscheint der Aberglaube als illegitim, sich an geheime, unheimliche, schändliche Mächte wendend. Aber die legitime Religion hat noch ein Gefühl ihrer ursprünglichen Verwobenheit mit dem A.: sich ihres geistigen Fortschreitens bewußt, beurteilt sie den A. als ein aus früheren, überwundenen Religionsstufen stammendes Zuvielglauben. Dabei schwankt aber das Urteil der öffentlichen über die Geheimreligion und entwickelt sich in drei Stufen: 1. die Mächte, daran der A. sich hält, gelten als real, darum als gottfeindlich, der A. wird verboten; 2. die Mächte gelten als nichtig, der A. wird als Wahn verpönt; 3. jene frühere Religionsstufe ist im Bewußtsein nicht mehr zu reproduzieren, unverständlich geworden, übt keinen Reiz mehr aus, der A. wird lächerlich — der Tod des A.s. Die den niedern Religionsstufen eigentümlichen Anschauungen, sofern sie mit den höher entwickelten streiten, werden von diesen unter dem Titel „A." abgetan; die Aufnahme einer Anschauung oder eines Brauches unter diese Rubrik ist so viel als ihre offizielle Toterklärung: dies Ueberbleibsel früherer sinnlicherer Vorstellungen ist als Verunreinigung des geistigen und sittlichen Glaubens auszuschalten. — Gegenüber diesem ethischtendenziösen Begriff erstrebt die moderne Religions- und Völkerpsychologie einen aus dem Wesen der betreffenden Erscheinungen abstrahierten Begriff. Sie erkennt allen A. als eine eigentümliche Verknüpfung der sinnlichen mit der übersinnlichen Welt, die gerade so ursprünglich ist wie der Geisterglaube aller Völker, ein Urdatum der menschlichen Psyche, scheinbar unausrottbar zu jeder Zeit, in allen Gesellschaftsklassen nur gröber oder feiner neu entstehend, in derselben Sphäre wurzelnd wie die Religion, ja mit ihr auf primitiver Stufe identisch. Denn er gibt nur der ursprünglichen Neigung des Menschen, ideelle Beziehungen sinnlich zu fixieren, also auch das Ideelle durch sinnliche Handlungen

zu realisieren, seiner durch sinnliche Repräsentation gewiß zu werden, auf dem Gebiet der Religion Ausdruck. Daß der A. gewissermaßen das Grundwasser ist, das auch bei den Gebildetsten nur einen Zentimeter unter der Oberfläche ihres Bewußtseins steht, offenbart sich zumal auf dem Gebiet der Ahnungen. Chateaubriand und Rosegger haben uns die Verschlungenheit aller Volkspoesie in den A. verstehen gelehrt, die Folkloristen (¶ Volksaberglaube) erblicken in ihm die Lebendigkeit der Volksreligion, die einzige Laienbetätigung im Gebiet der religiösen Lehre. Die mangelnde Kraft, in rein geistigen Begriffen, Anschauungen, Beziehungen des innern Lebens die Abhängigkeit von geistigen Mächten und die Freiheit von Naturgewalten zu genießen führt notwendig zur Bindung des religiösen Erlebens an sinnliche Momente, Beziehungen, Handlungen. Das ganze volkstümliche Recht ruht so auf der realen Kraft symbolischer Handlungen: die Ehe wird nicht durch Geschlechtsgemeinschaft allein wirklich, sondern mit durch zeremonielle Akte, die Freundschaft durch Blutmischung, Handschlag usf. Auch das Staatsrecht erwächst aus der Fixierung gewisser unter bestimmten Zeremonien vorgenommenen Handlungen, denen tatsächlich konstitutive Kraft beigemessen wird. Wir aber würden es A. nennen können, wenn das volkstümliche Recht Ehe, Adoption, Bundesschluß usf. als nicht real beurteilt, sobald bei den Zeremonien etwas gefehlt hat. Nicht anders (das ist eine wesentliche Konsequenz dieses Wesensbegriffs vom A.) produziert das kirchliche Handeln, sofern es geistige Güter an zeremonielle, sakramentale Begehungen bindet, etwas dem A. Verwandtes; — dieselbe Auffassung, die wir als A. charakterisierten, steckt der Sache, wenn auch nicht der Empfindung nach in der auch im Protestantismus nicht durchweg überwundenen magisch-effektiven Auffassung der Sakramente. Was aber von einem höheren Standpunkt aus so bezeichnet werden kann, darf nach dem korrekten Begriff nicht als A. angesprochen werden, so lange die betreffende Religion, deren Element es bildet, es als zu ihr gehörig anerkennt. Man erkennt ohne weiteres das Fließende in dem Begriff „A.": In der christlichen Religion wird immer das als A. beurteilt werden, was preisgegeben wird. Dagegen wird die ganze Religion als A. angesehen, als eine überwundene Verknüpfung der sinnlichen mit der übersinnlichen Welt, wo diese selbst, wo die religiösen Tatsachen und Urteile nicht mehr gelten gelassen, ja nicht mehr verstanden werden. Insofern gibt es keine allgemein feststellbare Grenze zwischen Religion und A. auf der primitivsten und höchsten Stufe der Kultur.

2. Die Formen des A.s können hier im Unterschied von dem Artikel ¶ Volksaberglaube nur ganz allgemein charakterisiert werden. Die Hauptformen des meist auf das Walten geheimer Naturmächte sich beziehenden A.s sind das Wissen und Schauen verborgener Naturvorgänge, die dadurch offenbar, der Zukunft, die dadurch enthüllt, der Geister, die dadurch gespensterhaft sichtbar werden, und das Handeln im Zusammenhang mit diesen Naturgewalten, das übernatürliche Wirkungen hervorzaubert; das Handeln überwiegt aber bei weitem. Zu der ersteren, passiven Form gehören die ¶ Alchemie und Astrologie, die in Naturvorgängen Vorzeichen (omina) menschlicher Schicksale entdecken, die Mantik der Auguren und Haruspices und verwandten antiken Opferpriester, die aus dem Flug der Vögel, den Eingeweiden der Opfertiere und ähnlichen mit den menschlichen Verhältnissen ganz unzusammenhängenden Vorgängen (arcana) Anzeichen für Gelingen oder Mißlingen menschlicher Unternehmungen entnimmt. Dabei ist charakteristisch, daß es sich in den Vorgängen meist nur um zufällige Einzelheiten handelt. Die aktive Form des A.s sucht durch geheimnisvolle Handlungen, die ohne irgendwelchen kausalen Zusammenhang noch Einfluß auf die Sache sind (und gerade der Mangel an solchem Kausalnexus ist konstitutiv), dem Eintritt befürchteter Ereignisse vorzubeugen oder den Eintritt gewünschter Naturvorgänge herbeizuführen oder doch zu beschleunigen. Das ist die Grundform der ¶ Zauberei und Magie, die sich durch alle Naturreligionen als wesentliche Stütze der Priestermacht hindurchzieht, im mittelalterlichen Katholizismus nicht nur Heilungen, sondern auch Bekehrungen durch etwa ohne Wissen des Betreffenden ihm nahe gebrachte heilige Gegenstände erwirkt — eine beachtenswerte Grenzerscheinung zu den sakramentalen dinglichen Weihen und Beeinflussungen —, im Volksaberglauben die Besprechungen, Beschwörungen, Sympathieheilungen hervortreibt, aber auch mit Tieren wie mit beseelten Wesen handelt, dem Vieh z. B. echt animistisch den Tod des Hausherrn ansagt, und im heutigen ¶ Spiritismus ungeachtet der mystischen und psychopathischen Tatsachen, darauf er sich berufen kann, wesensverwandte Nachwirkungen zeitigt: denn diese geheimnisvollen Zusammenhänge sinnlicher und übersinnlicher Vorgänge nutzt er zu ganz nichtigen, sittlich indifferenten Beziehungen mit der Geisterwelt aus. Beim Zaubern ist wahrscheinlich ursprünglich die Abwehr bestimmter Mächte beabsichtigt; nun aber diese Absicht mit den Geistern und Göttern im Lauf der Zeiten völlig verloren gegangen, behauptet sich dennoch sinnlos der alte Brauch. Mit diesen unpersönlichen, aller weiteren Reflexionen und Konsequenzen baren Beziehungen lediglich von Sache auf Sache geht der A. nicht verloren, wird aber rein rudimentär. Die Totenbräuche, ein weit umfassendes, wohl das umfassendste Gebiet des A.s, weisen bei christlichen Völkern ebensolche primitiv-rudimentäre Form auf: da fehlt jedes Fragen nach dem Wo der Seele, ob sie im Himmel, Hölle oder Fegfeuer ist, beherrschend ist der Gedanke: sie kann nicht Ruhe finden im Grab; man vergleiche die vorzügliche Novelle von A. Supper („Leut", 1907): „Mein Nachtquartier". Irgend welche klare Anschauung, wie sie früher z. B. bei dem Totenopfer für Patroklos sich findet, fehlt hier durchaus. — Fragen wir nun noch nach den Formen, in denen der A. existiert, so ist vorab festzustellen, daß er niemals in Form eines durchgebildeten Systems sich darstellt — dadurch würde er schon zu einer Religion oder Philosophie gehörig, wie denn im Neuplatonismus Elemente des A.s zu einer tiefsinnigen Weltanschauung umgedeutet sind. Vielleicht existiert der A. und wird fortgepflanzt vorwiegend durch einzelne sonderlich mit Gesichten oder Kenntnis der Gebräuche und mit Wirkungskraft begabten Persönlichkeiten, die man als Priester und Priesterinnen dieser volkstümlichen Religion bezeichnen könnte (weise Frauen usf.), und zwar in Form von Gebräuchen, deren Kraft sichergestellt ist durch „Geschichten", durch „wahre Tatsachen", die die Sache bekräftigen. Ohne solche Geschichten, die von Mund zu Mund gehen (man denke an die vorzügliche Schilderung von Wiete Klook in Frensens Jörn Uhl!), kann der A. nicht leben. Woher diese Tatsachen? Die moderne Religionspsychologie weist

uns hin auf Suggestion, Autosuggestion, Hypnose, Hysterie, die alle im Dienste geheimnisvoller Vergegenwärtigung übersinnlicher Realitäten mitwirken. Auf einer Naturforscherversammlung (1905) ist von dämonisch Besessenen aus Japan berichtet worden, die eine besondere Sprache sprachen; die nahe Nachbarschaft der psychiatrischen Ekstase und der religiösen Begeisterung ist allseitig anerkannt: in beiden dieselbe „Besessenheit" von übersinnlichen Gewalten, deren Realität unbedingt geglaubt wird. Man glaubt an Zauberei, wie man an Wunder glaubt, an das unvermittelte Hereinragen der übersinnlichen in die sinnliche Welt. So kann man sagen: aller Mirakelglaube ist nur eine Spezialform des A.s. Aber auch ohne solche psychopathische Vermittelung erzeugt die freie Phantasie im Dienste des Hungers nach übersinnlichen Realitäten Tatsachen in Fülle, die, keinen Hemmungen des kritischen Verstandes begegnend, alsbald mit der vollen Gewißheit und der satten Farbe des Erlebten überliefert werden. Wie kurze Frist das dichtende Volksgemüt zur Produktion solcher „Geschichten", die dann alle Zweifel niederschlagen, braucht, weil es ihrer stets gewärtig ist, das beweist die Masse solcher Berichte, die sich bei antiken Schriftstellern (Livius) aus Annalen geschöpft finden, wozu zahlreiche Parallelen bis in die Gegenwart hinein sich darbieten; hierher gehört auch die Entstehung der „Tatsachen" der Wiederbelebung und Erscheinung Verstorbener. Man sieht hier den geschlossenen Zusammenhang aller naiv-supranaturalistischen Religionsformen.

3. Ein höchst interessantes Beispiel der Bekämpfung bietet Lucians Schriftstellerei, die den antiken A. in Einzelsatyren über seine reichen Spielarten verspottete, ohne ihm bei den wundersüchtigen, sinnlichkeits- und kulturmüden Zeitgenossen dadurch das Wasser abzugraben. Das Christentum stempelte dann alles, was ihm aus dem antiken und germanischen Heidentum seinen Einfluß hemmend entgegentrat, zum A.; aber unendlich Vieles assimilierte es sich, des inneren Widerspruchs nicht bewußt. Während der Katholizismus alle nicht assimilierbaren Reste aus dem Vorstellungskreis der heidnischen Vorzeit, die der Volksglaube zäh festhielt, wie z. B. zeitweilig die ¶ Gottesurteile, unter dem Titel des A.s zu überwinden suchte, in der Zeit Karls des Großen ein offizieller indiculus superstitionum et paganiarum zusammengestellt ward, der gegen den fortlebenden altheidnischen Glauben unter den Christen eiferte, während zahlreiche Konzilsbeschlüsse neben weltlichen und kirchlichen Verordnungen dem Kampf gegen den A. gewidmet waren (¶ Inquisition ¶ Hexen und Hexenprozeß), mußte derselbe Katholizismus als volkstümliche Religion enge Beziehung pflegen zum A., der ihn erst im naiven Volksgemüt Wurzel schlagen ließ. Die direkte Aufnahme des früher bekämpften A.s kann man etwa mit dem 13. Jhd. ansetzen. Man kann sogar sagen: dem Katholizismus ist es wesentlich, A. zu produzieren, der einerseits nicht zur offiziellen Religion gehört, darum auch verleugnet werden kann, andererseits mit ihr verwachsen ist und aus ihr Nahrung zieht, wie er ihr zähen Halt verschafft im sinnlichen Wesen des Volkes. Wie fließend ist doch der Uebergang von den dinglich, zauberisch wirkenden, unzerstörbaren Charakter tragenden und übertragenden Sakramenten, Reliquien, Kerzen, Prozessionen und ähnlichen frommen Handlungen, die zur wahren Religion gerechnet werden, zu den Muttergotteserscheinungen (¶ Maria), den Heilwassern von Lourdes, dem Schwindel des Leo ¶ Taxil, der deshalb auch nicht von vorn herein abzuweisen war! So wird denn auch die große Masse des Volksaberglaubens vom katholischen Standpunkt aus als „frommer Glaube", ja als schützende Hülle des Glaubens geschont. Der Protestantismus dagegen, der im allgemeinen der Sinnlichkeit abhold und darauf bedacht war, durch fortschreitende Läuterung und Vergeistigung des religiösen Bewußtseins die sinnlichen Ueberbleibsel der Vergangenheit auszuscheiden, stand prinzipiell dem A. fremd gegenüber, verurteilte durch Luthers kleinen Katechismus das „Zaubern" synonym mit „Lügen und Trügen" als Sünde wider das zweite Gebot und wurde mit hierdurch unvolkstümlich; aber er erhielt, sich selbst unbewußt, in seinen auch bei den Ungläubigen wirksamen Sakramenten wie in der Duldung des ¶ Exorzismus und des Hexenglaubens den A. in seinem Lebenskreis. Es bewährt sich zumal an Luther, der abergläubischer war als alle anderen Reformatoren, wie er ja auch intellektuell weniger kritisch, pietätvoller gegen die überlieferte Frömmigkeit war, daß sich Aberglaube und echte Religion im selben Subjekt nicht zu stoßen brauchen, sondern wohl miteinander einrichten können, nicht bloß, weil dem offiziellen Bewußtsein ein heimliches zur Seite steht, sondern auch, weil sich die eingeprägte, überlieferte Religion selten gegen den A. erhebt. So hat denn die protestantische wie die katholische Kirche die Angriffe der ¶ Aufklärung auf den A. als Angriffe auf das Christentum empfunden, ja als atheistisch. Als der Cartesianer ¶ Bekker 1691 seine „bezauberte Welt" herausgab, worin er allerdings auch die Dämonen der Bibel in den A. einbezog, aber zum Schluß das ernste Wort aussprach: der A. habe, die Vorsehung Gottes einschränkend, mehr dem Teufel als Gott gedient, hat die Kirche das religiöse Recht dieser Position so wenig erkannt, daß sie Bekker absetzte. Was die christliche Religion nicht vermochte, das hat die Aufklärung als geschichtliche Macht erreicht: mit der Zerstörung des Hexenglaubens die Entwurzelung alles A.s. Selten läßt sich wie in diesem Kampf ein direkter Erfolg der wissenschaftlichen Bestreitung des A.s nachweisen. Es mag ja da und dort gelingen, durch Nachweis der natürlichen Zusammenhänge die abergläubischen Vermutungen außer Kraft zu setzen, z. B. den Wahn, die Leute seien vom Teufel geholt, durch den Nachweis ihrer Vergiftung durch Kohlengase. Aber entscheidend ist die indirekte Wirkung der wissenschaftlichen Aufklärung: sie gewöhnt uns an die kausale Welterklärung in Natur und Geschichte und an die psychologischen Zusammenhänge geistigen Geschehens. Nicht die Wissenschaft direkt, wohl aber das Interesse an ihrer Betrachtungsweise zerstört die Empfänglichkeit und Interessiertheit für den A. und so diesen selbst. Wenn dann die herrschende Geisteskultur mit den Ueberlieferungen des Altertums und des Mittelalters, mit denen die Wissenschaft so lange übereinstimmte, in schreienden Widerspruch gerät, hilft sich eine an die Autorität der Schrift gebundene rationalistische Auslegung gegenüber der Hexe von Endor und anderen Rückständen des primitiven Volksaberglaubens in der Bibel mit der Ausrede, es handle sich da nur um einen modus loquendi, eine nicht-eigentliche, bildliche Redeweise. Den Typus einer wohlmeinenden, schriftgläubigen Theologie, die, weil sie in der hl. Schrift und in der Reformationstheologie keinen Aberglauben zugeben darf, in der Begriffsbestimmung des A. notwendig eine gebundene und gebrochene Stellung einnehmen muß, hat uns ¶ Wuttke, der orthodoxe Ethiker, in seinem

verdienten Buch über den Volksaberglauben dargestellt. Die moderne Theologie kann unbefangen den auch das Urchristentum und die Reformationstheologie einschließenden religionspsychologischen Begriff des A. aufnehmen und so den notwendigen und nützlichen Kampf gegen den A. als eine Verfälschung der Religion zur Reinigung und Reinerhaltung der Religion von den rudimentären Rückständen der vorchristlichen Stufe mit ganzer Energie führen, muß sich aber dabei dessen bewußt bleiben, daß die Religion den A. nie ohne intellektuelle Aufklärung töten wird. Ist erst die Stimmung des Volkes durch intellektuelle und religiöse Aufklärung über den A. hinausgewachsen, so werden die „bestbeglaubigten Tatsachen" ohne Untersuchung beiseite geschoben — ein sicheres Anzeichen dessen, was unsere ganze Erörterung zeigen wollte: daß die allgemeine Verfassung der Psyche das entscheidende Moment für dies Gebiet des A.s und seine Beurteilung ist. ¶ Volksaberglaube.

Mit das beste bietet der Artikel Aberglauben in Brockhaus' Konversationslexikon (wohl von Lipsius); — C. Meyer: Der Aberglaube des Mittelalters usw., 1884; — A. Wuttke: Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, 1869³; — †Henne am Rhyn: Eine Reise durch das Reich des Aberglaubens, 1893; — Alfred Lehmann: Aberglaube und Zauberei. Uebers. von Peterßen, (1898) 1908 ²; — Vom katholischen Standpunkt: T. H. Simar: Der Aberglaube, 1894²; — dagegen Reusch: Die deutschen Bischöfe und der Aberglaube, 1879; —Vom protestantischen Standpunkt: †Christian Rogge: Aberglaube, Volksglaube und Volksbrauch 1890; — Während Ethiker durchweg unqualifiziert erscheinen, bleibt sehr wertvoll — neben Lecky: Geschichte der Entstehung und des Einflusses des Geistes des Rationalismus in Europa (deutsch von Jolowicz), 1873 — Julius Lippert: Christentum, Volksglaube und Volksbrauch, 1882, wenn auch manche Aufstellungen nicht haltbar sind; und Frazer: The golden bough, (1899) 1901²; auch: Verhandlungen der Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte, 78. Versammlung 1906, S. 120—139; — †Otto Pfleiderer: Theorie des Aberglaubens (Virchowsche Sammlung wissenschaftlicher Vorträge, 1873) ist sehr anregend, aber zu konstruktiv.

Vorstehender Artikel ist erwachsen aus Unterredungen mit **Albert Eichhorn.** **Baumgarten.**

Aberglaube im Neuen Testament. Ob es Aberglauben auch im Neuen Testament gibt? Diese unmittelbar interessierende Frage gestaltet sich verschieden je nach dem, was man unter „Aberglaube" versteht. Wir würden sie leicht beantworten können, wenn wir sie formulieren dürften: ob sich in den neutestamentlichen Schriften religiöse oder kultische Vorstellungen finden, die wir von unserer heutigen Auffassung des Christentums aus als „Aberglauben" beurteilen müssen. Aber das wäre eine dogmatische Fragestellung, keine geschichtliche. In geschichtlichem Sinn bezeichnet der Begriff, wenn wir von seinen Schwankungen (¶ Aberglaube) absehen, diejenigen Elemente einer Religion oder eines Kultus, die aus einer überwundenen Religionsstufe oder auch aus fremder Religion stammen und sich als „Ueberlebsel" oder Fremdkörper darstellen. Wir müßten also unsern Standpunkt auf der Stufe des neutestamentlichen Christentums selbst nehmen und von da aus die Frage stellen, ob im Urchristentum „Aberglaube" zu finden sei. Dann aber zeigt sich sofort die Schwierigkeit ihrer Beantwortung. Was ist das „Urchristentum"? Die Predigt Jesu? das Christentum der palästinischen Urgemeinde? die paulinische Ausprägung des Evangeliums? oder die johanneische? Stellen wir uns auf die reine Höhe der Predigt Jesu — soweit wir sie erkennen können —, werden wir im Glauben und Brauch der Urgemeinde und im paulinischen Christentum oder im Vulgär-Christentum der Heidengemeinden dies und jenes finden, was von da aus als Aberglaube im obigen Sinn, als Ueberlebsel prinzipiell überwundener Religionsstufen oder als Fremdkörper, zu bezeichnen wäre. Anders würde das Bild ausfallen, wenn wir es von der Anschauung des Paulus oder des 4. Evangeliums aus entwürfen. D. h.: eine allgemeine Antwort auf die Frage nach „Aberglauben im Neuen Testament" kann der Historiker nicht geben. Er würde sie nur geben können, wenn es ihm möglich wäre, einen fest umrissenen Begriff vom Wesen des Evangeliums im Urchristentum zu gewinnen. Das vermag vielleicht der Dogmatiker, der Historiker nicht; denn er sieht das Evangelium immer nur in bestimmten, geschichtlich bedingten, verschiedenartigen Ausprägungen, d. h. im Fluß der geschichtlichen Entwicklung. Und das Urchristentum ist eben keine völlig einheitliche Größe. Verwandt mit dem geschichtlichen ist der religionspsychologische Begriff vom „Aberglauben", wie er im Artikel ¶ Aberglaube aufgestellt ist. Auch von ihm aus läßt sich eine einheitliche Antwort nicht geben. — Für das Material an neutestamentlichen Anschauungen, die etwa unter den Begriff „Aberglaube" (im geschichtlichen bezw. religionspsychologischen Sinn) fallen würden, ¶ Exorzismus ¶ Geister usw. ¶ Handauflegung ¶ Heidenchristentum ¶ Judenchristen ¶ Namenglaube ¶ Oelsalbung ¶ Taufe. **Heitmüller.**

v. Abert, Friedr., kath. Theolog und Prälat, geb. 1852 in Münnerstadt (Unterfranken), 1890 Prof. der Dogmatik in Würzburg, seit 1905 Erzbischof von Bamberg. ¶ Reformkatholizismus.

Abessinien-Aethiopien in der Kirchengeschichte.

1. Das Land; — 2. Die Bewohner; — 3. Die Religionen.

1. Das Alpenland in Ost-Afrika, gegenüber von Südarabien, das durch seine verschiedenen Rassen, Sprachen und Religionen für den Forscher so mancherlei Reiz hat, wird am besten geographisch als Abessinien bezeichnet. Die eingeborenen Christen nennen es Itiopia (von Aithiopia, Aethiopien), ein Name, der für einen Teil dieses Landes bereits im 4. Jahrhundert n. Chr. nachzuweisen ist. Dieser Name hat aber, da er zu verschiedenen Zeiten ganz verschieden gebraucht ist, viel Verwirrung angerichtet. Die Aethiopen der Griechen sind die Vorfahren der heutigen Nubier, und daher ist das Aethiopien, das in der ägyptischen Geschichte eine Rolle spielt (¶ Aethiopien im Altertum), das alte Nubien. In der römisch-griechischen Zeit versteht man unter Aethiopien meist ganz Afrika, soweit es südlich von Aegypten liegt. Endlich wurde der Name auch auf weit entfernt liegende Länder des Ostens, Ost-Persien und Indien, übertragen. Und wenn von äthiopischen Christen die Rede ist, so weiß man zunächst nicht, ob man sie in Nubien oder in Abessinien zu suchen hat. Die einzigen Christen jedoch, die sich selber Aethiopen nennen, sind die abessinischen, und wir haben kein Recht ihnen diesen Namen, den sie selbst gewählt haben, fortzunehmen. Es ist daher am besten, wenn wir — indem Indien hier ganz aus dem Spiele bleibt — reden: 1) von Nubien, nubischer Kirche, Sprache und Literatur (¶ Nubien); 2) von

Abessinien, aber von der dort bestehenden äthiopischen Kirche, Sprache und Literatur. Es gibt eine ganze Anzahl von abessinischen Sprachen, aber nur Eine äthiopische Sprache, eben die des christlichen Abessiniens, die sich bis auf den heutigen Tag als Kirchensprache erhalten hat, und in der eine ziemlich umfangreiche christlich-orientalische Literatur existiert.

2. In Abessinien gibt es heute drei verschiedene Rassen, von denen jedoch zwei miteinander urverwandt sind, und vier verschiedene Religionen. Die drei Rassen sind 1) die afrikanischen Ureinwohner oder Neger, die wohl mit den ¶ Nubiern verwandt sind; 2) die Hamiten oder Kuschiten, die sich wie die Aegypter, Libyer und Berbern in prähistorischer Zeit von den Semiten losgelöst haben; 3) die Semiten, die wahrscheinlich im letzten Jahrtausend vor Christo aus Südarabien eingewandert sind und sich immer neu von Arabien her ergänzt haben. Rein erhalten haben sich nur die Neger da, wo sie noch in größeren Massen zusammenwohnen. Die Kuschiten und Semiten haben sich untereinander und andrerseits auch mit den Negern vermischt. Die Semiten sind die eigentlichen Kulturträger in Abessinien gewesen; sie haben Städte gegründet, Straßen und Wasser-Reservoirs, die für das Land so nötig sind, angelegt, Paläste, Tempel und Kirchen gebaut und eine Literatur geschaffen. Wo sie sich mit den Negern vermischt haben, haben sie zwar das Niveau der letzteren etwas gehoben, aber sich selbst kulturell verschlechtert. —

3. Die vier in Abessinien bestehenden Religionen sind: 1) Heidentum; 2) Judentum; 3) Christentum; 4) Islam. Das Heidentum findet sich heute noch bei den Negern und einigen Hamiten, soweit sie nicht zum Islam meist freiwillig oder zum Christentum meist gezwungen übergetreten sind. Es läßt sich im allgemeinen als ¶ Animismus oder ¶ Ahnenkult bezeichnen. Die Seelen der Vorfahren werden am meisten verehrt und an den Festtagen gefeiert. Daneben aber findet sich die Idee von einem höchsten, geheimnisvollen, unerkennbaren Wesen, das wohl als „Himmelsgott" bezeichnet wird. Da dies Wesen an und für sich gut gedacht wird, so braucht man sich nicht viel darum zu kümmern; denn es will dem Menschen nicht schaden. Dagegen lebt man in beständiger Angst vor den bösen Geistern, von denen der Erdboden, das Wasser, die Bäume, die Luft voll sind; die Geister spielen daher im Kult und Zauberwesen eine viel größere Rolle als der gute Gott. — Das ¶ Judentum muß schon früh in Abessinien Eingang gefunden haben. Wir haben keine sicheren Nachrichten über die Bekehrung abessinischer Stämme zum Judentum, aber es ist äußerst wahrscheinlich, daß es bereits längere Zeit bestand, als im 4. und 5. Jahrhundert das Christentum Eingang fand, und daß das Christentum auch zum Teile direkt an das Judentum angeknüpft hat. Die abessinischen Christen erzählen, daß die Königin von Saba eine abessinische Königin gewesen sei; sie sei zu Salomo gekommen und habe von ihm einen Sohn gehabt, Menilek I. Als dieser später zu seinem Vater nach Jerusalem kam, wollte der ihn zu seinem Nachfolger machen. Menilek aber zog es vor, mit einer großen Anzahl jüdischer Jünglinge und mit der Bundeslade, die mit Hilfe des Engels des Herrn aus dem Tempel entwendet war, nach Abessinien zurückzukehren. So wurde schon zur Zeit Salomos das Judentum eingeführt, und noch heute leiten sich vornehme abessinische Geschlechter von jenen jüdischen Jünglingen ab. Diese Legende beweist zunächst nur, daß die Abessinier selbst noch das Bewußtsein davon haben, daß das Judentum in ihrem Lande älter ist als das Christentum. In Arabien sind bekanntlich national-arabische Stämme zum Judentum bekehrt worden; in Aegypten, an der Grenze von Nubien, gab es im 6. und 5. Jahrh. v. Chr. bereits National-Juden. Ob das Judentum von Norden oder von Osten nach Abessinien gekommen ist, wissen wir nicht. Es ist aber wahrscheinlicher, daß, wie in Arabien, jüdische Missionare die eingeborenen Stämme — und zwar kuschitische oder hamitische — bekehrt haben, als daß Nationaljuden in großer Anzahl nach Abessinien ausgewandert wären. Da die Christen zum großen Teile Semiten waren, so kam zu dem religiösen Gegensatze noch ein nationaler, und Jahrhunderte lang haben sich Christen und Juden dort befehdet. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts, unter dem Könige Sarsa Dengel (1563—1597), fand der letzte erbitterte Kampf zwischen beiden statt: er wurde zum Vernichtungskrieg für die Juden, und von diesem Schlage haben sie sich nie erholt. Heute wohnen die abessinischen Juden — dort Falascha genannt — in größeren Gemeinden noch in Amhara, werden aber in einzelnen Familien auch in anderen Provinzen angetroffen. — Ueber die Anfänge des äthiopischen Christentums ist auch wenig Sicheres bekannt, über die weitere Entwickelung aber etwas mehr, da es ja zur Staatsreligion wurde. Jedoch erst seit dem 14. Jahrhundert haben wir wirklich zuverlässige abessinische Chroniken, aus denen wir sicheres Material für die politische und die Kirchengeschichte gewinnen können. In der ältesten Zeit sind wir fast ganz auf die wenigen Inschriften angewiesen, da die Nachrichten bei griechischen Kirchenschriftstellern, die dann später auch durch Vermittelung des Arabischen ins Aethiopische übersetzt sind, noch im einzelnen der Bestätigung von anderer Seite her bedürfen. Vorzüglich unterrichtet werden wir jetzt über die Zeit, in der die Portugiesen nach Afrika kamen und in der Abessinien in Beziehung zum Papste trat; fast ein Jahrhundert lang waren damals katholische Missionare im Lande, und ihre Berichte werden jetzt in dem großen Werke von C. Beccari: „Rerum Aethiopicarum scriptores occidentales inediti" herausgegeben. — Bei der Entstehung des Christentums (¶ Heidenmission: III. geschichtlich) und der christlichen Literatur können wir zweierlei Einflüsse erkennen: griechische und aramäische. Auch die Nachrichten der griechischen Kirchenschriftsteller deuten darauf hin. Danach soll Meropios, ein Kaufmann aus Antiochien, das ja der Mittelpunkt der griechisch-syrischen Zivilisation war, auf der Fahrt nach Indien an die abessinische Küste verschlagen sein und seine beiden Söhne Aidesios und Frumentios sollen an den aksumitischen Hof — Aksum war in alter Zeit die Hauptstadt und ist jetzt noch die heilige Stadt von Abessinien — gekommen sein, und von dort aus das Christentum eingeführt haben. Frumentios soll unter dem Namen Abuna Salama der erste Patriarch von Abessinien gewesen sein. Diese Vorgänge müssen sich, wenn sie historisch sind, im 4. Jahrhundert abgespielt haben. Wir haben ferner glücklicherweise zwei Inschriften eines Königs

von Aksum, von denen die erste heidnisch, die zweite christlich ist. Der König hieß wahrscheinlich Ezana; aber die erste Silbe seines Namens steht nicht ganz fest. In der ersten Inschrift nennt er sich selbst den Sohn seines Stammesgottes, des unbesieglichen Mahrem (= Ares) und opfert ihm und der alten semitischen Göttertrias Himmel, Erde und Meer. Die zweite Inschrift beginnt „Durch die Macht des Herrn des Himmels und der Erde"; und von diesem höchsten Gotte heißt es, er habe den König auf den Thron gesetzt. Diese Inschriften müssen etwa aus dem 4. oder dem 5. Jahrhundert stammen. Bald darauf, um 500, sind wohl die sagenhaften „neun Heiligen", deren Namen auch überliefert werden, nach Abessinien gekommen, um die christliche Lehre dort zu festigen und auszubreiten. Sie waren wohl syrische Mönche, die über Südarabien oder über Aegypten nach Abessinien kamen. In Südarabien bestanden eine Anzahl christlicher Gemeinden, die gerade um jene Zeit von einem arabischen Herrscher, der zum Judentume übergetreten war, hart bedrängt wurden. Ihnen kamen die nunmehr christlichen Könige von Aksum zu Hilfe, und ein abessinischer Feldherr drang sogar bis Mekka vor; dies soll im Jahre 570, dem angeblichen Geburtsjahr des Propheten Mohammed, geschehen sein. Während der Entstehungszeit des Islams fanden mekkanische Flüchtlinge, die sich zum Monotheismus bekannten, Zuflucht im christlichen Abessinien. Diese Freundschaft währt aber nicht lang; denn mit der Ausbreitung des Islams fanden bald erbitterte Kämpfe statt zwischen Christen und Mohammedanern. Da ganz Arabien dem Islam anheimfiel, hörten die Beziehungen dahin naturgemäß auf. Desto mehr schloß man sich an die koptische Christenheit an. Die abessinische Christenheit, die sich ihre politische Unabhängigkeit bewahrte, ordnete sich geistig und geistlich der koptischen Christenheit unter, die von islamischen Fürsten beherrscht wurde. Was das bedeuten will, kann man sich selbst sagen, wenn man bedenkt, wie wenig Geist in der koptischen Geistlichkeit vorhanden war und ist. Damit ist aber auch gegeben, daß die äthiopische Kirche dem koptischen Bekenntnisse folgte, d. h. also dem monophysitischen Bekenntnisse des Jakobus Baradäus (¶ Monophysiten). An ihm haben die Abessinier bis auf den heutigen Tag festgehalten. Eine Vermittlerrolle wird die nubische Kirche gespielt haben, die erst im späteren Mittelalter dem Ansturme des Islams ganz erlag. Freilich haben die Abessinier und die Nubier auch manchmal mit einander gekämpft. Aber von etwa 600 bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts wissen wir kaum etwas Sicheres über die Geschichte Abessiniens. Die Zeit wird mit Kämpfen gegen die Juden, Mohammedaner und Heiden angefüllt gewesen sein. Das alte Reich zerfiel, neue Dynastien kamen auf, bis um 1270 ein Herrscherhaus die Oberhand gewann, das von Salomo abzustammen behauptete und das von da an bis 1855 mit einer einzigen kurzen Unterbrechung herrschte; doch im 18. und 19. Jahrhundert verfiel die „Herrschaft" dieses Hauses immer mehr. Hatte der Schwerpunkt des Reiches in alter Zeit im Norden gelegen, so verschob er sich um 1270 nach Süden. Mit der Ausbreitung der politischen Macht nach Süden ging natürlich auch die der Kirche Hand in Hand. Auch bei dem Aufkommen der „salomonischen Dynastie" gingen Thron und Kirche zusammen. Der große äthiopische Nationalheilige Takla Haimanot, der als Heidenbekehrer sogar in koptischen und arabischen Liedern gefeiert wird, half dem Nachkommen Salomos die Herrschaft zu gewinnen und soll dafür durch reiche Schenkungen an die Kirche belohnt worden sein. Von 1270 an bis in die neueste Zeit ist der Abuna oder Metropolit von Abessinien stets ein Kopte gewesen, der vom ägyptischen Patriarchen bestimmt und geweiht wurde. — Das Christentum, das sich durch so schwere Zeiten hindurch gerettet hatte, war, namentlich auch durch das Hinzukommen vieler afrikanischer Elemente, sehr erstarrt und verknöchert, obgleich die selbst recht unfruchtbare koptische Kirche es neu zu befruchten suchte. Aberglaube und Zauberei herrschte überall. Gegen sie kämpfte mit dem besten Willen der König Zar'a Ya'kob (1438 bis 1468); freilich war auch er ein Kind seiner Zeit und seines Landes. Es sind mehrere Schriften überliefert, die er selbst verfaßte oder verfassen ließ; durch sie sollten die kirchlichen Lehren und Institutionen und die religiösen Pflichten schärfer gefaßt, und der Aberglaube und die Zauberei bekämpft und ausgerottet werden. Viel Erfolg haben seine Reformen nicht gehabt. Im 16. Jahrhundert hatten das Land und die Kirche schwere Gefahren zu bestehen: das waren 1) der Kampf gegen die Mohammedaner, die vierzehn Jahre lang das Land beherrschten (1526—1540), viele Kirchen verbrannten und manchen Christen zum Uebertritt veranlaßten; 2) der Einbruch der heidnischen Galla-Hordenin das Land (1540); 3) Die Ankunft der katholischen Missionare (¶ Heidenmission: III. geschichtlich). Das abessinische Reich wurde zwar durch den heldenhaften Kriegszug der 400 Portugiesen unter Christoph da Gama (1541—43) vom Untergange gerettet. Aber die nationale Kirche schien im Kampfe gegen den Katholizismus unterliegen zu sollen. Das wäre freilich für Abessinien kein Schaden gewesen, da es dann in dauernde Beziehungen zu Europa getreten wäre. Die Bemühungen der ersten Abgesandten waren vergebens. Der Priester Rodriguez, der 1555 ins Land kam, mußte im nächsten Jahre wieder umkehren. Bald darauf kam der Bischof André de Oviedo, der in seinen Predigten das äthiopische Christentum heftig angriff und deshalb nur wenig Erfolg hatte; er blieb aber im Lande, um an seiner Aufgabe weiter zu arbeiten. Gegen ihn verfaßte der König Claudius (1540—1559) ein auch in Europa viel besprochenes Glaubensbekenntnis, in dem er sich gegen die Vorwürfe der ¶ Jesuiten verteidigte. Im Jahre 1626 jedoch gelang es dem Jesuiten Alfonso Mendes, den König Susneos (1607—1632) zur Unterwerfung unter die päpstliche Oberhoheit zu bewegen. Mendes, der schon vorher zum Patriarchen bestimmt war, blieb sechs Jahre als Oberhaupt der äthiopischen Kirche im Lande. Als solcher scheint er sich nicht immer besonnen und taktvoll benommen zu haben. Es entbrannten Religionsstreitigkeiten zwischen den Anhängern der neuen und denen der alten Lehre, besonders als Susneos starb und Fasiladas (1632—1667) auf den Thron kam. Dieser suchte anfangs noch Frieden zwischen beiden Parteien zu halten, vertrieb dann aber den Patriarchen und die Portugiesen für immer aus seinem Lande. Ueber die Ereignisse dieser ganzen Zeit berichtet am ausführlichsten das große Werk des Paters Emmanuele d'Almeida, der selbst längere Zeit

in Abessinien war und der das Land und seine Geschichte gründlich studiert hat; dies Werk erscheint in der oben genannten Sammlung von Beccari. — Nach der Vertreibung der Jesuiten war das Land wieder sich selbst überlassen. Nun begannen innerhalb der äthiopischen Kirche eigene dogmatische Zänkereien, in denen es sich meist um christologische Fragen handelte. In diesen Streitigkeiten bildeten sich drei Parteien heraus, die auch heute noch in der dortigen Kirche vertreten sind: 1) die Anhänger der Lehre vom „Sohn des Fleisches"; sie behaupten, Jesus sei dem Fleische nach nur Sohn Mariä, nicht Gottes Sohn, die göttliche Natur sei ihm später verliehen und er sei nicht als Mensch zugleich auch Gott; 2) die Anhänger der Lehre von der „Salbung"; nach ihnen ist Christus bei seiner Taufe im Jordan mit dem heil. Geiste gesalbt und auch als Mensch göttlich geworden; 3) die Anhänger der Lehre von der „Einheit", d. h. die eigentlichen Monophysiten. In neuerer Zeit haben die Missionen auch wieder Abessinien als Arbeitsfeld in Angriff genommen. Unter König Theodor II (1855—1868) kamen deutsche und schweizerische Missionare nach Abessinien. Ihre Tätigkeit fand durch den englisch-abessinischen Krieg (1868) einen jähen Abschluß, nachdem sie schon vorher vom Könige lahmgelegt war. Seitdem werden im eigentlichen Abessinien keine Missionare mehr zugelassen. In den europäischen Kolonien (italienisch, französisch, englisch) finden sich Vertreter und Stationen italienischer und französischer Missionen (katholisch) und einer schwedischen (protestantisch). Die Schweden haben sich durch ihre zivilisatorische und erzieherische Tätigkeit und durch ihre Bemühungen um die nordabessinischen Volkssprachen sehr verdient gemacht. — Das heutige äthiopische Christentum ist noch stark mit heidnischem Aberglauben durchsetzt; Zauberei und Geisterbeschwörung, Totenkult und geradezu schrankenlose Marienverehrung, die sicher auf den Kult einer heidnischen Göttin zurückgeht, finden sich fast überall, naturgemäß am meisten bei den unteren Schichten. Wahrscheinlich aus dem Judentum herübergenommen sind die Feier des Sabbaths (neben dem Sonntag), die Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren, die besonderen Zustände ritueller Unreinheit und die ¶ Leviratsehe.

Ludolf: Historia Aethiopica, Frankfurt a. M. 1681; — Derselbe: Ad suam historiam Aethiopicam commentarius, ibid. 1691; — Guidi: Chiesa Abissina e Chiesa Russa, Roma (Nuova Antologia), 1890; — Derselbe: Uno squarcio della Storia ecclesiastica di Abissinia, Roma, Bessarione fasc. 49—50; — Conti Rossini: Note per la Storia letteraria Abissina, Roma 1900; — Enno Littmann: Geschichte d. äthiopischen Literatur, 1907; — Ders.: Artikel Abyssinia in Hasting's Dictionary of Religion and Ethics; — Beccari: Rerum Aethiopicarum scriptores occidentales inediti, 1903 ff. **Littmann.**

Abgaben, kirchliche.

1. Grundsätze; — 2. Einzelne Arten.

1. a) Katholische Grundsätze: Die römische Kirche vertrat immer und vertritt noch heute den Standpunkt, daß ihr aus eigenem Recht ebenso wie dem Staat die Befugnis zusteht, aus dem Vermögen ihrer Mitglieder soviel zu beanspruchen, als sie zur Durchführung ihrer Zwecke braucht. Der Gedanke hat sich erst allmählich zu voller Klarheit durchgesetzt, und seine Verwirklichung ist sehr mannigfaltig gewesen, je nach dem Zustande der Kirchenverfassung und des Wirtschaftslebens. — b) evangelische: Die evangelische Kirche hat die historisch gewordenen Abgaben und Steuerformen der katholischen Kirche zum größten Teil übernommen und teilweise mangels ausreichender eigener Mittel noch weiter ausbauen müssen, aber sie hat sich das göttliche Recht auf Beiträge ihrer Mitglieder, das die katholische Auffassung in I Kor 9 $_{11-14}$ begründet findet, nicht beilegen können. So beruht ihr Steuerrecht geschichtlich auf Verfügungen der Staatsgewalt. — c) staatliche. Von dieser Verschiedenheit der Grundlage abgesehen bietet das Abgabenrecht beider Kirchen ein sehr ähnliches Bild. Die älteren Formen sterben mehr und mehr ab, das Recht auf Steuern, d. h. Zwangsbeiträge in Geld, tritt mehr und mehr in den Vordergrund. So ist es dann möglich geworden, daß der Staat beiden Kirchen gegenüber den gleichen Standpunkt nicht nur aus Gründen formeller Parität, sondern auch mit innerer Berechtigung einnehmen konnte. Er hat sich fast überall ein Aufsichtsrecht gewahrt und besonders die Vollstreckung kirchlicher Steuer- und Abgabenbeschlüsse von seiner Genehmigung abhängig gemacht. ¶ Kirchensteuern.

2. Einzelne Arten der Abgaben. a) an Pfarrer. Aus der großen Zahl der geschichtlich gewordenen Formen der Abgaben heben sich zunächst die ¶ Stolgebühren und die Zehnten heraus, die beide ursprünglich nur dem seelsorgenden Klerus, dem Pfarrer, zukamen. Die anfangs nur geduldete Gewohnheit der Gläubigen, dem Pfarrer für Amtshandlungen ein Entgelt zukommen zu lassen, wurde allmählich (1215) zu einer „löblichen", und schließlich durch die Partikularrechte zur Pflicht. Die Stolgebühr ist Entgelt für eine bestimmte Einzelleistung. Die evangelische Kirche hat sie in noch stärkerem Maße ausbauen müssen, als die katholische. — Die ¶ Zehnten sind nicht Einzelentgelt, sondern haben den Charakter einer ständigen Einnahmequelle des Pfarrers, sie sind „ursprünglich" zur Unterhaltung des Pfarrers bestimmt, wie das Preuß. Landrecht II, 11 in § 858 richtig sagt. Der Zehnt des kanonischen Rechts ist regelmäßig dinglich und haftet mit wenigen Ausnahmen auf dem ganzen Lande der Parochie. Es bestehen aber auch persönliche Zehntabgaben ohne Rücksicht auf den Grundbesitz (Personaldecem = Kopfsteuern). Auch gibt es Zehnten zur Unterhaltung des Kirchensystems. Die neueren Gesetzgebungen bringen auf Ablösung der dinglichen Pfarrabgaben und auf Umwandlung der persönlichen in Geldleistungen.— Die Vielseitigkeit der Pfarrabgaben ist mit Zehnten und Stolgebühren nicht erschöpft. Selbst das Landrecht (§ 937 II, 11) sagt resigniert: „Offertoria, Pröven, Ostereier, Wettergarben und andere dergleichen Pfarr- und Küsterabgaben müssen lediglich nach jedes Orts Gewohnheit bestimmt werden". — b) an Bischöfe und Visitanten. Die Pfarrer und Diözesangeistlichen waren und sind teilweise heute noch zu einer Reihe von Abgaben an ihren Bischof verpflichtet. Nach der Zeit und Gelegenheit der Erhebung sind benannt eine Synodalabgabe als Huldigungsgeschenk (synodaticum), die Gewährung der Verpflegung bei der Visitation (procuratio, comestio), die Kanzleitaxen bei Ausstellung amtlicher Urkunden. Nach dem Verwendungszweck bezeichnen sich die Seminarabgabe (seminaristicum) und die bei be-

sonderen Bedürfnissen zugelassene Liebesgabe (das subsidium charitativum). Auch konnten die Bischöfe von nicht besetzten Pfründen die Erträge des ersten Jahrs fordern. Die jetzige Bedeutung dieser und ähnlicher Abgaben, die aufzuzählen kein Anlaß ist, ist mit Ausnahme der Kanzleigebühren nicht mehr groß. — Die evangelische Kirche hat nur die Verpflichtung zur Unterhaltung des Visitators übernommen, aber auch sie in der älteren rohen Form beseitigt. — c) an den Papst. Die Päpste haben im Mittelalter aus einer Reihe von Ländern eine Haussteuer, die als „denarius S. Petri" bezeichnet wurde, und auch sonstige Abgaben von Korporationen und Käufern kirchlicher Aemter (Vakabilisten) u. a. m. bezogen. Heute bestehen nur noch die sog. ¶ Annaten, die bei allen im päpstlichen Konsistorium übertragenen Pfründen aus den Früchten des ersten Jahrs zu zahlen sind, die Palliengelder bei Verleihung eines Erzbistums und die Dispenstaxen bei Gewährung einer kirchenrechtlichen Dispens. Der heute viel genannte ¶ „Peterspfennig" ist eine freiwillige Gabe ohne Rechtsnatur. — d) Allgemeine Steuern. Alle vorgenannten Formen genügten in einer Zeit, als die Kirche ausreichende Mittel, besonders Grundbesitz, zur Bestreitung ihrer Bedürfnisse hatte. Man konnte sich mit Gelegenheitsabgaben und Grundlasten begnügen. Die Zeit der Geldwirtschaft, der Freizügigkeit und des Verkehrs aber mit ihrer gewaltig gestiegenen Volkszahl heischt die Erhebung von Steuern, von gleichmäßigen Geldzahlungen. Der Staat ist den Kirchen vorangegangen. Die staatlichen Normen sind daher für das kirchliche Steuerrecht maßgebend geworden, sodaß die ¶ Kirchensteuern sich meist nur als Zuschläge zu den Staatssteuern darstellen.

Emil Friedberg: Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, (1879) 1903[5], §§ 169—174 u. sonst; — Philipp Hergenröther: Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, (1888) 1905[2], Nr. 814, 1060—1081 u. sonst. **Meyenbauer.**

Abgar ist der Name mehrerer Könige von ¶ Edessa. Der bekannteste unter ihnen ist der zur Zeit Christi regierende Abgar V. Die Legende (denn daß es sich um eine solche handelt, behaupten heute mit Recht fast alle Forscher) erzählt, daß er in Krankheit Christus brieflich gebeten habe, zu ihm zu kommen, und Christus ihm geantwortet habe, er könne selbst zwar nicht kommen, werde aber nach seiner Himmelfahrt einen seiner Jünger senden. Der Briefwechsel ist wahrscheinlich in Edessa im Laufe des 3. Jahrhunderts entstanden. Um 300 beruft sich Eusebius (Kirchengeschichte I 13) für ihn auf Edessenische Akten, und um 385 erzählte man den Pilgern in Edessa, wie der Brief Christi die Stadt manches Mal vor Feindesnot bewahrt habe (Itinera Hierosolymitana ed. Geyer p. 62 f). Später konkurrierte um den Ruhm, Edessas Palladium zu sein, mit dem Briefe ein wunderbar entstandenes und Wunder wirkendes Bild Christi, das wiederum von Christus selbst schon an Abgar geschickt sein sollte. Der erste sichere Zeuge für sein Vorhandensein ist der um 600 schreibende Kirchenhistoriker Euagrius, der (Kirchengeschichte IV 27) berichtet, wie dieses Bild Edessa 544 vor der Eroberung durch die Perser bewahrt habe. 944 ist das Bild nach Konstantinopel überführt worden. Heute streiten sich Rom und Genua um seinen Besitz.

Zu Bild und Briefwechsel vgl. Ernst v. Dobschütz: Christusbilder, 1899, S. 102 ff und 158* ff; — Eine Uebersetzung und Erklärung der Briefe sowie eine allgemein verständliche kritische Untersuchung der Abgarsage von A. Stülcken bei Edgar Hennecke: Neutestamentliche Apokryphen, 1904, und Hennecke: Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen, 1904. **Loeschcke.**

Abgötterei ¶ Götzendienst

Abgrund = das griechisch-lateinische abyssus (weiblich), vgl. das englische abyss, das französische abîme. „Abyssus" übersetzen die griechische und lateinische Uebersetzung fast ständig den wichtigen hebräischen Ausdruck Tehôm, den Luther innerhalb des AT Hiob 28 $_{14}$ und Psalm 107 $_{26}$ „Abgrund", sonst gewöhnlich „Tiefe" wiedergibt. Tehôm ist das in der Tiefe lagernde Urmeer, ursprünglich eine mythologische Größe = bei den Babyloniern Tiâmat, die Urmutter des Alls. Nach israelitischer Anschauung werden aus diesem unterirdischen Urmeer die Quellen auf der Erde gespeist (vgl z.B. Gen 49 $_{25}$); brechen seine Strudel auf, so entsteht die Sintflut (Gen 7 $_{11}$ vgl. 8 $_{2}$). Aber Gott hält seine Fluten jetzt „in Vorratskammern" gefaßt, er hat den Abgrund „verschlossen und versiegelt" (Psalm 33 $_{7}$, vgl. das apokryph. Gebet Manasses V. $_{3}$). In den Klageliedern des AT hören wir oft von Wassern, die zwischen der Oberwelt und dem Lande der Toten lagern, oder von Strömen, die im oder um das Totenreich fließen (vgl. Psm 18 $_{5}$ und besonders Jona 2 $_{3}$ ff, auch Apok Henoch 17 $_{6}$), so daß die Vorstellung der Wassertiefe und des Totenreiches zusammenfließt. Im NT ist „Abyssus" geradezu ein Name des Totenreiches geworden Röm 10 $_{7}$. Eine uralte mythologische Vorstellung liegt vor, wenn die „Abyssus", ursprünglich die Wassertiefe, als Stätte oder auch als Gefängnis der gottfeindlichen dämonischen Mächte, vorab des Drachen, der „alten Schlange", d. h. des Teufels und Satans und der Dämonen gedacht wird (Apok Joh 17 $_{8}$ 20 $_{1-3.\ 7-10}$ vgl. 11 $_{7}$ Luk 8 $_{31}$); über diese Wesen herrscht der Engel des Abgrundes, Abaddon (Apok Joh 9 $_{11}$), nach Apok Henoch 20 $_{2}$ Uriel. Mit der Oberwelt ist diese Tiefe durch einen verschließbaren Schacht verbunden, den „Brunnen des Abgrundes" (Apok Joh 9 $_{1}$ f 20 $_{1.\ 3}$), eine Vorstellung, mit der sich die vom Brunnen im Märchen von der Frau Holle vergleichen läßt. Wieder eine andere Vorstellung ist es, wenn die Tiefe als eine Stätte brennenden Feuers gedacht wird, worin die Anschauung von Vulkanen nachklingt. Diese Vorstellung findet sich im späteren Judentum (Apok Henoch 54. 90 $_{26}$) und Apok Joh 9 $_{2}$, wo aus dem geöffneten „Abgrund" ein Rauch wie der Rauch eines großen Ofens emporsteigt. In der Spekulation der valentinianischen Gnosis wird der Abgrund als himmlisches Wesen personifiziert = Bythos, der Urgrund alles Seins (¶ Gnostizismus vgl. Wilhelm Bousset: Hauptprobleme der Gnosis, 1907, S. 342). ¶ Welt- Natur- und Tierbetrachtung im AT ¶ Drache im A und NT ¶ Totenreich ¶ Höllenfahrt ¶ Satan im AT ¶ Judentum.

Hermann Gunkel: Schöpfung und Chaos, 1895, S. 91—98; — † Derselbe: Ausgewählte Psalmen, (1903 1905[2], S. 93. 241; — Hugo Greßmann: Ursprung der israelit.-jüdischen Eschatologie, 1905, S. 31 ff. **Bertholet.**

Abia, Abkürzung von Abijahu, häufiger hebräischer Name; u. a.: 1. Nach der Legende zweiter der Söhne ¶ Samuels, die nicht in den

Wegen ihres Vaters gingen, weshalb Israel einen König begehrte I Sam 8 2 ff I Chron 6 13.

2. Der wahrscheinlich fiktive Ahnherr einer der nachexilischen Priesterklassen, aus der Zacharias, Vater ¶ Johannes des Täufers, stammen soll I Chron 24 10 Neh 10 8 12 4. 17 Luk 1 5; ¶ Priestertum Israels.

3. Der in der Chronik Abia oder Abijahu, im Buche der Könige Abijam (Abiam) genannte König Judas, der 916 bis 914 regierte, Sohn ¶ Rehabeams, von dem er den Krieg gegen ¶ Jerobeam I, König von Israel, erbte I Kön 15 1—8. In diesem Kriege unterliegend hat er Tabrimmon, König von Damaskus, um Hilfe gebeten I Kön 15 18. Worauf sich das schlechte Urteil des ¶ Deuteronomisten über ihn I Kön 15 3—5 gründet, ist nicht zu ersehen. Die mit ungeheuren Zahlen prunkende Erzählung der Chronik von der Strafpredigt Abias an das israelitische Heer über Israels Abfall von Jahves legitimen Königen und Priestern und von dem wunderbaren Siege über Jerobeam zu Zemaraim bei Bethel I Chron 13, wofür sich der Chronist auf den Midrasch, d. h. die erbauliche Erzählung des Propheten Iddo beruft, ist unglaubwürdig, da sich Israel in diesen Kämpfen nach den historischen Nachrichten seines mächtigen Nachbars mit Mühe erwehrte I Kön 15 17 ff. ¶ Chronologie der Geschichte Israels ¶ Königsbücher ¶ Chronika.

Zu 2): Ed. Meyer: Entstehung des Judentums, 1896, S. 171 ff; — Zu 3): Bernhard Stade: Geschichte des Volkes Israel, I, 1887, S. 354 f; — Hermann Guthe: Geschichte des Volkes Israel, 1899, S. 132 ff; — J. Benzinger: Geschichte Israels, 1904, S. 58; — S. Oettli: Geschichte Israels, 1905, S. 335. **Gunkel.**

Abjathar, hebr. Ebjathar, Sohn des Priesters Ahimelech von Nob, aus dem berühmten Priestergeschlecht der Eliden (¶ Priestertum Israels; ¶ Eli und die Eliden). Dieses konspirierte, wie es scheint, mit David gegen Saul I Sam 21 1 ff und wurde daher von Saul ausgerottet. A. entrann und floh zu David I Sam 22 20 ff, dem er fortan als Priester diente II Sam 23 9 30, und „mit dem er die Gefahren seines wechselvollen Lebens teilte". Unter Davids Königtum war er neben ¶ Zadok u. a. Priester II Sam 8 17 20 25; beide waren offenbar besondere Vertrauenspersonen des Königs II Sam 15 27 ff 17 15 ff 19 11 f. In den Thronwirren vor Davids Tode stand er auf ¶ Adonias Seite I Kön 1 7. 19. 25 2 22, weshalb Salomo den altbewährten Diener seines Vaters absetzte und auf sein Landgut in Anathoth bei Jerusalem verbannte, I Kön 2 26. So verloren die Eliden das Priestertum, worauf wahrscheinlich die nachträgliche Weissagung I Sam 2 31 ff anspielt.

Bernhard Stade: Geschichte des Volkes Israel I, 1887, S. 237, 244, 275, 285, 287, 289, 293 f, 300; — Julius Wellhausen: Israelitische und jüdische Geschichte, (1894) S. 38. 45; — S. Oettli: Geschichte Israels, 1905, S. 267 ff; — Zu II Sam 8 17, I Sam 2 31 ff vgl. Karl Budde: Bücher Samuel, 1902, S. 243, 21 f; — Wilhelm Nowack: Bücher Samuelis, 1902, S. 184, 14 ff. **Gunkel.**

Abib, altkanaanäischer Monatsname, = „Aehrenmonat", entspricht dem babylonischen Nisan, unserm April. Ex 13 4 23 15 34 18 Deutn 16 1.

J. Benzinger: Hebräische Archäologie, (1894) 1907², S. 169 f; — Wilhelm Nowack: Hebräische Archäologie I, 1894, S. 215 f. **G.**

Abigail, eine der Gemahlinnen Davids noch aus der Zeit seines Freibeutertums. Die vortreffliche Erzählung I Sam 25 berichtet, wie sie, ursprünglich Weib des reichen und bösartigen Kalibbiten Nabal (¶ Kaleb), Davids Frau ward. Sie wird geschildert als klug und schön, tatkräftig, hurtig und beredt, dabei warmherzig und demütig: das Idealbild eines Weibes nach israelitischer Auffassung. Vgl. I Sam 25 27 3 30 5. 18 II Sam 2 2 3 3 I Chron 3 1. **G.**

Abihu, nach dem ¶ „Priesterkodex" zweiter Sohn ¶ Aarons Ex 6 23 u. a., der Mose auf den Sinai Ex 24 1. 9 begleitet und mit seinen Brüdern zum Priester bestimmt wird Ex 28 1 ff; über ihn und seinen Bruder Nadab eine Legende Lev 10 1 ff, wonach er wegen eines ungesetzmäßigen Rauchopfers durch Feuer getötet wird. **G.**

Abimelech. 1. König von Gerar, in der Nähe von Bersaba, alte Sagengestalt, tritt in zwei Patriarchensagen auf: a) nach der Erzählung des ¶ „Elohisten" Gen 20 nimmt er Abrahams Weib Sara, das dieser als seine Schwester bezeichnet hat, in seinen Harem auf; aber Gott erscheint ihm des Nachts und befiehlt ihm bei Todesstrafe, das Weib zurückzugeben und die Fürbitte des „Propheten" anzurufen. Derselbe Erzählungsstoff kehrt beim ¶ „Jahvisten" Gen 26 wieder, wo Abimelech von Gerar und Isaak nebst seinem Weibe Rebekka die Helden sind. Eine dritte Variante erzählt im Grunde dasselbe von Pharao, Abraham und Sara Gen 12 10—20 (Jahvist). — b) Ein zweiter Sagenstoff, beim Jahvisten und Elohisten erhalten, berichtet von einem Vertrage des Königs Abimelech von Gerar mit Abraham zu Bersaba Gen 21 22—34; auch dies ist in einer anderen Quelle des Jahvisten auf Isaak übertragen 26 12—33. — In diesen Sagen, besonders in der von der Bundschließung, kann Historisches nachklingen, das noch in die Zeit zurückführt, ehe Israeliten und Philister in ihren Ländern saßen — Gerar gilt Gen 20 noch nicht als philistäische Stadt — und als die Vorfahren der Israeliten nahe bei Gerar im Süden Palästinas zelteten. Die Sage hält den Unterschied zwischen Israeliten und Gerariten fest: jene damals noch Nomaden, diese aber haben eine Stadt, und ihr König hat einen Feldhauptmann und nach orientalischer Königssitte einen „Freund" 21 23. 32 26 26.

2. Sohn des „Richters" Jerubbaal (¶ Gideon) und einer Sichemitin, Richterbuch 8 31; nach dem Tode seines Vaters brachte er mit Hilfe der Sichemiten seine Brüder um und wurde König von Sichem. Drei Jahre später fiel Sichem von ihm ab und wurde von ihm erobert. Er fiel bei der Belagerung von Thebez bei Sichem, durch einen Mühlstein, den ein Weib auf ihn vom Turm herab warf II Sam 11 21 f. Ueber ihn die in zwei Varianten erhaltene alte, geschichtlich sehr wertvolle Erzählung Richt 9.

Hugo Winkler: Altorientalische Forschungen I, 1893, S. 59 ff; — Wilhelm Nowack: Richter-Ruth, 1900, S. 82 ff; — Karl Budde: Buch der Richter, 1897, S. 69 ff, woselbst weitere Literatur. **Gunkel.**

Abiram, ein Rubenit, der mit Dathan nach der Sage Num 16 gegen Mose ungehorsam war und deshalb von der Erde lebendig verschlungen wurde, vgl. 26 9 f Deutn 11 6 Psalm 106 17 I Sir 45 18 ff. Die vom ¶ „Jahvisten" und ¶ „Elohisten" berichtete Sage ist mit einer anderen vom Frevel und Untergange der „Rotte Korah" (¶ Priesterkodex)

verschmolzen. Die Art der Rebellion ist durch die Umarbeitung unkenntlich geworden. Die Sage gehört zu dem in der Mosegeschichte häufig vorkommenden Typus, wonach Mose das Murren des Volkes durch ein Wunder beschwichtigt.

Bruno Baentsch: Exodus-Leviticus-Numeri, 1903, S. 539 ff, woselbst weitere Literatur. **Gunkel.**

Abisag aus Sunem bei Jesreel, Pflegerin des greisen David, bestellt, um „dem Könige mit ihrem jugendfrischen Leibe die schwindende Lebenskraft zu stärken" I Kön 1_{3} f; nach Davids Tode begehrte sie ¶ Adonia, was Salomo als Attentat auf seine Kronrechte ansah I Kön 2_{13} ff vgl. II Sam 16_{21} f. Wegen ihrer Schönheit berühmt lebt sie als „Sulamitin", d. h. Mädchen aus Sulam=Sunem im Volkslied fort, Hhlied 7_{1} (6_{12}).

J. Benzinger: Bücher der Könige 1899, S. 2, 11 ff; — Rudolf Kittel: Bücher der Könige, 1900, S. 2 f. 17 ff. **G.**

Abisai, Neffe und Mitkämpfer Davids, Bruder ¶ Joabs, beteiligt am Morde ¶ Abners, II Sam $3_{30.\ 39}$.

Ablaß, Ablaßjahr usw. ¶ Bußwesen.

Ablösung ¶ Vermögensrecht, kirchliches.

Abner, Abiner, ein Vetter des ersten israelitischen Königs Saul und unter ihm Führer des Volksheeres I Sam 14_{50} f 17_{55} ff 26_{6} f, ein unvergleichlicher Krieger 26_{14} f; machte nach Sauls Tode dessen Sohn ¶ Isboseth = Eschbaal zu Mahanaim im Ostjordanlande zum Könige über Israel II Sam 2_{8} ff und führte den Krieg gegen Davids aufsteigendes Königtum von Juda 2_{12} ff, wobei er Asahel, ¶ Joabs Bruder, tötete 2_{17} ff. Von Isboseth beleidigt, knüpfte er hochverräterische Unterhandlungen mit David an; diese Gelegenheit benutzte Joab, Davids Feldhauptmann, um Rache für seinen Bruder zu nehmen und den Rivalen zu beseitigen 3_{6} ff. David versicherte seine Unschuld an dem Morde und sang ein Leichenlied auf ihn 3_{31} ff. Mit seinem Tode sank Isboseths Königtum dahin 4. Noch lange ist sein Name unvergessen: Salomo versicherte, als er Joab aus politischen Gründen umbringen ließ, die Rache für Abner zu nehmen I Kön 2_{31} f, und später behauptete man, dies sei Salomo schon von dem sterbenden David angeraten worden 2_{5}.

Bernhard Stade: Geschichte des Volkes Israel I, 1887, S. 227, 249, 260 ff, 295 f; — Julius Wellhausen: Israelitische und jüdische Geschichte, 1894, S. 40; — E. Oettli: Geschichte Israels, 1905, s. Register; — Ueber I Kön 2 vgl. die Kommentare von J. Benzinger 1899, S. 8 ff und von Rudolf Kittel 1900, S. 12 ff, woselbst weitere Literatur. **Gunkel.**

Abrabanel (auch Abarbanel und Abravanel).

1. Don Isaak, geb. 1437 in Lissabon, gest. 1509 in Venedig. Unter Alfons V verwaltete er die Finanzen Portugals, flüchtete unter dessen Nachfolger João II (1481—1495) nach Spanien, wurde auch hier Verwalter der Finanzen, mußte aber 1492, als Ferdinand und Isabella die Vertreibung sämtlicher Juden aus Spanien verfügten, nach Italien fliehen. Dort sind die meisten seiner Schriften entstanden, die sich weniger durch Originalität, als durch Klarheit auszeichnen. Er schrieb Kommentare zu sämtlichen Büchern des Alten Testamentes mit Ausnahme der Hagiographen, außerdem Schriften über die messianischen Hoffnungen der Juden, über die Schöpfung aus dem Nichts und über die 13 Glaubensartikel des Maimonides. Er setzt sich mit den Anschauungen seiner Vorgänger und Zeitgenossen, vor allem auch mit der christlichen Bibelauslegung und Lehre, auseinander.

2. Juda Leon Abrabanel (Leo Hebräus) ist der älteste Sohn des Don Isaak, von Beruf Arzt, vielseitig, vor allem philosophisch, gebildet, gehört zu den Neuplatonikern der Renaissance. Um 1502 schrieb er italienisch die Dialoghi di amore (Rom 1535 u. ö.), ein Wechselgespräch zwischen Philo und der Sophia über die Liebe als Weltprinzip.

Zu 1. Verzeichnis seiner Werke bei G. Dalman: A., RE³ I, S. 101 f; — Biographisches bei Heinr. Grätz: Geschichte der Juden (1853—1875, 11 Bde.), Bd. 8, S. 316 ff u. 9, S. 6 f; — Bei J. M. Jost: Geschichte des Judentums, 1859, Bd. 3, S. 104 ff; — Bei J. Winter und A. Wünsche: Geschichte der jüdischen Literatur, 1894, Bd. 2, S. 333, 791 f; — Zu 2. B. Zimmels: Leo Hebräus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance, 1886. **Ziebig.**

Abraham.

1. Name; — 2. Erzählungen nach J, E, P und Gen 14; — 3. Charakteristik der Sagen; — 4. Einzelnes Historisches; — 5. Ursprung der Gestalt; — 6. Abraham außerhalb der Abraham-Erzählungen.

1. „Abraham" ist Nebenform zu Abram, Abiram. In assyrischen Urkunden kommt Abirâmu als Personenname vor, vgl. Zimmern in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament" 1902³, S. 482. Von der bei Gen 17_{5} mitgeteilten Volksetymologie wird „Abraham" als 'ab hâmôn d. h. „Vater eines Getümmels" von Völkern erklärt; dies ist nach dem ¶ Priesterkodex (P) der von Gott verliehene Ehrenname des Mannes, der vorher Abram hieß. Die Unterscheidung von Abram und Abraham ist nach Vorbild des P vom Zusammensteller der ganzen Genesis auch in die älteren Erzählungen eingetragen worden; ¶ Mosesbücher.

2. Aus der Schrift des ¶ Jahvisten (J) besitzen wir über A. folgende Erzählungen: Zunächst A.s Stammbaum $11_{28—30}$: A., Haran und Nahor sind Söhne des Terah, Haran stirbt früh. — Auf Jahves Befehl zieht A. mit seinem Weibe Sara und seinem Neffen Lot, Harans Sohn (11_{27}), aus seiner Heimat. Dieser Auszug A.s ($12_{1—4a}$), für den Antiken, der an der Heimat hängt, eine große Tat, ist die erste Bewährung seines Gehorsams gegen Gott und seines Glaubens an die ihm verkündeten Verheißungen. Diese betreffen das künftige Volk Israel, in dem sie auch nach Meinung des Erzählers erfüllt sind: in A.s und Israels Namen „segnen sich alle Geschlechter der Erde" — so ist zu übersetzen —, d. h. alle Menschen wünschen sich heutzutage kein größeres Glück, als dasjenige, das Gott A. und mit ihm Israel geschenkt hat; ¶ Messias im AT. — Die Fortsetzung erzählt, wie A. auf seiner Fahrt in die unbekannte Ferne auch nach Kanaan kommt; hier erscheint ihm in Sichem und Bethel, d. h. an den Hauptstädten des späteren Israel, Jahve aufs neue und verspricht ihm, daß ebendies Land später Eigentum seiner Nachkommen werden soll. Dies der Lohn seines Glaubens, $12_{6—8}$. — Im folgenden läßt sich innerhalb der Erzählungen des Jahvisten ein Faden verfolgen, der von A. und Lots Schicksalen handelt. In Bethel trennen sich beide, da ihre Herden zu zahlreich geworden sind; A. erweist sich hier als der Verträgliche, der dem Zank aus dem Wege geht, und der Großmütige, der dem Jüngeren die

Wahl des Landes überläßt, Lot aber als der Eigennützige, der sich den schönen Jordangau erwählt. Da der Erzähler im folgenden davon berichtet, daß dieser Gau später zum Toten Meer geworden, ist, so meint er auch hier, daß A. belohnt worden, während L. mit Recht bestraft worden sei. Da L. nach dem folgenden Ahnherr von Moab und Ammon ist, so will die Sage hier schildern, wie sich Israel von Moab und Ammon, mit denen es urverwandt ist, einst getrennt habe. Diese Annahme ist aber ungeschichtlich: Israel ist vom Osten her über den Jordan ins Land gekommen, zu einer Zeit, wo Moab und Ammon bereits ihre Sitze innehatten. Zum Schluß zieht A. nach Süden bis Hebron, Lot bis Sodom, 13 2. 5—13. 18. — Nun folgen zwei Erzählungen, die von Abraham in Hebron und Lot in Sodom handeln, ursprünglich zwei verschiedene Sagen, die aber kunstvoll zur Einheit zusammengewoben sind. Dem A. erscheinen drei Männer, nach ältester, vorisraelitischer Ueberlieferung drei Götter, die in Israel zu drei Engeln, später zu Jahve nebst zwei Engeln geworden sind. A., der sie nicht erkennt, bewährt an ihnen seine großartige Gastfreundschaft. Dafür sprechen sie über ihn ein Wort, kraft dessen das bis dahin kinderlose Paar einen Sohn erhält, 18 1—16. Derselbe Sagenstoff wird in griechischer Tradition von Hyrieus und Orions Geburt erzählt. In der israelitischen Tradition wird durch diese Erzählung zugleich die Heiligkeit des Baumes von Hebron erklärt und der Name Isaak (Lacher) daraus gedeutet, daß Sara bei der Verkündigung seiner Geburt gelacht habe. Die Erzählung hatte, wie V. 10. 14 zeigen, ursprünglich eine Fortsetzung, wonach die Männer im folgenden Jahre wiedergekommen sind, wobei A. sie endlich als göttliche Wesen erkannt haben wird. — Auf diese Sage folgt ein Gegenstück: die Männer kommen nach Sodom und werden dort von Lot freundlich aufgenommen, während die Sodomiten an ihnen das Verbrechen der Knabenschändung versuchen. Darum wird Sodom von ihnen durch einen Feuer- und Schwefel-Regen zerstört, Lot aber gerettet, 19 1—16. 23a 24. 25. — Durch Verbindungsfäden sind beide Sagen noch fester zusammengezogen: A. hat die Männer begleitet und mit ihnen im Angesichte von Sodom über Sodom gesprochen (18 16. 20—22a) und am folgenden Tage von derselben Stelle aus die Landschaft aufs neue betrachtet, 19 27 f. — Andere Stücke sind später hinzugekommen; wovon das wichtigste 18 22b—33 ist: A. legt für Sodom um der Gerechten wegen, die dort sein könnten, Fürbitte ein; dies Stück, aus viel späterer, prophetischer Zeit stammend, behandelt das einer älteren Denkweise ganz fernliegende Problem, ob und wann Gott eine frevlerische Stadt, in der einzelne Gerechte sind, verschonen werde. — Die Sodomsage weist einen bekannten Sagentypus auf: die Zerstörung einer Stadt, die unbekannte Gottheiten frevlerisch verletzt hat; die Sage soll den gegenwärtigen, schauerlichen Zustand des Toten Meeres erklären, ist aber, da sie vom Wasser des Toten Meeres überhaupt nicht redet, schwerlich ursprünglich dort zu Hause, sondern vielmehr in einer durch vulkanischen Ausbruch verwüsteten Gegend. — Später sind Zusätze hinzugekommen, die eigentümliche Erscheinungen am Toten Meere erklären sollen. Die Salzsäule der Frau Lots und das übrig gebliebene Fleckchen im Süden um Zoar, 19 17—22. 26. — Den Schluß des Sagenkranzes bilden zwei Sagen, die von der Geburt der Nachkommen Lots und A.s handeln: Zunächst die von der Geburt Ammons und Moabs, der fiktiven Ahnherrn der gleichnamigen Nachbarvölker Israels, erzeugt von Lot und dessen Töchtern, die ihren Vater vorher trunken gemacht haben. Diese Sage mag ursprünglich die ammonitisch-moabitische Stammessage gewesen sein, die zum Ruhme der eigenen Völker erzählte, daß sie Vollblut seien, von Vater und Töchtern erzeugt, ist aber dann in Israel zur Schande beider Völker erzählt worden, 19 30—38. — Dann folgte ursprünglich Isaaks Geburt und die in Kap. 18 gleichfalls angekündigte (s. oben) Rückkehr der drei Männer zu A., was gegenwärtig ausgefallen ist.

In diesen Sagenkranz sind eingesetzt die Erzählungen von A. in Aegypten (12 10—20), vom Bunde Jahves mit A. (15) und von Hagars Flucht (16). A. zieht nach Aegypten und gibt dort sein Weib, weil er fürchtet, um ihretwillen getötet zu werden, als seine Schwester aus, worauf sie Pharao in seinen Harem bringen läßt. Aber Jahve schreitet ein und schlägt Pharao mit schweren Plagen, so daß er Sara herausgibt und A. noch mit schönen Geschenken abziehen kann, 12 10—20. Die Sage verherrlicht Saras Schönheit, die selbst Pharao begehrt, A.s Klugheit, die in der Not das rechte Mittel weiß, und Jahves Treue, die macht, daß alles zum guten Ende ausgeht. Die Erzählung zeigt einen niedrigen Stand der Sittlichkeit, da sie A. weder die Notlüge noch die Preisgabe seines Weibes übelnimmt. Feiner haben schon spätere Erzähler empfunden; denn die beiden andern erhaltenen Varianten desselben Sagenstoffes 20. 26 versuchen nach Kräften, den Patriarchen zu reinigen: so versichert 20 ausdrücklich, daß Sara nichts Schimpfliches begegnet sei, und in 26 wird gar die ganze heikle Situation ausgelassen und nur als Möglichkeit ins Auge gefaßt; auch die Lüge Abrahams ist in 20 zu einer Mentalreservation geworden: Sara, so versichert A. dort, sei wirklich seine Schwester, freilich seine Halbschwester und zugleich — worauf es hier freilich eben ankam — sein Eheweib. Während 12 hierin also das Aeltere enthält, werden andrerseits 20 und 26 das Ursprüngliche bewahrt haben, wenn sie die Sage nicht von Pharao, sondern von dem in späterer Zeit nicht weiter bekannten ¶ Abimelech von Gerar erzählen. — Eine viel höhere Religion als diese Erzählung zeigt die berühmte, von Späteren hinzugefügte Geschichte von Gottes Bundschließung mit A. (¶ Bund im AT). Dieser, obwohl alt, glaubt Jahves Verheißung, er werde einen Sohn bekommen; Jahve aber schließt in feierlichster Weise mit ihm einen Bund und gibt ihm das Versprechen, seinen Nachkommen dies Land zu verleihen. Die Erzählung, gegenwärtig stark überarbeitet, und vielleicht ursprünglich aus zwei nicht-zusammengehörigen Geschichten bestehend, mag aus einer Periode stammen, wo Israel der Besitz von Kanaan unsicher zu werden anfing. — In zwei Varianten liegt die Erzählung vor, wie die Sklavin Hagar von A. einen Sohn, den Ismael, gebar, der aber nicht in A.s Zelt aufwuchs, sondern ein Beduine wurde, 16. 21. Diese Erzählung ist die Stammessage des Beduinenvolkes Ismael und am urwüchsigsten — man beachte z. B. die prächtige Schilderung des Beduinen in Vers 12 — in 16 überliefert.

Einen dritten Teil der A.-geschichten in J bilden Isaaks Geburt (21 1. 2. 6. 7), A.s Vertragschließung mit Abimelech von Gerar (21 22—34), der Stammbaum der Söhne Nahors, des Bruders A.s (22 20—24), Rebekkas Brautwerbung (24) und schließlich der Stammbaum der Söhne A.s von Ketura (25 1—6). Die Erzählung von A.s Vertrag mit Abimelech in Bersaba ist, wie es scheint, aus den Berichten des J und E gemischt: eine dritte Variante ist die Sage vom Vertrage Isaaks mit demselben Könige und an demselben Ort, 26 19—33. Diese Sage erzählt von einer Zeit, da Israels Vorfahren in der Nähe des damals noch kanaanäischen Gerar zelteten, mit den Bürgern der Stadt sich um Brunnen zankten und sich schließlich in Bersaba zum Bunde mit ihnen zusammenfanden. — Die Erzählung von Rebekkas Brautwerbung berichtet, wie der sterbende A. durch seinen treuen alten Sklaven für seinen Sohn Isaak ein Weib aus seiner Verwandtschaft holen läßt: ursprünglich nur eine „Notiz", ist sie gegenwärtig zu einer anmutigen Novelle ausgeführt worden und liegt vielleicht in zwei in einander gearbeiteten Varianten vor. — Hinzugefügt worden sind noch zwei Stammbäume: die Söhne A.s von der Ketura, A.s Kebsweibe, sind die fiktiven Ahnherrn altarabischer, und die des Nahor die altaramäischer Stämme.

Vom ¶ Elohisten (E) rühren folgende Erzählungen her: Zunächst eine Variante der Sage von A.s Erlebnissen in Aegypten (12 10—20 vgl. oben), die hier auf Abimelech, König von Gerar, übertragen ist und alles für A. zum besten zu kehren sucht, 20. Fortsetzung dieser Erzählung war ursprünglich die in 21 22—34 eingesprengte Variante der Vertragschließung Abimelechs mit A., später davon getrennt durch die Erzählung von Ismaels Verstoßung 21 9—21. Diese ist Variante der Erzählung von Hagars Flucht (16), von der sie sich durch den weicheren, rührenden Ton unterscheidet: sie erzählt mit vielen Tränen von der Todesnot von Mutter und Kind und von dem göttlichen Erbarmen. — Die schönste der A.-Erzählungen des E ist die von Isaaks Opferung 22 11—19: A. wird als schärfste der Prüfungen dies auferlegt, den einzigen, geliebten Sohn mit eigener Hand zu opfern. Als aber der Glaubensheld im Begriff ist, dies Aeußerste zu vollbringen, schreitet der Barmherzige ein: ein Widder tritt an die Stelle des Kindes. Die Sage ist ursprünglich eine kultische Lokalsage, die vom Ersatz des Kinderopfers handelt (¶ Menschen- und Kinderopfer), ist aber in ihrer gegenwärtigen Form zu einem Charakterbilde A.s als des in der schwersten Prüfung Bewährten ausgeführt worden. Der Ort der Erzählung ist im gegenwärtigen Text ausgefallen; „Morija" V. 2 ist Schreibfehler. — Die Erzählungen des E über A. zeichnen sich im allgemeinen durch hohe Religion und weiches Empfinden aus.

Der ¶ Priesterkodex (P), die jüngste Quelle, hat aus der ganzen farbenreichen Ueberlieferung alles Anstößige ausgeschieden und nur wenige trockene Notizen genealogischer und chronologischer Art überliefert und daraus zwei selbständige Erzählungen gestaltet, von der Bundesschließung Gottes mit A. (17) und vom Erwerb der Höhle Machpela (23). Die Bundesschließung mit A. bildet im System des P den Beginn der dritten Weltperiode; Gott verspricht A., daß er ein großes Volk werden soll; dabei nennt er seinen Namen 'el-schaddaj und verordnet die Beschneidung als Bundeszeichen (¶ Levitisches). Abraham und Sara erhalten ihre neuen Namen. Der Erwerb der Höhle Machpela bei Hebron ist dem Erzähler deshalb von größter Bedeutung, weil A. hier selber begraben liegt: ein so vornehmer Mann aber kann nur auf eigenem Grund und Boden bestattet worden sein.

Keiner dieser Quellen gehört Kap. 14 an, die Erzählung vom Zuge der babylonisch-elamitischen Könige (Kedorlaomer und ¶ Amraphel) gegen die Könige des Siddim-Tales, d. i. des späteren Toten Meeres, wobei auch Lot mitgefangen, aber durch A.s Einschreiten gerettet wird. Zum Schluß huldigt A. dem ¶ Melchisedek, Könige von Salem d. i. ¶ Jerusalem. Diese Erzählung enthält recht Unglaubwürdiges: besonders A.s fabelhaften Sieg über das Heer der Welteroberer, andererseits aber auch alte Ueberlieferungen, besonders die Namen der babylonisch-elamitischen Könige. Sie ist eine Legende, in spätester Zeit mit Benutzung älterer Quellen gearbeitet.

3. Zur Charakteristik der Erzählungen ¶ Sagen und Legenden Israels. Die Erzählungen von A. sind sehr mannigfaltiger Art: z. T. sehr alte Stoffe wie der von den drei Männern, z. T. jüngere Erzeugnisse wie die prophetische Fürbitte A.s für Sodom bis zu der ganz späten „Legende" Kap. 14. Einige davon sind ganz kurze „Notizen" wie die vom Auszug, andere behaglich ausgeführt wie Rebekkas Brautwerbung; viele sind für sich stehende Erzählungen, unmittelbar dem Volksmund entnommen, andere kunstvoll zum Sagenkranze verbunden. Eine Fülle verschiedener „Sagenmotive" klingen, manchmal in derselben Erzählung, durch einander: ethnologische, wie bei der Entstehung des Stammes Ismael, etymologische, z. B. bei der Erklärung der Namen Abraham, Ismael, Isaak, geologische z. B. in der Sodomgeschichte, kultgeschichtliche wie in der Sage vom Baum zu Hebron. Auch der religiös-sittliche Geist der verschiedenen Erzählungen ist sehr verschieden: die meisten feiern A. als großmütig, friedliebend und nachgiebig, und dabei als Helden des Glaubens, der in allen Versuchungen besteht und den göttlichen Verheißungen wider allen Augenschein vertraut; davon aber hebt sich stark die gewiß sehr alte Erzählung vom Zuge nach Aegypten ab, wo A. mit seiner klugen Lüge Gewinn davonträgt und Jahve ihm hilft. Erst in der Legende Kap. 14 erscheint er als kriegerisch, was in den andern Erzählungen weit abliegt. Seine Gestalt ist verknüpft mit folgenden geographischen Namen: nach P wandert er aus Ur-Kasdim, d. h. wohl der heutigen Ruinenstätte Mugheir in Babylonien, während sich J wohl Harran in Mesopotamien als seine Heimat denkt; in Palästina werden genannt Sichem und Bethel, Hebron mit Baum (J) und Höhle (P) und Bersaba bei Gerar. Die Verbindung A.s mit Aegypten ist sekundär. Am deutlichsten scheint die Gestalt gehaftet zu haben in Hebron und Bersaba. —

Unzweifelhaft ist, daß die überlieferten Erzählungen sagenhaft sind. Dies folgt aus dem ganzen poetischen Ton der Erzählungen: sie sollen erfreuen, erbauen, begeistern, aber sie wollen nicht trocken berichten; fromme Beschränktheit mag sich vor der Poesie fürchten,

aber ein verständiger Betrachter freut sich an den tiefen Gedanken dieser anmutigen Volkspoesie. — Daß diese Erzählungen Sagen sind, beweisen ferner die mannigfachen „ätiologischen" Züge, deren Entstehung wir verfolgen können: so ist die Erzählung von Lots Frau sichtlich entstanden aus einer merkwürdigen, einem Weibe ähnlichen Salzsäule, wie es deren noch jetzt in jener Gegend gibt; daß Sara bei der Ankündigung eines Sohnes lachte, hat man berichtet, um Isaaks (= „Lacher") Namen zu erklären; und die Todesnot Ismaels in der Wüste hat man erfunden, um daraus den Namen Ismaels = „Gott hört" sinnig abzuleiten: Gott hörte die Stimme des weinenden Knaben usw. Ferner ist deutlich, daß Personen wie Ismael und Moab niemals existiert haben, sondern nichts anderes als die Personifikationen der gleichnamigen Völker sind. — Lehrreich sind auch die mancherlei Parallelen: die alttestamentlichen Varianten zeigen, wie dieselbe Geschichte von der einen Person auf die andere übertragen werden konnte, und wie die Ueberlieferung langsam an diesen Stoffen modelte; die fremden Parallelen aber lehren besonders deutlich den Charakter dieser Erzählungen erkennen: wem die Niobeerzählung eine Sage ist, kann die Erzählung von Lots Frau nicht anders beurteilen; wer die griechischen Erzählungen vom Besuch der Himmlischen bei den Menschen für poetisch hält, darf sich gegen diese Beurteilung in der Hebron- und Sodomerzählung nicht sträuben. — Ferner bedenke man die mancherlei wunderbaren Züge, die der Naivität der Gottes- und Welt-Anschauung der alten Zeit entstammen: gibt es überhaupt noch irgend einen Theologen, der den traurigen Mut hätte, im Ernst zu glauben, daß wirklich einmal ein Weib eine Salzsäule geworden sei, oder daß himmlische Wesen A.s Kalbfleisch und Saras Kuchen gegessen hätten? — Dazu die mancherlei Widersprüche: Sara, dem Abimelech eine begehrenswerte Frau, nach der Chronologie des P damals 75 Jahre alt, und Ismael, von seiner Mutter auf der Schulter getragen, nach P damals ein Jüngling von 17 Jahren! — Ferner der mehr profane Inhalt der Erzählungen: fast alles nicht große Ereignisse der Weltgeschichte, die sich dem Gedächtnis der Menschen einprägen, sondern Begebenheiten, die, als sie geschahen, nicht eben bedeutend waren: daß ein Mann seine Frau vor den Nachstellungen eines Königs rettet, oder daß eine Sklavin entflieht oder verstoßen wird. — Und gerade die ganz genauen Angaben in diesen Erzählungen, die in ihrer trockenen aktenmäßigen Art am ehesten noch auf den Unkundigen den Eindruck treuer Erinnerung machen könnten, stammen aus der jüngsten Quelle P; sie stimmen — wofür wir soeben Beispiele brachten — mit den alten Sagen wenig überein und sind offenkundig späteste Erdichtungen. Nach diesen und ähnlichen Erwägungen kann der sagenhafte Charakter der Erzählungen im ganzen überhaupt keine Frage sein.

4. Fragen mag man nur, ob nicht in den Sagen einzelnes Historische enthalten ist. Auch hierin aber dürfen wir unsere Erwartungen nicht zu hoch spannen. Von den meisten der Sagen bleibt, wenn wir das, was wir nach dem Obigen für poetisch halten müssen, überhaupt nichts übrig, was als historisches Ereignis gelten dürfte; so etwa von dem Besuch der drei Engel bei Abraham oder von der Flucht Hagars. — Vor der Ueberspannung des Historischen in der A.-Sage kann auch eine Betrachtung des Zeitraums warnen, der zwischen den etwaigen Ereignissen und der schriftlichen Fixierung der Erzählungen, frühestens im 9. Jahrhundert liegen muß: es sind nach biblischer Rechnung etwa 800 Jahre! Mögen nun die Sagen selbst in ihrer Urform auch viel älter sein, so kann doch der besonnene Historiker eine mündliche Tradition, die über so entlegene Zeiten berichtet, nur mit der allergrößten Vorsicht verwenden. — Darnach ist also ganz ausgeschlossen, daß wir noch imstande wären, die Religion A.s zu erkennen oder gar ein Charakterbild A.s zu zeichnen: die in diesen Erzählungen niedergelegte Religion ist, wie jeder Sagenforscher als selbstverständlich betrachtet, die Religion der Erzähler, und A.s Charakterbild ist das Resultat der unbewußten Dichtung vieler Geschlechter: daher auch der verschiedene religiöse und sittliche Gehalt der einzelnen Geschichten. Eine Vermutung wie etwa diese, daß die Verwerfung des Kinderopfers „Abrahams fundamentale religiöse Entdeckung" sei, verkennt völlig die Art der historischen Ueberlieferung: aus der grauesten Urzeit Israels kann nicht ein solcher intimer und persönlicher Zug als erste geschichtliche Nachricht tradiert worden sein.— Neuerdings weist man darauf hin, daß die Erzählungen, wie die babylonischen Nachrichten erweisen sollen, in der Zeichnung des Milieus sehr „echt" seien; zu beweisen ist aber nur dies, daß die Sagen, wie die vorausgesetzten Rechtsbräuche, z. B. die Behandlung der Sklavin Hagar, zeigen, z. T. recht altertümliche und mit dem babylonischen Recht übereinstimmende Züge enthalten. Eine sehr altertümliche Sage aber ist noch lange keine Geschichte. — Demnach folgt also, daß wir von eigentlich Historischem hier nur einzelne Angaben über allgemeine historische Verhältnisse oder größere Begebenheiten erwarten dürfen.

Als solches kommt in Betracht: a) ein Zug babylonisch-elamitischer Könige nach dem Westen. Das scheint wirklich eine glaubwürdige Angabe zu sein. Freilich ist es sehr unwahrscheinlich, daß „Abraham" selbst irgendwie mit diesem Ereignis zusammenhänge, da gerade das Eingreifen A.s in diesen Krieg mit den stärksten Uebertreibungen erzählt wird: er soll das gewaltige Heer mit 318 Mann und einigen Verbündeten in die Flucht geschlagen haben! — b) Die Auseinandersetzung von Vorfahren Israels mit den Bürgern von Gerar. Hier hören wir von Nomaden, die im Süden Kanaans zelten, bei den Bürgern der Stadt als Fremdlinge Schutz flehend, von ihnen geduldet, dann mit ihnen im Streit, schließlich im Bündnis: das ist vielleicht eine verlorene Notiz aus der Urzeit Israels; ¶ Abimelech. — c) Sehr schwierig ist die Frage, ob die Auswanderung der Vorfahren Israels aus Mesopotamien oder Babylonien historisch ist. Man hat neuerdings, nach Anleitung der wiederum um ein Jahrtausend späteren jüdischen Legende vermutet, daß A. im Gegensatz gegen die in Babylonien herrschende Religion das Land verlassen habe, etwa nach Analogie von Muhammeds Hedschra: ganz anders aber die alte Sage, die davon nichts weiß und die nicht den Inhalt, sondern die Kraft seiner Religion für A. charakteristisch

findet; sie sagt nicht, daß A. eine andere Religion hatte als seine Verwandten, sondern daß er seinem Gott gehorchte, auch in der schwersten Prüfung. Auch die verschiedenen aufgestellten Vermutungen, die A.s Auswanderung mit politischen und religiösen Veränderungen in Babylonien zusammenbringen, sind bei der Unsicherheit der Chronologie einer anzunehmenden israelitischen Urzeit völlig unsicher. Ebenso haltlos ist, wenn man in A.s Religion einen babylonischen Einschlag gesucht hat; A., so meinte man, sei doch nicht zufällig mit den beiden Mond-Kultstätten Ur und Harran verbunden; aber wenn die Sage sich A. von Ur-Kasdim nach Kanaan ziehend denkt, lag es nahe, ihn über Harran zu führen und von Mondreligion findet sich in diesen Erzählungen kaum etwas; es sei denn etwa die Zahl 318 der Knechte A.s (14 14) = den 318 Tagen, wo der Mond im Jahre sichtbar ist, oder vielleicht die Namen Sara und Milka (Nahors Weib 11 29), die im Götterkreis von Harran wiederkehren. Nun gilt aber als das Vaterland der Patriarchen in den Jakobgeschichten bei E 29 1 die östliche Steppe, wo sie mit den aramäischen Wüstenstämmen (¶ Laban) zusammen hausten. Möglich ist, daß der „Auszug" von hier aus geschehen, und daß man später, als die Aramäer ihrerseits von dort nach Harran in Mesopotamien eingewandert waren, diese Stadt als das gemeinsame Vaterland gedacht, und erst viel später, um den Vorfahren einen vornehmen Ursprung zu geben, ihre Herkunft aus dem uralten Kulturlande Babylonien behauptet hat. Hierin gibt es also keine Sicherheit; man darf vor übereilten Kombinationen warnen.

5. Noch weniger können wir über den Ursprung der Gestalt A.s sagen. Die israelitische Ueberlieferung betrachtet ihn als Urvater hebräisch-arabischer Stämme: Israels, Ismaels, der Ketura-Söhne und Edoms. Daß A. das nicht ist, bedarf keines Beweises: Völker oder gar Völkergruppen entstehen nicht durch Ausbreitung der Familie Eines Mannes, sondern durch Mischung aus älteren Völkerteilen; und kein großes Volk kennt seinen Ahnherrn. Eine rationalistische Verdünnung der Sage aber ist es, wenn man annimmt, das spätere Israel sei zwar nicht aus dem Blute A.s, sondern aus mancherlei Elementen, die sich seiner Familie angeschlossen und seine Religion angenommen hätten, entstanden. Nun unterscheiden wir unter den Patriarchengestalten solche, die, wie ihr Name beweist, nichts anderes als ihre Völker sind, wie die oben genannten Ismael und Moab; ebenso die Stammväter der 12 Stämme, ferner Sichem, Ahnherr der Stadt Sichem (34), Kain, Stammherr der Keniter u. a.; diese Figuren sind uns ganz durchsichtig und nicht anders zu beurteilen als die fiktiven Ahnherrn der griechischen Stämme Aeolus, Dorus, Achaeus und Jon. Andere aber tragen solche Völkernamen nicht, wie Rebekka, Sara, Isaak: diese sind andersartiger Herkunft und erst nachträglich zu Völker-Ahnherrn geworden. Dazu gehört auch Abraham, dessen Name als Abiram oder Abirâmu im Hebräischen und Assyrischen als Personenname bezeugt ist. Mit diesem Charakter des Namens A.s ist aber — was ausdrücklich betont sei — keineswegs die Geschichtlichkeit der Figur gegeben; tragen doch auch so sicher sagenhafte Gestalten, wie Siegfried und Brunhild, echte Personennamen. Demnach können wir von A. nur dieses sagen, daß er eine Sagenfigur ist, die einen Personennamen trägt, und die nachträglich zum Stammvater Israels und verwandter Stämme geworden ist. Unter den Orten, die Schoschenk I, König von Aegypten, Zeitgenosse Rehabeams, erobert hat, findet sich auch ein „pa ḥqra 'brm", das wohl auf ein „ḥql 'abrm" d. h. „Feld Abrams„ zurückgeht; war dies „Feld Abrams" die heilige Stätte von Hebron? und war A. schon damals der Heilige von Hebron?

Die nach manchen Analogien nahe liegende Vermutung, A. seine eine herabgedrückte Gottesfigur, etwa = dem nabatäischen Gott Dusares, dessen Name von einigen als „Herr, Gemahl der Sara" (d. i. ursprünglich von einer Lokalität oder einem Felsich) erklärt wird, ist mißlich, da in den Geschichten selber nur ganz wenig Mythisches hervortritt. Der von Winckler und seiner Schule angestellte Versuch, Abraham als Mondheros zu verstehen und Astral-Theologisches nach babylonischem Vorbild in den Erzählungen zu finden, ist gescheitert: Tamuz ist Ištars Bruder und Gatte, aber Abraham ist Saras Bruder nur nach einer Lüge (12 13); und der Vergleich von Kastor und Pollux, den Zwillingen, die nie vereint sein können, mit Abraham und Lot, die sich gleichfalls trennen, ist sehr allgemeiner Art usw. —

Demnach müssen wir uns mit dem Resultat begnügen, daß Abraham eine Figur von unbekannter Herkunft ist, die im Süden Kanaans, in Hebron und Bersaba, ihren Sitz hat, der Typus des reichen Herdenbesitzers, mit dem König von Gerar auf gleichem Fuße verkehrend, von seinem Gott behütet und gesegnet, nachträglich Ahnherr Israels und anderer Stämme in der Sage geworden, und von den Späteren liebevoll ausgestaltet. Das religiöse Ideal des Glaubens, welches das spätere Israel in diese Gestalt hineingetragen hat, behält seine Wahrheit, auch wenn „Abraham" nie existiert hat.

6. Auch außerhalb der Abraham-Erzählungen wird A.s Name im Alten Testament häufig genannt, seine Erwählung Jes 51 2, sein Gehorsam Gen 26 5, der Segen, den er von Gott erhielt Gen 28 4 Jes 51 2 u. a., besonders der Bund, den er ihm bewilligte Ex 2 24 II Kön 13 23 Neh 3 7 f u. a., der Schwur, mit dem er ihm den Besitz des Landes verhieß Gen 26 3 Ex 6 8 33 1 Pslm 105 9 II Chron 20 7 u. a. A. heißt Jahves „Knecht" Ex 32 13 Deutn 9 27, „Freund" Jes 41 8 oder „Liebhaber" II Chron 20 7; „Prophet" wird er schon Gen 20 7 genannt. Jahve heißt nach ihm „Abrahams Gott" Gen 26 24 28 13 u. a.; Israel „Same Abrahams" Jes 41 8 Jer 33 26 Pslm 105 6. Alle diese Erwähnungen A.s stammen aus späterer Zeit: ein Beweis, freilich nicht, wie man wohl gemeint hat, für die Jugend der ganzen Figur, aber doch dafür, daß die Gedanken der höheren Religion sich mit dieser Gestalt vielmehr als irgend einer anderen Patriarchenfigur verbunden hatten, und daß sie wie keine andere geeignet war, die Frommen in den Stürmen der folgenden Zeiten zu trösten, Micha 7 20 Pslm 105 9. 42 Ezech 33 24 Jes 51 2 29 22 Neh 9 7 ff II Chron 20 7. Von Bedeutung ist auch, daß der Name „Abraham" ganz selten als Volksname gebraucht wird, vgl. Micha 7 20, anders also als Israel-Jakob, ein neuer Beweis dafür, daß A. keine primär-ethnographische Figur ist. Dagegen wird in Jes 63 15 f der Glaube zurückgewiesen, daß Abraham noch von seinem Volke wisse und ihm

helfen könne, woraus man mit Recht folgert, daß Abraham damals eine gewisse Verehrung genossen habe: was also doch auf einen ursprünglichen Gott hinweist; wie denn auch in späterer Zeit der Baum von Hebron ein von den Heiden verehrtes Heiligtum (Josephus Altertümer I 10, 3; Jüd. Krieg IV 9, 7; Eusebius Onomastikon 210), später ein christliches Heiligtum war und noch jetzt von den Moslem verehrt wird. Auch die Höhle Machpela ist noch jetzt heilig. Im allgemeinen erfahren wir aus allen diesen Anspielungen für die Sage von A. nichts Neues; nur Jes 29 22 spricht von A.s „Erlösung": vielleicht eine Weiterausführung der Auszugssage; und in Jos 24 2 f E hören wir von dem Götzendienst der Vorfahren A.s, wovon die alte Sage noch nichts weiß.

Eine große Rolle spielt „unser Vater Abraham" in der nachkanonischen, spätjüdischen Literatur aller Richtungen. Die Legende schmückt sein Leben mit reichem Sagenkranze, indem sie heidnische Stoffe mit einmischt: sie erzählt davon, wie er sich durch den Gestirndienst seiner Verwandten zum Monotheismus durchgerungen habe und wie er durch Nimrod verfolgt worden sei. Jüdische Eitelkeit freut sich daran, daß er die Astronomie Aegypter und Phönizier gelehrt habe. Die ¶ Apokalyptik läßt ihn geheime Gesichte schauen. Der Fromme vertraut auf sein Verdienst und hofft, einst in „A.s Schoß" (Luk 16 22) zu kommen. Den Rabbinen ist er ein Typus des rechten Pharisäers. ¶ Philo schildert ihn als Vorbild des Theologen. Sein Leben ist behandelt worden unter dem Namen des Hekatäus von Abdera (Josephus Altertümer I 7 2), von Artapanus in der Schrift „über die Juden" (Euseb. Praep. ev. 9 18), Kleodemus (Josephus Altertümer I 15), einem Samaritaner (Euseb. Praep. ev. IX 17. 18), Philo dem Epiker (Euseb. Praep. ev. IX 20), und Philo dem Philosophen in mehreren Schriften. Eine „Apokalypse Abrahams" ist im Slavischen erhalten, übersetzt von Bonwetsch 1897; ein „Testament Abrahams" im Griechischen, herausgegeben von James, Texts and Studies II 2 1892 usw.

Die häufige Erwähnung A.s im Neuen Testament erklärt sich vorwiegend daraus, daß Abraham und seinem Samen die Verheißungen gelten, Luk 1 55, daher ist A. ein Stück der Eschatologie, Mtth 8 11, Luk 13 28; so tritt Abraham im Jenseits auf in einer legendenähnlichen Parabel Jesu, Luk 16 22 ff. Johannes der Täufer eifert gegen den frommen Wahn, der sich im Endgerichte auf „Vater Abraham" berufen will, Mtth 3 9 Luk 3 8. Jesus erbarmt sich der Kinder Abrahams Luk 13 16 19 9, vgl. Hebr 2 16, und beweist aus dem Worte „Gott A.s" die Auferstehung der Toten, Mtth 22 32 Mrk 12 26 Luk 20 37 f. Paulus, selbst „aus A.s Samen" (Röm 11 1 II Kor 11 22), erklärt in geistreichen Ausführungen aus A.s Beispiel die ¶ Rechtfertigung aus dem Glauben und das Recht der Gläubigen auf die Verheißungen und windet dem Judentum so seinen Anspruch aus der Hand, Röm 4. 9 7 ff Gal 3 6 ff 14 ff 29; nicht mit Isaak, sondern mit dem Sohne der Magd Hagar ist der Sinaibund gemeint, Gal 4 21 ff. Eine allegorische Erklärung der Geschichte von Abraham und Melchisedech Hebr 7. Abraham als Typus der Gläubigen Hebr 11 8 ff. Der johanneische Christus kämpft mit den Juden um den Anspruch, daß sie A.s Söhne seien, Joh 8 33 ff und stellt sich selber hoch über A., Joh 8 52 ff. Jakobus aber beweist aus A.s Beispiel die Rechtfertigung aus den Werken, Jak 2 21 ff. — Auch Muhammed verweist auf A. (Ibrahim), der weder Christ noch Jude, sondern Moslem war, ¶ Islam.

Aus der reichen Fülle der Literatur nennen wir die Kommentare zur Genesis von Dillmann, Holzinger, Strack und Gunkel. — Für die Geschichtlichkeit der Sagen oder der Gestalt treten, wenn auch mit mehr oder weniger großen Abstrichen und Umdeutungen ein: A. Kittel: Geschichte der Hebräer I, 1888, S. 151 ff; — A. Köhler: in RE³ Art. Abraham; — O. Procksch: Das nordhebräische Sagenbuch, 1906, S. 337 ff: A.s Gestalt ist nach ihren geschichtlichen Zügen „vielleicht nicht ganz unerkennbar"; — ‡ F. Wilke: War Abraham eine historische Persönlichkeit? 1907; — A. Dillmann: Genesis, 1892⁶, S. 218 f, findet hier nur noch „dunkele Erinnerungen an einstige Völkerschiebungen", will aber die Möglichkeit, daß Abraham eine historische Persönlichkeit sei, nicht geradezu leugnen; — J. Nikel: Genesis und Keilschriftforschung, 1903, S. 207 ff. — Ueber die Beziehungen Abrahams zu Babylonien: Ed. Stucken: Astralmythen, 1896-1907, S. 1 ff; — Hugo Winckler: Geschichte Israels II, 1900, S. 20 ff, Keilinschriften und das AT I, 1902², s. Register; Derſ.: Abraham als Babylonier, Joseph als Aegypter, 1903; — A. Jeremias: Das AT im Lichte des alten Orients, 1906⁴, S. 324 ff; — ‡ B. Baentsch: Altorientalischer und israelitischer Monotheismus, 1906, S. 48 ff; — Für Abraham als Stammesgott: ‡ Th. Nöldeke: Im Neuen Reich, 1871, I, S. 508 ff; — Lagarde: Abh. Gött. Ges., 1877, S. 162; — Ed. Meyer: Israeliten, 1906, s. Register. — Dagegen B. Baethgen: Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, 1888, S. 154 ff; — Abraham im AT außerhalb der Abrahamsagen: W. Staerk: Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des AT, 1899, S. 21 ff; — Ueber Abraham im späteren Judentum, vgl. E. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes, 1901³, s. Register; — W. Bousset: Religion des Judentums, 1906³, s. Register. — Die jüdischen Legenden über Abraham sammelt B. Beer: Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sage, 1859 u. a.

Gunkel.

Abraham a Sancta Clara (1644?—1709). Geboren als Ulrich Megerle zu Kreenheinstetten in Baden, 1662 nach jesuitischer Erziehung Novize im Augustinerkloster Maria-Brunn bei Wien (hier erhält er den Namen Abr. a. S. Cl.), 1677 Hofprediger des Kaisers Leopold I, 1682—1689 in Graz, später Provinzial und Definitor seines Ordens, gestorben in Wien; sein Grab ist in der dortigen Augustinerkirche. Hauptsächlichste Werke: Merks Wien (Gottes Hilfe bei der Belagerung Wiens); Auf, auf, ihr Christen (Mahnung zum Kampf gegen die Türken; für Schiller die Grundlage zur Kapuzinerpredigt in „Wallensteins Lager"); Judas der Erzschelm (Betrachtungen über die Lebensgeschichte des Verräters); Etwas für alle. — A.s Schriftstellerei entfaltet sich durchweg in der Form volkstümlicher, vielfach burlesker Predigt; mit größter Anschaulichkeit und Unerschrockenheit werden die Schäden der Zeit behandelt. Geschickt weiß er Spannungen und Ueberraschungen herbeizuführen durch überreiche Verwendung von Anekdoten und oft gekünstelte Verknüpfung fernster Dinge. Dabei tritt eine schöpferische Beherrschung der Sprache hervor.

Werke in Auslese. Herausgegeben von Hans Strigl 6 Bde., 1904—1907, mit Bibliographie; — Auswahl herausgegeben von Richard Zoozmann (Bücher der Weisheit und Schönheit), 1904; — Ausführliche Biographie von Th. v. Karajan, 1867; — Christian Palmer: Geistliches und Weltliches, 1873; — ‡ Wilhelm

Scherer: Aufsätze „Zur Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland", 1874, S. 147—192. **Herz.**

Abraham Ekchellensis (Ende des 16. Jahrh. geb. in Eckhel in Syrien, † 1664 in Rom), gelehrter ¶ Maronite, Orientalist, einer der ersten Förderer der syrischen Studien in Europa, Verfasser einer syrischen Grammatik, Mitarbeiter an der Pariser Polyglotte. Kirchenrechtlich trat er für den Episkopat gegen den den Presbyterianismus verfechtenden englischen Polyhistor J. ¶ Selden ein. **K.**

Abrahamiten, böhmische Deisten, seit 1782 auf Grund des Toleranzpatentes Josephs II in der Herrschaft Pardubitz hervortretend. Ihre Lehre bekannte den Einen Gott, das Vaterunser und die 10 Gebote. Von der Toleranz ausgeschlossen, erloschen sie bald. **K.**

Abrahamskinder, Abrahams Schoß usw. ¶ Abraham, 6.

Abrasax ¶ Synkretismus, religiöser.

Abrenuntiation.

1. Bedeutung, Alter und Herkunft; — 2. Die altkirchlichen Formeln; — 3. Die Abrenuntiation auf evangelischem Boden.

1. Unter Abrenuntiation versteht man die feierliche Absage an den ¶ Teufel, wie sie von Alters her bei der christlichen ¶ Taufe üblich war: der Täufling, nach Westen als dem Sitz der Finsternis gewendet, sagt sich feierlich vom Teufel los, dem er als Heide bisher im Kultus und in seinem Leben gedient hatte. Der Akt war wohl auch mit einer abweisenden Handbewegung und mit dreimaligem Blasen oder Hauchen (dem Aushauchen des teuflischen Geistes) verbunden. Keineswegs hatte die Abrenuntiation nur einen symbolischen Sinn oder die Bedeutung eines Gelübdes, sondern sie war die tatsächliche Lösung dessen, der diesen Akt vollzog, von den teuflischen Mächten. Auf die Abrenuntiation folgte die „Zusage" an Christus. Daß diese christliche Sitte nur auf heidnischem Boden entstehen konnte, liegt auf der Hand. Denn der Gott der Juden war nicht der Teufel, und kein frommer Jude war ein Anbeter des Teufels. Dagegen waren die heidnischen Götter Teufel, ihr Kult Teufelskult, das ganze Heidentum eine Welt des Teufels. So mußte sich, sobald das Christentum unter Heiden Propaganda machte, die Abrenuntiation ganz von selbst einstellen. So wird die Sitte sehr alt sein, und Tertullian wird recht haben, wenn er sie zu den ältesten Tauftitten rechnet. Natürlich hat die Abrenuntiation nur Sinn im Munde eines Erwachsenen. Aber wie das Taufritual im ganzen durch den Brauch, Kinder zu taufen, so gut wie gar nicht berührt worden ist, so blieb auch die Abrenuntiation bei der Kindertaufe in Uebung. Nur daß sie jetzt von denen abgelegt wurde, die das Kind zur Taufe brachten (Eltern; Paten).

2. Die altkirchlichen Abrenuntiationsformeln unterscheiden sich mannigfach von einander. Bald wird der Teufel selbst angeredet, bald wird von ihm in dritter Person gesprochen, bald wird die Formel vom Priester dem Täufling als Frage vorgelegt, worauf dieser mit einem „Ich entsage" antwortet. Darin sind sich aber alle Formeln gleich, daß sie mehrgliedrig sind, d. h. daß außer dem Teufel auch die von ihm beherrschten Mächte und Werke usw. genannt werden. So überliefert uns z. B. Hieronymus folgende Formel: „[Ich entsage] dir, Teufel, und deinem Reich und deiner Gefolgschaft (pompa) und deinen Werken." Die Formeln waren provinziell jedenfalls verschieden und änderten sich auch mit der Zeit. Schon im Mittelalter wurden die Abrenuntiationsformeln verdeutscht, um sie bei der Beichte zu verwenden und von dem Volke auswendig lernen zu lassen.

3. Die römische Taufliturgie enthält folgende alte Abrenuntiationsformel (in Uebersetzung): „Entsagst du dem Satan?" — „Ich entsage." — „Und allen seinen Werken?" — „Ich entsage." — „Und allen seinen Gefolgschaften (pompae)?" — „Ich entsage." Diese Formel, die bei der Kindertaufe sinnlos ist und außerdem das von christlichen Eltern geborene Kind als ein Kind des Teufels betrachtet, wurde von Zwingli und von den Straßburgern aus ihren Taufritualen entfernt. Das wurde maßgebend für Calvin und die von ihm bestimmte ganze reformierte Kirche, aber auch für einige nicht reformierte deutsche Kirchen (z. B. Württemberg 1536; Hessen 1539; Pfalz 1556). Dagegen hat Luther die Abrenuntiation des katholischen Taufrituals beibehalten, und dies wurde für die lutherischen Agenden bestimmend. Erst der Rationalismus beginnt diesen sinnlosen Akt zu beseitigen, aber er tut es längst nicht überall. Vielfach gestaltet er die überlieferte Formel der Zeitanschauung entsprechend um. So lautet z. B. die Formel im Neuen Nürnberger Agendbuch von 1801: „Entsagen Sie (Entsagt er) in dessen [des Kindes] Namen allen Sünden und unheiligen Werken, welche die Schrift als Werke des Teufels betrachtet?" Die heutigen lutherischen Agenden stellen den Gebrauch der Abrenuntiation frei. Daß sie noch von vielen Geistlichen angewendet werde, kann man nicht behaupten. Jedenfalls ist diese alte Formel auch auf dem Boden des Luthertums auf den Aussterbeetat gesetzt.

Georg Rietschel: Lehrbuch der Liturgik II, 1906; — Caspari: Abrenuntiatio, RE³ I, S. 119 f; — Paul Drews: Taufe. III. Liturgischer Vollzug, RE³ XIX, S. 424—450. **Drews.**

Absalom, Abisalom, der dritte Sohn Davids von einer aramäischen Königstochter aus Gesur II Sam 3 $_3$. Ueber ihn und seinen Aufstand gegen David der vortrefflich fabulierende Bericht 13 ff. Er tötet durch Hinterlist seinen älteren Halbbruder Amnon, der seine Vollschwester Thamar geschändet hatte, wodurch er zugleich den Mann, der ihm den Weg zum Throne versperrte, hinwegschaffte, und flieht dann zu seinem königlichen Großvater nach Gesur 13. Durch ¶ Joabs Intrigue zurückberufen und durch Davids Schwäche begnadigt 14, versteht er es, Israel für sich zu gewinnen und stiftet, auf eine Leibwache gestützt, eine Verschwörung an, wobei er die Eifersucht der früheren Königsstadt Hebron benutzt 15. Er überrumpelt seinen Vater völlig. In Jerusalem tritt er das Erbe an und bemächtigt sich des Harems 15. 16. Gegen Ahitophels guten Rat läßt er David Zeit sich zu rüsten 17 $_1$—$_{23}$. Im Walde von Mahanaim im Ostjordanlande verliert er Thron und Leben 17 $_{24}$ ff. — Sein Bild ist der Typus des Königssohns, der sich gegen den Vater erhebt, dessen Tod er nicht erwarten kann. Von vollendeter Schönheit, mit langwallendem Haar 14 $_{25}$ f, eine glänzende Erscheinung, intrigant 15, hinterlistig und langrächig 13, gewalttätig, selbst gegen seine Freunde 14 $_{30}$ ff. Dem Vater, der ihn noch im Kriege wider ihn inbrünstig liebt und der gern für ihn gestorben wäre 18. 19, stiehlt er durch gemachte Leutseligkeit Israels Herz und trachtet ihm nach Krone und Leben. Die alten klugen Freunde des Vaters verführt er

zum wirklichen oder scheinbaren Abfall 15_{12}; 16_{16} ff; aber der Vater ist klüger als er und weiß ihn durch ebendieſe Freunde zu überliſten 15 ff. Einſt Liebling von ganz Israel und ſelbſt des ſtrengen Joab 14, fällt er durch ebendieſes Joab Hand 18_{14}. Er ſtirbt ohne Söhne 18_{18} und wird begraben wie ein Verbrecher 18_{17}. So hat ihn Israel aufgefaßt, als einen israelitiſchen Alkibiades. Als König wäre er vielleicht einem Salomo ähnlich geworden. Der Malſtein, den er ſich ſchon bei Lebzeiten errichtet hatte 18_{18}, wird noch in ſpäter Zeit gezeigt, Joſephus: Altertümer VII 10_3. **Gunkel.**

Abſalon, Erzbiſchof von Lund (1128 [?]—1201), geb. in Fjalenslev (Klein-Fjenneslev) in Seeland, gebildet in Paris, 1158 Biſchof von Roskilde, eifriger Verfechter des Bundes zwiſchen Krone und Epiſkopat in ¶ Dänemark, 1178 Erzbiſchof. **K.**

Abſetzung der Pfarrer ¶ Disziplinarverfahren.

Abſichtslenkung ¶ Kaſuiſtik.

Abſolute, Das.

1. Abſolut, objektiviſch; — 2. Das Abſolute, ſubſtantiviſch.

1. Als objektiviſche Bezeichnung findet ſich dieſer Begriff in Verbindung mit Erſcheinungen und Errungenſchaften der (geiſtigen) Kultur: abſolute Religion, abſolute Wahrheit, abſolutes Wiſſen, abſolutes Kunſtideal. Er meint hier überall einen gänzlich mangelloſen vollkommenen und erſchöpfenden, unüberbietbaren Abſchluß des betreffenden Gebietes. Die Meinung, dergleichen zu beſitzen, iſt die Begleiterſcheinung aller ſtarken Zuverſicht in die jeweilen erreichten oder überkommenen Anſchauungen, wie immer dieſelben begründet ſein mögen. Der ſtarke Glaube an die Leiſtungsfähigkeit der menſchlichen Vernunft führt hierin zu demſelben Reſultate wie das naive Zutrauen in die unmittelbare Erfahrung. Iſt ungebrochene Herrſchaft einer Tradition die Grundlage, dann fehlt wohl der erwachter wiſſenſchaftlicher Reflexion entſtammende Begriff, nicht aber die Sache. Eine Erſchütterung der Zuverſicht, in dem eigenen geiſtigen Beſitz Abſolutes zu eigen zu haben, wird herbeigeführt ſchon durch die Einſicht in die große Mannigfaltigkeit des menſchlichen Geiſteslebens, deſſen mancherlei verſchiedene Aeußerungen zu gegenſeitiger Ergänzung auf einander angewieſen erſcheinen; noch mehr durch die Erkenntnis des Wandels der menſchlichen Dinge und ihres ſtändigen Fortgangs, wodurch alles jeweilen Erreichte zu einem nur relativ Bedeutſamen, jedenfalls nicht Abſchließenden herabgedrückt erſcheint. Dazu kommt dann noch die wachſende Aufklärung über die Grenzen, die aller menſchlichen Leiſtung geſteckt ſind. — Der Verzicht darauf, daß wir mit unſerer geiſtigen Kultur die Höhe abſoluter Wahrheit, ſei es ſchon erſtiegen haben, ſei es überhaupt zu erſteigen vermögen, hat ſicher etwas Niederſtimmendes. Der Verluſt wird aber unmittelbar aufgewogen durch einen Gewinn. Gerade das Bewußtſein immer erneuter wirklich tiefgreifender Aufgaben, wie es mit dem Verzicht auf abſolute Beſitztümer gegeben iſt, verleiht ein eigenartiges Kraftgefühl des Vorwärtsſtrebens. Und während ſich dem abſoluten Haben leicht der Geſichtskreis verengt und die geiſtige Beweglichkeit einroſtet, mag hier eine Erſchloſſenheit gegen alles Wirkliche gedeihen, die bereit iſt, vorurteilslos auch das Unerwartete aufzunehmen und jederzeit umzulernen. Dies zugeſtanden, enthält doch die vollſtändige Relativierung eine Gefahr für alles geiſtige Leben, das des feſten Inhaltes abſoluter Größen nicht entbehren kann. In beſonderer und eigentümlicher Weiſe gilt das vom Gebiete der Religion (¶ Abſolutheit des Chriſtentums). Es gilt aber auch von dem Gebiet der Sittlichkeit (inkl. Recht, Staatsleben uſw.) und dem Gebiete des Wiſſens; auch hier iſt gänzliche Ausſcheidung der Idee der Abſolutheit und vollſtändige Auslieferung an den Relativismus der ſich immer wandelnden und immer ergänzungsbedürftigen mehr oder weniger zufälligen Meinung verhängnisvoll. Es iſt gleichbedeutend mit einem Zurückwerfen des Menſchen, der in ſeinem geiſtigen Leben und Streben über alles bloß Zeitliche und Vergängliche hinauszuwachſen gewiß wurde, auf die Stufe ganz und gar ephemerer Exiſtenz. Iſt jene Gewißheit nicht eine Illuſion, ſondern eine richtige Empfindung des Geiſtigen über ſich ſelbſt, dann muß der vollſtändigen Relativierung des geiſtigen Beſitzes irgendwie Halt geboten werden können. Dazu bedarf es ja keineswegs direkter und unmittelbarer Verabſolutierung irgend einer konkreten Einzelform des geſchichtlichen Geiſtigen. Es genügt allerdings auch nicht der Hinweis darauf, daß die abſolute praktiſche und theoretiſche Wahrheit als das freilich immer nur erſtrebte und durch jene relative Wahrheit um einiges mehr angenäherte Ziel in der Richtung des Weges liege — an Zielen, die nicht erreicht werden, mag man ſich wohl in romantiſchen Stimmungen berauſchen, dem bitteren Realismus voll eingeſetzten Willensernſtes kann das aber nimmermehr Genüge tun. Die Löſung dürfte vielmehr darin liegen, daß mitten in allem Relativismus der menſchlichen Dinge doch ein innerliches Anteilhaben an Etwas vorhanden iſt, das über dieſen Relativismus hinausliegt, etwa in der Form von innen her wirkender, auf das Abſolute gerichteter Bejahungen und Verneinungen.

2. Als ſubſtantiviſche Bezeichnung gehört das Abſolute in den Zuſammenhang metaphyſiſcher Spekulation. Es iſt dann Bezeichnung für die höchſte Weſenheit des Daſeins. Und zwar rückt die Bezeichnung als das Abſolute das ſo Bezeichnete in eine eigengeartete Jenſeitigkeit zu allem Gegebenen. Das Abſolute iſt die jenſeitige Einheit zu aller Mannigfaltigkeit und auch Gegenſätzlichkeit der Erfahrung und das ganz und gar Entſchränkte oder Ewige, das letztlich hinter allem ſo oder ſo beſchränkten und ſo allein in ſeiner Endlichkeit faßbaren Einzelnen ſteht. Das Abſolute iſt die zugleich weltumſpannende, wie allem Einzelweltlichen tranſzendente Allurſache. Dieſes metaphyſiſche Begriffsgebilde verdankt einer Denkart ſeine Entſtehung, welcher der allumfaſſendſte Begriff als Bezeichnung der höchſten Realität erſcheint, wobei die Leere dieſes Umfaſſendſten an individueller Beſonderheit ihm jenen Charakter der höchſten Erhabenheit und Jenſeitigkeit verleiht. Dieſe Art Begriffsbildung erwächſt auf dem Boden des naturwiſſenſchaftlichen Denkens (¶ Rickert) mit ſeiner Tendenz auf Herausſtellung gerade des in aller Mannigfaltigkeit der Einzelvorgangsabfolgen und Einzelgeſtaltungen beobachtbaren Gleichen und umfaſſenden Allgemeinen; das wird zugleich, allerdings zu Unrecht, als das dem Einzelnen urſächlich Uebergeordnete gefaßt (z. B. Platos Ideen oder die ähnlich metaphyſiſch gedeuteten „Naturgeſetze“). Die letzte ſo erdenkbare abſtrakte Zu-

sammenfassung des Daseinsbestandes in einer Allursache und Allsubstanz ist die Idee des Absoluten. So ist diese Idee, wie immer es sonst mit ihr bestellt sein mag, ohne Zweifel als metaphysisches Gedankengebilde sehr der Ergänzung bedürftig, wie die ganze naturwissenschaftliche Erkenntnismethode, von der sie ein metaphysischer Ausläufer ist, der Ergänzung durch anders geartete Weltorientierung bedarf. — Die Idee des Absoluten ist mannigfach mit der Gottesvorstellung in Beziehung gebracht oder ihr gleichgesetzt worden. Das Bindeglied liegt in der Vorstellung der Allursache und höchsten Wesenheit. Gegen diese Kombination erhebt sich von seiten lebendiger theistischer Frömmigkeit starker Widerspruch. Was eine pantheistische Denkweise und mystische Stimmung wohl ertragen mag, wird hier unerträglich. Das Absolute ist ein abstraktes höchstes Etwas; daran mag der im Sinne des Theismus Gottgläubige seine Andacht nicht verschwenden, um so weniger, je lebhafter ihm die Persönhaftigkeit seines Gottesverhältnisses mit ihrer ganz und gar unabstrakten, individuellen Art zum Bewußtsein gekommen ist. Wie berechtigt dieser Protest ist, er kann doch ausarten. Geht es nicht an, den theistischen Gottesbegriff in seinem innersten Kern mit der Idee des Absoluten zu verwechseln oder zu vermengen, so hat es doch auch sein Bedenkliches, allen und jeglichen Einfluß von dort her auf die religiöse, besonders auch die theologische Vorstellungsbildung ausschließen zu wollen. Für die Reinheit der theistischen Gottesvorstellung ist von Wichtigkeit, daß sie sich mit voller Deutlichkeit gegen allen ¶ Anthropomorphismus abgrenzt. Dazu hilft ja wohl schon eine energische Ethisierung, welche den Gottesbegriff über alle Launenhaftigkeit und Willkür der menschlichen Existenz hinausrückt, und die starke Betonung der absoluten Souveränität des göttlichen Willens und Wesens gegenüber der Welt, wodurch aller engmenschlichen Verkleinerung der persönlichen Gottheit Halt geboten wird. Daß Gott mit seinem Wesensbestande wie alles menschliche Begreifen, so auch alle kreatürliche Gegebenheit übersteigt, das kommt aber doch am Klarsten zum Ausdruck, wenn Stimmung und Vorstellung der Idee des Absoluten Züge entlehnt; nicht allerdings die sachliche und abstrakte Fassung, wohl aber den so energischen und stimmungsstarken Hinweis auf eine Wesenheit, die sich mit Hilfe irgendwelcher dem kreatürlichen Gebiet entnommener Vorstellungen und Begriffe in keiner Weise ausreden läßt. Es muß doch auch für theistische Frömmigkeit bei aller Zuversicht, das Herz Gottes gefunden zu haben, zugleich mit ganzer Kraft das Geheimnis des göttlichen Wesens gewahrt und alle unfromme intellektuelle Vertrautheit auf jede Weise ferngehalten werden. — ¶ Absolutheit des Christentums.

Zu 1. G. Claß: Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes, 1896; — Zu 2. A. Ritschl: Theologie und Metaphysik, 1887; — J. Kaftan: Dogmatik, 1901⁴, S. 166 ff.; — P. Lobstein: Études sur la doctrine chrétienne de Dieu, RThPh 1905.

Steinmann.

Absolutheit des Christentums.

1. Die Begriffe der absoluten Wahrheit und der absoluten Religion; — 2. Die Auffassung des Christentums als absolute Wahrheit und deren Auflösung; — 3. Die Auffassung des Christentums als absolute Religion; — 4. Die Erschütterung der religiösen Absolutheit des Christentums; — 5. Gegenargumente.

1. Unter Absolutheit des Christentums kann man Verschiedenerlei verstehen. Es kann damit gemeint sein entweder, daß das Christentum die absolute Wahrheit schlechthin sei; oder man will damit sagen, das Christentum sei die absolute Religion. Der Ausdruck „absolut" steht in beiden Fällen im Gegensatz zu relativ. Relative Wahrheit ist eine Erkenntnisaussage, die wohl Wahrheitsmomente enthält, und insoweit, mit anders gearteten Aussagen verglichen, auf die Seite der Wahrheit und nicht des Irrtums gehört; aber sie enthält diese Wahrheit in irgendwelcher Verbindung mit Irrtümlichem, etwa in der Form einseitiger Uebertreibung des richtigen Grundgedankens, und bedarf darum ihrerseits weiterer Richtigstellung. Die absolute Wahrheit dagegen entspricht allen Anforderungen, die irgend an eine Erkenntnisaussage gestellt werden können. Sie bedarf keiner Ergänzung oder Richtigstellung; es kann hier wirklich nichts anderes gesagt werden als eben dieses. Die absolute Wahrheit besagt überdem noch, daß hier nicht nur das nicht weiter zu Berichtigende über ein Teilgebiet des Wissens vorliegt, sondern der umfassende Abschluß aller Erkenntnis. — Aehnlich ist eine Religion als Religion relativ wahr, soweit in ihr etwas von dem vorhanden ist, was eine Religion über bloß subjektiv gearteten Illusionismus erhebt, nur eben entweder in Verbindung mit solchen illusionistischen Elementen, oder, wenn nicht so derb verunreinigt, so doch jedenfalls nur ein Teil nicht die ganze Fülle dieses Gehaltes. Absolut dagegen ist die religiöse Wahrheit, wenn sie nicht nur unzweideutiger Ausdruck derjenigen realen Beziehungen ist, welche nach religiösem Urteil Religion von menschlicher Illusion scheiden, sondern überdem, auch diese realen Beziehungen bis zu der auf religiösem Boden erreichbaren Grenze ausschöpft. So liegt immer in der Bezeichnung als „absolut" die Vorstellung des schlechterdings Endgültigen und voll Umfassenden, das nicht mehr ergänzt und vervollkommnet werden kann.

2. Die Meinung nun, das Christentum sei in diesem Sinne die absolute Wahrheit schlechthin, würde zunächst besagen, daß es nirgendwo sonst ein Wahrheitsgebiet gibt — sei es praktische, sei es theoretische Wahrheit —, das nicht als relative Wahrheit in diese absolute eingehen könnte und müßte und gerade so erst zur vollen eigenen Wahrheit käme. Die christliche Wahrheit als in diesem Vollsinn absolute kann keine andere selbständige Wahrheit neben sich dulden. Ausgeschlossen erscheint auch alle wirkliche Bereicherung und Steigerung des hier vorhandenen abgeschlossenen Wahrheitsschatzes in irgend einem entscheidenden und bedeutsamen Punkte von anderswoher. Die systematisch durchdachte religiöse Wahrheit ist selbst das universale, abschließende Wissen, Theologie ist Universalwissenschaft. Diese Vorstellung von der Absolutheit des Christentums fordert ein direktes Aufgehen aller wissenschaftlichen Erkenntnis, sowie aller praktischen Wahrheit des sittlichen, staatlichen und des gesamten Kulturlebens in diese religiöse Wahrheit und umschließt zugleich die Meinung, daß sich (auf Grund der Abgeschlossenheit der religiösen Wahrheit) alles andere von dort her müsse korrigieren lassen, um zu seiner eigenen Vollwahrheit zu kommen. Ihren Klassiker besitzt diese Auffassung an ¶ Thomas von Aquino; sie lebte auch während der Herrschaft der Orthodoxie; die ¶ Aufklärung, der philosophische Idealismus

und die Naturwissenschaften haben sie aufgelöst.

3. Wenn irgendwo den Menschen Ewigkeitsluft umgibt, so muß es in seinem religiösen Verhältnis sein; hier muß er sich über den Wandel der menschlichen Dinge erhoben und auf dasjenige — richtiger: auf denjenigen — wirklich gegründet wissen, der über allem Wandel ist. In seiner religiösen Beziehung muß er Absolutes haben; das hat er aber mit Sicherheit nur dann, wenn das religiöse Verhältnis auf einer realen Gottesbekundung beruht. Das zugeben ist aber nicht gleichbedeutend mit Anerkennung der soeben kurz skizzierten Vorstellung von der Absolutheit der christlichen Religion, die das Christentum in einer bestimmten empirischen Erscheinung für absolut erklärt. Das Bedürfnis, im religiösen Verhältnis über die menschlichen Relativitäten und Wandelbarkeiten hinauszukommen, führt leicht dazu, sich an eine dieser wandelbaren Größen gefangen zu geben, als liege sie selbst, so wie sie unmittelbar gegeben ist, jenseits und außerhalb alles Wandels. Hier entstehen nun Probleme und Verwickelungen, je bestimmter der echt geschichtliche Charakter aller Erscheinungsformen der christlichen Religion zur Erkenntnis kommt. Indem das als absolut Vorgestellte als ein wirklich Geschichtliches, d. h. irgendwie Relatives, erkannt wird, droht der Frömmigkeit ihr Entscheidendes verloren zu gehen, die Gewißheit nämlich, wirklich im Ewigen festen Fuß gefaßt zu haben. — Diesen Schwierigkeiten sucht eine Betrachtungsweise zu entgehen, die sich wohl entschließt, den geschichtlichen Charakter der mancherlei späteren Erscheinungsformen der christlichen Frömmigkeit, im besonderen auch der kirchlichen Lehrbildungen, anzuerkennen, daneben aber doch eine bestimmte, etwa die biblische Form des Christentums in ihrer unmittelbaren positiven geschichtlichen Gegebenheit in allen für sie fundamentalen religiösen Aussagen als absolute religiöse Wahrheit festhält. Religiöse Motive gebieten hier der Relativierung des geschichtlich Gegebenen an einem bestimmten Punkte Halt (Standpunkt der „modernen positiven Theologie" und der „modernen Theologie des alten Glaubens" im Unterschied vom Standpunkt der kirchlichen Orthodoxie, der die kirchliche Lehre verabsolutiert). Es ist aber unvermeidlich: andere kommen nicht darüber hinweg, daß auch dieser erste Anfang bis in seine tiefsten Verwurzelungen hinein wirklich geschichtlichen Charakter trägt und darum in seiner unmittelbaren Gegebenheit nicht als absolut gesetzt werden kann. Ihnen hilft die Erkenntnis, daß es zu einer Gewinnung der absoluten religiösen Wahrheit im Christentum einer Verabsolutierung irgend einer geschichtlichen Einzelerscheinung überhaupt nicht bedarf. Anstatt irgendwo eine fertige Religionswahrheit als ganz göttliches, unwandelbares Gebilde mitten in die menschlichen Dinge hineinzustellen, faßt man den Offenbarungsvorgang als ein gottmenschliches Geschehen und vollzieht den Rückgang von aller sich wandelnden geschichtlichen Erscheinung auf das bleibende sich selbst gleiche Wesen als die göttliche Wahrheit, welche immer klarer zu erfassen und reiner herauszustellen, fortlaufende Aufgabe ist. Und da sind nun wieder zwei Möglichkeiten der näheren Fassung des Gedankens. Entweder ist man geneigt, die Erschließung der ewigen Wahrheit im Christentum mehr als einen an den Anfang in Jesus anschließenden und ihn mit umfassenden fortlaufenden Prozeß zu denken. Oder man versteht alles weitere (einschließlich des Urchristentums) lediglich als immer klarere Erfassung, nicht aber irgendwie Fortbildung des in der Person Jesu gegebenen Ewigen; die Person Jesu steht dann gleichsam vor allem Christentum, ohne daß sie darum selbst in ihrer ganzen geschichtlichen Erscheinung unmittelbar verabsolutiert wird. Auch so ist die absolute Religionswahrheit im Christentum oder speziell in Jesus gegeben, nur daß sie sich hier nicht einfach mit Fingern weisen und in fest umschriebenen Sätzen herzählen läßt. Aus dem Bereich des unmittelbar empirisch Gegebenen ist sie gänzlich in den Bereich der geistigen Aufgaben verlegt. Auch hier weiß man sich mit seiner Frömmigkeit wirklich hinausgerückt über allen bloßen Relativismus; es ist Gottes reale Erschließung, auf der man mit seinem christlichen Glauben steht. Lediglich die fortlaufende Aneignung des göttlicherseits Gesetzten ist, weil Aufgabe, dem menschlichen Wechsel unterworfen.

4. Das war aber erst ein Anpochen des historischen Relativismus an der Tür, hinter welcher der Absolutheitsanspruch der christlichen Ueberzeugung wohnt. Von zwei Richtungen her erfolgt auf diese Position ein noch viel erschütternderer Ansturm. Das geschieht *einmal* durch das entschiedene Aufgeben der scharfen Heraushebung des Gebietes der offenbarten Religion aus allem sonstigen menschlichen Religionswesen; *sodann* durch eine Steigerung der Entwickelungs- und Fortschrittsidee zu einer letzten und abschließenden metaphysischen Wahrheit. — *Das Erste* ist ein Schritt hinaus über eine geschichtliche Auffassung des Offenbarungsgebietes. Diese faßte dasselbe allerdings als gottmenschliches Geschehen auf, aber zugleich rückte sie es als das Gebiet, innerhalb dessen gerade im Unterschied von sonstigem *die* Wahrheit der Religion tatsächlich *gegeben* sei, über alles andere Religionswesen hinaus. Die intensivere Beschäftigung mit der ganzen Breite der menschlichen Religionsgestaltungen, die Entdeckung der Zusammenhänge und inneren Verwandtschaften herüber und hinüber führt zu einer vollständigen Einzeichnung des Offenbarungsgebietes als einer Provinz neben anderen in das umfassende Gebiet des Gesamtreligionslebens; es ist eine, wenn auch die vollkommenste, Form der Religion. Und wie man vordem die unmittelbare Verabsolutierung einer empirischen Einzelerscheinung auf dem Gebiete des Christentums aufgab, um die absolute Wahrheit der Religion etwa in demjenigen zu suchen, was als das bleibende Wesen hinter aller Einzelerscheinung herauszustellen immer erneute Aufgabe ist, so meint man wohl jetzt auch die Verabsolutierung des Christentums preisgeben zu müssen, da die absolute religiöse Wahrheit über aller Einzelerscheinung gesucht werden müsse, mag bei dieser Bemühung auch die christliche Religion die deutlichsten Wegweisungen bieten. Die göttliche Offenbarung, welche die Wahrheit der Religion verbürgt, steht nicht lediglich hinter dieser einen, sondern hinter aller menschlichen Religion. Nun scheint *zweitens* in keiner Weise sicher gestellt, daß alle Möglichkeit des Religionslebens schon erschöpft sei; es scheint durchaus möglich, wenn nicht gar wahrscheinlich, daß die Entwickelung der Religion über alles bisher Erreichte irgendwann einmal in bedeutsamer Weise fortschreiten könne; denn Fortschritt und Entwickelung sei die charakteristische Signatur wie aller uns bekannten Wirklich-

keit, so ganz besonders der menschlichen Dinge. Das bedeutet aber prinzipielle Anerkennung des Gedankens einer möglichen Ueberbietbarkeit des Christentums, der bisher höchsterreichten Stufe, und ein Hinausschieben der absoluten religiösen Wahrheit über den gesamten Bereich der vorhandenen Religionswirklichkeit. Der die volle Kraft religiöser Ueberzeugung herabstimmenden und lähmenden Empfindung, es verliere durch solche gänzliche Austreibung der Idee der absoluten religiösen Wahrheit die eigene christliche Frömmigkeit an sicherer Verankerung im Unwandelbaren und Ewigen, wird begegnet durch die Erwägung, daß es sich dabei ja nur um Möglichkeiten handele, daß die christliche Wahrheit immerhin auch so die tatsächlich höchste aller vorhandenen Gotteserschließungen darstelle und jene mögliche noch vollkommnere Erschließung darum nicht wohl als eine Aufhebung der christlichen Wahrheit gedacht werden könne, vielmehr deren Wesentliches mit enthalten werde, vielleicht irgendwie ähnlich wie das Christentum alle ewige Wahrheit der prophetischen Religion.

5. Daß so die religiöse Zuversicht aufrecht erhalten werden mag, ist nicht zu leugnen. Allerdings ist es eine anders gefärbte Zuversicht, als wie sie einen Offenbarungsgläubigen beseelt, dem Schwierigkeiten der Art nicht nahe traten. Eigentümlich ist ihr vornehmlich ein leiser Einschlag des Sichbescheidens, der aber selbst als Bewußtsein der Kleinheit und endlichen Beschränktheit aller irdischen Dinge etwas Religiöses an sich hat. Muß es aber wirklich sein? — a) Was die absolute religiöse Wahrheit des Christentums unsicher zu machen schien, war zunächst seine Hineinbeziehung in den Gesamtzusammenhang des menschlichen Religionslebens als lediglich eine eigentümliche Gestaltung desselben. Lassen wir da zunächst Schwierigkeiten außer Betracht, die sich von hier aus wegen einer etwaigen Beseitigung oder Veränderung der Offenbarungsidee für den religiösen Absolutheitscharakter des Christentums ergeben sollten (s. unter c). Dann ist zunächst die Frage: Muß nicht die abschließende Wahrheit eines Geistesgebietes, das sich in mancherlei verschiedenen Formen darstellt, anstatt in einer einzelnen Erscheinung (dem Christentum), in ihnen allen liegen und in einer Zusammenarbeitung der zerstreuten Wahrheitsmomente erst gesucht werden? Der hierin liegenden Relativierung der christlichen Religionswahrheit ist einfach zu begegnen durch den Hinweis darauf, daß auf geschichtlichem Gebiet, wo überall eine Mannigfaltigkeit von Anschauungen neben und gegen einander steht, keineswegs immer und ohne weiteres die Wahrheit der Sache auf dem Wege einer ausgleichenden allgemeinen Begriffsbildung gesucht werden muß. Oft genug mag sie so „in der Mitte" liegen; oft aber ist auch eine Anschauung im Verhältnis zu den konkurrierenden anderen so sehr die maßgebende Berichtigung, daß sie sehr wohl als wahre und falsche Auffassung der Sache, als Vorversuche und wirkliche Lösung der Aufgabe einander gegenüber gestellt werden mögen. Oder sollte etwa z. B. die Wahrheit unserer kosmologischen Anschauung durch einen Ausgleich von Ptolemäus und Kopernikus herzustellen sein? Wie die Verhältnisse in dieser Hinsicht liegen, darüber kann nicht nach allgemeinen Prinzipien entschieden, sondern es muß für jeden Fall besonders untersucht und festgestellt werden. Die bloße Einordnung des Christentums unter die anderen Religionen hindert darum nicht, daß es ihnen doch gegenüber stehen könnte wie die Astronomie der Astrologie, die Chemie der Alchemie, Kopernikus dem Ptolemäus, kurz wie Wahrheit dem Irrtum (¶ Stufenfolge der Religionen). — b) Das führte nun aber nach der hier zu prüfenden Anschauung, allenfalls zu der Vorstellung vom Christentum als der bisher erreichten höchsten Religionswahrheit, die, wiewohl mit den anderen sonst vorhandenen verglichen wahr, doch an sich noch entscheidender Berichtigung fähig, wenn nicht gar durch eine noch zutreffendere Konzeption überbietbar und ersetzbar wäre. Hier liegt eine eigentümliche Verwendung der Entwicklungsidee zu Grunde, die sich sehr wohl anfechten läßt. Daß die christliche Religionswahrheit wirklich Abschließendes sei, erscheint darum zum mindesten unsicher, weil das Dasein Entwickelung ist. Damit ist mehr gesagt, als wenn einfach konstatiert wird, daß im Dasein Entwicklung ist als ein ganz fundamentaler und wesentlicher Grundzug. Es ist genau der nämliche Unterschied wie zwischen der Anerkennung der Gesetzmäßigkeit im Dasein und der Steigerung dieser Anerkennung zu der Behauptung, diese Gesetzmäßigkeit sei das allumfassende Wesen der Dinge. Dies letztere ist eine metaphysische Ausdeutung der umfassendsten Idee der naturwissenschaftlichen Erkenntniserwerbung, bei der nicht beachtet wird, wie alle naturwissenschaftliche Erkenntnis auf einer Methode der abstrahierenden Verkürzung der ganzen Fülle der Erfahrungswirklichkeit beruht, auf einem Absehen von der individuellen Mannigfaltigkeit der Gestaltungen und von dem realen zusammenhängenden Fortgang der mannigfach verwickelten Ereignisse, indem nur die in aller bunten Mannigfaltigkeit der Gestaltungen und in der Einzelabfolge von Ereignisgliedern beobachtbare Gleichartigkeit herausgegriffen wird. Sobald man diesen abstrakten Charakter aller naturwissenschaftlichen Erkenntnis berücksichtigt, verliert man den Mut der Voreiligkeit, jene von ihr tatsächlich erkannte Gesetzmäßigkeit des Geschehens so ohne weiteres zu verabsolutieren, als sei damit das Dasein ausgeschöpft und alles Geschehen nichts weiter als eine sich stets erneuernde Wiederholung jenes ewig Gleichen. Ebensowenig gibt uns die tatsächliche Entdeckung großer Entwickelungszusammenhänge im Dasein ein Recht, darum das Entwickelungsschema zu verabsolutieren und die Gesamtheit aller Ereignisse ohne weiteres unter diesem Schema zu betrachten, als sei Entwickelung erwiesenermaßen abschließende und allumfassende Weltformel. Vielmehr: im Dasein ist wie Gesetzmäßigkeit so auch Entwickelung, beides ein wesentlicher Grundzug der Wirklichkeit, wie wir sie zu erkennen vermögen, und darum wohl in ihren metaphysischen Tiefen verankert; es hat aber beides zugleich auch seine Grenze, sofern es das Dasein nicht ausschöpft, und es ist wohl möglich, daß sich uns diese seine nicht schlechthinige Allgenugsamkeit hier und dort zu erkennen gibt. Durch solche Erwägung verliert jedenfalls der Gedanke, daß es auf allen Gebieten z. B. des geschichtlichen Lebens zu immer wieder spezifisch neuen Gestaltungen führen müsse, an zwingender Macht, und die Möglich-

keit einer religiösen Ueberbietung des Christentums erscheint als eine gänzlich müßige Spekulation, lediglich hervorgetrieben durch eine keineswegs berechtigte Uebersteigerung der Entwickelungsidee zu einer letzten, restlos umfassenden metaphysischen Wahrheit. Es ist hier auch zu beachten, daß es in unserer Erfahrung doch Punkte genug gibt, an denen ein Letztes einer bestimmten Entwickelungsreihe erreicht zu sein scheint, wo diese selbst nicht mehr weiter geht, statt ihrer eine ganz neue Art der weiteren Bewegung einsetzt. So erscheint das Unorganische als ein im wesentlichen geschlossener Daseinskreis, nachdem es (vielleicht) das organische Leben aus sich hervorgetrieben. Nicht minder scheint alle darauf einsetzende neue Art der Bewegung im Menschen ihren endgültigen Abschluß zu finden; es ist doch sicher nicht einfach menschlicher Dünkel, was uns den Gedanken an eine Fortentwickelung des organischen Lebens über den Menschen hinaus überhaupt nicht erst ernstlich zur Diskussion stellen läßt. Auch setzt ja mit dem Menschen wieder eine neue Art von Bewegung ein, die Geschichte, und diese führt zur Kultur. Da tritt uns nun entgegen eine fortschreitende Neuschaffung, wie vordem von Organismenformen, so jetzt von Kulturformen: Fortschritt der Technik, der Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens usw. Aus dem allen treibt hervor eine innere Veränderung des menschlichen Wesens. Und hier nun scheint es ersichtlich einem neuen Kulminationspunkt zuzudrängen. Der Fortschritt verlegt sich immer klarer von außen nach innen, von der Hervortreibung immer neuer objektiver Gestaltungen zu der inneren Selbstenthüllung der eigentlichen Wahrheit der geistigen Regsamkeit, die sich durch so mannigfaltige Umbildungen hindurch gleichsam selbst suchte. Am deutlichsten tritt uns vielleicht in der autonomen Sittlichkeit des unbedingten Pflichtbewußtseins ein solcher Abschluß entgegen. Hier ist die Sittlichkeit ganz zu sich selbst gekommen. Damit ist zugleich ein neues Prinzip nimmer rastender und zwar innerer Lebendigkeit erreicht; nun handelt es sich nicht mehr darum, daß neue Sittlichkeiten erzeugt werden, sondern darum, daß die unendlichen Aufgaben, die sich hier dem völlig geklärten sittlichen Bewußtsein erschließen, in unendlichen Lebensmöglichkeiten ihre volle Auswirkung finden — eine Aufgabe, von der, tiefgreifend und allumfassend wie sie ist, ein Ende nicht abzusehen ist. Und was die autonome Sittlichkeit des unbedingten Pflichtbewußtseins für ihr Gebiet, eben das könnte die christliche Religion sehr wohl für das ihrige bedeuten. Wir müßten uns dabei nur gegenwärtig halten, daß ja nicht die einzelne empirische Erscheinung des Christentums, sondern dessen geistig zu erarbeitendes innerlichstes Wesen dafür in Betracht käme. Führt die Entwickelung des geistigen Lebens überhaupt zu derartigen Abschlüssen, wie ein solcher dort vorliegt, wo für das Gebiet des Sittlichen das Bewußtsein seiner ganzen Tiefe erwacht ist, dann wird man für das Gebiet der Religion Entsprechendes nicht ohne weiteres von der Hand weisen können. — c) Es erübrigt nun noch ein kurzes Eingehen auf die Erschütterung der Offenbarungsvorstellung durch die Einordnung des Christentums unter die anderen Religionen, soweit damit eine Erschütterung der Absolutheit der christlichen Religionswahrheit in Zusammenhang steht. Für jene Betrachtungsweise, der die absolute religiöse Wahrheit des Christentums mit seiner völligen Herauslösung als offenbarter Religion aus dem Zusammenhang des übrigen menschlichen Religionslebens steht und fällt, hat seine Einordnung in jenen Zusammenhang ohne Zweifel etwas Unerträgliches. Hier erscheint alle andere Religion lediglich als ein menschliches Suchen und Fragen; das Christentum tritt, ein wesentlich anderes, dem gegenüber und von außerhalb her da mitten hinein als die ganz unmittelbare unfehlbare Gottesantwort. Je deutlicher sich aber das Christentum als menschliche Religion zu erkennen gibt, um so unmöglicher erscheint diese Auseinanderreißung. Und es hilft wenig, von religiösen Bedürfnissen aus dagegen zu protestieren. Die unbefangene Beachtung der vorhandenen Gleichartigkeiten macht sich unfehlbar geltend. Selbst auf dem Boden jener Auffassung sieht man sich ja doch genötigt, unter dem Eindruck jener vorhandenen inneren Gleichartigkeit das einander Entgegengesetzte doch zugleich auch in der für diesen Standpunkt einzig möglichen Weise zu verknüpfen: auch in den anderen Religionen ist wenigstens ein verkümmerter Offenbarungsrest. Vollzieht man nun aber unter dem Druck der tatsächlichen nahen Beziehungen jene Einreihung des Christentums ohne Vorbehalt, dann scheint man zugleich genötigt, auf die unterscheidende Auffassung der christlichen Religionswahrheit als offenbart und eben dadurch als im Unterschied von anderer Religionswahrheit in ihrer Absolutheit garantiert verzichten zu müssen. Ein Ersatz dafür wird angeboten. Was wir allein vom Menschen aus betrachtet die Entwickelung der menschlichen Religion nennen, eben das ist göttliche Selbsterschließung an die Menschheit; denn Gott bedürfe nicht eines besonderen Wirkens zwischen den Dingen der Welt hindurch, um sich kund zu tun. Die christliche Religion als Höhe, erst recht als abschließende Höhe der menschlichen Religionsgeschichte, sei eben damit zugleich Höhepunkt und Abschluß der Selbsterschließung Gottes und könne darum, wenn wirklicher Abschluß, sehr wohl als die voll erschöpfende Religionswahrheit bezeichnet werden. — Wenn das unter dem Gesichtspunkt der Absolutheit des Christentums doch nicht befriedigt, so liegt es an Folgendem. Der göttliche Faktor hält sich hier überall im Hintergrund. Dieses lediglich Hintergrundhafte der göttlichen Wirkung schiebt alles menschliche Religionswesen für die Beurteilung ganz und gar in die Sphäre des gewöhnlichen menschlichen Geschehens. Die Religionswahrheit wird ganz innerweltlich vergleichend abgeschätzt. Das Resultat ist eine höchste menschliche Religionswahrheit. Von der absoluten Religionswahrheit aber erwartet man mehr als dies. Nicht nur weil man, von der Gewohnheit eines handgreiflichen ¶ Supranaturalismus gebunden, hier eine empirisch und handgreiflich mehr als menschliche Wahrheit fordert. Vielmehr behauptet sich solche Denkweise gerade im Zusammenhang mit der Zuversicht zur absoluten religiösen Wahrheit des Christentums aus tiefer liegenden Gründen; und hier liegt letztlich der Anlaß zu der Empfindung des religiösen Ungenügens gegenüber jener Lösung. Man muß sich nur darüber ganz klar werden, was denn mit absoluter Religionswahrheit gemeint ist. Doch nicht eine abschließende Summe genau zutreffender Einsichten und praktischer Forderungen, die einem objektiven Sachverhalt durchaus gemäß sind und

ihn in allen Beziehungen erschöpfen. Dergleichen mag ja allenfalls als letztes Resultat einer menschheitlichen Entwickelung erreicht werden, die darum mit Recht als eine Selbsterschließung des weltleitenden Gottes verstanden werden mag. Absolute Religionswahrheit ist tatsächlich etwas anderes. Hier handelt es sich darum, ob zwischen der Menschheit und der weltwaltenden Macht eine wirkliche und klarbewußte persönliche, d. h. nicht nur allgemeine, sondern individuelle Wechselbeziehung eröffnet ist, durch welche das einzelne Menschenindividuum zum innersten Leben Gottes ein seiner Art nach erschöpfendes reales Verhältnis gewinnt. Die Sicherheit für solche absolute Wahrheit der Religion kann aber kein menschlicher Religionsprozeß bieten, hinter dessen menschheitlichem Zusammenhang Gottes Bekundung sich verbirgt. Der Mensch muß vielmehr die ihm geltende Zuwendung Gottes als das Grundlegende solcher Religionswahrheit an bestimmtem Punkte ergreifen können; ohne das gewinnt er anstatt eines realen Gottesverhältnisses nur eine religiöse Weltstellung. Dann aber bedarf die absolute religiöse Wahrheit einer klar erfaßbaren ¶ Offenbarung. Von hier aus erst gewinnt man ein volles Verständnis für die ganze Stärke der religiösen Motive, die hinter allem im besonderen Sinne positiven Offenbarungsglauben stehen, und für seine Behauptung, solcher Glaube allein sei die unersetzbare Grundlage voller Zuversicht zu der absoluten Wahrheit der eigenen Religion. Dann erscheint auch der Hinweis darauf, daß wir den menschheitlichen Religionsprozeß als Gottes Selbsterschließung fassen können, nicht als religiös vollwertiger Ersatz für jenen Zusammenhang zwischen positiver Offenbarung und absoluter Religionswahrheit. Und es erhebt sich die Forderung, wenn einmal die Ueberzeugung besteht, daß die alten Vorstellungen gegen den Druck zurechtbestehender moderner Erkenntnisse nicht mehr aufrecht erhalten werden können, sich im Interesse der aller Vollkraft religiöser Ueberzeugung wesentlichen Zuversicht zur absoluten Wahrheit des Christentums um einen vollwertigen Ersatz zu bemühen.

C. P. Tiele: Ontologie der Religion, 1901, 10. Vorlesung; — Th. Steinmann: Der Primat der Religion im menschlichen Geistesleben, 1899; — G. Frommel: Le danger moral de l'évolutionisme religieux, 1898; — Th. Häring: Die Lebensfrage der systematischen Theologie die Lebensfrage des christlichen Glaubens, 1895; — E. Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 1901; — Friedrich Niebergall: Ueber die Absolutheit des Christentums. Und Troeltsch: Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie, 1901; — Ferdinand Kattenbusch: Die Lage der systematischen Theologie in der Gegenwart, ZThK 1903; — K. Girgensohn: Die moderne historische Denkweise und die Theologie, 1904; — E. Troeltsch: Thesen über die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte ChrW 1901, und weitere Artikel zu demselben Thema von P. Jäger und A. Deißmann in ChrW 1902; M. Rade ebda. 1905; — Georg Wobbermin: Das Wesen des Christentums (Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion), 1905; — E. Sulze PrM 1902.

Steinmann.

Absolution ¶ Bußwesen.

Abstammungslehre ¶ Deszendenzlehre.

Abstinenz ¶ Mäßigkeits- und Enthaltsamkeitsbestrebungen.

Abt ¶ Kloster.

Abū Bekr, erster Kalif ¶ Islam.

Abū Da'ūd, berühmter islamischer Traditionssammler ¶ Islam.

Abū Ḥanīfa, Eponymus einer islamischen Rechtsschule ¶ Islam.

Abulfaradsch = Gregorius ¶ Barhebräus, hervorragender Schriftsteller der ¶ Jakobiten.

Abū Mādja, islamischer Traditionssammler ¶ Islam.

Acacius. 1. von Beröa (ca. 330 — ca. 432), Mönch des Klosters Gindanus bei Antiochien, später Abt eines Klosters bei Beröa, seit 378 Bischof dortselbst, ist an den Streitigkeiten der ¶ orthodox-anatolischen Kirche vielfach untergeordnet beteiligt. Auf der Eichensynode 403 Hauptankläger des ¶ Chrysostomus, im Streite des Nestorius vermittelnd, aber Gegner des Cyrill v. Alexandrien (¶ Monophysiten), arbeitet er zuletzt an der Einigung zwischen Alexandrinern und Antiochenern.

MSG 77; — RE³ I, S. 124.

2. von Cäsarea († nach 365), einer der einflußreichsten und lebhaftesten Verteidiger des Arianismus (bezw. Homöer) im ¶ Arianischen Streit.

RE³ II, S. 127; — J. Gummerus: Die homöusanische Partei, 1900.

3. von Melitene, Teilnehmer am Konzil von Ephesus 431, erbitterter Gegner des Nestorius, Verfasser einer zu Ephesus gehaltenen Homilie und zweier Briefe an Cyrill, gest. nach 437. ¶ Monophysiten.

MSG 77, Sp. 1467 ff. **K.**

Acca Larentina, Heldin verschiedener römischer Märchen; ursprünglich eine Unterweltsgöttin Larenta, der das am 23. Dezember gefeierte staatliche Totenfest der Larentalien galt. ¶ Rom, Religion.

Georg Wissowa: Religion und Kultus der Römer, 1902, Nr. 35. **Sch.**

Accentus umfaßt als Teil des kathol. Ritualgesangs den Kollekten-, Epistolal-, Evangelien- und Lektionston, soweit dieser vom Priester oder den Altardienern gesungen, d. h. besser ausgedrückt: rezitiert wird; denn der Gesang bewegt sich vorwiegend auf einem Ton, von dem nur bei den Interpunktionen des Textes nach bestimmten Regeln abgewichen wird. ¶ Liturgie, musikalisch.

Weber.

Achan. Die bekannte Erzählung über ihn Josuabuch 7, wahrscheinlich aus zwei Berichten zusammengewoben, nach anderen stark überarbeitet, berichtet, Achan aus dem jüdäischen Geschlecht Serah habe sich am ¶ Banne vergangen und wertvolle Stücke davon für sich behalten. Der Zorn Jahves darüber zeigte sich in einer Schlappe, die Israel bei dem Versuch, die Stadt Ai in der Nähe von Bethel zu erobern, davontrug. Auf Josuas Gebet befiehlt Jahve, durch das heilige Los den Schuldigen zu ermitteln. Richtig wird Achan getroffen und gesteht. Der Verbrecher am Heiligen wird verbrannt, nach der anderen Quelle wird er gesteinigt (¶ Steinigung) und ein Steinhaufe wird ihm als Schandmal errichtet. — Die Erzählung ist ursprünglich eine Lokalsage, die an einen Steinhaufen im Tale Achor, das vom Jordan bei Jericho ins Gebirge führt, anknüpft und auch den Namen des Tales (Unglück) daraus erklärt, daß Achan Israel ins Unglück gebracht habe und dafür selbst ins Unglück geraten sei (ʿachar). In der vorliegenden Rezension ist die Erzählung ziemlich farblos und poe-

tisch wenig wertvoll, nach der erbaulichen Ausführung mehr eine „Legende", als eine Sage zu nennen. Ihre Hauptidee ist die Heiligkeit des Bannes, an dem man sich nicht ungestraft vergeht. Auch das Motiv vom Los, das den von Jahve Gemeinten ermittelt, findet sich sonst nur in späterer Legende I Sam 10 $_{19}$ ff vgl. IV Mose 17 $_{17}$ ff.

Karl Steuernagel: Deuteronomium und Josua 1899/00, S. 175 ff; — H. Holzinger: Buch Josua, 1901, S. 19 ff, woselbst weitere Literatur. **Gunkel.**

Achelis. 1. Ernst Christian, ev. Theolog, geb. 1838 in Bremen, 1862 Pastor in Hastedt b. Bremen, 1875 in Unterbarmen, seit 1882 o. Professor der praktischen Theologie und Universitätsprediger in Marburg, veröffentlichte außer Predigtsammlungen („Aus dem akademischen Gottesdienst in Marburg", „Christusreden") u. a.: Der Krieg im Lichte der christl. Moral (1871), Die Bergpredigt nach Matthäus und Lukas exeget. u. krit. untersucht (1875), Parteiwesen und Evangelium (1878), Die Entstehungszeit von Luthers geistl. Liedern (1884), Prakt. Theologie (1890/91, 98^{2}), Grundriß der prakt. Theologie (1893, 1903^{3}), Der Dekalog als katechetisches Lehrstück (1905). ¶ Theologie, praktische.

2. Hans, ev. Theolog, als Sohn des vorigen geb. 1865 in Hastedt bei Bremen, 1893 Privatdozent in Göttingen, 1901 a.o. Professor für NT in Königsberg, 1907 für Kirchengeschichte in Halle, gab heraus Die ältest. Quellen des oriental. Kirchenrechts (1891), Hippolytus' Werke (97), Die syr. Didaskalia (1904), schrieb u. a. Hippolytstudien (1897), Die Martyrologien (1900), Virgines subintroductae (1902).

3. Thomas, Ethnolog, geb. 1850 in Größpelingen bei Bremen, 1874 Gymnasiallehrer, 1905 Direktor des Neuen Gymnasiums in Bremen, verfaßte zahlreiche ethnologische und kulturwissenschaftliche Schriften: Entwicklung der Ehe (1893), Moderne Völkerkunde (1896), Ethik (1898), Die kulturelle Bedeutung der Ekstase (1902), Abriß der vergleichenden Religionswissenschaft (1908^{2}), gab 1898—1903 das Archiv für Religionswissenschaft heraus. **M.**

d'Achery, Jean Luc, 1609—1685, hervorragender ¶ Mauriner, Sammler vergessener Schriften. Hauptwerk: Veterum aliquot scriptorum spicilegium (1655—1677) 1723^{3}.

Achis, König der philistäischen Stadt Gath zwischen Ekron und Asdod, zu dem David in seiner Bedrängnis durch Saul schließlich floh I Sam 27. A. wies ihm auf seine Bitte die Landstadt Ziklag als Wohnsitz an, wo er zwei Jahre lang blieb 29 $_{2}$ LXX. Nach israelitischer Ueberlieferung betrog ihn David, indem er von dort aus die Feinde, anstatt die Freunde Israels überfiel, gewann sich aber trotzdem A.s Vertrauen. In dem letzten Feldzug der Philister gegen Saul nahm ihn A. mit und machte ihn sogar zu seinem Leibwächter 28 $_{1}$ f. Vor der Entscheidungsschlacht aber entließ er ihn auf Drängen der ihm mißtrauenden übrigen Philisterfürsten 29. — Eine lustige Anekdote über A. und David aus späterer Zeit und anderer Quelle 21 $_{11}$ ff, wonach David, um sicher zu sein, sich wahnsinnig gestellt und A., als er ihn fortschaffen ließ, gesagt habe: „fehlt es mir etwa an Wahnsinnigen?" Nein, denkt der Erzähler, in Philistäa fehlt es an Verrückten nicht! — Der 40 Jahre später genannte Achis, König von Gath I Kön 2 $_{39}$ ist vielleicht derselbe. **Gunkel.**

Ackerbau ¶ Agrargeschichte ¶ Agrarpolitik.

Ackerbau in Palästina.

1. Bodenbeschaffenheit und Klima; — 2. Pflügen, Eggen, Säen; — 3. Ernte; — 4. Ackerbau und Religion.

Israel war, seit es in ¶ Kanaan saß, ein Ackerbauvolk. Wohl hat stets die Viehzucht auch beim Bauern eine wichtige Rolle gespielt, und in manchen Landesteilen, die von Natur dazu besonders geeignet waren (im Ostjordanland und im Süden Judas) ist überhaupt die Bevölkerung vorwiegend bei der Viehzucht geblieben; aber die Grundlage des Staates und der ganzen Kultur in Palästina ist von jeher der Ackerbau gewesen und geblieben. Auch der Handel hat daneben eine sehr untergeordnete Rolle gespielt, und Industrie gab es nicht einmal soviel, daß man die eigenen Bedürfnisse des Landes damit befriedigen konnte. —

1. Der Boden Palästinas darf im allgemeinen als fruchtbar bezeichnet werden, doch ohne daß er überschwengliches Lob verdiente. 8faches Korn vom Weizen ist der langjährige Mittelertrag in der fruchtbaren Jesreelebene und bei den sorgfältig gepflegten Aeckern der deutschen Kolonie Sarona. Im Bergland, wo nur eine dünne Bodenschicht den Fels bedeckt, sinkt er heutzutage auf 2—3faches. Nach der ¶ Mischna betrug der Körnerertrag in Judäa das 5fache der Aussaat. Die Gesamternte des Landes mag früher größer gewesen sein als heute, wo es vielfach an sorgfältiger Bodenbearbeitung fehlt. Der Umfang des bebauten Gebiets dagegen war nicht wesentlich größer. Denn weite Landstriche wurden nach den Nachrichten des AT immer als Weideland benutzt, das Gebiet der „Wüsten" war auch kein kleines, und der Wald bedeckte weitere Strecken als heute (Jos 17 $_{14}$ ff II Kön 2 $_{24}$). — Der Boden erfordert viel Arbeit: Ausroden der üppig wachsenden Dornsträucher, Entfernung der durch das Pflügen immer wieder an die Oberfläche kommenden Steine, und vor allem im Gebirge sorgfältige Terrassierungsarbeit an den Bergabhängen, die allein verhindern kann, daß die dünne Erdschicht von den Winterregen weggeschwemmt wird. Regelmäßige Düngung scheint in alter Zeit nicht üblich gewesen zu sein, wenn auch gelegentlich von Düngung mit tierischem Mist oder durch Verbrennen der Stoppeln die Rede ist. Meist wurde der Mist als Brennmaterial gebraucht. Dafür war es alte Sitte, den Acker in jedem siebenten Jahr brach liegen zu lassen. — Die klimatischen Verhältnisse Palästinas werden in dem Art. ¶ Kanaan besprochen. Im allgemeinen genügte die Bewässerung durch den Regen für die Felder, und es gab und gibt sehr wenig künstlich bewässerte Ackerfelder. In Aegypten war das anders (Deutn 11 $_{10}$). Dagegen ist für den Gartenbau künstliche Bewässerung ganz notwendig. Nach dem Klima richtet sich die Feldarbeit: die Frühregen im Oktober und November weichen den Boden zum Pflügen auf; sind sie ungenügend, so kann man nicht pflügen und nicht säen. Die starken Winterregen sättigen das Erdreich und füllen die Zisternen. Die Spätregen im April und Mai geben dem Getreide vollends die nötige Feuchtigkeit, um die trockene Hitze des Frühsommers bis zur Reife zu ertragen; ohne sie verdorrt es. Früh- und Spätregen zu seiner Zeit — das ist so recht eigentlich der Segen Jahwes Deutn 11 $_{14}$ u. a.

2. Das Verfahren beim Feldbau wurde auch von den Israeliten wie von andern Völkern auf

Gott zurückgeführt, der die Menschen darin unterwiesen Jes 28 $_{26}$ ff. Die Lehrmeister, von denen die Israeliten den Anbau der Feldfrüchte, des Weins, Oelbaums usw. gelernt haben, waren die Kanaanäer. — Die Bestellung des Feldes für die Wintersaat (Weizen, Gerste, Linsen) beginnt im Spätherbst, sobald der Frühregen den ausgebrannten und zerrissenen Feldboden aufgeweicht hat, also Ende Oktober oder Anfang November. Die Sommerfrucht (Hirse, Wicke) wird nach Beendigung der Wintersaat bestellt, teilweise (z. B. Melonen, Gurken) auch erst nach der Ernte der Winterfrüchte selbst. Soweit die Felder bewässert sind, können sie nach Beendigung der Ernte der Winterfrucht noch einmal mit Sommerfrucht eingesät werden. Auch die Mischna redet davon, daß bewässerte Felder zwei Ernten im Jahr geben. — Das Feld wird mit dem Pfluge für die Aufnahme der Saat „geöffnet" Jes 28 $_{24}$. Der alte Pflug war wohl schwerlich von dem heute gebrauchten viel verschieden, wenigstens konnte er kaum primitiver sein als diese einfache Holz- oder Eisenspitze, die den Boden nur 8—10 cm tief aufkratzt (Fig. 1). Brachland muß schon im Jahr vorher gepflügt werden. Als Zugtiere dienen gewöhnlich ein Paar Ochsen oder Kühe, bisweilen werden bei leichtem Boden auch Esel verwendet. Zum Antreiben dient der Ochsenstachel, ein langer Stecken mit eiserner Spitze, den der Pflüger gelegentlich auch zum Zerstoßen von Erdschollen gebraucht. Das gepflügte Land wurde mit der Egge geebnet, die in alter Zeit vielleicht nur aus einem starken Brett oder aus einer Walze bestand. Der Same wurde mit der Hand ausgestreut und untergepflügt. Im allgemeinen sät man in Palästina dünner als bei uns. Ein gewisses Durchschnittsmaß war so allgemein feststehend im Gebrauch, daß man darnach in der Mischna das Feldmaß bestimmte: ein Feld von 1 Sea Aussaat (= 784 qm) war die Einheit; die Tagesarbeit des Pflügers war 4 solche „Bet Sea", wie sie genannt wurden. Auch das alttestamentliche Feldmaß Semed war eigentlich ein Hohlmaß (= Kor oder Chomer. ¶ Maße), 30mal so groß als das Sea der Mischna. Das gleiche Maß, Feld von 1 Kor Aussaat, findet sich schon im altbabylonischen Gesetz.

3. Die Ernte beginnt mit der Gerste: im Jordantal im Anfang April, in der Küstenebene 10—12 Tage, auf dem Gebirge 3—4 Wochen später. Ihr folgt nach etwa zwei Wochen die Weizenernte. Die ganze Erntezeit dauert so etwa 7 Wochen, sie ist eine fortgesetzte Festzeit des alten Israels mit sprichwörtlichem Festjubel, Jer 9 $_2$ Pslm 4 $_8$. Das Getreide wurde und wird mit der Sichel geschnitten (Fig. 2). Mit der linken Hand faßt der Schnitter ein kleines Büschel Aehren zusammen,

Fig. 1. Pflügen, Hacken und Säen (ägyptisch).
Nach Bädeker aus Erman: Aegypten.

Fig. 2. Weizen- und Durrha-Ernte (ägyptisch).
Nach Wilkinson aus Erman: Aegypten.

mit der rechten schneidet er sie ab, und zwar nicht sehr tief am Boden, da man auf langes Stroh keinen Wert legt. In Garben gebunden wird das Getreide gleich auf die Dreschtenne gebracht. Kleinere Mengen und wertvollere Früchte wie Dill, Kümmel und dergl., wurden mit dem Stock ausgeklopft. Weizen, Gerste, Spelt usw. werden noch heute wie in alter Zeit auf der Tenne, die womöglich auf einem luftigen Hügel lag, durch

Fig. 3. Esel dreschen auf der Tenne (ägyptisch). Nach Wilkinson aus Erman: Aegypten.

Rinder und Esel ausgetreten (Fig. 3), oder man zerriß das Getreide durch den von Ochsen gezogenen Dreschschlitten, eine große Holztafel mit harten spitzen Steinen auf der Unterseite Jes 28 $_{27}$ u. a. Daneben wurde wie in Aegypten auch der Dreschwagen benützt, ein kleines Wagengestell mit Walzen, an denen runde scharfe Eisenscheiben angebracht sind Jes 28 $_{27}$ u. a. Mit der hölzernen Gabel oder Schaufel wird das Gedroschene bei dem ruhigen Winde, der meist nachmittags und abends weht, geworfelt. Der Häcksel dient als Viehfutter neben der Gerste. Die Körner müssen

noch durch das Sieb gereinigt werden, um dann in die Aufbewahrungsräume, vielfach zisternenähnliche Gruben auf dem Felde zu kommen. Da zu dieser Zeit schon kein Regen und Sturm mehr zu befürchten ist, beeilt sich der Bauer nicht sehr, und das Dreschgeschäft zieht sich wochenlang hin; währenddessen lebt der Bauer bei Tage und bei Nacht auf der Tenne, wo er sein Getreide hütet.

4. Die Wichtigkeit des Ackerbaus für das Volksleben spiegelt sich ab in seiner Bedeutung in der Religion. Die großen ¶ Feste alle haben ihre keineswegs nur nebensächliche Beziehung zum Ackerbau. Auch die Gesetzgebung des Volkes nimmt auf Schritt und Tritt Rücksicht auf den Ackerbau; man vergleiche z. B. die Bestimmungen über die Brache des Ackers im siebenten Jahr, über die Erhaltung des Grundbesitzes in den Familien, über die Anwendung der Forderungen der kultischen Reinheit auf das Gebiet des Ackerbaus, über das Recht der Armen auf die Nachlese und dergl. — ¶ Weinbau.

Aeltere Literaturangaben s. Art. Ackerbau in RE³ I, S. 130 f; — Leo Anderlind: Ackerbau und Tierzucht in Syrien, ZDPV 1886, IX, 1—54; — Hermann Vogelstein: Die Landwirtschaft in Palästina zur Zeit der Mischna, 1894 ff. **Benzinger.**

Ackermann, Oskar, ev. Theolog, geb. 1836 in Leipzig, Religionslehrer in Zwickau, dann an der Fürstenschule in Meißen, 1873 Pfarrer in Meißen, 1883 dort Superintendent, 1888 Oberkonf.-Rat in Dresden, seit 1898 Oberhofprediger und Vizepräsident des Landeskonsistoriums in Dresden, Vorsitzender der Eisenacher ¶ Konferenz deutscher ev. Kirchenregierungen. **M.**

Acosta (latinisierte Form für da Costa) geboren zwischen 1580 und 1590 in Oporto, aus christlich gewordener ¶ Maranenfamilie, floh um 1618 nach Amsterdam, um zum Judentum überzutreten, wobei er seinen Vornamen Gabriel in Uriel änderte. In seinen Idealen enttäuscht, hielt er mit seiner Kritik des rabbinischen Judentums nicht zurück, entfloh erst der drohenden Strafe nach Hamburg, unterwarf sich aber dann äußerlich, ohne die Kritik lassen zu können. Die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele (in der Schrift: „Examen dos tradiçoens phariseas conferidas con a ley escrita" 1623) brachte die Exkommunikation, die er 7 Jahre lang ertrug. Schließlich unterwarf er sich der erniedrigendsten Kirchenbuße, aber innerlich gebrochen erschoß er sich einige Tage nachher, April 1640, nachdem er in einer hinterlassenen Schrift „Exemplar humanae vitae" eine Art Deismus auf Grundlage der noachitischen Gebote als seine Idealreligion geschildert hatte.

H. Grätz: Gesch. d. Juden X, 1882³; — M. Kayserling: Geschichte der Juden in Portugal, 1867; — J. Perles: in der Monatschrift für Gesch. und Wiss. des Judentums, 1877, S. 193—213; — H. Jellinek: Acostas Leben und Lehre, 1847; — Whiston: The remarcable life of Uriel Acosta, 1740; — Joh. Müller: Judaismus, 1644; — Die Schrift ‚Exemplar' herzg. von Philipp Limborch als Anhang zu De veritate religionis christianae amica collatio cum erudito Judaeo, 1687. Eine spätere Ausgabe von Weller, 1847. — Gutzkow hat den Stoff in seiner Novelle: Die Sadducäer von Amsterdam und in seinem Drama: Uriel Acosta bearbeitet. Ebenso Zangwill in Dreamers of the Ghetto, 1898. **Christlieb.**

Acta Andreae, ¶ Andreasakten.
Acta apocrypha ¶ Apostelgeschichte.
Acta Apostolorum ¶ Apostelgeschichte.
Acta Joannis ¶ Johannesakten.
Acta Martyrum ¶ Literaturgeschichte: I. altchristliche.
Acta Pauli ¶ Paulusakten. **Acta Pilati** ¶ Pilatusakten.
Acta Sanctorum ¶ Bollandisten.
Acta Thomae ¶ Thomasakten.

Acton, Lord (1834—1902). John Emerich Edward Dalberg Acton wurde am 10. Jan. in Neapel geboren. Seine Mutter, eine Enkelin von Schillers Gönner Dalberg (daher der Doppelname), heiratete nach dem frühen Tode des Sir Richard Acton den Lord Granville. Der Knabe wurde in dem katholischen Kolleg von Oscott unter Leitung des späteren Erzbischofs ¶ Wiseman erzogen. Da sich seinem Studium in England konfessionelle Schwierigkeiten entgegenstellten, wandte er sich nach München. Hier entwickelte sich in ¶ Döllingers Haus und im regen Verkehr mit Männern wie Ernst von Lasaulx, Radowitz und Richard ¶ Rothe A.s Neigung für den Gelehrtenberuf und vor allem für historische Studien, bei denen er sich als Leopold von ¶ Rankes Schüler empfand. 1859 bis 1865 gehörte er als liberaler Abgeordneter eines irischen Bezirks dem Unterhaus an, ohne als Redner hervorzutreten. Um so reicher entfaltete sich seine schriftstellerische Tätigkeit, deren erste Früchte im Rambler (Zeitschrift mit Verbindung katholischer und wissenschaftlicher Interessen) erschienen. 1861 entstand daraus die Home and Foreign Review. Die hier angewandte unparteiische Kritik geschichtlicher Tatsachen sowie das Eintreten für die Freiheit als Voraussetzung des Katholizismus veranlaßten Wiseman zu öffentlichem Tadel. A. faßte seinen Gegensatz in einer Darstellung des ultramontanen Systems zusammen. Als dann im März 1864 ein Breve Pius' IX auch die katholische Wissenschaft den römischen Kongregationen unterstellte, bezeichnete A. diesen Grundsatz zwar als unannehmbar, verzichtete aber darauf, ihn zu bekämpfen und stellte das Erscheinen seiner Review ein. Kurz vor seiner Berufung ins Oberhaus begab er sich 1869 nach Rom, um an Ort und Stelle die Verhandlungen des ¶ Vatikanum zu verfolgen. Die engen Beziehungen zur bischöflichen Minderheit erhielten ihn ständig auf dem Laufenden. Für die „Römischen Briefe vom Konzil" (1870) war er mindestens eine Hauptquelle, und für die North British Review schrieb er die Abhandlungen The Pape and the Council und The Vatican Council (deutsch „Zur Geschichte des vatikan. Konzils" 1871). Nach der Entscheidung forderte sein „Sendschreiben an einen deutschen Bischof" (1870) Rechenschaft über das zwiespältige Verhalten der Minoritätsbischöfe, die Ketteler verteidigte. 1874 wies A. gegenüber ¶ Gladstones Angriffen auf die vatikanischen Dekrete in zwei Briefen an die Times darauf hin, die englischen Katholiken könnten nicht für alle „extremen Theorien" verantwortlich gemacht werden. Mehr und mehr zog er sich von den politischen und kirchlichen Kämpfen zurück und beschränkte sich auf die Durchführung seiner umfassenden wissenschaftlichen Pläne. So sammelte er Material zu einer „Geschichte der Freiheit" und begründete die monumentale Cambridge Modern History sowie The English Historical Review. Erst 1895 wurde er auf den Lehrstuhl für neuere Geschichte nach Cambridge berufen und eröffnete seine Tätigkeit mit einer großzügigen

Antrittsrede, die die Grundsätze für den Betrieb moderner Geschichtswissenschaft festlegte („Ueber das Studium der Geschichte", Uebers. von Imelmann 1897). Am 19. Juni 1902 ereilte den Unermüdlichen in seinem Sommeraufenthalte Tegernsee der Tod. Er starb im vollen Frieden mit seiner Kirche, die ihm teurer war als das Leben. Aus seinem umfangreichen Nachlaß gaben F. H. Figgis und R. V. Laurence die Lectures on Modern History heraus (1906). — ¶ England.

Letters to Mary Daughter of W. E. Gladstone. Ed. by H. Paul, 1904; — Lady Ch. Biennerhassett: Lord Acton, Deutsche Rundschau 122, 1905, S. 64—92; — Abbot Gasquet: Lord Acton and his Circle, 1906; — Th. Granderath SJ: Geschichte des vatikanischen Konzils. 3 Bde., 1903—1906. **Herz.**

Ada. 1. Das erste Weib ¶ Lamechs, ihre Söhne sind Jabal und Jubal; sie ist Stammmutter der vollberechtigten Mitglieder der Wüstenstämme; an A. ist gerichtet Lamechs Lied I Mose $4_{19\,ff\,23}$. — 2. Esaus erstes Weib, eine Hethiterin, Stammmutter der adligsten Stämme Esaus, I Mose 36. **G.**

Adad ¶ Hadad.

Adalbert 1. von Bremen (?—1072). In eine an weit ausschauenden Perspektiven und an dramatischen Spannungen und Krisen reiche Zeit führt die Geschichte A.s, des größten Erzbischofs, den ¶ Hamburg-Bremen besessen hat. Die große Missionsaufgabe des gen Norden strebenden Erzbistums tritt noch einmal, zum letztenmal, in eine große Phase der Entwicklung; und A., seine Kraft und reiche Begabung ganz in den Dienst seiner Kirche stellend, sucht ihr einen neuen, mächtigen Inhalt zu geben. Der Legation des Nordens, die ¶ Anskar und ¶ Ebo erhalten, gibt A., das Werk seines großen Vorgängers ¶ Adaldag aufnehmend, neues Leben. Und mit der großzügigen nordischen Kirchen- und Missionspolitik verbinden sich in seiner Person die neuen Kräfte der Kirchenreform (¶ Cluni) und die großen Fragen der inneren und äußeren deutschen Reichspolitik. Unter A.s Regierung erhielt Hamburg-Bremen eine beinahe weltgeschichtliche Bedeutung. Er ist der letzte Erzbischof von Hamburg-Bremen, der es wagen konnte, den Gedanken der nordischen Legation (¶ Anskar) mit fast papalem Inhalt zu erfüllen und zugleich die eigentliche Leitung des deutschen Reichs in die Hand zu nehmen, um auf der Grundlage des ottonischen Verfassungssystems (¶ Deutschland: I. Mittelalter) nicht bloß die Interessen seines zu einem weltlichen Fürstentum ausgebauten Stiftes, sondern auch die deutschen Interessen zu vertreten. Anders als ¶ Anno von Köln.

Eine der deutschen Kirche und dem Deutschtum im Norden gefahrdrohende Kombination war erst kürzlich überwunden worden, und von den Folgen der phantastischen, imperialistischen Politik Ottos III begann man sich eben erst zu erholen. Dem Hamburger Missionserzbistum hatte die Ablösung der nordischen Gebiete gedroht. Ein großes, seine nationale Besonderheit empfindendes und seiner Machtstellung bewußtes englisch-dänisches Seereich war entstanden. Zugleich erwuchs der deutschen Kirche, d. h. aber vornehmlich dem auf den Norden angewiesenen Erzbistum Hamburg in der englischen Kirche und Mission eine Rivalin. Bereits zu Beginn des 11. Jhd. schien sich der Norden von Deutschland zu emanzipieren, ein englisch-dänisches Reich und eine vom englisch-dänischen Großkönig Knud beherrschte Nationalkirche zu entstehen (¶ England, ¶ Dänemark). Hatten Ungarn und Polen unter Otto III sich von der Reichskirche gelöst, mußte die durch Adaldag und Otto I aufgenommene Mission unter den Wenden und Abodriten unter den Nachfolgern einen Zusammenbruch erleben, so schien auch der Norden eigene Wege zu gehen. Erzbischof Unwan hat diese Entwicklung aufgehalten. Seiner Politik glückte es, die englische und nationalkirchliche Gefahr abzuwenden und Hamburg die Metropolitanstellung über Dänemark sowie Schweden und Norwegen zu retten. Knud selbst schloß einen Freundschaftsvertrag mit Konrad II; und als seit Knuds Tode 1035 England die Verbindung mit Dänemark löste, konnte die kirchliche Anlehnung Dänemarks an Hamburg als selbstverständlich erscheinen.

Als A. (aus vornehmer sächsisch-thüringischer Familie stammend, Domherr in Halberstadt, Subdiakon in Bremen und dann Dompropst in Halberstadt) wohl schon 1043 durch Heinrich III Erzbischof von Hamburg wurde, war die Aufgabe der nordischen und slavischen Missionspolitik und die Verhinderung einer nationalkirchlichen Bildung im Norden ihm vorgezeichnet. Die Gunst der politischen Verhältnisse trat dem hochstrebenden Erzbischof zur Seite. Unter dem Schutz des starken, auch die Interessen der Kirche fördernden Heinrich III hat A. im Inneren wie nach außen hin sein Erzbistum festigen können. Die Uebergriffe des sächsischen Fürstengeschlechts der Billunger in die Hamburger Diözese werden zurückgewiesen. Gemeinsam mit dem Abodritenfürsten Gottschalk wird die Mission unter den Wenden erfolgreich aufgenommen. Allmählich kann das Land in drei Bistümer (¶ Oldenburg ¶ Ratzeburg, ¶ Mecklenburg) eingeteilt werden (—1062), in deren Sprengeln überall sich Kirchen erheben. Mit König Sven Estridsen von Dänemark wird ein Bündnis auf dem Schleswiger Friedensfest 1052 geschlossen. Die dänische Kirche wird neu organisiert und erhält 9 Bistümer. ¶ Island und die Orkneys erhalten von Hamburg und Bremen aus ihre Bischöfe. Der englische Einfluß wird zurückgedrängt. Die Legation des Nordens erhält weite Perspektiven, und A. betrachtet sich von vornherein als den Kirchenfürsten des Nordens „bis an die Grenzen der Erde". — Aber seine Stellung war doch nicht gefestigt. Sie hatte zur Voraussetzung den Rückhalt am deutschen König und den guten Willen der nordischen Herrscher. Und selbst die Freundschaft Svens hat die nationalkirchlichen Tendenzen nicht beseitigt, die vollends in ¶ Schweden und namentlich ¶ Norwegen vorhanden waren. Zwischen Sven und A. bestand trotz des Freundschaftsverhältnisses ein sachlicher Gegensatz. Sven wünschte einen dänischen Erzbischof. Das bedrohte die Metropolitanansprüche Hamburgs. Und doch mußte angesichts der nationalen Entwicklung Dänemarks und der Bedeutung seiner Kirche A. diesen Wunsch als berechtigt empfinden. Der durch das Verfassungsbild der ¶ Pseudoisidorischen Dekretalen gestützte Gedanke eines Patriarchats, das die rechtliche Stellung Hamburgs unangetastet ließ und doch ein dänisches Erzbistum ermöglichte, sollte die Hamburg drohende Gefahr abwenden und zugleich die Stellung Hamburgs erhöhen.

Der Plan A.s ist schließlich am Zentralismus des reformierten Papsttums gescheitert, von dem A. freilich als Vikar anerkannt werden konnte, nicht aber als Patriarch. A. hat die rechtliche Sanktion seiner faktischen Machtstellung nicht erhalten.

Unter ¶ Heinrich IV erreichte A. den Höhepunkt seiner Macht. Der Tod Heinrichs III hatte die Unsicherheit seiner Stellung offenbart. Die Billunger verwüsteten sein Gebiet. Mit schweren Opfern erkaufte er die Ruhe. Erst als er sich des unmündigen Königs bemächtigt hatte, trat ein Umschwung zu seinen Gunsten ein. A., der 1065 den König mündig erklären läßt, ist jetzt tatsächlicher Herrscher des Reichs. Das Schwergewicht des Reichs liegt im Norden, wo A. ottonische Politik gegen ¶ Anno von Köln und die Fürstenaristokratie treibt und zugleich der angesehenste Fürst des Sachsenlandes geworden ist, das er durch die Elbe und Nordsee dem Weltverkehr öffnet. Auch im Norden hat er jetzt Erfolge. Norwegen scheint sich endlich ihm beugen zu wollen; Schweden erkennt seine Metropolitanstellung an; im nördlichen Schweden macht die Mission Fortschritte. Für die Tschuden und Finnen werden unter Svens Mithilfe zwei Bistümer gegründet. Selbst auf Grönland und das von den Normannen entdeckte Nordamerika richtet sich sein Blick. 20 Suffragane unterstehen ihm; und an der Reform des Klerus ist er ernstlich interessiert.

Das Jahr 1066 hat einen jähen Sturz gebracht. Im Januar wird er zu Tribur durch die Fürstenverschwörung vom Hof des Königs entfernt. In demselben Jahr wird unter den Wenden das eben erst organisierte Werk Gottschalks und A.s vernichtet. Schleswig und Hamburg werden von den heidnischen Wenden verwüstet. Aus Schweden fliehen die deutschen Bischöfe nach Bremen. Die dänischen Bischöfe zeigen sich unbotmäßig; die Billunger erheben sich aufs neue. A. wird flüchtig; überall sieht er Abfall und Aufruhr. Daß er 1069 vom König rehabilitiert wurde, hat die schweren Schläge des Jahres 1066 nicht wieder gutgemacht. Die krankhafte, fieberhafte Tätigkeit, mit der er in den letzten Jahren seines Lebens seine großen Pläne wieder aufnahm, war angesichts der Wirklichkeit phantastisch. Als er 1072 starb, war das Geschick seines Erzbistums entschieden. Er hatte ihm eine weltpolitische Stellung gegeben; mit seinem Sturz verlor es diese sowie die große Missionsaufgabe, die mit der Legation des Nordens an Hamburg geknüpft war. Der englischen Gefahr war gewehrt. Aber die national selbständig werdenden nordischen Völker machen sich auch kirchlich unabhängig (¶ Dänemark). Die innere Logik der nationalen Entwicklung im Norden hat Hamburgs Ansprüche illusorisch gemacht. Und die slavischen Gebiete sind nicht von Hamburg aus endgültig christianisiert worden. Mit dem hochbegabten, aber auch ungemein ehrgeizigen, hochfliegenden, den festen Boden der Wirklichkeit nicht respektierenden A. sind die großen Aufgaben Hamburgs ins Grab gesunken.

RE³ I, S. 149 (hier Quellen und ältere Literatur); — Albert Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands III, (1896) 1906 ³·⁴, S. 649 ff; — Hans v. Schubert: Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins, 1907; — ‡ Derſ.: Hamburg, die Missionsmetropole des Nordens im Mittelalter, 1904.

Scheel.

2. von Prag (ca. 950—997), fälschlich Apostel der Slaven oder Preußen genannt, geboren als Sohn eines reichen, vornehmen, mit dem sächsischen Königshause verwandten Tschechen, erst in Böhmen, dann in Magdeburg unterrichtet, wurde am 19. Februar 983 zum Nachfolger des aus Sachsen stammenden ersten Bischofs von ¶ Prag, Thietmar, gewählt. Da er es im Gegensatz zu seinem Vorgänger mit Erfüllung seiner bischöflichen Pflichten ernst nahm, geriet er mit seinen halbheidnischen Landsleuten in Konflikt (¶ Böhmen). Zweimal flüchtete er in die Abgeschiedenheit eines römischen Klosters. Das zweite Mal kehrte er im Gefolge des jungen Kaisers Otto III, auf den er einen nicht gerade heilsamen Einfluß ausübte, über die Alpen zurück. Da er seine wegen ihrer Beziehungen zu ¶ Polen und Deutschland des Landesverrats verdächtigte Familie in Böhmen ermordet fand, und sein Anerbieten, nach Prag zurückzukehren, höhnisch zurückgewiesen wurde, beschloß er mit Unterstützung des Polenherzogs Boleslav Chrobry als Missionar zu den heidnischen Preußen zu ziehen. Er fuhr die Weichsel abwärts nach Danzig, wo er einige Tage lehrend und taufend weilte, wandte sich dann auf dem Meere nordwärts, landete (wo?) und wurde am 23. April 997 von einem Götzenpriester getötet, ehe er etwas hatte ausrichten können. Seinen Leichnam kaufte der Polenherzog und ließ ihn in ¶ Gnesen bestatten, von wo seine Gebeine 1039 nach Prag überführt wurden. — ¶ Heidenmission: III. geschichtlich.

RE³ I, S. 153 f. (hier ältere Literatur); — A. Kolberg: Des hl. Benno v. Querfurt Schrift über das Leben und Leiden des hl. Adalbert, 1904.

Clemen.

Adalbold († 1026), Bischof von ¶ Utrecht seit 1010, hauptsächlichster Begründer der Territorialgewalt der Utrechter Bischöfe, Förderer der Baukunst, Einführer der Cluniazenser (¶ Cluni) in die Utrechter Diözese, Freund Heinrichs II und ¶ Silvesters II, Verfasser u. a. einer Biographie des Königs.

van der Aa: A. bisschop van Utrecht, 1862.

K.

Adaldag, Erzbischof von ¶ Hamburg-Bremen (937—988). Unter A., dem die längste Regierung unter den Hamburger Erzbischöfen vergönnt gewesen ist, ist die fürstliche Macht des nordischen Missionserzbistums begründet worden. ¶ Ekkehard von St. Gallen spricht von ihm als dem „König der Angeln", der im Bunde mit Kaiser Otto (II) den Dänenkrieg führte. Persönliche Tüchtigkeit und eine ungemein günstige Zeitlage haben diesem „Wiederhersteller des Staates", wie ¶ Adam von Bremen ihn genannt hat, Erfolge verliehen, wie sie keiner seiner Vorgänger zu verzeichnen hat. Er ist der eigentliche Begründer der erzbischöflichen Macht Hamburgs. Doch nur durch Otto I, den Begründer der geistlichen Fürstenmacht, mit dem Freundschaft und Gemeinsamkeit der Interessen ihn verbanden, als dessen „summus consiliarius" er 962 erscheint, konnte er Hamburg eine Stellung verschaffen, die mit der der alten Erzbistümer des Reichs sich messen durfte. Die von Otto verliehenen Privilegien haben die Entwicklung zur landesherrlichen Stellung des Hamburger Erzbischofs eingeleitet, zugleich freilich den unter ¶ Adalbert verhängnisvoll werdenden Gegensatz zum Geschlecht der Billunger geschaffen, dem Otto die herzogliche Macht über Sachsen übertrug. Zugleich wurde

die Lösung Bremens von ¶ Köln endgültig vollzogen. Die für Hamburg notwendige Verbindung mit Bremen (¶ Anskar) war erst jetzt dauernd geworden. Während der Verhandlungen, die in dieser Angelegenheit geführt wurden, werden wohl die großen Urkundenfälschungen in der Bremer Kanzlei begangen sein, die die kirchlichen Rechte Hamburg-Bremens sicher stellen sollten. Der Umstand, daß unter A. Hamburg Suffragane erhalten hatte, gab dem Kölner Erzbischof das Recht, seine Ansprüche auf Bremen geltend zu machen. — Durch A. hatten die Aufgaben Hamburgs (¶ Anskar) neues Leben erhalten. Die nordische Mission hatte schon Unni, der Vorgänger A.s, wieder aufgenommen. Aber er wandelte noch in den Bahnen Anskars. A. ist als Kirchenfürst, Kirchenerbauer und Organisator, nicht als Prediger und Missionar aufgetreten, und die Mission wurde wieder, wie zu den Zeiten ¶ Karls des Großen, nach großen politischen Gesichtspunkten aufgenommen und von der Gewalt des Reiches gestützt. Der neue König, der die Bischöfe zu Reichsfürsten machte, erwartete auch von ihnen Dienste für das Reich. Missionspolitik und Reichspolitik gingen wieder zusammen. So auch im Norden. Im Dänengebiet, jenseits der Reichsgrenzen, wurden schon 947 drei Bistümer (Schleswig, Ripen, Aarhus) errichtet. Den neuen Bischöfen Jütlands, die gleichsam deutsche Vorposten im Dänenreich waren, wurden die Inseln Fünen und Seeland, auch Schonen und Schweden zugewiesen. König Harald Blaatand (Blauzahn) ließ sich taufen. Der Runenstein in Jellinge bei Veile, den er ca. 980 zum Gedächtnis seines Vaters Gorm und seiner Mutter Thyrwi setzen ließ, redet noch heute von diesen Erfolgen. „König Harald . . . der . . . die Dänen zu Christen machte". In Roeskilde auf Seeland ersteht eine Kirche, die Grabstätte der dänischen Könige. Harald liegt als erster dänischer christlicher König dort begraben. Im Todesjahr A.s lernen wir einen Bischof in Odense auf Fünen kennen. Für Schweden war im Dänen Odinkar ein Missionsbischof gefunden, der auf Erfolge blicken durfte.— Hatte A. im Norden das Werk Unnis in neuer Form und mit wirklichen Erfolgen aufgenommen, so gab er Hamburg durch den Eintritt in die Slavenmission eine neue Aufgabe, wiederum gestützt durch Otto, dessen Ostmarkenpolitik auch Kirchenpolitik war. Das Land der Abodriten, von der Kieler Bucht bis zum Havelberger Bistum, fiel Hamburg zu. Stargard (Oldenburg) wurde der Sitz eines Bischofs (ca. 968). Es wird berichtet, daß von den 18 slavischen Gauen 15 „bekehrt" worden seien. Wird man auch diese Nachricht mit Vorsicht aufnehmen, so sind doch die Erfolge im Abodritenlande größer gewesen als in den übrigen slavischen Gebieten, die Otto der Kirche und dem Reich zu gewinnen trachtete. Gefestigt waren freilich weder im Norden noch im Osten die Zustände. Die italienische, imperialistische Politik der Nachfolger Ottos hat alles Errungene in Frage gestellt. Als Otto II in Italien unterlag und starb, erhoben sich die Dänen und Slaven. Die dänischen Bischöfe wurden vertrieben; Harald starb 985 als Flüchtling; sein Nachfolger Sven Tveskjaeg (Gabelbart) war Heide. Die Abodriten verwüsteten Nordalbingien. Als A. 985 starb, sah er seinen Bau in Trümmer fallen. Aber er sollte doch nicht vergeblich gearbeitet haben. Er hatte Bremen an Hamburg gekettet; die heidnische Reaktion in Dänemark war von kurzer Dauer; die von A. begonnene kirchliche Organisation konnte bald fortgesetzt werden; und er hatte ein Programm hinterlassen, an dessen Ausführung unter günstigeren Zeitverhältnissen gedacht werden konnte (¶ Adalbert von Bremen).

Adam von Bremen, Buch II, übersetzt von Laurent in den Geschichtsschreibern der deutschen Vorzeit; — Georg Dehio: Geschichte des Erzbistums Hamburg-Bremen I, 1877, S. 104—132; — Albert Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands III, (1896) 1906 3.4, S. 91 ff; — Hans von Schubert: Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins, 1907, S. 55—66; — Wimmer: De danske Runemindesmaerker, 1895. **Scheel.**

Adam, I Mose 4_1 5_1 ff, Eigenname des ersten Menschen. ¶ Paradiesesmythus. — Adam, der erste und der letzte, ¶ Christologie des Urchristentums ¶ Paulus. — Adam und Eva in der Kunst ¶ Kunst, christliche, 5. 8.

Adam. 1. von Bremen. (?—† ca. 1075). Ueber Herkunft und Leben A.s von Bremen ist uns so gut wie nichts bekannt. Ob er Obersachse, Thüringer oder Lothringer war, läßt sich mit Sicherheit nicht entscheiden. Wir wissen nur, daß er zwischen 1067 und 1069 nach ¶ Bremen gekommen ist, hier Domherr wurde und das Werk schrieb, das seinen Namen auf immer berühmt gemacht hat: seine Geschichte der Erzbischöfe Hamburgs, die mit dem Tode ¶ Adalberts von Bremen aufhört. Das letzte (4.) Buch ist geographisch wertvoll durch die Beschreibung der Ostseeländer (auch Nachrichten über ¶ Rußland) und Inseln. Geschrieben ist das Werk zwischen 1072 und 1076. Das Todesjahr A.s ist unbekannt. Sein Geschichtswerk gehört zu den reifsten, die das Mittelalter hervorgebracht hat. Der große Erzbischof Adalbert, dessen Geschichte das dritte Buch behandelt, hat in A. einen großen Biographen gefunden, der kein Ideal zeichnen, keine mehr oder weniger stereotype Heiligenlegende oder Fürstengeschichte bieten, sondern die Wirklichkeit darstellen will, wie sie war. Er sieht die Lichtseiten, aber auch die Schattenseiten seines Helden und hat in einer Charakteristik, die ihresgleichen im Mittelalter sucht, den Menschen Adalbert, den er erst nach seinem Sturz kennen lernte, dem psychologischen Verständnis erschlossen. A.s Werk ist, trotz mancher Irrtümer, vor denen niemand verschont bleibt, erfüllt vom historischen Wirklichkeits- und Wahrheitssinn. Darum bemüht er sich, unter den Zwang zuverlässiger Quellen zu kommen, die er, der formal sich Sallust zum Vorbild nimmt und einen weiten, nicht spezifisch kirchlich begrenzten Horizont hat, in den älteren Geschichtswerken, im Archiv von Bremen und in den mündlichen Mitteilungen älterer Zeitgenossen findet, z. B. des dänischen Königs Sven Estridsen (¶ Dänemark). Und wie seine Geschichtschreibung quellenmäßig und psychologisch ist, so auch historisch genetisch, nicht annalistisch aufzählend. So hat durch Adam die große Geschichte des Erzbistums ¶ Hamburg auch einen großzügigen, vom echten geschichtlichen Sinn erfüllten Historiker gefunden.

Sein Werk, abgedruckt MG Scriptores VII, ist von Laurent in den Geschichtschreibern der deutschen Vorzeit übersetzt, (1850) 1888 2; RE 3 I, S. 131 ff; — Albert Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands III, (1896) 1906 3.4, S. 946 ff. **Scheel.**

2. Goddamus († 1358), Franziskaner,

Professor in Oxford, Schüler ¶ Occams, Verfasser eines Kommentars zu den Sentenzen des ¶ Petrus Lombardus. ¶ Scholastik. **K.**

3. Scotus (ca. 1100— ca. 1180) Prämonstratenser zu S. Andrews in Schottland, später Abt und Bischof zu Witherne, Verfasser mehrerer, im Mittelalter gern gelesener mystischer Traktate.
MSL 198. **K.**

4. von St. Victor, Kanonikus des Stiftes St. Victor (¶ Viktoriner ¶ Mystik) in Paris in der 2. Hälfte des 12. Jhd. Dichter von Sequenzen.
Dichtungen, kritische Ausgabe von Leon Gautier, Paris 1894²; — MSL 196. **M.**

Adam, Melchior († 1622), reformierter Theologe aus Grottkau in Schlesien, Student und Magister in Heidelberg, Verfasser von 5 noch heute wertvollen Bänden Lebensbeschreibungen deutscher und auswärtiger Gelehrter, Heidelberg und Frankfurt 1615—20, Neudrucke 1653—63, 1706. **K.**

Adambücher. Ueber das Leben Adams berichten mehrere christliche, wohl auf jüdische Quellen zurückgehende Werke ziemlich jungen Datums, die unter verschiedenen Namen (Schatzhöhle, Testament Adams, Offenbarung Mosis, Leben Adams und Evas u. a.) in lateinischer, griechischer, äthiopischer, syrischer, arabischer, armenischer und slavischer Sprache erhalten sind.
Emil Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes III, (1898) 1901³, S. 287—289; — Adolf Harnack: Die Chronologie der altchristlichen Litteratur, 1897, S. 856 f. **H.**

Adamiten oder Adamianer ist der Name gewisser zu verschiedenen Zeiten aufgetretenen Sekten, die ihre Gottesdienste nackt abgehalten haben sollen. Genau wie den Christen der ersten Jahrhunderte von heidnischen Schriftstellern, so wurde den angeblichen A. frühchristlicher Zeit und ähnlichen Erscheinungen späterer Zeit, z. B. den waldensischen Luciferianern (¶ Waldenser), den österreichischen A. u. a., von der Kirche der Vorwurf der Weibergemeinschaft, des rituellen Kindermordes und der Abhaltung nächtlicher, mit geschlechtlichen Ausschweifungen verbundener Orgien gemacht. Namentlich wurden seit 1421 diese Vorwürfe gegen die Hussiten (¶ Hus) erhoben, besonders gegen eine taboritische Sekte, die speziell A. oder auch Nikolaiten (vgl. Apok 2 6 u. ö.) genannt wurde. Auch hier waren diese Verdächtigungen vermutlich grundlos; es handelte sich um eine chiliastische Schwärmerbewegung (¶ Chiliasmus), die unter waldensischem Einflusse stand (¶ Waldenser). Andre böhmische Sekten, die 1787 und 1848 im Chrudimer Kreise auftraten, werden mit Unrecht mit den A. in Zusammenhang gebracht. Dagegen existierten um 1580 am Niederrhein und in den Niederlanden wiedertäuferische Sekten der A. (¶ Wiedertäufer), denen völlige Nacktheit und Austreibung der Sinnenlust zur Erlangung der Vollkommenheit notwendig schien; zum Teil legten sie sich den Namen A. bei nach ihrem Stifter Adam Pastor, eigentl. Rudolf Martens (vgl. RE³ XIV, S. 759).
RE³ I, S. 164 ff. **Zwicker.**

Adamnanus (ca. 625—704), Abt des Schottenklosters auf der Insel Jona (Hy), lernte in ¶ England den angelsächsischen und römischen Brauch der Tonsur und Osterfeier kennen und verteidigte ihn eifrig, hat aber nur in Irland Erfolge erzielt. ¶ Columba.
Schriften: De locis sanctis (ein Palästinareisebericht), CSEL 38; — Lebensbeschreibung des Columba, hrsg. v. Fowler, Oxford und London 1894/95; — RE³ I, S. 166. **K.**

Adapamythus ¶ Babylonien und Assyrien.

Adar, babylonischer Monatsname, in nachexilischer Zeit auch im Judentum üblich (Esther 3 7 u. a.), der 12. Monat, entspricht unserm März.
J. Benzinger: Hebräische Archäologie, (1894) 1907², S. 170. **G.**

Adelheid, die hl. († 999), ist die aus der deutschen Geschichte bekannte Gemahlin Ottos des Großen, später Regentin für ihren Enkel Otto III.

Adelmann (ca. 1040), Domscholaster in Lüttich, später Bischof in Brescia (?), Studiengenosse Berengars v. Tour bei Fulbert von Chartres, dessen Schule seine rhythmi aphalbetici de virisillustribus sui temporis feiern, suchte diesen in einem Briefe von seiner Lehre vom ¶ Abendmahl abzubringen. ¶ Scholastik.
MSL 143; — RE³ I, S. 167. **K.**

Adelmann von Adelmannsfelden, Bernhard (ca. 1457—1523), geb. in Adelmannsfelden (Oberamt Aalen in Württemberg), 1472 stud. in Heidelberg, 1476 in Basel, ca. 1482 in Italien, 1486 Kanonikus in Eichstätt, 1498 gleichzeitig Domherr in Augsburg. Humanistisch gebildet (¶ Humanismus), ein Anhänger des ¶ Reuchlin und ¶ Erasmus, begrüßte er mit diesem das Auftreten ¶ Luthers, dem er ¶ Eck's „Obelisken" gegen ihn in die Hände spielte, verbreitete die von ¶ Oekolampad verfaßte Flugschrift canonici indocti Lutherani gegen Eck, der sich rächte mit Versetzung A.s auf die Liste der mit der Bannandrohungsbulle von 1520 Bedrohten. A. unterwarf sich, wurde absolviert, blieb aber Luther zugetan.
F. X. Thurnhofer: Bernhard Adelmann von Adelmannsfelden, 1900. **K.**

Adelphagen, eine Gruppe von Leuten im 4. Jhd., die unter Berufung auf 1 Kön 13 8 Ezech 24 17 ein Speisen in Anderer Gegenwart verwarfen. Ob sie sonstige sektiererische Meinungen hegten, bleibt unsicher. **K.**

Adeodatus, 1. Sohn ¶ Augustins.

2. Mönch im Kloster S. Erasmus auf dem Cölius in Rom, vom 11. April bis 16. Juni 676 Papst, beteiligt am monotheletischen Streit. ¶ Monophysiten.
MSL 87, Sp. 1139 ff. **K.**

Adiaphora.

1. Definition; — 2. Das Erlaubte und das Recht; — 3. Das Erlaubte in der gesetzlichen Ethik; — 4. Das Erlaubte und die teleologische Ethik; — 5. Definitive Entscheidung.

1. Dem naiven sittlichen Bewußtsein erscheint es als etwas Selbstverständliches, daß es Adiaphora oder Mitteldinge gibt, entweder Gebiete, die sittlich indifferent sind, oder vornehmlich Betätigungen, die nicht unter die Kategorie der ¶ Pflicht fallen. Hier muß darum eine Dispensierung von den sittlichen Normen stattfinden. Die Handlungen werden dem freiem Ermessen anheimgestellt und gelten als erlaubt. Neben die gebotenen und verbotenen, die pflichtmäßigen und pflichtwidrigen Handlungen treten solche, auf die weder ein anerkennendes noch ein ablehnendes sittliches Urteil Anwendung findet. Der Willkür des einzelnen ist das Verhalten überlassen. Zwischen die Sphäre des Guten und Bösen schiebt sich eine Mittelsphäre ein, die die Gegensätze der ¶ Tugend und des Lasters nicht kennt.

2. Die Selbstverständlichkeit, mit der diese Anschauung sich geltend macht, hat ihren Grund dar-

in, daß das naive sittliche Bewußtsein die Scheidung von ¶ Recht und Sittlichkeit nicht vollzogen hat. Innerhalb der rechtlichen Betrachtung hat das Erlaubte seinen gewiesenen Platz. Was das Recht oder Gesetz nicht verbietet, ist erlaubt. Wo das positive Gesetz Freiheit gelassen hat, seine Satzungen dem Handeln keine Normen setzen, kann man sich nach Gutdünken bewegen. Der individuelle, nicht durch das allgemein verbindliche statutarische Gesetz gebundene Wille hat einen Spielraum gerade für die individuelle Betätigung. Je organisierter und vollkommener das Rechtsleben ist, desto deutlicher ist der Unterschied des Verpflichtenden und Erlaubten. So lange dieser Gegensatz nicht deutlich empfunden oder sicher herausgearbeitet ist, befindet sich die Entwicklung des sozialen und individuellen Lebens auf einer niedrigen Stufe. Mag ein solcher Zustand in den primitiven Organisationsgebilden unentwickelter Naturvölker gefunden werden, oder mag er auf der Basis einer entwickelten Kultur im despotischen Staat uns begegnen, so begründet dies wohl für die historische Betrachtung Unterschiede; für die prinzipielle Auffassung ist es aber gleichgültig. Denn hier wie dort ist der individuelle Wille gebunden. Entweder ist überhaupt noch nicht das Bewußtsein individueller Rechte und Freiheiten erwacht, oder es sind diese Rechte wieder verloren gegangen und unterdrückt worden. In beiden Fällen aber ist die Unmündigkeit des Individuums proklamiert. Ob diese Unmündigkeit angesichts einer nicht deutlich vorgestellten, sondern nur allgemein empfundenen, aber doch womöglich jede Handlung regelnden, über dem Einzelwesen gebieterisch stehenden Macht erfolgt, oder ob sie das Ergebnis eines ausgesprochenen, im tyrannischen Willen eines einzelnen konzentrierten Despotismus ist, bleibt irrelevant. Die Möglichkeit einer individuellen und selbständigen Betätigung ist hier wie dort aufs äußerste beschränkt, das Gebiet des Erlaubten, auf dem eine solche Betätigung stattfinden könnte, auf ein Mindestmaß herabgedrückt, ganz abgesehen davon, daß ein solcher Zustand mit einer ständigen Rechtsunsicherheit verbunden ist. Es ist darum ein Zeichen reiferer Einsicht in das Wesen des Rechts und der Beweis einer höheren sozialen Struktur, wenn der Unterschied des Gesetzmäßigen und des Erlaubten nicht bloß deutlich empfunden wird, sondern auch in der rechtlichen Organisation unverschleiert zum Ausdruck kommt. So stehen also das Gesetzmäßige und das Erlaubte in wesentlicher Beziehung zu einander. Das Gesetz kann nur dort seinen eigentlichen Sinn erfüllen, wo neben ihm ein weites Gebiet des Erlaubten besteht. Und die Tatsache des Erlaubten zeigt wiederum, daß der Anarchie der individuellen Willen durch die statutarische Norm des Gesetzes eine Schranke aufgerichtet ist. In dieser gegenseitigen Beziehung von Gesetz und Erlaubtem balanciert der soziale Organismus, so weit seine rechtliche und allgemein kulturelle Struktur in Frage kommt. Die Abgrenzung im einzelnen bleibt der empirischen, positiven Entwicklung überlassen. Das Entscheidende ist die Differenzierung des Gesetzlichen und des Erlaubten.

3. Nun möchte es scheinen, als ob auch auf dem Gebiet des sittlichen Lebens eine solche Unterscheidung von Gebotenem, respektive Verbotenem und Erlaubtem gefordert werden müsse, und also auch hier eine analoge Balancierung die Gesundheit des Gesamtgebietes verbürge. Wenn man auch einräumen mag, daß das sittliche Handeln sich mit dem rechtlichen nicht deckt, eine unbesehene Uebertragung des Ergebnisses der Rechtsentwicklung auf das Gebiet des sittlichen Lebens darum untunlich wird, so scheint doch eine analoge Uebertragung nicht ausgeschlossen. Schon das Bedürfnis der Erholung und der freien Geselligkeit spricht offenbar für eine solche analoge Behandlung. — Aber eben der Versuch ihrer Durchführung zeigt ihre Unhaltbarkeit. Wenn man es unternimmt, bestimmte Gebiete als ethisch indifferente Gebiete auszuscheiden oder bestimmte Handlungen dem ethischen Werturteil zu entziehen, analog dem innerhalb der Rechtssphäre geübten Verfahren, so setzt dies voraus, daß die Ethik statutarischen Charakter erhält, d. h. prinzipiell denselben Ausgangspunkt nimmt, wie das Recht. Mag man auch das verpflichtende Gebiet viel weiter ausdehnen als innerhalb der Rechtssphäre, die statutarische oder gesetzliche Fundamentierung wird davon nicht betroffen. Die gebotenen, verbotenen und erlaubten Handlungen müssen statutarisch aufgezählt werden. Eine sichere, jederzeit klare Durchführung der Unterscheidung von Gebotenem und Erlaubtem liegt, gerade wenn eine solche dem Recht analoge Behandlung stattfindet, auf der Linie des Ideals. Je greifbarer die Unterscheidung, desto näher steht man dem Ideal. Je offenkundiger also der gesetzliche Charakter der Ethik geworden ist, um so mehr entspricht sie den ideellen Forderungen. Aber eben diese Konsequenz zeigt, daß die gesetzliche Behandlung des Sittlichen, wie sie dem naiven sittlichen Bewußtsein natürlich erscheint, auf einen das ethische Handeln selbst zerstörenden Abweg führt. Denn unter dieser Voraussetzung wird die Legalität und der Gehorsam gegen ein äußeres, statutarisches Gebot zum Merkmal des sittlichen Handelns, das einer fremden Macht sich beugt. Selbst wenn man den Versuch macht, sich einzureden, nicht in äußerem Gehorsam gegen ein statutarisches Gebot zu handeln, sondern auf Grund einer inneren Nötigung, oder selbst wenn die Ueberzeugung besteht, daß trotz der vorausgesetzten gesetzlichen Struktur das sittliche Handeln kraft innerer Nötigung erfolge, und also die Auflösung des sittlichen Handelns in ein äußeres legales Handeln glücklich vermieden sei, so bedeutet dies keine wirkliche Ueberwindung der aus der systematischen Anlage sich ergebenden Schwierigkeit. Denn es ist ja nur eine psychologische, nicht eine prinzipielle Beseitigung der Gefahr erreicht. Die vulgär protestantische Polemik gegen die katholische Ethik, insonderheit gegen die Ethik des Jesuitenordens und den berüchtigten Kadavergehorsam übersieht freilich diese psychologische Ueberwindung des statutarischen Charakters der Ethik. Der Jesuit, der die geistlichen Uebungen durchgemacht hat, glaubt, obwohl er ganz der äußeren Leitung sich unterworfen hat, ganz aus eigenem Antrieb gehandelt und eine Bereicherung seiner Persönlichkeit erfahren zu haben. Aber diese psychologische Ueberwindung darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß tatsächlich die Ueberwindung nur eine psychologische ist. Die Besinnung auf die prinzipielle Struktur läßt immer wieder die autoritär statutarische Bestimmung und Abgrenzung erkennen. Denn die Abgrenzung des Erlaubten gegen das Verbotene und Gebotene erfolgt rein äußerlich, ohne daß auf die individuelle Autonomie eines jeden einzelnen Rück-

sicht genommen werden könnte. In der Praxis könnte das nur kasuistisch geschehen (¶ Kasuistik). Und jedenfalls bleibt, mag man auch das Gebiet der Adiaphora möglichst einschränken, doch eine Reihe von Handlungen bestehen, die dem sittlichen Urteil entnommen werden. Das widerspricht aber dem gereiften sittlichen Bewußtsein, demzufolge alle Handlungen, die nicht rein mechanisch sind, sondern auf der Ueberlegung und dem Vernunftgebrauch fußen, dem ethischen Werturteil oder Gewissensurteil unterliegen. — Will man nun dieser Tatsache innerhalb der vorausgesetzten gesetzlichen Struktur gerecht werden, so kann dies nur derartig geschehen, daß die Adiaphora überhaupt beseitigt werden und alles Handeln statutarisch geregelt wird. Damit ist dann freilich jede individuelle Autonomie überhaupt unmöglich geworden, und das Individuum auf immer sittlich unmündig gemacht. Die vollendete sittliche Unmündigkeit und die vollendete Kasuistik ist das Ergebnis. Statutarische Verordnungen regeln das gesamte Handeln. Es hängt dann lediglich von der Fassung der äußeren Norm ab, ob das ihr unterworfene Individuum einem in der Entwicklung der Menschheit neu auftauchenden Lebenskreis ständig entzogen bleiben soll, oder ob, falls die Möglichkeit des Auftauchens neuer Lebenskreise ins Auge gefaßt wird, die Entscheidung dem äußeren Forum vorbehalten bleibt. Dadurch wird aber die Unmündigkeit so wenig aufgehoben, daß nun vielmehr noch die sittliche Revolution oder Anarchie am Horizonte erscheint. Denn die neuen Lebensbewegungen können die alten, bis dahin geltenden statutarischen Normen umstoßen oder modifizieren, sodaß nun als sittlich erscheint, was bis dahin nicht in den Kreis des sittlichen Handelns fiel. Die elastischere Fassung der äußeren Norm erlaubt freilich ein Kompromiß mit neuen Entwicklungsmöglichkeiten, hat aber zur Kehrseite eine Verwirrung des sittlichen Urteils und schließlich eine ethische Anarchie, der man nur dadurch sich entziehen kann, daß man für den Augenblick erst recht der geltenden äußeren Autorität sich bedingungslos unterwirft. Das erschwert dann wiederum die psychologische Ueberwindung der statutarischen Form, geschweige denn, daß eine Gewissensentscheidung möglich wäre. So stellt sich denn heraus, daß die im naiven sittlichen Bewußtsein enthaltene gesetzhafte Auffassung des ethischen Handelns zur Korruption der Sittlichkeit selbst führt. Und dies wird gerade dann offenbar, wenn der Versuch gemacht wird, der sittlichen Forderung zu entsprechen und alles Handeln ethisch zu bewerten. Die Analogie des Rechts erweist sich als unzuträglich; und die Balancierung, die gerade dort durch den Begriff des Erlaubten gewonnen wurde, wird hier unmöglich. Der Begriff führt im besten Fall etwas Negatives in die Ethik ein, nämlich die Duldung bestimmter Handlungen. Mit rein negativen Begriffen kann aber die Ethik nichts anfangen, ganz abgesehen davon, daß durch einen solchen negativen Begriff der Grundfehler der statutarischen Behandlung des Sittlichen nicht beseitigt wird.

4. Bei dieser Sachlage scheint aber nun das sittliche Handeln unter einen unerträglichen Rigorismus gestellt zu sein. Hat der Begriff des Erlaubten keinen Platz in der Ethik, so muß ja alles Handeln als pflichtmäßig (¶ Pflicht) oder pflichtwidrig beurteilt werden und das starre Soll offenbar alle Wärme, Freiheit, Selbständigkeit und Beweglichkeit des Handelns ertöten. Für Arbeitspausen und Erholungen bleibt offenbar kein Raum, und der Logik einer rigoristischen Theorie wird die psychologische Wärme und die Anmut des handelnden Individuums geopfert. Man hat, überzeugt von der Unzulänglichkeit des statutarischen oder gesetzlichen Verständnisses der Ethik, dies Ergebnis zu vermeiden gesucht, indem man das ethische Handeln auf die Erzeugung von Gütern abstimmte und also das Problem von dem Gesichtspunkt aus zu lösen unternahm, daß durch alles Handeln ein bestimmtes Gut erreicht werden solle. Als Adiaphora gelten demnach die Dinge, die weder positiv noch negativ eine direkte Beziehung zu dem zu verwirklichenden Gut haben. Mit ihnen mag man sich darum in den Pausen der Arbeit befassen. Dann hätte man, ohne das Handeln überhaupt unter einen statutarischen Gesichtspunkt zu stellen, ohne also die sittliche Unmündigkeit im Prinzip zu postulieren, doch ein Gebiet des bloß Erlaubten gegenüber dem zweckwidrigen und dem zweckfördernden Handeln. Wird aber die Beziehung des ethischen Handelns auf die Erzielung von Gütern konsequent zur Geltung gebracht, so wird das sittliche Handeln um seinen eigentlichen Sinn gebracht. Denn nun müßte der recht eigentlich sittlich handeln, der in der Verwirklichung der Güter die größten Leistungen zu verzeichnen hat. Das hieße aber die sittliche Qualität des Handelns nach dem Erfolg statt nach den Motiven und der Gesinnung zu bestimmen. Und auch bei dieser aus der Güter- oder Erfolgsethik resultierenden Lösung des Problems könnte doch nachträglich eine willkürliche und also statutarische Abgrenzung des Erlaubten sich einschleichen. Zum mindesten wird aber die unbedingte Geltung der sittlichen Gebote nicht deutlich gemacht und eine einheitliche und umfassende sittliche Beurteilung des Menschen verhindert, respektive ein eudämonistisches Moment (¶ Eudämonismus) mit der Ethik verknüpft. Wenn die dieser Theorie zu Grunde gelegte Anschauung von der sittlichen Aufgabe scheinbar den Vorzug hat, alles Subjektivistische zu vermeiden und das Urteil über das Sittliche objektiv sicher zu stellen, da am Maßstab des vorausgesetzten Ziels der Wert des Handelns gemessen werden kann, also schließlich alle zu einem zusammenstimmenden Urteil über sittliches Handeln genötigt werden müssen, so ist dies nur Schein. Denn die teleologische Ethik vermag ebensowenig wie die imperativische und intuitionistische Ethik eine solche Einhelligkeit in Sachen des sittlichen Zwecks oder Gutes objektiv wissenschaftlich zu begründen und ebensowenig ausreichend zu zeigen, warum neben dem pflichtmäßigen Handeln ein erlaubtes Bestand haben darf. Denn wenn das Handeln im Dienst der sittlichen Aufgabe steht, muß alles Handeln auf die Verwirklichung dieser Aufgabe abgestimmt sein. Werden aber Ausnahmen statuiert, so wird doch der Willkür die Tür geöffnet und der Laune Spielraum gewährt. Denn mag man auch mit Grund behaupten können, daß bestimmte Gebiete angesichts des letzten Ziels indifferent und adiaphoristisch sind, so vermag man doch nicht zu sagen, warum und wann man diesen Gebieten in seinem Handeln sich zuwenden darf und warum nicht alles Handeln nur auf das letzte Ziel bezogen wird. Ein Nachlassen im sittlichen Handeln zugunsten eines bloß erlaubten Handelns führt von der Verwirklichung des letzten Ziels ab. Erinnert man

sich nun dessen, daß das Schwergewicht in die Leistung verlegt wurde, so muß, da ja nun gerade keine sittliche Leistung im Sinne der Voraussetzung erzielt wird, ein sittliches Minus konstatiert werden. Dem kann man nur entgehen, wenn man prinzipiell das erlaubte, sittlich neutrale Handeln überhaupt ausscheidet. So führt auch eine teleologisch orientierte Ethik zur Ablehnung des Erlaubten, ohne freilich den Grundfehler in der Bestimmung des Sittlichen zu korrigieren.

5. Unter diesen Umständen wird man den Begriff des Erlaubten überhaupt aus der Ethik auszumerzen haben. Das sittlich handelnde Individuum kann nur pflichtmäßige und pflichtwidrige Handlungen anerkennen. Wenn Sittlichkeit und Pflicht Wechselbegriffe sind, und die Geschlossenheit und Einheitlichkeit der sittlichen Gesinnung und des pflichtmäßigen Handelns den sittlichen ¶ Charakter konstituieren, so gibt es kein Handeln, das man als bloß erlaubtes Handeln bestimmen könnte. Alle Handlungen stehen miteinander in Zusammenhang durch die einheitliche sittliche Gesinnung des sittlichen Charakters. Und wie von der sittlichen Gesinnung aus das Handeln seine sittliche Qualität erhält, so wirkt wiederum das Handeln zurück auf die Gesinnung. In dieser Kette gibt es keine Lücke. Ein prinzipiell Erlaubtes muß darum aus der Ethik ausfallen, wenn nicht der Ernst und die Geschlossenheit des sittlichen Individuums Schaden leiden soll. Die prinzipielle ethische Betrachtung des sittlich handelnden Individuums kann kein Erlaubtes kennen. — Nun wird man freilich nie das Erlaubte ganz aus dem ethischen Sprachgebrauch entfernen können. Sofern die gesetzliche Normierung in Frage kommt, wird dies freilich erstrebenswert und möglich sein. Aber die Psychologie des empirischen sittlichen Individuums wird immer wieder mit dem Begriff des Erlaubten sich befassen. Das hängt einmal damit zusammen, daß eine sittlich vollkommene Erkenntnis in allen Fällen des Lebens nicht vorausgesetzt werden kann, und das Urteil über das jeder Zeit Pflichtmäßige nicht zu jeder Zeit sicher ist. Hier erscheint dann der Begriff des Erlaubten als eine Stütze des sittlichen Subjekts, die ihn vor quälender Ratlosigkeit und Lähmung der Initiative bewahrt, ohne doch ihn zu einem offensichtlich pflichtwidrigen Handeln zu verführen. Andererseits hat niemand stets das volle und deutliche Bewußtsein der Pflichterfüllung; das verleitet dazu, Handlungen, bei denen erfahrungsgemäß dies Bewußtsein am wenigsten sich einstellt, und die doch auch nicht als pflichtwidrig empfunden werden, als erlaubt zu bezeichnen. Auch das Bedürfnis der Abwechselung und Erholung führt auf den Begriff des Erlaubten. Und endlich ist es uns oft nicht möglich, in der Handlung unserer Nebenmenschen den Zusammenhang mit dem pflichtmäßigen Handeln zu erkennen, da man den Standort nur im eigenen Gewissen nehmen kann. Um nun nicht den Nächsten der Norm eines gesetzlichen, äußeren Zwanges zu unterwerfen, bedient man sich des Begriffs des Erlaubten. — Aber damit ist die prinzipielle Totalanschauung, die den Begriff des Erlaubten ablehnt, nicht korrigiert. Das Erlaubte erscheint vielmehr nur als ein temporärer psychologischer und pädagogischer Begriff. Eben dies gibt zu erkennen, daß er auf seine Selbstaufhebung angelegt ist. Die Ausübung der freien Geselligkeit und die Verwertung der Erholung hängt aber von dem sittlichen Takt und der ¶ Tugend des sittlichen Individuums ab, sodaß auch hier die Beziehung auf die sittliche Gesinnung und das Pflichtmäßige sich geltend macht. Ist es hier auch unmöglich, schlechthin nach dem Pflichtbegriff die Entscheidung über das Maß und die Art der Erholung zu treffen, so ist doch in der Tugend des sittlichen Charakters und in der Keuschheit des Gebrauchs die stete Rückbeziehung auf das Pflichtmäßige gegeben. Ein außer jeder Beziehung zum pflichtmäßigen Handeln stehendes erlaubtes Handeln gibt es demnach auch hier nicht. Man könnte es nur konstatieren, wenn man die Geschlossenheit des sittlichen Charakters, das sittliche Handeln als die Betätigung einer einheitlichen Gesinnung prinzipiell in Abrede stellen will. Da dies den Begriff des sittlichen Charakters auflösen würde, muß man den Begriff eines prinzipiell Erlaubten, das unter allen Umständen sich neutral zum Pflichtwidrigen und Pflichtmäßigen verhält, aufgeben. Nur in der angegebenen engen Begrenzung kann er Bestand haben. Eben diese Begrenzung löst ihn als einen direkt sittlichen Begriff auf. Kann auch nicht jede einzelne Handlung durch das Pflichtgebot direkt bestimmt werden, so erstreckt es sich doch auf die Totalität der Lebensführung des einzelnen; und in den einzelnen Handlungen findet vermittelst der Tugend des sittlichen Subjekts die Rückbeziehung auf das Ganze statt. Eben dies macht es auch unmöglich, die Ausscheidung des Erlaubten als die Sanktionierung der Pedanterie und Skrupelhaftigkeit zu beurteilen. Am ethischen Begriff der Persönlichkeit scheitert der prinzipielle ethische Begriff des Erlaubten.

Fr. Schleiermacher: Ueber den Begriff des Erlaubten. Sämtl. Werke, III. Abt. 2. Bd.; — G. Mayer: Die Lehre vom Erlaubten in der Geschichte der Ethik seit Schleiermacher, 1899; — J. Gottschick: Ethik, 1907, S. 264 ff; — ‡ K. Holl: Die geistlichen Uebungen des Ignatius von Loyola, 1905; — Wilhelm Herrmann: Ethik, (1901) 1906⁴, Schluß; — Theodor Häring: Das christliche Leben, (1902) 1906², unter „Erlaubtes". **Scheel.**

Adiaphoristischer Streit.

1. Als im Anschluß an das Augsburger Interim (¶ Deutschland: II. Reformationszeitalter) für Kursachsen das Leipziger Interim Dezember 1548 beschlossen, 1549 publiziert wurde, die Wittenberger Theologen dann in Sachen der Verfassung und des Kultus (Lateinische Meßliturgie, Lichter, Priesterkleider, Firmelung als Katechismusverhör mit nachfolgender Handauflegung, Fronleichnamsfest als Predigt vom Abendmahl mit Kommunion, letzte Oelung, Fasten, bischöfliche Gerichtsbarkeit) den Katholiken deutlich entgegenkamen, mit der Begründung, die Lehre sei unangetastet, in „menschlichen Ueberlieferungen" (traditiones humanae) dürfe man nachgeben, traten dem die Magdeburger Theologen unter Führung von ¶ Flacius (Hauptschrift: de veris et falsis adiaphoris 1549) entgegen, auch ¶ Brenz und ¶ Calvin schlossen sich an. Wenn es sich um einen Bekenntnisfall und Aergniserregung handle, sei von erlaubten „Mitteldingen" (adiaphora = Dinge, in denen von einer Differenzierung [diaphérein] in gut oder böse keine Rede ist, die neutral gleichsam in der Mitte schweben) keine Rede, vielmehr eine Alternative gestellt. Die ¶ Konkordienformel 1577 entschied in Art. 10 im Sinne des Flacius. Es ist der Schein zu meiden, „als wäre unsere Religion mit der papistischen nicht weit von einander". — Der zweite

adiaphoristische Streit war Prinzipienkampf zwischen ¶ Luthertum und ¶ Calvinismus über die Stellung zu weltlichen Vergnügungen und Freuden (Essen, Trinken, Musik, Tanzen, Schmuck Putz usw.). Sahen die Lutheraner hier adiaphora, so die Calvinisten Sünde, beide getreu den Meistern Luther und Calvin. Der Boden des Kampfes im engeren Sinne war ¶ Hamburg 1681 ff. Im dortigen ¶ Pietismus (Reiser, Winkler, Vockerodt, Joach. Lange, Ziesold gegen die orthodoxen Lutheraner Rothe, Warnsdorf, Schelwig) setzte sich der calvinische Rigorismus auf lutherischem Boden fest.

2. Das in der Frage der Adiaphora vorliegende Problem ist Teilproblem der großen Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Welt; diese erscheint im ersten Streite in der Form des die christliche Wahrheit preisgebenden Katholizismus, im zweiten als „Welt" (Weltsinn, Weltfreude) im engeren Sinne. Der christliche Supranaturalismus fordert im Prinzipe schlechthinige Negation der Welt, aber die Macht der realen Verhältnisse (im ersten Streite Politik, im zweiten Kultur) erzwingt eine Brücke: durch moralische Neutralitätserklärung gewisser Praktiken deckt sich das Gewissen, während tatsächlich eine Erweichung des Supranaturalismus eintrat. Die Stoa (¶ Philosophie, griechisch-römische), deren Bedeutung für die christliche Dogmengeschichte in allen derartigen Fragen grundlegend ist, gab den Begriff des adiaphoron an die Hand. Setzt er gerade als Neutrales zwischen zwei Extremen einen statutarischen Maßstab voraus, so kann dieser nur überwunden und der ganze Begriff entbehrlich gemacht werden durch Hineinverlegung der sittlichen Entscheidung in die Persönlichkeit, die sich selbständig ihre sittlichen Urteile setzt und damit das „Neutrale" versittlicht oder verwirft (¶ Adiaphora, ethisch). Von da aus hat Jesus, um seinem Berufe die ethische Höhe zu wahren, den Zinsgroschen gezahlt (Mtth 17_{26} ff), von da aus heißt es Titus 1_{15}: dem Reinen ist alles rein, weil es sich seinen sittlichen Zwecken unterordnet. Auch Luther hat ursprünglich den Maßstab in die Entscheidung der christlichen Persönlichkeit („Freiheit eines Christenmenschen") gelegt, dann aber doch wieder statutarische Maßstäbe aufgerichtet. Brenz schließt ein Kompromiß zwischen Persönlichkeit und Statut, wenn er ex suis conditionibus (nach Lage und Umständen) die Adiaphora gut oder böse werden läßt.

RE³ I, S. 168 ff. **Köhler.**

Adickes, Erich, Philosoph, geb. 1866 in Lesum in Hannover, 1895 Privatdozent der Philosophie in Kiel, 1898 a.o. Professor daselbst, 1902 o. Professor in Münster, 1904 in Tübingen. Schrieb u. a.: Kant contra Häckel (1906²), Charakter und Weltanschauung (1905). **M.**

Adjunkt heißt in Altenburg, Sachsen-Weimar und Meiningen ein zum Stellvertreter und Gehilfen des Superintendenten bestellter Pfarrer. In anderen Landeskirchen bedeutet das Wort soviel als Vikar, Gehilfe des Pfarrers; doch wird es in dieser Bedeutung nicht mehr häufig gebraucht. Häufiger ist die Anwendung bei Gehilfen an theologischen Seminaren (z. B. am Berliner Domstift) und katholischen Fakultäten und Konsistorien.

Emil Friedberg: Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen in Deutschland und Oesterreich, 1888, § 18. **Schian.**

Adler, der Vogel Jupiters, Feldzeichen der römischen Legionen und überhaupt Symbol des ¶ Imperium Romanum, abgebildet auf dem Revers vieler antiker Münzen. Er trägt die Caesaren bei ihrer Apotheose in den Himmel (¶ Kaiserkult). Auch im „Adlergesicht" des IV Esra erscheint der Adler als Verkörperung des römischen Weltreichs. Andersartigen Ursprungs scheint der „große Adler" Apok Joh 12 zu sein, dessen Flügel „dem Weibe", der Gebärerin des Christus, bei ihrer Flucht vor dem Drachen verliehen werden. Ob der A. in der christlichen Kunst als Sinnbild oder nur zur Dekoration verwendet wird, ist eine offene Streitfrage. Jedenfalls begegnet er ziemlich selten auf altchristlichen Monumenten. Am bekanntesten ist folgende Darstellung auf südgallischen und auf römischen Sarkophagen: das Monogramm Christi eingerahmt von einem Lorbeerkranz; der Kranz, über einem großen Kreuz, getragen vom Schnabel eines seine Flügel ausbreitenden Adlers; zu beiden Seiten des Kreuzes zwei Kriegsknechte (Grabwächter). Auch bei dieser Darstellung des Triumphes Christi ist aber zweifelhaft, ob der Adler als Sinnbild der Apotheose Christi oder nur dekorativ als Kranzhalter verwendet ist. — Die Kirchenväter deuten Pslm 103_5 („daß du wieder jung wirst wie ein Adler") allegorisch auf die Verjüngung und Erneuerung in der Taufe. — Ueber den Adler als Tier des Johannes ¶ Sinnbilder, kirchliche.

F. B. Kirsch: Aigle, Dd'A I, Sp. 1036 ff. **Sch.**

Adler, Felix, ¶ Ethische Kultur.

Adonaj ist eine im AT häufige Bezeichnung Gottes. Das Wort ist eigentlich eine Pluralform ădonaj des Wortes 'ădôn = Herr, mit der im Hebräischen das Possessivverhältnis bezeichnenden Endung der 1. Person Singularis ja = „mein", deren kurzer Schlußvokal dann, wie fast immer im Hebräischen, abgefallen ist, und würde also wörtlich übersetzt bedeuten „meine Herren". Die Pluralform steht hier jedoch ebenso wie bei dem 'ădôn gleichbedeutenden Worte ba'al, und vielleicht ähnlich, wie das Wort für „Gott" im Hebräischen, 'elohim, pluralische Form auch bei singularischer Bedeutung hat. So ist mit der Bezeichnung A. immer nur das eine göttliche Wesen ¶ Jahve gemeint. Die pronominale Bedeutung der Endung ist dann frühzeitig geschwunden und A. ist zu einem neuen Eigennamen Jahves mit der Bedeutung „der Herr" geworden. Um Verwechselungen mit menschlichen Herren zu verhüten, wurde von den jüdischen Schreibern die Endung aj, die sonst kurz ist, in A. mit „langem" a geschrieben und wohl auch gesprochen. — Die Bezeichnung Jahves mit A. ist dadurch bedeutungsvoll geworden, daß sie in einer Zeit, in der man sich vor jeder nicht kultischen Aussprache des Jahvenamens zu scheuen begann, zur Ersetzung des Jahvenamens verwendet wurde. Das wurde in den heiligen Schriften in früherer Zeit dadurch zum Ausdruck gebracht, daß man dem vorgefundenen, aber zu vermeidenden Namen Jahve den Ersatznamen A. beifügte. Später ging man auf diesem Wege noch weiter und schrieb den Konsonanten des Wortes Jahve allgemein, wo nicht A. schon daneben stand, die Vokale von A. bei, um dadurch die Aussprache A. zu sichern und die des wirklichen Namens Gottes auszuschließen. Aus dieser eigentümlichen Art der jüdischen Schreiber, an

dem hochheiligen Konsonantentext des AT Verbesserungen anzubringen, erklärt sich die Entstehung der Form Jehova für den israelitischen Gottesnamen. Sie ist eine Erfindung des römischen Theologen Petrus Galatinus aus dem Jahre 1518, wird freilich nichtsdestoweniger bis in neueste Zeit gelegentlich, aber sicher mit Unrecht, für die ursprüngliche feierliche Aussprache des Namens des Gottes Israels gehalten. — Der Umstand, daß die Juden der Diaspora ihren Gott schlechtweg den „Herrn" nannten und daß demgemäß auch die Griechen die Bekanntschaft dieses Judengottes unter der Bezeichnung kyrios = Herr machten, ist für die Bildung von Proselytengemeinden (¶ Fremde und Heiden) und damit auch für die Ausbreitung des Christentums im römischen Reiche von nicht zu unterschätzender Bedeutung gewesen.

Gustaf Dalman: Studien zur biblischen Theologie. Der Gottesname A. und seine Geschichte, 1889; — Rudolf Kittel: Jahwe, Jehova, RE³ VIII, S. 529 ff; — Adolf Deißmann: Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, 1903). **Küchler.**

Adonia, Davids vierter Sohn von Haggith II Sam 3_4. Als ältester der noch überlebenden Söhne Davids beanspruchte er den Thron, wird von Salomo begnadigt, aber dann, als er ¶ Abisag begehrt, hingerichtet. Darüber die lebensvolle Erzählung I Kön 1_5 ff 2_{13} ff. Von großer Schönheit — so wird er geschildert —, vom Vater verwöhnt, von einer höfischen Partei auf den Schild erhoben und die Krone schon mit Händen greifend, fällt er durch die Intrigue der klügeren Gegenpartei und stürzt ins Verderben durch eine unglückselige Leidenschaft.

J. Benzinger: Bücher der Könige, 1899, S. 2 ff 11 f; — Rudolf Kittel: Bücher der Könige, 1900, S. 3 ff 19 ff.; **Gunkel.**

Adonis. Der A.kultus war, wie wir aus den uns überlieferten Nachrichten schließen können, seit alten Zeiten in Phönizien heimisch, besonders in Byblos (= Gebal), daneben auch in Aphaka am Libanon. Von dort aus hat er sich zu den phönizischen Kolonien auf Kypros und in Nordafrika verbreitet, ist ferner direkt nach Alexandrien gedrungen und indirekt (über Kypros) schon im fünften Jhd. vor Chr. nach Griechenland und von dort zu den Römern und Etruskern gekommen. — Aus phönizischen Quellen wissen wir, da wir keine phönizische Literatur besitzen, fast nichts über A. Da A. die griechische Form des phönizischen 'adon ist, so würden wir auf den Inschriften den Namen eines Gottes Adon erwarten. Ein solcher ist aber bisher nicht nachgewiesen worden. Wir müssen daher annehmen, daß 'adon, wenigstens ursprünglich, kein Eigenname, sondern das Epitheton („der Herr") des Hauptgottes von Byblos war; sein Eigenname ist verloren gegangen. Auch die mit ihm verbundene Göttin ist uns nur unter dem Titel „Herrin von Gebal" bekannt. Einen ähnlichen Vorgang können wir in der babylonischen Religion feststellen, wo das Epitheton Bel („der Herr") später den Eigennamen Marduk fast ganz verdrängt hat. Auch auf phönizischen Münzen findet sich kein Hinweis auf A. Nur einige Felsskulpturen im Gebiet der Stadt Byblos, die den Kampf eines Jägers mit einem Bären und eine trauernde weibliche Figur darstellen, sind wohl mit Recht auf A. gedeutet worden. — Mehr erfahren wir aus griechischen Quellen und besonders aus der Schrift Lucians: de dea Syria § 6 ff. Er erzählt, daß A. von einem Eber zum Tode verwundet sei und daß sich alljährlich der an der Stadt vorüberfließende Fluß A. in den Tagen seines Todes rot färbe. Um jene Zeit feiert man dort das A.fest. Man legt sich große Trauerübungen auf; die Weiber opfern den Schmuck ihres Haares oder geben die Keuschheit ihres Leibes preis und bringen den Bublerlohn der Göttin dar. Wenn sie genug geweint und geklagt haben, vollziehen sie zuerst für A. ein Totenopfer als für einen Gestorbenen, am folgenden Tage aber bezeichnen sie ihn als einen Lebenden. Für A. ist also Tod und ¶ Auferstehung charakteristisch; er gehört demnach in eine Reihe mit dem syrisch-babylonischen ¶ Tamuz, mit dem er oft identifiziert wird, dem ägyptischen ¶ Osiris und dem phrygischen ¶ Attis, die beide mit ihm nicht nur sachlich, sondern auch historisch zusammenzuhängen scheinen. — Das A.fest wurde im Hochsommer gefeiert, wahrscheinlich im Juni oder Juli; in Athen stellte man Bilder eines Toten aus mit Beerdigungsriten, Klagen und Trauerliedern der Weiber. Von einer Auferstehungsfeier wissen wir bisher weder aus dem Tamuzkultus noch aus dem älteren A.kultus; doch ist unser Nichtwissen kein Beweis für ihre Nichtexistenz. Bekannt sind seit Plato die von den Griechen gepflanzten A.-gärten mit schnell welkenden Blumen, wohl ein Symbol des hinwelkenden Gottes; nach späterem Ritus wurden sie ins Meer geworfen. Auf die A.- (oder Tamuz?) Kästen wird nach einigen Forschern Jes 17_{10} f angespielt. Das dort gebrauchte Wort ne'eman, aus dem das Wort Anemone entstanden ist (die Anemone ist die Blume des A.: „A.röschen"), scheint ursprünglich ein Epitheton des Gottes gewesen zu sein. Der ebenfalls mythische Nachklang Zach 12_{10} bezieht sich nicht direkt auf A., sondern auf den verwandten Gott ¶ Hadad-Rimmon. Dagegen ist vielleicht Dan 11_{37} unter der „Lust der Weiber" A. zu verstehen. Im übrigen aber scheint Tamuz in Palästina von größerem Einfluß gewesen zu sein als A. Beide sind wesensverwandte Vegetations- und Sonnengötter; der Sonnencharakter kann wenigstens für Tamuz schon aus den alten sumerischen Liedern bewiesen werden.

Wilhelm Mannhardt: Wald- und Feldkulte II, (1877) 1904²; — Frazer: A., Attis, Osiris, Studies in the history of oriental religion, (1906) 1907²; — Wolf v. Baudissin: Tammuz, RE³ XIX, S. 334—377.

Greßmann.

Adoptianismus ¶ Christologie: II. geschichtlich.

Adoration.

1. Die Kirchenlehre; — 2. Die A. des Altarsakraments; — 3. Die A. des Papstes.

1. Unter adoratio versteht der offizielle Katholizismus gegenwärtig die Gott allein gebührende ¶ Anbetung, in der die Majestät Gottes und die unbedingte Abhängigkeit des Geschöpfes seinen Ausdruck findet. In diesem Zusammenhang ist also A. die religiöse Bezeichnung für die Anerkennung der absoluten Herrschaft des einen Gottes. Sie kann darum auch unter den Titel der Anbetung im Geist und in der Wahrheit gestellt werden. Ist in dieser formellen Bestimmung der A. die allgemeine christliche Ueberzeugung von der dem Menschen Gott gegenüber gewiesenen Haltung ausgesprochen, und kann der Katholizismus von dieser Grund-

lage aus formell ebenso energisch gegen Abgötterei und Götzendienst sich wenden, wie der Protestantismus, der gerade den katholischen Kult als einen Rückfall in heidnische Kreaturverehrung und Abgötterei beurteilte, so erhält die A. doch schon dadurch eine katholische Färbung, daß als Gegenstand der Gott allein gebührenden A. auch die Menschheit Christi samt ihren Teilen, wie z. B. dem Herzen Jesu (¶ Herz-Jesu-Kult), betrachtet wird. Da durch die hypostatische Vereinigung (¶ Christologie II) die Menschheit Christi mit der Gottheit der zweiten trinitarischen Person verbunden ist, darf ihr auch, wie es in der katholischen Terminologie heißt, ein cultus latreuticus entgegengebracht werden, d. h. eine Anbetung im eigentlichen Sinn. Daß diese Wendung die für die katholische Frömmigkeit charakteristischen Passionsgedanken stark anregt, ist gewiß; ebenso gewiß aber ist, daß durch diese besonders von den ¶ Jesuiten gepflegte Wendung der Kultus eine stark sinnliche, auf das Stoffliche gerichtete Färbung erhält und die Anbetung im Geist und in der Wahrheit gefährdet ist. Die Volksfrömmigkeit vergegenwärtigt sich nicht die theologische Konstruktion des christologischen Dogmas; und der anfängliche Hinweis auf die symbolische Darstellung der Liebe und Güte Jesu im Herzen Jesu ist der Anbetung des materiellen Herzens Jesu gewichen. Die vulgäre Frömmigkeit setzt sich über die feinere theologische Theorie hinweg, zumal diese selbst nicht imstande ist, den „Ausartungen" mit durchschlagendem Erfolg zu begegnen. Droht also bereits hier der Anbetung im Geiste keine geringe Gefahr, so wird sie erst recht gefährdet durch den sogenannten cultus latreuticus relativus, d. h. die religiöse Verehrung, die dem Kruzifix, den Bildern Christi und den Reliquien des Kreuzes, an dem Christus gelitten, gezollt wird. Hier handelt es sich der Theorie zufolge um eine A., die der Gottheit Christi gilt, ihren Ausgangspunkt aber von den Bildern Christi usw. nimmt; die A. geht auf das Urbild über, das zu den Bildern in Beziehung (Relation) steht. Der „latreutische" Kult ist darum hier kein heidnischer Götzen- und Bilderdienst; er wahrt vielmehr als „relativer" die nur der Gottheit selbst gebührende A. Theoretisch wird demnach auch hier Joh 4_{23} festgehalten; der religiösen Praxis wird auch diese Unterscheidung zu fein. Das gilt ebenfalls von der Unterscheidung des cultus latriae und duliae. Während ersterer sich auf Gott bezieht und die A. im eigentlichen Sinn darstellt, hat der cultus duliae es mit den Heiligen zu tun, die man nicht anbetet, sondern anruft und verehrt (griechisch latreúein = dienen wird im Unterschiede von dem allgemeineren dulûn auf spezifisch religiöses Dienen bezogen). Auch der Gottesmutter Maria gebührt keine latria, sondern nur eine verstärkte Form der dulia, die hyperdulia. Sofern das Recht der Bilderverehrung zur Erwägung steht, greift dieselbe Unterscheidung ein, die den Bildern Christi gegenüber gemacht wurde. Die Bilder der Heiligen werden demnach nur „relativ" „dulisch" verehrt. Die Verehrung gilt darum nicht den Bildern selbst. (Näheres unter ¶ Heiligenverehrung.) Die offizielle katholische Theorie will also die Anbetung oder A. Gott allein sichern; indem sie aber auf den im Zusammenhang mit der vorchristlichen Entwicklung gebliebenen Paganismus der Volksfrömmigkeit eingeht, hat sie Unterscheidungen getroffen, die zu fein sind, um der Kreaturvergötterung legitim zu wehren. In der Praxis der Volksfrömmigkeit werden die subtilen Unterscheidungen der offiziellen Lehre vergessen.

2. Eine besondere Bedeutung hat in der Frömmigkeit des Katholizismus die adoratio sanctissimi, die Anbetung oder der cultus latriae des allerheiligsten Sakraments; sie wird in jedem Meßgottesdienst vollzogen und verlangt innere und äußere Devotionsbezeugungen. Nach dem Fronleichnamsfest wird das Sakrament acht Tage ausgestellt, und die „Besuchungen" (visitatio) des allerheiligsten Sakraments sind ein besonderer Beweis rechter Frömmigkeit. Dem Kultus des Allerheiligsten sind besondere Kongregationen und Bruderschaften gewidmet, die es sich zur Aufgabe gesetzt haben, in „ewiger Anbetung", d. h. in Gebetsübungen, die Tag und Nacht ununterbrochen stattfinden, dem heiligen Sakrament die gebührende Ehrfurcht zu bezeugen und Genugtuung zu leisten für alle Kränkung, die ihm widerfährt. Eine französische Nonne, Catherine de Bar, die „Mutter Mechthild", stiftete 1654 die erste, zum Halten der Benediktinerregel verpflichtete Genossenschaft zur ewigen Anbetung des Sakraments. Andere, denselben Zweck verwirklichende Stiftungen folgten, in Anlehnung an die dritte Regel des Dominikus oder des Franz von Assisi, wie die Frauen vom Fronleichnam, die 1683 gestiftet wurden. 1805 wurde die Picpus-Kongregation gegründet, die „Gesellschaft der heiligen Herzen Jesu und Mariä und der steten Anbetung des heiligen Altarsakraments". Sie besteht aus „Vätern" und „Schwestern". Einzelne Klöster und Laienbruderschaften widmen sich ebenfalls der Aufgabe der ewigen Anbetung des Sakraments. Durch zweckmäßige Verteilung der Gebetsstunden auf die Mitglieder wird also eine fortwährende Anbetung erreicht. Die katholische Apologetik kann auch im Hinblick auf diese Institution erklären, daß der Katholizismus allen religiösen Bedürfnissen gerecht zu werden vermöge, und daß der Lobgesang auf Gott und seine wahrhaftige Gegenwart in der Kirche nie verstumme. Aber weder die A. noch die „ewige Anbetung" kann eine evangelische Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit genannt werden.

3. Keine Anbetung ist die A. des Papstes, der Fußkuß; es ist dies ein Zeremoniell, das die Päpste seit dem 9. Jahrhundert von den römischen Kaisern übernahmen, die hierdurch, im Anschluß an den orientalischen Despotismus, ihre Stellung als domini, als die von den Untertanen streng geschiedenen Herren zum Ausdruck brachten. Diese A. wird jetzt jedem neu gewählten Papst von den Kardinälen dargebracht, zunächst in der Kapelle, in der das Konklave abgehalten wurde, sodann in der sixtinischen Kapelle, und endlich in der Peterskirche.

Katholisch: F. X. Linsenmann: Moraltheologie, 1878; — Franz Adam Göpfert, Moraltheologie 3 Bde., (1879) 1905[5]; — Alphonso Liguori: Besuchungen des allerheiligsten Sakraments und der allzeit unbefleckten Jungfrau, in deutscher Uebersetzung 1788; — Gaudentius: Der Orden der ewigen Anbetung des allerheiligsten Sakraments in seiner Aufgabe und Geschichte, 1869; — J. Hoffmann: die Verehrung und Anbetung des allerh. Sakraments, geschichtlich dargestellt 1897; — KL[2], Artikel: Anbetung, ewige; Bilderverehrung; — KHL,

Artikel: Anbetung; Adoratio; — Dd'A, Artikel Adoration; — Evangelisch: Friedrich Loofs: Symbolik I, 1902.

Scheel.

Adrammelech.

1. Göttername; — 2. Königsname.

1. Diesen Namen führte nach II Kön 17 31 der eine (nach der lucianischen Rezension der LXX der einzige) Gott der Leute von Sepharwajim, die „der König von Assyrien" in Samarien ansiedelte und dessen Kult sie dort fortsetzten (¶ Samaritaner). Da mit Sepharwajim gewiß eine babylonische und nicht eine syrische Stadt gemeint ist, sind seine Götter babylonische. Die Existenz eines babylonischen Gottes Adar, dessen Namen man in dem ersten Teile von A. hat finden wollen, ist aber sehr ungewiß und die früher fast allgemein angenommene Lesung Adar für das ¶ Ideogramm NIN—IB heute wohl ganz aufgegeben; dagegen ist Adad ein häufig vorkommender Name des auch Ramman genannten babylonischen Wettergottes (Rimmon Hadad). Darum liest man statt A. jetzt meist Adadmelech, was einem babylonischen Adad-Malik d. h. „Adad (Hadad), der Berater" entspräche. Eine solche nähere Bezeichnung des Wettergottes wäre deshalb passend, weil er mit und neben dem Sonnengotte Schamasch der Orakelgott der Babylonier war (¶ Babylonien und Assyrien).

2. Denselben Namen führte nach II Kön 19 37 = Jes 37 38 ein Sohn des Königs Sanherib von Assyrien, der im Verein mit seinem Bruder Scharezer seinen Vater ermordete. Aus den Keilinschriften wie aus ¶ Berosus wissen wir aber nur von einem Mörder Sanheribs; in den Keilinschriften ist er bisher namenlos, bei Berosus wird er Adramelus oder Arduzanus genannt. Die erstere Form meint sicher dasselbe wie das biblische A., die zweite ist gewiß entstellt. Da der Name, wie die meisten assyrisch-babylonischen Personennamen, den Namen einer Gottheit enthalten wird, so wird in einem seiner beiden Teile eine Gottesbezeichnung stecken müssen. Wenn im ersten, so muß man statt A. gewiß Adadmelech lesen. Wenn im zweiten, so wäre die Gottheit nur mit einem Beiwort Malik, „der Berater" genannt, oder ihr Name wäre verstümmelt aus Malkat, worin man eine Bezeichnung der Göttin Belit oder Ischtar zu sehen hätte; auf jeden Fall müßte man dann den ersten Teil des Namens Arad, d. h. Knecht, Sklave lesen, worauf auch die obenerwähnte Form des Namens Arduzanus hindeutet. Da nun anderweitig ein Sohn Sanheribs namens Arad-Belit bekannt ist, so ist es nicht ausgeschlossen, daß dieser mit dem biblischen A. gemeint ist.

W. v. Baudissin: A., RE³ I, S. 186 f.; Friedrich Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888, S. 254; — Rudolf Kittel: Die Bücher der Könige, 1900, S. 277; — KAT², S. 84, Anm. 1. S. 408, Anm. 1.

Küchler.

Adso († 992), einer der bedeutenderen unter den Aebten in der großen Reformbewegung des ¶ Mönchtums im 10. Jhd. Mönch in Luxeuil, Abt in Montier-en-Der (Diözese Châlons) seit ca. 968, ist er als Klosterreformer, Liturg, Gelehrter und Schriftsteller tätig. Hauptschrift: Tractatus de antichristo (vor 954).

MSL 132; — RE³ I, S. 187.

K.

Adullam. 1. Stadt im westlichen Juda, wahrscheinlich das heutige ʿId el-meje. 2. Bekannt ist die „Höhle A.", in die ¶ David vor Saul flüchtete I Sam 22 1 vgl. II 23 13 I Chron 11 15; wahrscheinlich aber „Feste A." zu lesen.

Wilhelm Nowack: Bücher Samuelis, 1902, S. 112; — Karl Budde: Bücher Samuel, 1902, S. 151.

G.

Advent ¶ Kirchenjahr.

Adventisten.

1. Allgemeine Geschichte; — 2. Kleinere Sondergemeinschaften; — 3. Die A. vom siebenten Tage; — 4. Die Milleniumsadventisten.

1. Die unter diesem Namen zusammengefaßten religiösen Gemeinschaften („Sekten") haben ihr gemeinsames Kennzeichen in der Erwartung der baldigen Ankunft (adventus, Advent) des Herrn Christus; es ist also in ihnen die altchristliche Hoffnung auf ¶ Parusie, die bei der Mehrzahl der Christenheit unter dem Druck der geschichtlichen Entwicklung zu nüchterner Erwägung eines dereinstigen Weltunterganges abgeblaßt ist, wieder in lebendigster Spannung gegenwärtig. In diesem allgemeinen Sinne kann man auch mittelalterlich-apokalyptische Sekten oder die ¶ Irvingianer und den Deutschen ¶ Tempel zu den A. rechnen. In besonderem Sinne jedoch versteht man darunter eine amerikanische Erweckungsbewegung des 19. Jhd.s, die ihrerseits wieder Echo war einer kontinentalen Adventsbewegung. In Württemberg erwarteten die Schüler ¶ Bengels für das Jahr 1836 das Kommen des Herrn; in Spanien schrieb Immanuel Lacunza, dessen Werk 1827 Edw. ¶ Irving herausgab, seine 3 Bände: La venida del Messia in gloria y mayestad (das Kommen des Messias in Herrlichkeit und Majestät); in England veröffentlichte 1822 Joseph Wolff, ein geborener bayerischer Jude, dann Katholik, endlich Anglikaner, ein Buch: „Er wird wiederkommen, der Menschensohn in den Wolken des Himmels" und berechnete Christi Wiederkehr für 1847, sie verkündend namentlich im Orient; der Württemberger Leonhard Heinrich Kelber hatte 1843 als das Parusiejahr herausgerechnet; in Schlesien, Rheinland, Rußland, Holland (H. Hentzepeter in Haag), Schweden, (wo 1843 die Kinder Advent predigten) zeigte sich Aehnliches; auch die Bewegung der ¶ Darbysten, ¶ Irvings, ¶ Rapps, und des Kornthaler Chr. ¶ Hoffmann gehören hierher. In Amerika ragte unter den A. heraus der Farmer und Baptist William Miller (1782—1849). Seit etwa 1831 predigte er die Parusie auf „um das Jahr 1843", das er aus Dan 8 14 9 24 ff herausgerechnet hatte; ein starker Sternschnuppenfall in den dreißiger Jahren schien der Mtth 24 29 ff verheißene Vorbote zu sein, die Stellung der Türkei unter das Protektorat der Großmächte 1840 das Zeichen vom Fall des Antichristen. Miller, der in den verschiedensten Religionsgemeinschaften predigte, hatte steigenden Erfolg; eine eigene organisierte Gemeinde zu gründen lag ihm fern. Aber das Parusiejahr 1843/44 ging vorüber, Miller gestand seinen Irrtum ein, der religiöse Fanatismus jedoch, wie das so geht, hielt an dem Grundgedanken fest und schob die Schuld an der gescheiterten Hoffnung falscher Berechnung zu. Neue Berechnung täuschte jedoch nicht minder, die A.bewegung erlebte einen Rückgang. Die jedoch unter dem Eindruck der Ernüchterung erfolgende Ausscheidung der A. aus den seitherigen Denominationen (namentlich den Baptisten) führte zu Gemeindebildungen und damit wenigstens zu einer

Verfestigung des Bestandes: Miller berechnete die Zahl der A. auf etwa 50 000, sich verteilend hauptsächlich auf die Staaten Massachusetts, Pennsylvanien, Rhode Island, Vermont. „Niedergeschlagen, aber nicht vernichtet" fanden sie zwischen Hoffnung und Enttäuschung schließlich den Ausgleich, daß mit 1844 das Werk der Reinigung des himmlischen Heiligtums seinen Anfang genommen habe, nicht die Reinigung der Erde in der Parusie; jene galt als Schlußarbeit des Priestertums Christi, die erst vor der Parusie, deren genaue Berechnung man zumeist preisgab, enden werde. Ein Zusammenschluß der Einzelgemeinden erfolgte nicht, daher sehr bald einzelne Gruppen mit gewissen Sonderheiten sich herausboben. Einig sind alle A. in Betonung des Parusiegedankens, der Erwachsenentaufe durch Untertauchen und in einigen Kennzeichen aller Sektierer, z. B. der Autonomie der Einzelgemeinden mit Aeltestenleitung und dem Biblizismus.

2. Die Millerianer sonderten sich 1855 als Evangelical Adventists ab; in den alten Stammstaaten sitzend, sind sie numerisch die schwächsten (ca. 1300 Mitglieder, Zeitschrift: Advent Herald). Weit stärker ist die Advent Christian Church (ca. 27 000 Mitglieder in Amerika und England); von ihnen spaltete sich 1864 in Massachusetts die Life and Advent Union ab (ca. 1100 Mitglieder); 1888 organisierten sich die schon früher bestehenden Churches of God in Christ Jesus = Age-to-come Adventists (ca. 3500 Mitglieder). Im Unterschiede von den übrigen, mit der Parusie das Weltende erwartenden A. erhoffen sie mit der Parusie ein „Zukunftszeitalter" (age to come), ein Friedensreich und letzte Gnadenzeit.

3. Die A. vom siebenten Tage, gegenwärtig die bedeutendste A.gemeinschaft.

a) Geschichte. Als ihr Begründer gilt der ehemalige Schiffskapitän Joseph Bates in Washington. Die Idee der Sabbatfeier war zwar schon 1844 durch R. Preston, eine der ¶ Baptisten vom siebenten Tage, in die dortige A.gemeinde hereingetragen worden, aber erst das 1846 erschienene Buch von Bates über die Sabbatfrage wirkte durchschlagend. Die regste Propaganda aber entfalteten die auch als Begründer der Gemeinschaft genannten Ellen G. White geb. E. G. Harmon aus Portland (Maine), siebzehnjährig adventistische Visionärin, 1846 durch Bates zur Sabbatreform bekehrt, noch heute trotz ihrer 81 Jahre (geb. 1827) in voller Rüstigkeit wirkend, und ihr Gatte, der Aelteste James White (1821—1881). Namentlich die „Offenbarungen" von Ellen G. White, in eigenartigem Traum-Zustand ausgesprochen, waren und sind für die sich nach Ueberwindung der ersten Schwierigkeiten rasch ausbreitende Gemeinschaft maßgebend. Bis Juni 1849 auf Neu-England beschränkt, woselbst auch die erste Zeitschrift, The Present Truth, erschien, der andere Zeitschriften und Traktate folgten, breitete die Gemeinschaft sich allmählich auch in anderen amerikanischen Staaten aus, um in Battle Creek in Michigan ihr Zentrum zu finden. Hier wurde 1855 das erste Verlagshaus errichtet, 1861 die Verlagsgesellschaft organisiert, 1875 folgte ein Verlagshaus in Oakland in Kalifornien, 1875 in Basel und Christiania, andere kamen hinzu. Die sichere pekuniäre Grundlage hatte die Gemeinschaft 1858 durch Einführung des Zehnten gewonnen. Eine feste Organisation wurde nicht ohne Widerspruch mit Konferenzen in den einzelnen Staaten seit 1859 begonnen, 1860 offiziell der Name „Siebenten-Tag-A." angenommen, 1863 die erste Generalkonferenz in Battle Creek abgehalten, die zugleich den Staatenkonferenzen eine feste Verfassung gab. In demselben Jahre wurde auf Grund einer Offenbarung der Ellen White die Gesundheitsreform eingeführt, und 1866 die erste Heilanstalt in Battle Creek erbaut. Rege Mission breitete die Gemeinschaft immer weiter aus: 1864 bezw. 1874 nach der Schweiz, die sich 1884 zu einer Konferenz organisierte (seit 1886 „mitteleuropäische Konferenz" genannt), 1874 nach Zentraleuropa, 1875 nach Frankreich, 1878 nach England; Belgien, Spanien, Portugal, Italien, Griechenland, Rußland u. a. kamen hinzu, die jüngsten Missionen wurden 1907 in Lappland, Java, Bolivia, San Domingo, Samarkand und Abessynien, 1908 in Neu Guinea eröffnet. Die amerikanische Zentrale ist inzwischen von Battle Creek nach Washington verlegt worden.

b) Organisation. An der Spitze der ganzen Gemeinschaft steht die Generalkonferenz. Die einzelnen Staaten sind in Konferenzen organisiert, deren mehrere sich wieder zu Unionkonferenzen zusammenschließen. Man zählte 1908: 22 Unionkonferenzen, ca. 150 Staatenkonferenzen. Nämlich: in Nord-Amerika: Die atlantische Unionkonferenz, reorganisiert seit 1907 (umfassend die Staatenkonferenzen von New-York, Connecticut, Rhode Island, Massachusetts, Vermont, New Hampshire, Maine), die Columbia Unionkonferenz seit 1907 (umfassend die Staatenkonferenzen von Pennsylvanien, New Jersey, Delaware, Maryland, Virginia, Westvirginia, Ohio), die Canadische Unionkonferenz seit 1901 (umfassend die Staatenkonferenzen von Maritime, Quebec, Ontario, Neufundland), die Süd-Union Konferenz seit 1901 (umfassend die Staatenkonferenzen von Alabama, Louisiana, Mississippi, Tennessee River), die Lake Union Conferenz seit 1901 (umfassend die Staatenkonferenzen von Ost-Michigan, Indiana, Nord-Illinois, Nord-Michigan, Süd-Illinois, West-Michigan, Wisconsin), die Südost-Union Konferenz seit 1908 (umfassend die Staatenkonferenzen von Cumberland, Florida, Georgia, Nord- und Süd-Carolina), die Nord-Union-Konferenz seit 1902 (umfassend die Staatenkonferenzen von Minnesota, Iowa, Süddakota, Norddakota), die Central Union Conferenz seit 1902 (umfassend die Staatenkonferenzen von Colorado, Kansas, Missouri, Nebrakas, Wyoming), die Südwest Union-Konferenz seit 1901 (umfassend die Staatenkonferenzen von Arkansas, Oklahoma, Texas), die Pacific Union Conferenz seit 1901 (umfassend die Staatenkonferenzen von California, Nevada, Utah, Arizona), die North-Pacific Union Conferenz seit 1906 (umfassend die Staatenkonferenzen Oregon, Washington, Idaho, Montana, Alaska, Hawai), die West-Canadische Unionskonferenz seit 1907 (umfassend die Staatenkonferenzen von Manitoba, Alberta, Britisch Columbia, Saskatchewan), in Südamerika die südamerikanische Unionskonferenz seit 1906 (umfassend die Länder Argentina, Bolivia, Brasilien, Chile, Ecuador, Falkland Inseln, Paraguay, Peru, Uru-

guay); in Zentralamerika und Westindien: die westindische Unionkonferenz (umfassend die Konferenzen von Jamaica, Britisch Guiana, Ost-Carribbean, West-Carribbean, Süd-Carribbean, Centralamerika, Cuba, Porto Rico, Haiti, Venezuela, die Inseln des karibischen Meeres); in Australien die australische Unionkonferenz seit 1894 (umfassend die Konferenzen Neu-Süd-Wales, Neu-Seeland, Queensland, Süd-Australien, Tasmania, Viktoria, West-Australien, Nordqueensland, Micronesia, Melanesia, Polynesia, Ostindien, der malayische Archipel); in Europa stand bis Mai 1907 an der Spitze die europäische Generalkonferenz seit 1901; an ihre Stelle ist seit 1908 die europäische Abteilung der Generalkonferenz getreten (Sitz in Hamburg). Zu ihr gehören folgende Unionskonferenzen: die deutsche seit 1901 (umfassend die Konferenzen Deutschland, deutsche Schweiz, Luxemburg, Holland, vlämisch-Belgien, Oesterreich-Ungarn, Rumänien, Bulgarien, Serbien, Montenegro, Deutsch-Ost-Afrika), die skandinavische seit 1901 (umfassend die Konferenzen von Dänemark, Norwegen, Schweden, Finnland, Island, Grönland), die britische seit 1902 (umfassend die Konferenzen von Süd-England, Nord-England, Irland, Schottland, Wales, Britisch Ost-Afrika), die lateinische seit 1907 (umfassend die Konferenzen in der romanischen Schweiz, Frankreich, Spanien, Italien, Portugal, französisch-Belgien, Algier, Tunis), die Levante-Union (umfassend die Konferenzen von Griechenland mit Kreta, Türkei, Aegypten, Sudan, Persien, Abessynien), die südafrikanische seit 1902 (umfassend die Konferenzen der Kap-Kolonie einschl. Oranjestaat, Natal-Transvaal, Basuto-, Barotse-, Somabula-, Solusi- und Njassaland), die russische seit 1907 (umfassend die Konferenzen von Ost-, Nord-, Süd-, Mittel-, asiatisch Rußland). Direkt der amerikanischen Generalkonferenz unterstellt sind die Missionen in Bermuda, Britisch West-Afrika, China, Indien, Japan, Mexiko. Innerhalb der Generalkonferenz befindet sich für das Erziehungswesen das Educational Department, für die Presse das Publishing Department, für das Arzneiwesen das Medical Missionary Council, für die Sabbatschulen und das Jünglingsvereinswesen das Sabbath-School and Young peoples Department, für die Mission der Foreign Mission Board u. a. Innerhalb der Einzelkonferenzen finden sich entsprechende Zweigvereine.

c) Statistik 1907. Gesamteinkünfte im Jahr 1906: $ 4 923 927,66. Zehnten: $ 998 275,82. Gaben für die Mission: $ 193 005,86. Besondere Stiftungen für die Mission $ 140 372,26. Gaben für die Waisenhäuser, die Neger u. a. $ 145 257,73, Gaben für die Lokalgemeinden (Traktatverteilung, Armenunterstützung, Kirchenbau usw.) $ 41 620,11, Gaben von den Sabbatschulen $ 16 202,41, Für die Kolportage wurden M. 1 500 000 aufgewandt (davon in Deutschland M. 300 000). Gesamtzahl der Mitglieder: 91 531 (Nordamerika: 66 378, Australien mit Südseeinseln 4149, Deutschland einschl. Deutsch-Afrika 6400, Oesterreich 68, Balkanstaaten ausschl. Türkei 121, Holland und Vlämisch-Belgien 153, Ungarn 320, Rußland 2558, Dänemark 750, Norwegen 917, Schweden 845, Finnland 103, Island 25, Großbritannien und Irland 1725, deutsche Schweiz 435, Romanische Schweiz 501, Frankreich 202, Italien 40, Portugal 11, Spanien 18, Aegypten und Abyssinien 27, Syrien und Arabien 21, Türkei und Kleinasien 242, Südafrika ausschl. Deutsch-Afrika 20, Indien 1000, Südamerika 2221, China 100, Japan 118, Korea 200, Mexiko 60 u. a.). Gegen 1905 betrug der Zuwachs 4,83% (Deutschland 21,6%). Zahl der Gemeinden: 2416 (Deutschland 115), der Prediger, Helfer, Kolporteure usw. 3502 (Deutschland 302), der Sabbatschulen 3378 (Deutschland 184), der Sabbatschulbesucher 79 090 (Deutschland 5800), der Colleges und Akademien 26 (Deutschland 1 = die Missionsschule in Friedensau mit 15 Lehrern und 75 Schülern), der Verlagshäuser 22 (Deutschland 1 = Internationale Traktatgesellschaft in Hamburg), der Zeitschriften 115 in 52 Sprachen (Zeitschriften für Deutschland: Zionswächter, 1907 13. Jahrgang, Herold der Wahrheit (Auflage: 60 000), 24. Jahrgang, Gute Gesundheit, 10. Jahrgang, Kleiner Freund, 8. Jahrgang), der Sanatorien 66 mit 250 Aerzten und 1000 Schwestern (Deutschland: das prächtig ausgestattete Sanatorium Friedensau bei Magdeburg, mit jährlich durchschnittlich 450 Patienten).

d) Lehre. Die A. haben ihre Lehre in den ihrem „Jahrbuche" beigegebenen „Fundamental Principles" zusammengefaßt. In den dogmatischen Aussagen über Gott, Jesus Christus und sein Versöhnungswerk, den hl. Geist und seine Gaben stimmen sie mit der orthodox-protestantischen Lehre, in der Erwachsenentaufe, der Fußwaschung vor dem (durchschnittlich vierteljährlich gehaltenen) calvinistisch ausgelegten Abendmahl, der strengen Ethik, der Zehntenzahlung, der Autonomie der Gemeinden mit allen oder wenigstens vielen Sekten. Charakteristisch für sie sind 4 Punkte: 1. Die Heiligung des siebenten Tages der Woche als des göttlich eingesetzten Ruhetages. Diese aus dem alten Bunde stammende Sabbatheiligung ist im neuen von Christus beibehalten und hat in Kreisen von Sabbatariern allzeit bestanden; trotzdem vornehmlich seit Konstantin (der hier wieder einmal als der Verderber der Christenheit erscheint) der „heidnische" Sonntag als Ruhetag sich in der Christenheit durchsetzte („Antisabbatarier" = Anhänger der Sonntagsverehrung). In der Oeffentlichkeit tritt diese Eigentümlichkeit der A. am meisten hervor, sofern die Weigerung adventistischer Soldaten, am Samstage Militärdienst zu tun, sie in Konflikt mit den Strafgesetzen bringt. Eine Verpflichtung zur Dienstweigerung kennen die A. nicht, sie ist aber Konsequenz aus ihrer Einschränkung der Sabbatarbeit auf das Unumgängliche. Gerne werden um der Sabbatheiligung willen adventistische Dienstboten in jüdische Familien aufgenommen. Den A. selbst steht viel mehr im Vordergrunde des Glaubenslebens 2. ihre Eschatologie, die sich zusammenfaßt in den sogen. „drei Botschaften", aus der Offenbarung Johannis (Kap. 14) entnommen. Die erste Botschaft: „die Zeit seines Gerichts ist gekommen" vollzog sich in der A. bewegung der vierziger Jahre (s. o.), doch handelte es sich nur um das Untersuchungsgericht am Hause Gottes im Himmel (s. o.). Die zweite Botschaft: „Babylon ist gefallen" betrifft den Fall Roms, des Papsttums. Die dritte Botschaft: Die „Gebote Gottes und der Glaube Jesu" ist die letzte Gnadenbotschaft an die gefallene Welt, verwirklicht

in den A. Wenn das Tier (Apok Joh 13) als die geistliche römische Weltmacht gedeutet wird, so sind sein Bild die Vereinigten Staaten von Amerika als die „völligste Verkörperung nach Muster Roms", sein Malzeichen der Sonntag. Nach Vollendung der drei Botschaften kommt der Herr, daher der starke propagandistische Drang der A., die letzte Botschaft auszubreiten, und ihre lebendige Parusieerwartung. Das mit der Parusie anhebende tausendjährige Reich bedeutet das Regiment der in der ersten Auferstehung belebten Heiligen mit Christo im Himmel zum Gericht, nach ihm wird der Satan wieder losgelassen, die Gottlosen stehen auf, es folgt das Schlußdrama des großen Weltgerichts, endlich der neue Himmel und die neue Erde für die Gläubigen. Ein Bestandteil dieser Eschatologie ist 3. die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele. Sie wurde in den ältesten Adventistenkreisen zuerst von George Storr vertreten. Die Toten werden im Zustande der Bewußtlosigkeit vorgestellt, die Unsterblichkeit ist eine Schöpfung Christi an den Gläubigen, die Gottlosen werden dementsprechend im Endgericht vernichtet. 4. Die Gesundheitsreform (kein Alkohol, kein Tabak, kein Fleisch) nur lose mit der sonstigen Dogmatik als die gottwohlgefällige Lebensweise verknüpft, von Mrs. White einst im Interesse der Propaganda begründet, und auch heute in Verbindung mit der allgemeinen Temperenz- und Mäßigkeitsbewegung wirkungsvoll.

e) Kritik. Den A. ist die ursprüngliche Sabbatfeier der Christenheit zuzugestehen, zu bestreiten aber der ausschließlich „heidnische" Charakter der Sonntagsfeier, für die vielmehr die Auferstehung Christi, die Grundtatsache der ältesten Christen, wesentlich war. Im übrigen ist „der Menschensohn ein Herr auch des Sabbats", die absolute Bindung an jenen Tag falsche Gesetzlichkeit. Die Eschatologie wird durch die religionsgeschichtliche Auslegung der Apokalypse hinfällig, die Auferstehungslehre stellt die Kontinuität zwischen Jetzt und Einst in Frage, Gesundheitsreform aber, mag sie noch so gut sein, kann nur um den Preis der Gesetzlichkeit verpflichtendes religiöses Gemeinschaftsband sein.

4. Der Begründer der Millenniums-A. ist Professor C. T. Russel in Allegheny. In eigenartiger Weise sind in seiner Lehre (niedergelegt in dem sechsbändigen Werke „Millenniums-Tagesanbruch", Allegheny 1901—03) altadventistische und unitarisch-rationalistische Elemente mit einander verknüpft. Adventistisch ist die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele, sowie die Parusieerwartung, bei der die Millenniums-A. aber wieder mit bestimmten Terminen rechnen. Das von Daniel geweissagte Ende der Zeiten begann 1799 (mit der französischen Revolution), die Zeit der Ernte begann 1874. Damals kam Christus wieder und ist gegenwärtig, allerdings unsichtbar. Im April 1878 vollzog sich die Auferstehung der Gläubigen im Himmel, von wo aus sie im Verein mit Christus und in Gemeinschaft mit den Gläubigen auf Erden wirken zur Sammlung des Weizens. Christi allgemeiner Ruf an die Sünder ist mit 1881 verstummt, seitdem gilt nur das Millenniumsevangelium (diese Anschauung ist offenbar Umformung der Lehre von den drei Botschaften s. o.). Das Millennium selbst wird Herbst 1914 erscheinen, Christus wird dann sichtbar als Herrscher heraustreten, alle bestehenden Herrscherthrone, insbesondere der antichristliche Stuhl des Papstes, werden dann gestürzt sein. Alle Welt, auch die Ungläubigen, wird dann auferstehen und eine Vorbereitungszeit für ihre ewige Bestimmung durchmachen. Die meisten werden sich bekehren, die übrigen am Tage des jüngsten Gerichtes nach dem Millennium vernichtet; denn eine Hölle gibt es nicht. Zum Unterschiede von den Sieben-Tags-A. feiern die Millenniums-A. den Sonntag als Tag der Auferstehung Christi. Unitarisch-rationalistische Elemente sind ihre Leugnung der Dreieinigkeit und die Auffassung Christi als eines Geschöpfes, das erst auf dem Wege unbedingten Gehorsams zum himmlischen Herrscher emporwächst. Auch der hl. Geist ist kein göttliches Wesen, seine Rechtfertigung wirkt der Mensch wesentlich selbst. Die Millenniums-A. treiben auf dem Kontinent rege Propaganda durch die „Wachtturm-Bibel- und Traktat-Gesellschaft" in Elberfeld (Mirkerstraße 45) und den Verlag „Aussicht" in Thun. Ihre deutschen Zeitschriften sind: „Zions Wachtturm" und „Aussicht"; in Amerika redigiert die Hauptzeitschrift „Zions Watch Tower" Russell selbst (27 000 Abonnenten). Eine Statistik der Millenniums-A. existiert nicht, Anhänger zählen sie in Amerika, Dänemark, Schweden, Norwegen, Deutschland, Schweiz, Frankreich, Italien, Griechenland, England, Australien, Jamaika u. a. Die Einzelgemeinden sind durch die Zeitschriften und Reiseprediger mit einander verbunden, hin und wieder finden größere Versammlungen statt, das Vorbild Amerikas ist maßgebend.

L. R. Conradi: Der Seher von Patmos, 1907; — J. N. Andrews: Die Geschichte des Sabbaths, deutsche Bearbeitung von L. R. Conradi, 1891; — J. N. Loughborough: Entstehung und Fortschritt der Siebenten-Tag-Adventisten, 1897; — E. G. White: In den Fußspuren des großen Arztes, 1907; — F. Loofs: Art. RE³ I, S. 191 ff; — Year Book of the Seventh day Adventist Denomination (Washington, Review and Herald Publishing Association); — Traktate und die genannten Zeitschriften.

Köhler.

Advocatus diaboli. Bei dem Prozeß der ¶ Heiligsprechung oder Seligsprechung befürwortet der Advokat des Himmels die Kanonisation, der advocatus diaboli aber ist verpflichtet, alle Gegengründe geltend zu machen.

Advocatus ecclesiae ¶ Kirchenvogt.

Adytum = der den Laien unzugängliche innerste und geheimste Teil eines Heiligtums ¶ Griechisch-römische religiöse Kunst.

Aedituus = Tempelhüter, Kirchner.

Aegidius, einer der vierzehn Nothelfer, soll Einsiedler, dann Vorsteher eines von ihm gegründeten Klosters in der Provence gewesen sein, doch ist die betr. Urkunde ¶ Benedikts II vom 26. April 685 eine Fälschung, und Sicheres über ihn ist nicht zu sagen. Seit dem neunten Jhd. wird er verehrt, sein Heiligentag ist der erste September. ¶ Heiligenverehrung. **K.**

Aegidius von Viterbo († 1532), General des Augustinerordens zu Luthers Zeit. Humanistisch gebildet, ein guter Kenner des Hebräischen, tritt er 1506/07 an die Spitze des Augustinerordens und begünstigt die von ¶ Staupitz vertretene strengere Richtung der Observanz (¶ Mönchtum). 1512 hält er auf dem Laterankonzile die Einleitungsrede, 1518 wird er Kardinal. Von seinen Schriften (darunter Commentaria in psalmos,

Informatio pro sedis apostolicae auctoritate contra Lutheranam sectam) ist wenig gedruckt.

Theodor Kolde: J. Staupitz und die deutsche Augustinerkongregation, 1879. **Köhler.**

Aegis, der Schild des Zeus, der geschmückt mit Schreckgestalten, Furcht verbreitet; oft ist die Wetterwolke des Gewittergottes damit gemeint. ¶ Griechenland, Religion.

Aegypten.

I. Aegypten. Geschichte; — II. Aegypten. Religion; — III. Aegypten und das Alte Testament; — IV. Aegyptens Einfluß auf Israel; — Aegypten: V. Kirchengeschichte.

I. Geschichte.

1. Einleitung; — 2. Das Alte Reich (etwa 2800 bis 2500 v. Chr.); — 3. Das Mittlere Reich (etwa 2200—1800 v. Chr.); — 4. Das Neue Reich (etwa 1600—1100 v. Chr.); — 5. Zeit der libyschen, äthiopischen und assyrischen Herrschaft (etwa 1100—700 v. Chr.); — 6. Die saitische Zeit (663—525 v. Chr.); — 7. Persische und römische Herrschaft.

1. Die uns erkennbare Geschichte des ägyptischen Volkes als einer selbständigen Einheit fällt in die Zeit von etwa 3000—525 v. Chr. In dem schmalen, langgestreckten Niltal, das bei sorgfältiger Ausnutzung der alljährlichen Ueberschwemmungen ein kostbares Fruchtland darbot, hatte schon früh ein seßhaftes, ackerbauendes Volk einen gewissen Grad von Kultur erreicht. Schon in sehr alter Zeit (nach Ed. Meyer im Jahre 4241 v. Chr.) hat dieses Volk ein Wandeljahr von 365 Tagen festgelegt, das später für die julianische Kalenderverbesserung die Grundlage bildete und damit auch unserm heutigen ¶ Kalender zu Grunde liegt. — Die gleichmäßige und möglichst ergiebige Bebauung des Bodens führte früh zur Zentralisation und zur Ausbildung eines Staates. Um 3000 v. Chr. finden wir schon eine alphabetische Schrift im Gebrauch. Die große und gewiß langsame Entwicklung aus einer reinen Bilderschrift muß spätestens im 4. Jahrtausend vor sich gegangen sein. Gewisse Anzeichen, besonders der Bau der ägyptischen Sprache, deuten auf eine vorgeschichtliche Verschmelzung der den heutigen Nubiern verwandten Landeseingeborenen mit Libyern und Semiten, und auch ethnologisch werden wir die Aegypter am besten als eine Mischrasse aus diesen dreien zu betrachten haben. — Unsere älteste geschichtliche Kunde führt in eine Zeit zurück, in der ein Süd-Reich (von Elephantine bis in die Gegend von Memphis) und ein Nord-Reich (das ganze Delta umfassend), jedes unter besonderen Königen, einander gegenüber stehen. Diese Zeit ist selbst, wie es scheint, einer noch früheren Periode gefolgt, in der ganz Aegypten in eine größere Anzahl von kleinen Fürstentümern zerfiel, an welche die spätere Einteilung des Landes in „Gaue“ noch erinnert. Die Einigung der beiden Reiche geschah vom Süden aus, durch den König Menes, dessen Grab sich bei Abydos gefunden hat. Mit ihm beginnt der ägyptische Priester Manetho, der um 280 v. Chr. in Sebennytos im Delta eine Geschichte Aegyptens in griechischer Sprache schrieb, seine Dynastienzählung. Seine Einteilung der ägyptischen Könige von Menes bis Alexander in 30 Dynastien ist, trotz mancher Unebenheiten, ihrer Bequemlichkeit halber von der heutigen Wissenschaft allgemein angenommen worden. Die Unterwerfung des Deltas durch Menes war keine endgültige gewesen. Seine Nachfolger hatten genug zu tun, um den alten Besitzstand aufrecht zu erhalten. Doch finden wir die Namen einiger von ihnen schon auf der Sinaihalbinsel, wo sie die reichen Kupferbergwerke ausbeuteten. Die aus dieser ganzen Zeit erhaltenen Nachrichten sind sehr spärliche.

2. Reichlichere Quellen bieten uns die Denkmäler erst von der Zeit der vierten manethonischen Dynastie an. Mit ihr beginnt die erste Blütezeit Aegyptens, das Alte Reich (etwa 2800 bis 2500 v. Chr.; Dyn. 4—6). Es ist die Zeit der gewaltigsten Bauten, welche die Erde trägt. Tausende von Menschen mußten Jahrzehnte lang arbeiten, um die Pyramiden und Totentempel der Könige und die Grabbauten ihrer vornehmen Beamten (die sogenannten „Mastabas“) zu errichten. Die Ausführung solcher Werke ist nicht denkbar ohne einen fest zentralisierten und bis ins einzelne geordneten Staat. Die Könige waren die unbestrittenen Herren des Landes. Die Pyramiden zeigen die Architektur auf einem Höhepunkt der Entwicklung, und die Reliefs der Totentempel und Mastabas gewähren uns mannigfaltige Einblicke in das Leben jener Zeit. Die Namen der Erbauer der drei größten Pyramiden, beim heutigen Gizeh südlich von Kairo gelegen, sind allgemein bekannt. Wir nennen sie in griechischer Aussprache Cheops (äg. Chufu), Chefren (äg. Chaf-rê) und Mykerinos (äg. Men-kau-rê) — aber von ihren Persönlichkeiten wissen wir so gut wie nichts. Von Chefren besitzen wir eine Anzahl von Statuen aus seinem Totentempel. Eine von ihnen, auf der ein Falke, auf der Rückenlehne des Thrones stehend, mit ausgebreiteten Flügeln den König schützt, gehört zu den schönsten Arbeiten der altägyptischen Plastik (vergl. Abbildung Nr. 1 auf Tafel 1). Einen Höhepunkt erreicht die Kultur des alten Reiches unter den Königen der 5. Dynastie. Die ihren Pyramiden vorgelagerten Totentempel — drei von ihnen sind erst vor kurzem durch die Deutsche Orientgesellschaft ausgegraben worden — stammen der Sage nach von einem Priester des Re, des Sonnengottes von Heliopolis. Tatsächlich spielt in ihrer Zeit der Kult des Re eine besonders hervorragende Rolle. Unter der 6. Dynastie beginnt die zentrale Gewalt der Könige nachzulassen. Vornehme Beamte treten als Fürsten einzelner Gaue, wenn auch noch als loyale Untertanen der Herrscher, mehr in den Vordergrund. Von Phiops I ist eine Statue aus getriebenem Kupfer erhalten (vgl. Abbildung Nr. 1 auf Tafel 2). Sein Enkel Phiops II, der als Kind auf den Thron kommt, regiert nach der Ueberlieferung über 90 Jahre. Bald nach seinem Tode machen die immer mächtiger gewordenen Gaufürsten sich unabhängig. Aegypten zerfällt in eine Anzahl von Kleinstaaten, deren Fürsten einander befehden und um die Oberherrschaft streiten. Nach etwa 3 Jahrhunderten innerer Zerrissenheit wird Aegypten wieder geeinigt. Ein Fürst der oberägyptischen Stadt Theben macht sich zum Könige des ganzen Landes, und unter der 12. manethonischen Dynastie erfreut sich Aegypten zum zweiten Mal einer hohen Blüte.

3. Das Mittlere Reich (etwa 2200 bis 1800 v. Chr.; Dyn. 11—13). Die Porträtstatuen der Könige zeigen uns eine größere Verinnerlichung und Vertiefung als die des Alten Reiches. Zahlreiche große Tempel werden im ganzen Reich gebaut. Im Süden wird Nubien dem ägyptischen Reiche einverleibt. Die Könige heißen Sesostris und Amenemhêt. Amenemhêt III baut das gewaltige

Wasserreservoir im Fajum, den „Moëris-See" der Griechen. Er erbaute auch das „Labyrinth", einen großen Tempel bei Hawara im Fajum, nicht weit von seiner Pyramide. — Eine reiche Literatur blüht auf, die, ebenso wie die Kunst dieser Epoche, späteren Zeiten als die klassische gilt. Während der 13. Dynastie muß ein Verfall der Königsmacht eingetreten sein. Wir wissen aus dieser Zeit sehr wenig. Endlich wird Aegypten von den „Hykos", einem fremden Volke von wahrscheinlich semitischer Herkunft vom Nordosten her erobert. 200 Jahre etwa dauert die Fremdherrschaft, aus der uns größere Denkmäler fast völlig fehlen. Das befestigte Hauptlager der Hykos befand sich in der Stadt Avaris im östlichen Delta. Ihr Reich scheint sich bis in den Norden von Syrien erstreckt zu haben, und sogar auf Kreta haben sich Kunstgegenstände mit dem Namen eines der Hykoskönige gefunden. Diese Könige tragen zuerst fremde, dann ägyptische Namen. In ihrer Zeit scheint das Pferd nach Aegypten eingeführt worden zu sein.

4. Die nationale Erhebung geht wieder vom Süden aus. Und wieder, wie am Ende des Alten Reiches, sind es Fürsten von Theben, die die Führung übernehmen. Die Hykos werden vertrieben und bis nach Palästina hinein verfolgt, und thebanische Fürsten werden zu Herren des ganzen Landes. Mit Achmose, dem Vertreiber der Hykos, beginnt das Neue Reich (etwa 1600—1100 v. Chr.; Dyn. 18—20), die Zeit der ägyptischen Weltherrschaft. Der Sitz der Regierung ist jetzt Theben in Oberägypten. Die ersten Könige der 18. Dynastie, vor allem der energische Thutmose III., erobern im Süden und Norden, und um 1500 v. Chr. reicht die Herrschaft Aegyptens von der Gegend des heutigen Gebel Barkal bis an den Euphrat. Ganz Palästina und Syrien ist ihm untertan, und seine Vormacht wird von den großen Reichen der damaligen Welt anerkannt. Babylonier und Assyrer, die Könige von Mitanni und Chatti stehen in schriftlichem Verkehr mit ihrem „Bruder", dem „großen König von Aegypten". Ein Teil dieser Korrespondenz ist uns in den Tontafeln des Archivs von Tell-el-Amarna erhalten (¶ Ausgrabungen). — Alles Leben gruppiert sich jetzt um den Hof der Könige in Theben. Mit den Kaufleuten, Gesandtschaften, Gefangenen der befreundeten und unterworfenen Länder dringen neue Einflüsse, neue Ideen, neue Möglichkeiten der Befreiung vom Althergebrachten in Aegypten ein. Unter den Eroberer-Königen zeigt sich dieses Neue noch kaum. Auch die in ihre Zeit fallende Regierung einer Frau, der Hatschepsut, unter der eine Expedition nach dem Weihrauchlande Punt am roten Meer ausgesandt wird, verrät noch nicht das Nahen einer neuen Zeit. Erst gegen Ende der Regierung Thutmoses III. und besonders unter Amenhotep (Amenophis) III., der das vom Vater eroberte Reich mühelos erbt und durch 36 Jahre in Frieden beherrscht, wird ein Umschwung deutlich fühlbar. Die persönlichen Verhältnisse des Königs treten in ganz unägyptischer Weise hervor. Er erscheint nicht mehr als ein unnahbarer Gott in den bildlichen Darstellungen, sondern als ein Mensch unter Menschen. Mit seiner Gattin, die er aus einfachem Bürgerstande zur Königin über Aegypten erhoben hat, erscheint er zusammen auf den Denkmälern dargestellt, ja er läßt sie an Staatsaktionen teilnehmen und in offiziellen Urkunden erscheint der Name der Königin neben dem des Königs. Freilich war sie, die Königin Teje, eine ungewöhnliche, bedeutende Frau. Als Amenhotep starb, übernahm sie, wie es scheint, zunächst die Regierungsgeschäfte. Jedenfalls stand ihr Sohn, Amenhotep IV. stark unter ihrem Einfluß. Dieser Amenhotep IV. ist die merkwürdigste Gestalt unter den ägyptischen Königen. Hatte schon sein Vater gegen die alte Ueberlieferung verstoßen, so brach der Sohn schließlich völlig mit allem Hergebrachten. Und er versuchte neue Wege zu gehen, wo es im alten Aegypten wohl am allergewagtesten war: auf dem Gebiet der Religion. Seiner internationalen Bildung konnten die stark national gefärbten Götter der Aegypter nicht mehr genügen. Der Sonnengott ist ihm das höchste Wesen, dessen leuchtende Gestalt und dessen wohltätige Wirkung allen Völkern des ägyptischen Weltreiches, den Nubiern und Palästinensern, ebenso wie den Aegyptern selbst, sichtbar und verständlich war. Die Priesterschaft des obersten Reichsgottes dieser Zeit, des ¶ Amon von Theben, scheint solchen Bestrebungen von Anfang an scharfen Widerstand entgegengesetzt zu haben. Jedenfalls verfolgt Amenhotep IV. den Amon aufs hartnäckigste. Schließlich wird der Zustand unerträglich. Der König verläßt Theben und gründet nördlich davon eine neue Stadt, deren Ruinen heute unter dem Namen Tell-(el-) Amarna bekannt geworden sind (vgl. ¶ Aegypten: II. Religion). Die Nachfolger Amenhoteps IV. hielten sich noch wenige Jahre in der neuen Residenz. Schon der dritte machte mit den Amonspriestern seinen Frieden, mußte aber bald einem Günstling der Amonspartei weichen, dem Harem-heb, der die neue Residenz zerstörte und jedes Andenken an den „Frevler von Tell-Amarna" austilgte. — Unter dem „Ketzerkönig" war mit der religiösen Reform Hand in Hand ein merkwürdiger Umschwung in der Kunst eingetreten. Ein freierer Zug machte sich überall geltend. Der König wird im Kreise seiner Familie plaudernd, spielend, ja sogar essend und trinkend dargestellt. Die Wände seines Palastes in Tell-el-Amarna sind mit lebendigen Szenen aus der Pflanzen- und Tierwelt bemalt. Seine Porträtbüste (im Louvre) zeigt uns die Züge eines krankhaften Fanatikers. Aber die Freiheit in der Kunst verschwand so schnell wie sie gekommen — ebenso wie es dem religiösen Reformversuch ergangen war. Doch ist der Einfluß dieser Periode auf die ganze folgende Kunst des Neuen Reiches unverkennbar. Während der Zeit Amenhoteps IV war das Ansehen Aegyptens im Auslande stetig zurückgegangen. Die Könige der 19. Dynastie hatten Mühe, es wieder herzustellen. Der gefürchtetste Gegner, der vom Norden her Palästina bedrohte, waren die Hethiter (¶ Nachbarvölker). Mehrfache Kriegszüge gegen sie fanden schließlich ihr Ende durch den Vertrag Ramses' II. mit dem Hethiterkönige Chattusil, in dem die Grenzen zwischen beiden Großmächten festgelegt wurden. Zugleich ist dies eine Zeit gewaltiger Bauten. Die vielen und prachtvollen Tempel, die Ramses II. während seiner 67jährigen Regierung in Aegypten und Nubien errichtete, haben seinen Ruhm für alle späteren Geschlechter begründet. Ein so beispielloser Aufwand im Dienst der Götter redet aber zugleich von der Gebundenheit dieser Könige. Im alten Reich bildete der König den Mittelpunkt des Landes und des Volkes. Für die

Errichtung seines Grabes wurden die Kräfte einer ganzen Nation in Anspruch genommen. In dieser zweiten Periode des Neuen Reiches herrschen die Götter, und durch sie die Priester, selbst über den Pharao. Das ganze Volk muß sich am Bau ihrer „ewig dauernden" Tempel beteiligen. Besonders tritt dies unter der 20. Dynastie hervor. Ramses III., dem auch eine lange Regierung beschieden war, weiß sich nicht genug zu tun an Geschenken und Stiftungen für die Götter, vor allem für den Amon von Theben, der jetzt reichlich entschädigt wird, für das was er einst unter dem „Ketzerkönig" erlitten hatte. Die folgenden Könige Ramses IV. bis XII. werden von der Amonspriesterschaft immer mehr abhängig. Schließlich macht sich sogar ein Hoherpriester des Amon, Hrihor, zum König von Aegypten.

5. Mit Hrihor trat ein neuer Zerfall des Reiches ein. Die Besitzungen in Palästina und Syrien waren schon unter den letzten Ramessiden verloren gegangen. Jetzt wird auch Nubien unter einheimischen Herrschern zum selbständigen Königreich. Und im Delta ergreifen Fürsten von Tanis (hebräisch Soan) die Herrschaft, die aber mit den thebanischen Königen freundschaftliche Beziehungen unterhalten (Dyn. 21). — Um 950 v. Chr. gelingt es Fürsten libyscher Herkunft, die in Bubastis residieren, die Herrschaft über ganz Aegypten zu gewinnen. Sie sind die Nachkommen von libyschen Söldnern, die schon unter den Königen der 19. Dynastie einen großen Bestandteil des ägyptischen Heeres gebildet hatten. Einer dieser libyschen Könige, Schoschenk I. (Sisak), nimmt sogar die auswärtige Politik wieder auf und plündert Jerusalem (Dyn. 22). Den Königen von Nubien, die sich als die rechtmäßigen Nachfolger der Pharaonen fühlen, sind diese Barbaren auf dem Königsthron unerträglich. Sie unternehmen wiederholt Züge nach Aegypten und nehmen es schließlich auch völlig ein (Dyn. 23—25). Einer von ihnen, Taharka (Tirhaka), wird in Kriege mit den Assyrerkönigen verwickelt. Schließlich entreißt ihm Assurbanipal das Land, und die Assyrer herrschen vom Tigris aus über Aegypten. Aber noch besaß das ägyptische Volk zu viel Lebenskraft, um einen solchen Zustand auf die Dauer zu ertragen.

6. Ein Fürst der Deltastadt Saïs, Psammetich, dessen Vater von den Assyrern zum Gouverneur des Deltas gemacht worden war, befreit Aegypten und führt eine letzte Blütezeit herbei, die wir nach seiner Residenzstadt Saïs als die saïtische Zeit (663—525 v. Chr.; Dyn. 26) bezeichnen. Die Herrschaft der Könige bleibt freilich auf das eigentliche Aegypten beschränkt. Die Versuche des Necho und Apries (Hophra), in Palästina wieder Fuß zu fassen, scheitern, und auch Nubien wird nicht wiedergewonnen. Aber innerhalb der alten Grenzen erhebt das Land sich noch einmal zu Wohlstand und Reichtum. Die Kunstwerke des Alten und Mittleren Reiches werden überall nachgeahmt. Selbst große Grabbauten der Vornehmen mit reliefgeschmückten Kammern entstehen wieder wie im Alten Reich und auch die Plastik erlebt eine Art Renaissance. Noch einmal wird wirklich Bedeutendes geschaffen, und Stücke wie der Kopf eines alten Priesters aus dieser Zeit (im Berliner Museum) gehören zum Lebendigsten, was die ägyptische Kunst überhaupt bietet. — Die Griechen, mit denen lebhafte Handelsbeziehungen unterhalten werden, siedeln sich in großen Scharen im Lande an. Unter Amasis (569—526) wird ihnen eine besondere Stadt im Delta, das von ihnen gegründete Naukratis, zugewiesen.

7. Aber dann ist es auch mit der ägyptischen Herrlichkeit zu Ende. 525 zieht Kambyses erobernd ins Land, und Aegypten wird persische Provinz. Mehrfache Aufstandsversuche werden schnell unterdrückt, und nur von 400—345 führen ägyptische Könige im Delta vorübergehend noch einmal eine unabhängige Existenz. 332 erobert ¶ Alexander Aegypten, und nach ihm herrscht dort die Familie der Ptolemäer — bis es 30 v. Chr. von Augustus dem römischen Reiche einverleibt wird. — Unter der römischen Herrschaft (30 v. Chr. bis 395 n. Chr.) wird Aegypten immer mehr hellenisiert, und sehr früh schon hält die christliche Lehre, vor allem in gnostischer Form, ihren Einzug. Man beginnt die alte Landessprache, von nun an „koptisch" genannt, mit griechischen Buchstaben zu schreiben. Bei der Teilung des römischen Reiches (395 n. Chr.) fällt Aegypten an Byzanz, und langwierige dogmatische Streitigkeiten führen 536 zur Trennung der koptischen (monophysitischen) von der Staatskirche. Von 641—1517 steht das Land unter arabischen Kalifen, das Volk tritt allmählich vom Christentum zum Islam über. Mit 1517 beginnt die offiziell noch heute bestehende Herrschaft der Türken.

A. Wiedemann: Aegyptische Geschichte, 1884 und 1888; — Ed. Meyer: Geschichte des Altertums, 1884 (2. Auflage unter der Presse); — Derſ.: Geschichte des alten Aegyptens, 1887; — James H. Breasted: A history of Egypt, 1905 (deutsche Ausgabe, besorgt von H. Ranke, erscheint 1909); — Derſ.: Ancient Records of Egypt. Historical documents (sämtliche historisch wichtigen Texte übersetzt und besprochen), 1906. **Ranke.**

Aegypten: II. Religion.

Allgemeines; — 1. Quellen; — 2. Religiöse Vorstellungen: Götter; Pantheon; Mythen; Weltentstehung; Weltbild; Hathormythus; Osirismythus; König; — 3. Religiöse Zeremonien: Gotteshaus; Gottesbild; Priester; Feste; Frömmigkeit; — 4. Die Toten: Gräber; Totenkultus; Seele und Jenseits; Ethik und Zauberformeln.

Unsere Kenntnis von der Religion des alten Aegyptens ist in ganz eigentümlicher Weise beschränkt. Die erhaltene religiöse Literatur ist bei all ihrer großen Fülle doch sehr einseitig: ihre überwiegende Menge bezieht sich teils auf den Kultus in den großen Tempeln, teils auf die Totengebräuche und die Vorstellungen über das Jenseits. Selbst was wir besitzen, ist uns vielfach noch unverständlich; und das Verständliche ist noch nicht annähernd soweit gesichtet und durchgearbeitet, daß wir irgendwo abschließende Urteile fällen könnten. Wissenschaftliche kritische Einzeluntersuchungen fehlen noch fast ganz. — Wir vermögen wohl im allgemeinen eine Entwicklung zu erkennen, aber fast über alle Einzelheiten reiht sich noch Frage an Frage. Um so mehr wäre es völlig verfrüht, wollten wir heute schon die Grundfragen der ägyptischen Religionsgeschichte zu beantworten versuchen. Soviel aber ist gewiß: weder Ahnenkult noch Fetischismus oder Totemismus, noch auch die Beobachtung vom Kreislauf des Jahres und von der Bewegung der Gestirne und ihrem Verhältnis zu einander können uns einen Schlüssel liefern, der zu allem übrigen das Verständnis öffnet. Daß von allem diesem in der ägyptischen Religion etwas zu finden ist, soll gewiß nicht von

vornherein geleugnet werden; es wird eine mühsame, aber wichtige Aufgabe zukünftiger Forschung sein, dies zu verfolgen und nach Möglichkeit gegeneinander abzugrenzen. Aber nur wer die Fülle der in der Aufgabe selbst liegenden Schwierigkeiten völlig verkennt, kann es heute unternehmen, auf einem solchen Grundstein allein das ganze Gebäude der ägyptischen Religion aufzurichten.

1. Wenn wir überhaupt etwas von der ägyptischen Religion wissen, so gebührt vielleicht dem unvergleichlich erhaltenden Wüstensand und dem regenlosen Klima des Niltales der erste Dank. Außerdem sind es aber hauptsächlich zwei Eigenschaften der Aegypter selbst, die uns dabei zu Hilfe kommen: ihre außerordentliche Sorge für das Leben nach dem Tode und — ihre große Freude an schriftlicher Aufzeichnung. Lange Reihen von Hieroglyphen-Inschriften in den Grabpyramiden der Könige des Alten Reiches (um 2500 v. Chr.), die sogenannten „Pyramidentexte", geben uns einen Einblick in die ältesten uns erreichbaren religiösen Vorstellungen der Aegypter. Die Holzsärge des Mittleren Reiches (um 2000 v. Chr.) sind oft über und über mit ähnlichen religiösen Texten bedeckt, und unzählige Papyrusrollen, die vom Neuen Reiche an (um 1500 v. Chr.) dem Verstorbenen mit in den Sarg gelegt wurden, die sogenannten „Totenbuch"-texte, erschließen uns die späteren Lehren über das Jenseits, über seine Götter und Unholde und über das Schicksal der Abgeschiedenen. Dazu kommen zahllose Reliefinschriften in den Tempeln vom Neuen Reich bis in die römische Zeit, die uns den Kult der großen Götter schildern; und die Texte der Grabsteine oder an heiligen Stellen errichteten Denksteine, die uns aus allen Zeiten der ägyptischen Geschichte in Menge erhalten sind, helfen mit, die Lücken auszufüllen. Freilich bleiben trotzdem der Lücken nur allzuviel, und eine neue Schwierigkeit zeigt sich sofort. In allen diesen von Priestern abgefaßten Texten stehen bisweilen alte und jüngere Anschauungen unvermittelt nebeneinander. Die Inschriften der Ptolemäertempel z. B. enthalten zum Teil uraltes religiöses Gut, und oft ist es heute nicht mehr möglich, Früheres und Späteres mit Sicherheit zu scheiden. Zudem ist die ganze Literatur an eine altüberlieferte Form gebunden, die das eigentliche religiöse Leben fast ganz verdeckt; nur selten finden wir unter der Masse der Formeln und Litaneien lebendige, frische Lieder zum Preis der Götter, und ganz vereinzelt einmal können wir in das religiöse Empfinden eines bestimmten Menschen hineinschauen. Freilich wissen wir heute nie, was der morgige Tag uns bringen wird; das gilt für Aegypten in ganz besonderem Maße. Die Funde der letzten Jahrzehnte haben uns gezeigt, daß oft neue Ausgrabungen ein bisheriges Dunkel plötzlich erleuchten, und so muß noch auf viele Jahre hinaus, alles was Zusammenfassendes über das alte Aegypten gesagt wird, unter den Vorbehalt einer besseren Erkenntnis durch neu hinzukommendes Material gestellt werden.

2. Von Anfang an können wir, wie auch bei anderen Völkern, Lokalgötter erkennen, deren Verehrung an einzelne Orte gebunden war, und Weltgötter, die in den Vorstellungen aller Aegypter sich wiederfinden. Eine reinliche Scheidung zwischen diesen beiden Gruppen läßt sich aber kaum durchführen. In älterer Zeit wird die Gottheit eines bestimmten Ortes ihren Verehrern alles gewesen sein. Man betete zu ihr in der Not, man dankte ihr für gute Ernte und erfolgreichen Beutezug und man vertraute die Verstorbenen ihrer Obhut. Aber schon lange vor der Zeit, in der unsere Quellen zu reden beginnen, hatten die zahlreichen Einzelverbände, die über das schmale, langgestreckte Niltal verstreut wohnten, sich zu größeren Einheiten zusammengeschlossen, und mit den Stämmen, die ihnen dienten, waren auch die Götter miteinander in Beziehung getreten. So geschieht es, daß an einem Ort zwei oder mehr Gottheiten gleichzeitig verehrt werden, und bald beginnt die Priesterschaft die Götter in ein genealogisches Verhältnis zu setzen. Die Bildung einer Trias von Vater, Mutter und Sohn ist dabei besonders beliebt (vgl. ¶ Trinitätslehre). Solche theologischen Verbindungen der Götter liegen den Pyramidentexten schon überall zugrunde. Diesen verschiedenen Gottheiten eines Ortes werden dann leicht gesonderte Funktionen zugeschrieben. So sorgt der eine Gott in besonderer Weise für die Lebenden, ein anderer für die Toten, wird der eine ein Schutzpatron für die Schreiber, ein anderer für die Künstler und Handwerker. Manche von ihnen werden schließlich Gemeinbesitz des Volkes, andere bleiben durch die ganze Geschichte hindurch örtlich gebunden. Bisweilen wird eine und dieselbe Gottheit an zwei getrennten Orten verehrt; oft werden auch zwei verschiedene Gottheiten miteinander gleichgesetzt und verschmolzen. Die Theologie der großen Kultzentren drängt ganz deutlich zu einer Art pantheistischer Auffassung: der Gott des betreffenden Tempels gilt eigentlich als die einzige wirkliche Gottheit — alle anderen Götter sind nur Teile, Erscheinungsformen von ihm. — Ueberall in der ägyptischen Religion findet sich die Verbindung einzelner Götter mit bestimmten Tieren, die ihnen in ganz besonderer Weise angehören, in deren Gestalt sie sich den Menschen offenbaren (Tierverehrung, ¶ Totemismus). Schon sehr früh hat man ein Exemplar der betreffenden Gattung im Tempel seines Gottes als heiliges Tier gehalten. Starb dieses lebende Bild der Gottheit, so wurde es wie ein Mensch einbalsamiert und in einem Grabe bestattet, und ein neues trat an seine Stelle. Erst später scheint die Verehrung sich auf die ganze Tiergattung ausgedehnt zu haben. Der Gedanke, der Gott könne in diesem oder jenem Tiere verborgen sein, führte zu der Scheu, irgend eines von ihnen zu töten und zu der Sitte, an bestimmten Orten z. B. alle Hunde oder alle Katzen nach dem Tode einzubalsamieren und zu Tausenden und Abertausenden in besonderen Friedhöfen beizusetzen.

Das Pantheon. Die Zahl der uns überlieferten ägyptischen Götternamen ist unabsehbar groß. Wesentlich kleiner ist der Kreis der Gottheiten, die im Laufe der Geschichte zu allgemeinerer Bedeutung gelangt sind. Auch von ihnen können wir hier nur die allerwichtigsten anführen. — Wohl die bedeutendste Gestalt des ägyptischen Pantheons ist in allen Zeiten die des Sonnengottes gewesen, und viele der einzelnen Lokalgötter waren von alters her Repräsentanten des leuchtenden, Wärme und Leben spendenden Tagesgestirns. Der Aegypter dachte sich die Sonne nach uralter Vorstellung als einen Falken mit buntem Gefieder, der über den Himmel dahinfliegt, und so wurde der Falke das heilige Tier des Son-

nengottes. Die unterägyptische Stadt Heliopolis (das On des alten Testamentes), etwa 9 km nordöstlich vom heutigen Kairo gelegen, war das älteste Zentrum des Sonnenkultus. Hier wurde der Lokalgott Atum schon früh auch unter dem Namen „Re", das heißt „Sonne", verehrt. Man glaubte, daß er in einer schlanken, zum Himmel aufragenden Steinsäule wohne (von den Griechen Obelisk, „Speerchen", genannt), nicht in einem menschlichen oder tiergestaltigen Bilde wie die anderen Götter. Diesen Gott Re hat die Spekulation der Priester von Heliopolis frühzeitig zu den anderen großen Weltmächten in ein bestimmtes Verhältnis gesetzt, und er galt als der größte von ihnen allen. Seine unmittelbare Umgebung bildeten, wie der Hofstaat eines Königs, die acht ältesten Götter, seine Kinder und Enkel, mit ihm als ihrem Herrn und Erzeuger zu einer heiligen „Neunheit" verbunden. Re hatte einst Himmel und Erde und alle Götter geschaffen, er war es aber auch, durch den die Menschen und Tiere und Pflanzen, kurz alles Leben auf der Erde entstanden war und immer wieder von neuem entstand. Das Verständnis einer solchen Lehre war nicht an eine Stadt oder an eine Gegend gebunden. Begünstigt wurde ihre Verbreitung wohl durch die Könige der fünften Dynastie (um 2500 v. Chr.), die zu dem Kult in Heliopolis in naher Beziehung standen, und die dem Sonnengotte jene prächtigen Tempel bauten, von denen einer erst vor wenigen Jahren ausgegraben worden ist. Schon im Mittleren Reiche (seit 2200 v. Chr.) finden wir verschiedene alte Lokalgötter mit Re identifiziert, und eine dieser Mischgestalten, der Amon-Re, dessen Bedeutung mit der politischen Stellung seiner Kultstadt Theben ständig gewachsen war, hat im Neuen Reich den alten Gott von Heliopolis weit überflügelt. Er ist es, der den ägyptischen Untertanen in Palästina zu der Zeit der „Tell-Amarna Briefe" als der Gott ihrer Oberherren galt. Die Priesterschaft in On mag diese Entwicklung der Dinge mit heimlichem Groll verfolgt haben. Jedenfalls stand die religiöse Revolution am Ende der 18. Dynastie mit der Lehre von Heliopolis irgendwie in Zusammenhang. Diese religiöse Revolution bildet wohl das merkwürdigste Kapitel der ägyptischen Geschichte. Schon unter Amenhotep III (etwa 1400 v. Chr.) hören wir von einer Verehrung des Sonnengottes unter dem Namen „Aton", das heißt „Sonnenscheibe". Unter seinem Sohn Amenhotep IV (etwa 1370 v. Chr.) tritt dieser neue Gott ganz in den Vordergrund. In verschiedenen Städten läßt der König ihm Tempel errichten und zieht ihn bald so sichtlich allen anderen Göttern vor, daß die Priesterschaften der anderen Götter, vor allem die des Amon-Re von Theben, dieser Neuerung sich entschieden entgegensetzen. Der junge, leidenschaftliche Amenhotep denkt nicht daran nachzugeben, und zum ersten Mal kommt es in Aegypten zu einem völligen Bruch zwischen den beiden Hauptfaktoren des Staates, dem Könige und den Priestern. Amenhotep läßt die Tempel des Landes seinen Zorn fühlen, und vor allen anderen verfolgt er den Amon von Theben. Ueberall auf den Denkmälern läßt er seinen Namen ausmeißeln. Da sein eigener Name Amenhotep (keilinschriftlich Amanchatpi, griechisch Amenophis), „Amon ist zufrieden", ihn stündlich an den verhaßten Gegner erinnert, legt er ihn feierlich ab und nennt sich fortan nach seinem Lieblingsgotte Echnaton, „es ist dem Aton angenehm" (Sethe). Theben, die Stadt mit den gewaltigen Amonstempeln, kann nun nicht mehr die Residenz des Königs bleiben. Er gründet weiter nördlich, etwa in der Mitte Aegyptens, eine neue Stadt, die er „Horizont des Aton" nennt, und deren heilige Umfriedigung er nie verlassen hat. Hier lebt er mit seiner Gattin

Fig. 4. Echnaton, der Sonnenscheibe opfernd. Aus Erman: Aegypten.

und seinen Töchtern und mit einem erlesenen Hofstaat treuer Anhänger, die seine „Lehre" annehmen, und mit denen er in prächtigen Tempeln seinen Gott verehrt (Fig. 4). Vielleicht von ihm selbst stammt ein herrliches Lied auf den Sonnengott, vor dem alle Menschen gleich sind, Nubier, Asiaten und Aegypter, und der auch die Tiere des Feldes, die Vögel, ja die Fische im Meer mit seiner Liebe umfängt — ein Lied, das in seiner natürlichen Frische und Lebendigkeit unter den Erzeugnissen der ägyptischen religiösen Poesie ganz einzigartig dasteht (¶ Psalmen). Aber das ägyptische Volk war für eine so gänzlich unägyptische Lehre nicht reif. Fast unmittelbar nach dem Tode des „Ketzerkönigs" trat der Umschwung ein. Die Rache der thebanischen Priester war gründlich. Der „Horizont des Aton" wurde zerstört und verlassen, und „Amon-Re der Götterkönig" war seit diesem Siege der unbestrittene Herrscher im ägyptischen Pantheon (¶ Amon). — Hinter

der Verehrung des Sonnengottes trat die des Mondgottes entschieden zurück. Die Aegypter nannten ihn Thot; er besaß seine Hauptstadt in Schmun (heute Eschmunên), dem Hermopolis der Griechen, in Mittelägypten. Speziell galt er als der Gott der Schreibkunst und der Wissenschaft. Ibis und Pavian, dem man die Gabe besonderer Weisheit zuschrieb, waren seine heiligen Tiere. Besondere Verehrung genoß er unter der 18. Dynastie, der Königsname Thutmose („Thot hat erzeugt") ist mit seinem Namen zusammengesetzt. Ein anderer Name des Mondgottes war Chonsu, unter dem er in Theben einen Tempel besaß und dort als ein Kind des Amon und der Göttin Mut angesehen wurde. — Eine hervorragende Rolle spielte in der ältesten geschichtlichen Zeit Aegyptens der Gott Horus (keilschriftlich Châra), dem als einem Sonnengotte der Falke geheiligt war. Wir wissen, daß er unter den vordynastischen Königen, die als „Horusdiener" den späteren Geschlechtern halb sagenhafte Gestalten geworden waren, als der Reichsgott von Oberägypten galt, und daß auch noch die Könige der ersten Dynastie ihm ganz besondere Ehren erwiesen. Aber schon in unseren ältesten Texten ist er als „Sohn der Isis" so völlig in den Osirismythus verflochten, daß wir von seiner einstigen selbständigen Bedeutung nur schwer eine klare Vorstellung mehr gewinnen können. — Eine der merkwürdigsten Gestalten des ägyptischen Pantheons ist Ptach, der uralte Lokalgott von Memphis in Unterägypten, unweit des heutigen Kairo. Obwohl seine Stadt während des Alten Reiches politisch die Führung hatte und auch noch zur Zeit der Tell-Amarna Briefe als die alte Königsstadt in ganz besonderem Ruhme stand, scheint Ptach doch niemals als Reichsgott gegolten zu haben. Er war der Schutzherr der Handwerker und Künstler, er war es, der einst selbst die Menschen geformt und sie alle Künste gelehrt hatte, und ein merkwürdiger, leider nur in Bruchstücken erhaltener Text, zeigt uns, wie die memphitische Priesterschaft lehrte, daß es außer Ptach eigentlich keinen Gott gab. Er hatte durch sein „Wort" einst alle Götter geschaffen, aber sie waren doch nur gewissermaßen Eigenschaften von ihm, und seine acht Nebengötter — nach dem Vorbilde von Heliopolis pflegte man auch an den anderen Kultzentren den Hauptgott mit dem ihn umgebenden Götterstaat zu einer „Neunheit" zusammenzuschließen — waren nach diesem Text identisch mit ihm, waren „Ptach" selbst, nur in verschiedenen Formen. Das Ptach geheiligte Tier war der Apis, der uns schon aus der ältesten Zeit bekannt ist, ein schwarzer Stier mit eigentümlichen weißen Flecken, dessen Verehrung später die aller anderen Göttertiere übertraf. Die Apisgräber im „Serapeum" bei Memphis nahmen die verstorbenen Stiere in gewaltigen Steinsärgen auf. — Als Gemahlin des Ptach galt eine Göttin Sechmet, die löwenköpfig dargestellt wurde und im Neuen Reiche als Kriegsgöttin eine allgemeinere Bedeutung erlangte. Als beider Sohn verehrte man in Memphis den in einer Lotusblüte erscheinenden Nefertem oder einen Gott Imhotep (griechisch Imuthes), in dem die Schreiber der späteren Zeit einen besonderen Schutzherrn ihres Standes sahen. — Andere wichtigere Lokalgötter waren im Delta die Bastet von ¶ Bubastis („Haus der Bastet"), die als Göttin der Freude galt und der die Katze geheiligt war, und die Neith von Saïs, eine Kriegsgöttin, vielleicht von libyschem Ursprung. Beide gewannen durch das politische Hervortreten ihrer Städte während der 22. bezw. 26. Dynastie für eine Zeitlang eine allgemeinere Bedeutung. In der wasserreichen Gegend des Fajum verehrte man den Krokodilgott Sobk (griechisch Suchos), im Süden in Koptos den menschengestaltigen Ernte- und Fruchtbarkeitsgott Min, in Dendera die Liebesgöttin Hathor, die beliebteste Beschützerin der Frauen, deren heiliges Tier die Kuh war, und in Edfu den alten Sonnengott Horus. Ganz unten im Süden, an der ägyptisch-nubischen Grenze, bei Assuan und auf der Nilinsel Elephantine herrschte der ziegenköpfige Gott Chnum (griechisch Chnubis), dem zwei weibliche Gefährten, die Satis und die Anukis, zur Seite standen, und dessen Priester im 5. vorchristlichen Jahrhundert das Heiligtum der ihnen verhaßten Jahu-Verehrer auf Elephantine zerstörten (¶ Jahu). — Auf Osiris und die mit ihm in Beziehung gesetzten Götter werden wir noch zurückkommen. — Neben diesen alten ägyptischen Gottheiten fanden, besonders im Neuen Reiche auch manche ausländischen Götter Eingang in das Niltal. So aus Asien der ¶ Baal und die Astarte, und aus dem Süden, vielleicht aus Nubien oder aus dem Weihrauchlande Punt (der Küste von Südarabien) der zwergenhafte, krummbeinige Gott Bes, der besonders den Künsten der Toilette vorstand und dessen breite Fratze sich so oft auf Salbgefäßen, Kopfstützen und anderen Geräten findet. In Zaubertexten werden ganz vereinzelt die babylonischen Göttinnen Ningal und Eresḫigal erwähnt.

Die Mythen. Nachdem man begonnen hatte, frühere Lokalgötter an einer Kultstätte zu vereinigen, verschiedene Aemter unter sie zu verteilen und sie in Familienbeziehungen zu einander treten zu lassen, waren diese Götter den Menschen, die sie verehrten, näher gekommen, und man muß schon sehr früh in Aegypten angefangen haben, sich von seinen Göttern allerlei wundersame Geschichten zu erzählen, die oft gewiß der lebhaften Phantasie des Volkes ihr Dasein verdanken, in denen sich aber auch die Beobachtung der elementaren Vorgänge in der Natur mannigfach wiederspiegelt. Wir besitzen von den meisten dieser Mythen nur geringe Bruchstücke, kurze Anspielungen auf den Lesern allbekannte Dinge, die uns aber eben deshalb nur z. T. verständlich sind. Zudem finden sich schon in unseren ältesten Quellen verschiedene Sagenkreise miteinander verwoben, sodaß es uns bisher vielfach nicht gelungen ist, uns in dem Gewirr zurecht zu finden. Nur wenige von solchen Sagen sind einigermaßen im Zusammenhang überliefert.

Weltentstehung. Schon über die Entstehung der Welt standen verschiedene Ansichten lokalen Ursprungs einander gegenüber. So glaubte man in Memphis, daß Ptach im Uranfang als Künstler die Welt geschaffen habe, während in Elephantine der Chnum auf der Töpferscheibe die Menschen gebildet haben sollte. Am weitesten verbreitet war auch hier die Lehre von Heliopolis: Im Anfang war ein Urwasser, der Nun, und aus ihm entstand der Sonnengott Re. Re erzeugte aus sich selbst den Schu und die Tefênet („Tefnut"), und deren Kinder waren wieder Geb und Nut, die Erde und der Himmel, die innig verschlungen aufeinander lagen. Da trennte

sie Schu, und als Luftraum hob er den Himmel von der Erde empor und stellte sich zwischen sie. Geb und Nut hatten vier Kinder, die sich in zwei Paare scheiden, die Brüder Osiris und Seth und und ihre Schwestern-Gattinnen Isis und Nephthys. Diese vier Götterpaare waren es, die mit Re an ihrer Spitze die „Götterneunheit" von Heliopolis bildeten. (¶ Schöpfung).

Weltbild. Die Erde war also den Aegyptern ein Gott, der Himmel eine Göttin, und man stellte sie gern so dar, daß die Himmelsgöttin über den unten liegenden Geb in hohem Bogen sich beugt, mit ihren Fingern und Fußspitzen die Erde berührend. — Daneben findet sich häufig genug die Auffassung des Himmels als einer Kuh, der Göttin Hathor von Dendera, die auf der Erde steht, mit ihren vier Beinen an den vier Ecken der Erde. Und noch eine andere Lehre sieht in dem Himmel ein Gewässer, über das Sonne und Mond auf Schiffen fahren. — Diese verschiedenen Vorstellungen gehen schon seit ältester Zeit durcheinander. Und in späteren Darstellungen sehen wir, wie am Leibe der Göttin Nut oder am Bauche der Himmelskuh entlang die Sonne auf ihrem Schiffe fährt (Fig. 5). Aehnlich ist es mit den Vorstellungen von der Sonne selbst. Bald ist sie als ein Falke gedacht, der mit bunten Schwingen über den Himmel fliegt, bald als das Mistkügelchen eines „Skarabäus" (des heiligen, weil nach ägyptischem Glauben zeugungslos entstandenen Mistkäfers), das von ihm über die Himmelsbahn gerollt wird. Bisweilen denkt man sie sich aber auch, den vorhin genannten Auffassungen vom Himmel entsprechend, als ein junges Kalb oder ein Menschenkind, das an jedem Morgen von der Himmelsgöttin geboren wird.

Fig. 5. Die Himmelskuh. Aus Erman: Aegypten.

Hathormythus. Ein merkwürdiger Mythus ist uns über die Himmelsgöttin Hathor erhalten. Ihr Vater, der Sonnengott Re, hatte lange schon über Götter und Menschen geherrscht, endlich war er alt geworden und seine Kraft hatte nachgelassen. Da wurden die Menschen auf der Erde übermütig und führten Lästerreden wider den Sonnengott. Voll Zorn beruft Re alle Götter und beschließt mit ihnen die Vernichtung des undankbaren Menschengeschlechtes. Seine Tochter Hathor erhält den Befehl sie zu strafen, sie eilt zur Erde hinab und richtet ein furchtbares Blutbad unter den Menschen an. Da fürchtet Re, sie möchten gänzlich vertilgt werden, und während in der Nacht alles ruht, sendet er seine Götterboten nach der Insel Elephantine, um die roten Beeren der „Didi"pflanze zu holen. Dann läßt er 7000 Krüge Bier bereiten und den Saft dieser Beeren dazu mengen, und kurz ehe am nächsten Morgen Hathor wieder erscheint ihr Vernichtungswerk fortzusetzen, werden die 7000 Krüge über die Erde ausgegossen, sodaß ein großer roter See entsteht. Hathor hält es für Menschenblut und schlürft es in gierigen Zügen, aber der berauschende Trank tut seine Wirkung, die Göttin muß von der Verfolgung ablassen, und so ist das Menschengeschlecht vor gänzlicher Vernichtung gerettet.

Osirismythus. Weitaus am geläufigsten von allen Göttersagen war dem Aegypter die Geschichte von dem guten Gott Osiris (sein Beiname ist — nach griechischer Aussprache — Onnófris, vielleicht „das gute Wesen"), dessen Gestalt neben der des Sonnengottes Re in seinen religiösen Anschauungen die größte Bedeutung gewonnen hat. Uns ist die späteste Fassung des Mythus aus Plutarchs Bericht in „de Iside et Osiride" bekannt. Die ägyptischen Denkmäler, die verschiedene und oft einander widersprechende Züge erwähnen, haben sie im großen und ganzen bestätigt, zugleich aber wesentlich ergänzt. Die Erzählung ist kurz diese: Osiris, der Sohn der Himmelsgöttin Nut, hatte als Erbe seines Vaters Geb die Herrschaft über die Erde angetreten und regierte viele Jahre lang über Menschen und Götter als ein gerechter, weiser und tapferer König. Sein Bruder Seth mißgönnte ihm wohl die Herrschaft; jedenfalls stellte er ihm nach und trachtete nach seinem Leben. Die kluge und zauber-

reiche Isis sucht auf alle Weise den Gatten zu schützen — endlich aber gelingt es Seth, den Osiris durch List zu töten. Sein Leib wird nach der einen Ueberlieferung heimlich ins Meer geworfen, nach einer anderen von Seth zerstückelt und die Teile über das Land zerstreut. Wehklagend sucht Isis lange den Leib des geliebten Gatten, und als sie ihn endlich gefunden, stimmt sie mit ihrer Schwester Nephthys die ergreifende Totenklage über ihn an. Auf ihr Flehen sendet der Himmelsgott Re den schakalköpfigen Gott Anubis, der den Osiris einbalsamieren muß. Dann aber gelingt es der Zauberkraft der Isis, den Toten wieder zu beleben. Auf der Erde freilich vermag er nicht wieder zu weilen. Er geht in die Unterwelt und wird dort zum König und Herrscher im Lande der Verstorbenen. Indessen ist Isis noch von dem toten Gatten, auf dessen Leib sie sich als Falke niedergelassen hatte, schwanger geworden. Um den Nachstellungen des Seth zu entgehen, flüchtet sie ins Delta, und dort in den Sümpfen erblickt der junge Horus, des Osiris Sohn, das Licht der Welt. Unter vielen Aengsten und Gefahren wird er von seiner Mutter aufgezogen. Als er ein Mann geworden, sucht er den Mörder seines Vaters auf, und zwischen ihm und Seth kommt es zu einem schrecklichen Kampf, in dem Seth verstümmelt wird und Horus ein Auge einbüßt. Thot, der Gott der Weisheit und Gerechtigkeit, trennt die Kämpfenden voneinander — nach einer anderen Ueberlieferung tut dies ihr Vater Geb — und heilt sie beide. Dann gibt Horus sein Auge seinem Vater Osiris zu essen und dieser erhält dadurch sein Leben wieder. Diese Tat der Kindesliebe ist den Aegyptern ganz besonders wichtig gewesen; das „Horusauge" ist zum Vorbild aller Gaben und Opfer geworden und wird in den Sprüchen, die beim Totenkult rezitiert werden, immer und immer wieder erwähnt. — Man erzählt weiter, daß Seth sich nicht zufrieden gegeben, sondern die rechtmäßige Herkunft des Horus angegriffen habe. So wurde in der großen Halle der Götter ein Gericht gehalten, aus dem Horus als gerechtfertigt hervorging. Von den weiteren Schicksalen des Seth, etwa von seiner Bestrafung hören wir nichts. Horus aber tritt nun das Erbe seines Vaters auf Erden an, wird zum Herrscher über Aegypten und zum Ahnherrn aller künftigen Könige. — Dieser Osirismythus ist in ganz einzigartiger Weise Gemeinbesitz des ganzen ägyptischen Volkes geworden. Sein Einfluß auf den Totenglauben und Totenkultus werden wir noch zu erwähnen haben. Aber auch die Gestalt der Isis ist wie die keiner anderen Göttin populär geworden. Sie gilt als das Vorbild der treuen Gattin und der liebevollen Mutter, und ihr Sohn Horus oder Harpokrates („das Horuskind") der mit der Kinderlocke, den Finger im Munde dargestellt wird, ist einer der größten Lieblinge des Volkes geworden. Plastische Nachbildungen der Isis, die den Horus säugt oder auf dem Schoß hält, sind namentlich aus der späteren Zeit der ägyptischen Geschichte sehr zahlreich erhalten, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß dieser Kunsttypus der Mutter mit dem Kinde vorbildlich auf die späteren Madonnendarstellungen eingewirkt hat. (Vgl. ¶ Maria.) — In den Pyramidentexten liegt der Osirismythus schon ausgebildet vor. Die in den Osiriskreis hineingezogenen Götter waren gewiß größtenteils einst lokal gebunden — von einigen wissen wir das sicher —, aber ihre eigentliche Bedeutung haben sie durch ihre Verbindung mit Osiris erhalten. So der Seth, der in verschiedenen Städten als Lokalgott verehrt wurde und auch als spezieller Schutzherr von Unterägypten galt. Dem Volke war er vor allem der böse Feind des Osiris, und vom Ende des neuen Reiches an hat er geradezu die Rolle des Teufels erhalten. So auch der schakalköpfige Anubis, der eigentlich ein Lokalgott von Siut in Oberägypten war, aber als Einbalsamierer der Leiche des Osiris zu einem der größten Totengötter in ganz Aegypten geworden ist. Und auch Horus, der Sohn der Isis, stand dem Volke ungleich viel näher als der alte Reichsgott Horus oder der Sonnengott Horus von Edfu, der in Gestalt einer beflügelten Sonnenscheibe verehrt wurde. Osiris selbst besaß seinen ältesten Kult in der Stadt Busiris („Haus des Osiris") im Delta, und seine Verehrung wurde von dort, wir wissen nicht wann und wodurch, jedenfalls aber schon in sehr alter Zeit, in die oberägyptische Stadt Abydos übertragen, in der man das Grab des Gottes zeigte, und die seit dem mittleren Reich in dem Rufe ganz besonderer Heiligkeit stand. Hier wurde er mit dem alten Totengotte Chenti-amentiu gleichgesetzt, und von dort aus ist er zum Totengott für ganz Aegypten geworden. In der griechisch-römischen Zeit erscheint er mit seiner Gemahlin Isis zusammen als die vornehmste ägyptische Gottheit, und beider Kult ist auch nach verschiedenen Städten des Abendlandes, so nach Athen und Rom, verpflanzt worden.

Der König. Neben allen diesen Himmlischen, die der Aegypter verehrte, gab es für ihn aber auch noch einen Gott der auf Erden wandelte, mitten unter den Menschen — das war der König. Schon in den ältesten Zeiten erscheint der König als der alte Reichsgott Horus selbst: sein Thron ist der „Sitz des Horus", an seinem Haupt trägt er die furchtbare Giftschlange, den „Uraeus", der den Horus gegen seine Feinde schützt, und wie Horus wird er als ein Löwe mit Menschenantlitz („Sphinx") dargestellt, der seine Gegner mit den Tatzen zu Boden wirft. Wie Horus ist der König der Sonnengott, und wenn er sich unter dem Volke zeigt, spricht man von seinem „Erglänzen" als wäre er die Sonne selbst. Seit der 5. Dynastie gilt er als der leibliche Sohn des Sonnengottes und einer irdischen Mutter, und der Name „Sohn des Re" wird seitdem regelmäßig in der Titulatur des Königs aufgeführt. Dem Volke ist er der „gute Gott", und in den Grabinschriften seiner Beamten und Günstlinge wird er weit öfter erwähnt als die großen Götter des Pantheons. — Eine göttliche Verehrung des Königs zu seinen Lebzeiten kennen wir im eigentlichen Aegypten nicht. Erst nach seinem Tode wurde er zum „großen Gott", und dann konnten ihm alle göttlichen Ehren zuteil werden. In Nubien aber wurden den Königen noch während ihres Lebens Tempel erbaut, und die unterworfenen Schwarzen mußten neben den großen Göttern Aegyptens auch zu Sesostris III beten oder zu Thutmosis III, den gewaltigen Herrschern, die ihr Land erobert hatten und es nun mit mächtiger Hand regierten.

3. Glaube ohne Werke ist undenkbar. Die Gottheit will, daß der Mensch ihr diene. Und der Mensch verleiht der Gottheit unwillkürlich seine eigenen Bedürfnisse. Er selber will ein Dach haben, das ihn gegen die Sonne schützt, er will

essen und trinken, um des Leibes Notdurft zu stillen, er will Feste feiern und fröhlich sein. Das alles sind denn auch die Bedürfnisse seiner Götter, und in ihrer sorgfältigen Erfüllung bestehen im wesentlichen die religiösen Formen des Aegypters.

Gotteshaus. Die älteste uns bekannte Gestalt des ägyptischen Gotteshauses ist uns in der ältesten Hieroglyphe für „Tempel" erhalten. Es war eine einfache Hütte, ein Zelt, wie es wohl die Häuptlinge jener uralten Zeit haben mochten, aus Binsen geflochten und mit Binsen gedeckt, aber von den Hütten der Bauern ausgezeichnet durch eine Umzäumung, die es in mäßiger Entfernung umgab, und durch zwei Flaggenmaste, die sich an seiner Vorderseite erhoben. Als aus Häuptlingen Fürsten und aus Fürsten Könige wurden, entwickelte sich das Gotteszelt zum Tempel (Fig. 6). Von den Tempeln der älteren Zeit ist uns nicht viel erhalten; die Reste lassen aber erkennen, daß sie in allem Wesentlichen den späteren geglichen haben. Nur eine Gruppe von Gotteshäusern des alten Reiches zeigt eine eigentümlich abweichende Anlage: die wahrscheinlich dem Heiligtum von Heliopolis nachgebildeten Sonnentempel der Könige der 5. Dynastie (um 2500 v. Chr.) bei Abusir, nicht weit südlich vom heutigen Kairo. Das Hauptheiligtum bildete in ihnen ein riesiger zum Himmel aufragender Obelisk, in dem der Sonnengott selbst verehrt wurde, und vor dem ein geräumiger von Säulengängen und Wirtschaftsgebäuden eingeschlossener Hof lag. Die gewöhnliche Anordnung der Tempel, wie wir sie besonders aus dem neuen Reich (seit 1600 v. Chr.) kennen, ist eine andere. Diese Anordnung zeigen die thebanischen Tempel von Karnak und Luxor und der Tempel von Abydos, sowie die aus der Ptolemäerzeit stammenden Tempel der Hathor in Dendera und des Horus in Edfu. Die Anlage dieser Tempel entsprach der eines vornehmen ägyptischen Wohnhauses, und so hat auch die ägyptische Sprache den Tempel stets als das „Gotteshaus" bezeichnet. Der Eingang zu der den ganzen Bau umschließenden Mauer bildete ein auf beiden Seiten von gewaltigen Türmen, den sogenannten „Pylonen", eingefaßtes Tor, vor dem oft noch Obelisken und hohe mit Wimpeln geschmückte Flaggenmasten standen. Durch das Tor trat man in einen weiten offenen Hof, von Säulengängen umgeben, in dessen Mitte sich der große steinerne Altar befand. Vom Hofe führten Stufen zu einem gedeckten, von Säulen getragenen Saal, der nur durch kleine hoch angebrachte Fenster ein gedämpftes Licht erhielt. An seinem äußersten Ende war es ganz dunkel: hier wohnte der Gott selbst in seiner Kapelle und zu seinen Seiten die mit ihm verehrten Nebengötter. Zugleich war das ganze ein Abbild der Welt: Die Decke war blau bemalt und mit goldenen Sternen übersät wie der Himmel — und der Boden glich der Erde, aus der in Gestalt von Papyrus- und Lotusblumen oder als hochragende Palmenstämme die mächtigen Säulen sich erhoben. Die Wandflächen waren über und über mit bunt ausgemalten Reliefs und Inschriften bedeckt. Auf den Außenmauern erblickte das Volk die Taten seines Königs, wie er in der Schlacht von seinem Streitwagen herab in die Menge der Feinde schoß oder mit der Kriegskeule ganze Scharen von Asiaten oder Nubiern niederschlug. Im Innern war der König als Priester vor den Göttern des Tempels dargestellt, wie er ihnen opferte und reiche Gaben darbrachte. Vor dem Heiligtum erhoben sich oft steinerne Königskolosse, und den Zugang zu ihm bildete eine Allee von steinernen Tieren, Widdern, Löwen oder Sphinxen, die gleichsam als Wächter vor ihm aufgestellt waren, um jeden Feind von dem Gotte fernzuhalten.

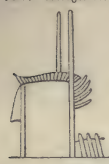


Fig. 6. Tempel der ältesten Zeit. Aus Erman: Aegypten.

Gottesbild. Im Allerheiligsten wohnte die Gottheit selbst. Wir werden gewiß annehmen dürfen, daß schon in den einfachen Zelten der ältesten uns erreichbaren Zeit ein Bild des Gottes sich befand. Wie diese Bilder aussahen, ist freilich nicht mit Sicherheit zu sagen. Es werden Schnitzbilder aus Holz darunter gewesen sein, die nur ungeschickt und im allgemeinen eine menschliche Form andeuteten — wenigstens scheinen die zu stereotyp gewordenen Darstellungen des Ptach von Memphis und des Min von Koptos auf Kunsterzeugnisse einer solchen Zeit zurückzugehen (Fig. 7). — Aber ob es vorwiegend solche Bilder in Menschengestalt waren oder ob daneben und vielleicht vorwiegend die Gottheit in der Gestalt eines ihr geheiligten Tieres verehrt wurde, können wir nicht entscheiden. Auch nicht in welcher Zeit der Aegypter begonnen hat, viele seiner Götter im übrigen in Menschengestalt aber mit dem Kopf des ihnen

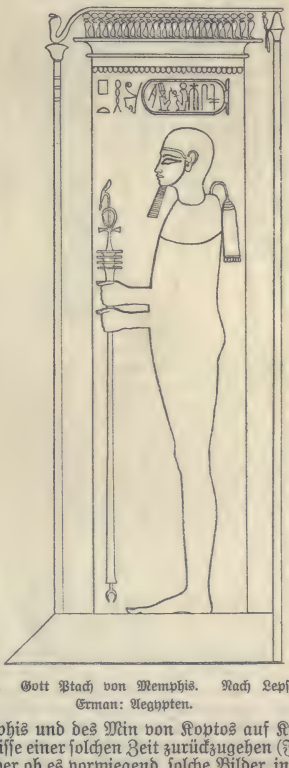


Fig. 7. Gott Ptach von Memphis. Nach Lepsius aus Erman: Aegypten.

heiligen Tieres abzubilden. Diese Darstellung ist bei den meisten Göttern die gewöhnliche geworden. — Im Tempel der geschichtlichen Zeit stand das Bild des Gottes in einer oft aus einem einzigen Stein gearbeiteten Kapelle, die durch eine eherne Tür gegen außen verschlossen war. Von den Bildern selbst ist keines erhalten. Aber wir wissen, daß sie nicht sehr groß und meist aus Holz gearbeitet waren, mit Gewändern und kostbarem Schmuck bekleidet. Neben diesen eigentlichen Kultbildern gab es aber auch zahlreiche größere Götterbilder aus Stein, die besonders von den

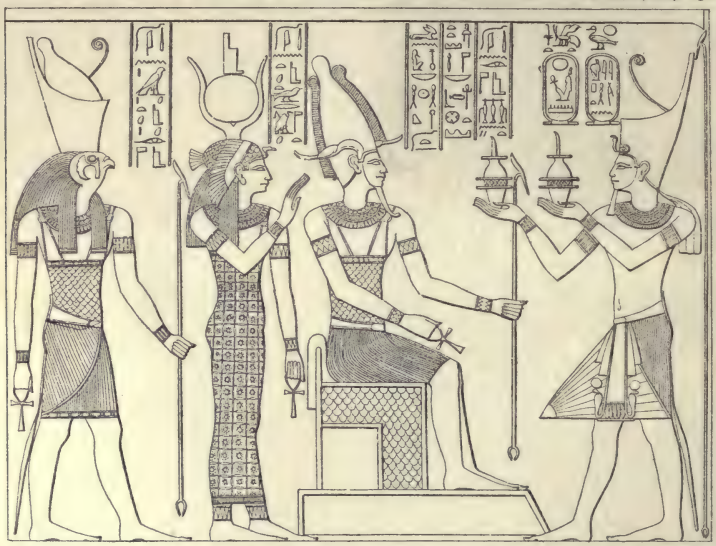


Fig. 8. König Sety I, Wein opfernd vor Osiris, dem Ersten des Westens (d. h. des Totenreichs), dem großen Gott, dem Herrn von Abydos, Onnôfris, dem Herrn der Ewigkeit, dem Herrscher der Ewigkeit. Hinter Osiris die große Isis, die Gottesmutter, und Horus, der Sohn der Isis und Sohn des Osiris. Aus Erman: Aegypten.

Königen in die Tempel geweiht wurden. — Die Tracht der meisten Götter ist im wesentlichen der des Königs gleich. Der Totengott Osiris ist stets als Mumie dargestellt, in die Leichentücher eingewickelt, aus der nur die Hände mit Szepter und Geißel herausschauen. Die Stäbe in ihren Händen und die mancherlei aus Federn, Blättern und Tierhörnern zusammengesetzten Kronen, durch die sie sich unterscheiden, zeugen von dem Alter dieser Darstellungen. Aehnlich ist es bei den Göttinnen: sie tragen die enganliegenden Gewänder der Frauen des alten Reiches und halten einen Papyrusstengel in der Hand. — Eine große Anzahl von Götterbildern, meist aus Bronze, aber auch aus Stein und Fayence, ist uns erst aus der Spätzeit Aegyptens erhalten. Am häufigsten Osiris und die Götter seines Kreises, daneben aber auch zahlreiche niedere Gottheiten wie der komisch fratzenhafte Bes oder die dickbäuchige nilpferdgestaltige Göttin Toëris, die vom Volke als Geburtshelferin angerufen wurde.

Priester. Der Gott wohnt in seinem Haus wie der König im Palast. Wie der König bedarf er nun auch der Diener, die ihn umgeben und die alle seine Wünsche erfüllen. So ist denn „Gottesdiener" (ägyptisch, in keilschriftlicher Umschreibung cham-nâte) auch der gewöhnlichste ägyptische Priestertitel. Die Wünsche des Gottes sind freilich nicht allzu verschiedenartig: Waschung, Salbung und neue Kleidung am Morgen — wobei das Schminken der Augenbrauen nicht vergessen werden darf —, dann Speise, Trank und frische Blumen zu den verschiedenen Tageszeiten, damit erschöpft sich der tägliche Bedarf. In der ältesten Zeit scheint der Häuptling zugleich auch der Oberpriester des Lokalgottes gewesen zu sein — und noch in die späteste geschichtliche Zeit hinein lebt in den Tempeldarstellungen die Fiktion, daß der König auch der Priester sei, daß eigentlich nur er mit den Göttern verkehren, sie bedienen, ihnen opfern und zu ihnen beten dürfe (Fig. 8). In Wirklichkeit hat sich schon in alter Zeit ein besonderer Priesterstand herausgebildet. Noch im Mittleren Reiche erscheinen freilich die Gaufürsten als Oberpriester ihres heimischen Gottes. Daneben finden sich aber schon berufsmäßige Priester, die das tägliche Ritual versehen, die Opfer bereiten und darbringen. Als im Neuen Reich die großen Tempel des Landes durch die siegreichen Könige nicht nur mit Gold und Schätzen, sondern auch mit ausgedehnten Ländereien beschenkt wurden, brauchten sie einen ganzen Stab von Verwaltungsbeamten, und die eigentliche Priesterschaft wurde nun nach verschiedenen Rangstufen geordnet. So war die thebanische Priesterschaft in 5 Klassen eingeteilt, die ein Oberpriester des Amon, wie er auf seinem Grabstein erzählt, sämtlich durchlaufen mußte, ehe ihm diese höchste geistliche Würde übertragen wurde. Während des Neuen Reiches wachsen nun auch die Priesterschaften, vor allem die des Amon zu einer Macht im Staate heran, die schließ-

lich mit dem Königtum um die Vorherrschaft streitet. — Die täglichen Obliegenheiten der Priester waren bis ins einzelne geregelt und schon im neuen Reich sehr umfangreich geworden. Für jede einzelne Handlung des dem Gotte nahenden, ihn kleidenden und speisenden Priesters waren ganz bestimmte Sprüche vorgeschrieben, in denen — und so war es in allen Tempeln — immer und immer wieder auf die Geschichten von Osiris und Isis, von Seth und Horus angespielt wurde. Die Priester unterschieden sich durch eine altertümliche Tracht von den Laien, deren Kleidung der Mode der Zeit unterworfen und in den einzelnen Epochen der Geschichte sehr verschieden war. Auch Frauen nahmen unter Umständen, besonders wohl bei den Festen, am Kultus teil. Wie die Damen des Harems für den König musizierten, so bildeten die Frauen den Kirchenchor in ihren heimischen Tempeln und erfreuten ihren Gott durch Gesang und Tanz und durch das Klappern ihrer Musikinstrumente (Fig. 9). Schon in alter Zeit werden vornehme Frauen als Sängerinnen der Hathor oder der Neith bezeichnet, und im neuen Reiche sind sie „Musikantinnen" des Amon. Später entwickelt sich in Theben sogar ein geistliches Fürstentum mit einer Prinzessin als „Gottesweib" des Amon an der Spitze (¶ Amon).

Fig. 9. Musikantin mit Sistrum. Nach Lepsius aus Erman: Aegypten.

Feste. War der regelmäßige Gottesdienst ein etwas eintöniger, so muß bei den Festen der Aegypter, die sämtlich religiösen Charakter trugen, um so mehr Glanz und Pracht entfaltet worden sein. Schon aus sehr alter Zeit besitzen wir eine Menge von Festnamen, aber bei vielen von ihnen ist die spezielle Bedeutung noch nicht bekannt. Unter den uns verständlichen sind die Monatsanfänge und die Mitte der Monate, der Beginn der Nilüberschwemmung, der Geburtstag und Thronbesteigungstag des Königs. Außer diesen für das ganze Land gültigen Festen, hatten die einzelnen Tempel ihre eigenen Feiertage, an denen besonderer Ereignisse aus der Geschichte ihres Gottes gedacht wurde. Wir wissen, daß bei solchen Gelegenheiten Szenen aus dem Mythus, wahrscheinlich von Musik begleitet, dramatisch aufgeführt wurden. Ein Beamter des mittleren Reiches erzählt auf einem Denkstein in Abydos, wie er dort an den Festaufführungen im Tempel des Osiris, wo man den Auszug des Gottes, seinen Kampf gegen die Feinde, seinen Tod und Begräbnis und endlich seine Auferstehung und glückliche Heimkehr darstellte, persönlich teilgenommen habe. — Eine große Rolle bei den oft mehrere Tage währenden Festen spielte das Opfer, das im großen Hof des Tempels vollzogen wurde, und an dem das Volk teilnehmen durfte. An das Opfer, das von Gesängen und Gebeten begleitet war, schlossen sich festliche Mahlzeiten der Priester und Vornehmen, und auch an die Menge wurden viele Tausende von Broten und Kuchen verteilt. Am beliebtesten beim Volke aber war der Tag, an dem das sonst im Dunkel des Allerheiligsten verschlossene und nur dem Hohenpriester oder dem Könige sichtbare Gottesbild den Tempel verließ und in einem leichten hölzernen Schrein auf der hölzernen Götterbarke von den Priestern in feierlicher Prozession durch die Stadt getragen wurde. Auf altartigen Untersätzen, die an verschiedenen Stellen in und außer der Stadt aufgestellt waren, wurde es dann abgesetzt, die Vorhänge, die das Bild verhüllten, wurden zurückgezogen, und alles Volk durfte nun den „großen Gott" schauen und über seine Schönheit jauchzen. Bei besonderen Festen wird das Gottesbild auch auf ein eigens dazu bestimmtes prächtig geschmücktes Schiff gebracht und unternimmt eine Fahrt auf dem Nil, um einem benachbarten Gott einen Besuch abzustatten. Die Feste tragen sämtlich einen heiteren, fröhlichen Charakter, und der Aegypter aller Zeiten wünscht sich auf seinen Grabsteinen nichts sehnlicher, als daß er an allen Festen, die er im Leben gefeiert, auch nach dem Tode möge teilnehmen dürfen.

Frömmigkeit. Wir wüßten nun gern noch etwas über das innere Verhältnis des alten Aegypters zu seiner Gottheit, aber hier verlassen uns unsere Quellen fast ganz. Bei dem konventionellen, formelhaften Charakter der meisten Inschriften ist es ja nicht verwunderlich, daß nur wenig Faßbares erhalten ist, woraus wir uns von der Frömmigkeit des Einzelnen ein Bild machen könnten. Aber einiges wenige sehen wir doch. Wir wissen, daß man kleine Götterbilder, aus Bronze oder aus Fayence, in den Häusern aufstellte, um vor ihnen zu beten, und daß im Felde hie und da hölzerne Altärchen für die Erntegöttin errichtet und mit Opfergaben belegt wurden. Wir wissen, daß man in der Krankheit zu den Göttern um Hilfe rief, und kleine in den Tempel des Amon geweihte Stelen, auf denen zwei Ohren eingraviert sind, zeigen uns, wie man sich im Neuen Reiche dem Gott für die Erhörung seiner Bitte dankbar zu erweisen suchte. Amon ist im Neuen Reich überhaupt ganz besonders populär geworden. Dem Armen gilt er als der unbestechlichste Vezier, der des Gerechten Sache führt; ein Beamter betet zu ihm um Beförderung und ein anderer klagt, daß ein Feind ihn aus seinem Amte verdrängt habe und bittet den Gott um seine Wiedereinsetzung. Auch die Form der Personennamen zeigt uns — ebenso wie bei den semitischen Völkern —, daß das neugeborene Glied der Familie als ein Geschenk des Gottes angesehen wurde. — Von der Einwirkung der Religion auf die Sittlichkeit des Einzelnen sehen wir gelegentlich Spuren: Lügen, Stehlen, falsches Gewicht benutzen, gelten als Sünde, Fürsorge für Witwen und Waisen wird gepriesen, weil das eine dem Gotte ein Greuel, das andere aber ihm angenehm ist und seiner Belohnung — eines glücklichen Lebens nach dem Tode — nicht ermangelt. Viel Aberglauben ging zu allen Zeiten neben der tieferen Frömmigkeit einher, Zauberei und Traumdeutung standen in hoher Blüte, die Tagewählerei war beliebt, und jedermann suchte sich durch kleine Amulette, die um den Hals getragen wurden, gegen die bösen Geister zu schützen. Aber im allgemeinen hat der Aegypter seinem Gotte gegenüber ein gutes Gewissen: er tut sein Leben lang alles Gute, so sehr er es vermag, und betrachtet dann die Belohnung durch den Gott als sein wohlverdientes Recht. Ganz selten

finden wir Töne, die von Sündenerkenntnis und Sehnsucht nach Gnade zeugen, und es klingt ganz unägyptisch, erinnert aber stark an babylonische und hebräische Psalmen, wenn ein Mann im Neuen Reich seinen Gott bittet: „strafe mich nicht wegen meiner vielen Sünden!“ Eine Entwicklung scheinen diese Gedankengänge in der Geschichte der ägyptischen Religion jedenfalls nicht gehabt zu haben.

4. Ueberall pflegen die Gedanken der Menschen über das, was nach dem Tode kommt, mit ihren sonstigen religiösen Ideen eng verknüpft zu sein. So auch bei den Aegyptern. Bei ihnen haben aber die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode und die aus ihnen erwachsenden Totengebräuche, die sich schon sehr früh zu einem wirklichen Totenkultus entwickeln, eine so gewaltige Rolle gespielt und das ganze Leben so beherrscht, daß wir sie als ein gesondertes Kapitel behandeln müssen. — Wo war der eben noch lebende Mensch geblieben, nachdem der letzte Atemzug ihn verlassen hatte?! Der geliebte Vater und Gatte, die teure Gattin, das vor kurzem noch fröhlich lachende Kind — sie konnten nicht aufgehört haben zu existieren! So finden wir beim Aegypter wie bei fast allen Völkern den festen Glauben an eine Fortsetzung des Lebens nach dem Tode. Nicht der Wunsch allein hat solchen Glauben geboren. Mancher Mutter, mancher Gattin ist wohl im Traum das verstorbene Kind, der dahingegangene Gatte erschienen. So wissen sie, daß die Toten noch leben und können sich nicht anders denken, als daß sie Fürsorge brauchen, wenn sie nicht Mangel leiden sollen. —

Die Gräber. Die Fürsorge für die Toten ist das erste, was wir von den alten Aegyptern überhaupt kennen lernen; und bei weitem das meiste, was wir von ihrer Geschichte, von ihrer Kultur im weitesten Sinne wissen, verdanken wir ihren so merkwürdig reich ausgestatteten, vom regenlosen Klima des Niltales wunderbar beschützten Gräbern. — Die Grabstätten vorgeschichtlicher Zeit sind noch einfach und bescheiden genug, aber schon aus ihnen können wir ein annäherndes Bild von der ältesten ägyptischen Kultur gewinnen. Es sind viereckige Gruben bis zu 2 Meter tief unter der Erdoberfläche, die sich in der westlich vom Niltal gelegenen Wüste durch das ganze Land verstreut gefunden haben. In ihnen liegt der Tote in der für die spätere Prähistorie auf der ganzen Erde charakteristischen kauernden Haltung, den Rücken gekrümmt, die Kniee ans Kinn gezogen, die Hände gewöhnlich vor dem Gesicht, in der Stellung des Schlafenden. (Vgl. Abbildung Nr. 3 auf Tafel 2.) Der noch nicht mumifizierte Körper liegt auf der linken Seite, der Kopf ist nach Süden gerichtet. Mehrfach sind sie in der trockenen Erde so gut erhalten, daß wir heute noch die eingeschrumpften Gesichtszüge studieren, ja selbst ihre Haarfrisur mit den kleinen Zöpfchen und den durchgesteckten Haarpfeilen betrachten können. — Was der Mensch zum Leben braucht, dessen bedarf auch der Tote, wenn er nicht gezwungen sein soll, seinen eigenen Urin zu trinken und seinen Kot zu essen, und so liegen fast in jedem, auch dem ärmsten Grabe wenigstens ein paar Tongefäße, bisweilen mit Figuren von Menschen und Tieren bemalt, in denen Speise und Trank aufbewahrt wurden. Bei einigen sind auch der Schädel oder Schenkel eines Ochsen dazugelegt, von denen sich die Skelette erhalten haben. Der Glaube muß diesen Gaben eine ewige Dauer beigemessen haben, denn sie wurden niemals erneuert. Gelegentlich hat man auch dauerhaftere und zugleich billigere Scheinbrote aus Mehl und Kleie oder einfach weißen Sand anstatt des Mehles den Gefäßen anvertraut, deren Genießbarkeit für den Toten durch die Sprüche und Gebete zauberkundiger Priester gesichert werden mochte. — Bei den Gräbern wohlhabender Personen wird der Tote nicht nur vor Hunger und Durst geschützt, man sucht ihm das künftige Leben auch möglichst angenehm zu gestalten. Man gibt ihm einen Kamm aus Knochen oder Elfenbein, und man schmückt ihnen — Männern und Frauen — Hals und Arme mit Ketten aus Stein- oder Fayenceperlen. Und neben den Tongefäßen finden sich nun auch kleine Gefäße aus harten Steinarten, von erstaunlich feiner Arbeit — oft noch mit den Löffeln darin — in denen die für die Toilette des Aegypters so wichtigen Salben und Oele enthalten sind. Eine flache, oft in Tiergestalt gearbeitete Palette aus Schiefer, die bisweilen dem Toten in die Hand gegeben ist, war besonders beliebt, und der harte runde Kiesel, mit dem die Farbe darauf verrieben wurde, ja auch oft ein Stück von der Schminke selbst, liegt nicht weit davon entfernt. — Und neben all diesem finden sich dann auch kleine Tierfiguren, aus Stein und Elfenbein gearbeitet, von Löwen, die der Verstorbene zu jagen liebte, von Hunden, bisweilen mit dem Halsband geschmückt, die ihn auf seiner Jagd begleiten sollten. Pfeilspitzen und Messer aus Feuerstein (vgl. Abbildung Nr. 5 auf Tafel 2) sollen ihm zum Erlegen und Zurichten der Beute dienen, und auch der steinerne Knauf der Keule, seiner Hauptkriegswaffe, findet sich oft. — Die Namen dieser ältesten Aegypter kennen wir nicht. Kein einziges von ihren Gräbern enthält irgend welche Schriftdenkmäler. Eben darum können wir nur annähernd ihre Zeit angeben und müssen sie als „prähistorisch“ bezeichnen. — Aegyptens Geschichte beginnt für uns mit dem Moment, wo die fortschreitende Kultur seine Bewohner zu einer reicheren Ausstattung der Gräber geführt hat. Die bei Abydos und Negade im südlichen Aegypten gefundenen Gräber der ältesten bekannten Könige — etwa um 3200 v. Chr. — (das des Menes wurde 1897 von de Morgan bei Negade entdeckt) sind für uns zum ersten Mal als Gräber von Königen gekennzeichnet. Auch sie liegen in der westlichen Wüste; aber sie sind nicht mehr Gruben im Wüstenboden, sondern Ziegelbauten über der Erde. Sie haben verschiedene Kammern. In der mittelsten ruhte der König, um ihn herum sein Hofstaat, seine Frauen, Hunde und Zwerge. Die Beigaben sind denen der vorgeschichtlichen Gräber ähnlich, nur sehr viel reichlicher und kostbarer. Der gewiß einst sehr prächtige Schmuck ist offenbar schon im Altertum geraubt worden. Nur die Armspange einer Königin dieser Zeit, aus Gold und Halbedelsteinen, ist uns durch einen glücklichen Zufall erhalten worden. — Und hier finden wir nun die ersten ägyptischen Hieroglyphen. Die Pfropfen aus Nilschlamm, mit denen die Tongefäße verschlossen wurden, um ihren Inhalt zu schützen, tragen die Namen der Könige, die in den Gräbern bestattet sind. Und dieselben Namen finden wir auf kleinen oben abgerundeten steinernen

1. König Chefren, um 2800 v. Chr. Aus Bissing-Bruckmann: Skulpturen.

2. Holzrelief aus einem Grabe, um 2600 v. Chr.

3. Porträtstatue des „Dorfschulzen", um 2600 v. Chr.

2 und 3 aus E. Meyer: Aegypten zur Zeit der Pyramidenerbauer.

1. Kupferstatue Phiops' I, um 2500 v. Chr.
Aus E. Meyer: Aegypten zur Zeit der Pyramidenerbauer.

2. Grabstein eines Königs der 1. Dynastie, um 3200 v. Chr. Aus E. Meyer, a. a. O.

3. Vorgeschichtliches Grab, um 3500 v. Chr.
Nach Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Heft 34.

4. Gefäß in Gestalt eines Kamels aus einem Grabe, um 3500 v. Chr.
Verkleinerte Wiedergabe nach M.D.O.-G., Heft 30.

5. Feuersteinmesser mit Holzgriff aus einem Grabe, um 3500 v. Chr.
Verkleinerte Wiedergabe nach M.D.O.-G., Heft 34.

Stelen, den ersten Grabsteinen in Aegypten (vgl. Abbildung Nr. 2 auf Tafel 2). — Von dieser Zeit an nehmen nun die Grabbauten schnell an Aufwand und Bedeutung zu. Unter der dritten Dynastie ist die Form der ältesten Königsgräber — wir bezeichnen sie nach dem Vorgang der modernen Araber als „Mastaba s" (arabisch mastaba = „Bank") — schon auf die der Vornehmen des Landes übergegangen, denen diese Gräber zunächst als ein Gnadengeschenk des Königs zuteil werden. Und auch sie zeigen schon kompliziertere Vorrichtungen, indem der Sarg nicht mehr in einer Kammer über der Erde, sondern am Ende eines tiefen unterirdischen Schachtes in einem seitlich ausgehöhlten besonderen Raum geborgen wird. Ueber dieser Sargkammer erhebt sich die Mastaba, ein schmuckloser viereckiger Steinwürfel, mit abgeschrägten Seitenwänden. In seine Ostseite ist die sogenannte „Opferkammer" eingehauen, ein ziemlich schmaler, länglicher Raum, an dessen äußerstem Ende, also nach Westen gelegen, ein als Tür geformter und mit dem Namen des Toten gekennzeichneter Steinblock den Abschluß bildet. Es ist die sogenannte „Scheintür", durch die man sich den Zugang zum Totenreich vermittelt dachte. Diese Kammer ist lediglich dem Kult des Toten gewidmet. Die unter der 1. und 2. Dynastie zuerst erkennbare Sitte der Könige, ihren Namen für künftige Geschlechter lebendig zu erhalten, hat immer mehr um sich gegriffen und ist nun schon ein Gemeingut der Vornehmen geworden. Es genügt nicht mehr, daß man das Fortleben des Menschen sichert, indem man seinen Leib wohl verwahrt und ihn vor Durst und Hunger schützt. Freilich wird auch hierin immer Größeres und Raffinierteres geleistet. Die leicht vergänglichen Innenteile werden sorgfältig entfernt und der Körper dann mit Salz, Salpeter und Asphalt in eigentümlicher Weise durchtränkt und behandelt, sodaß diese einbalsamierten „Mumien" in mehrere Lagen von Leinwandtüchern und -Binden eingewickelt, sich wirklich durch die Jahrtausende erhalten haben. — Aber man muß dem Toten nun auch ein Haus geben, eben die Mastaba mit ihren Kammern, in dem er sich bewegen kann, aus dem er heraustritt nach Belieben um die Sonne zu schauen, und man muß die für ihn bestimmten Gaben von Zeit zu Zeit erneuern. Sie gestalten sich geradezu zu Opfern, wie man sie den Göttern gibt; und wie die Götter in ihren Schreinen in leibhaftiger Gestalt das ihnen Dargebrachte entgegennehmen, so bildet man jetzt die Leiber der Verstorbenen nach, in Holz oder Stein und stellt sie in einem kleinen (arabisch „serdab" genannten) Raum auf, der an die Opferkammer anschließt und meist noch durch einen schmalen Spalt mit ihr verbunden ist. Aus solchen „serdabs" stammen zum größten Teil die wundervollen Porträtstatuen des Alten Reiches (vgl. Abbildung Nr. 3 auf Tafel 1). Bei größeren Mastabas treten dann zu der Opferkammer, die ausgedehnte irdische Wohnung der Vornehmen dieser Zeit nachahmend, noch zahlreiche andere Räume hinzu. Die Wände dieser Räume werden nun mit farbig ausgemalten Reliefdarstellungen geschmückt, in denen man alles abbildete, was den nun Verstorbenen während seines Lebens beschäftigt hatte. Auf diesen Reliefs der Grabkammern entfaltet sich vor uns wie ein buntes Bilderbuch das tägliche Leben der alten Aegypter — wir sehen sie bei der Arbeit und beim Schmaus, auf dem Felde und in den Werkstätten, beim Einkauf auf dem Markt und in der Behandlung des Arztes, und so kommt es, daß wir über die altägyptische Kultur so unverhältnismäßig viel besser unterrichtet sind, als über die irgend eines altorientalischen Volkes (Fig. 10). — In dieser Zeit hören wir zum ersten Mal etwas von dem „Ka" (der Vokal ist unsicher) des Verstorbenen, der von nun an eine so wichtige Rolle im Totenglauben der Aegypter spielt. Ihm werden die Opfer gebracht, ihn stellt die Statue dar, er ist es, dem das ganze Grab gehört. Dieser „Ka" ist eine Art zweites Ich, das mit dem Menschen geboren wird und ihn durchs ganze Leben, an den Körper gebunden, begleitet. Beim Tode verläßt er den Leib, um nun in dem Standbilde Wohnung zu nehmen und in ihm der dargebrachten Totenopfer, die das Weiterleben des Menschen ermöglichen, teilhaftig zu werden. — In derselben Zeit hatten die Gräber der Könige eine neue Form angenommen. Zunächst hatte man die gewöhnliche Mastaba dadurch erhöht, daß (rein äußerlich betrachtet) auf den großen Würfel ein kleinerer, auf diesen wieder ein kleinerer gesetzt wurde und so fort, sodaß das Königsgrab sich turmartig zwischen den Gräbern der Hofbeamten erhob. Dann wurden die stehengebliebenen Absätze ausgefüllt und seitlich abgeschrägt, der ganze Bau wurde mit einem Steinmantel umgeben und mit einer Spitze gekrönt, und so entstanden die gewaltigen „Pyramiden" der 4. Dynastie bei Gizeh, die noch heute das Wahrzeichen Aegyptens bilden, ein Zeugnis von der uneingeschränkten Macht dieser Könige. Die Pyramide des Cheops hat eine senkrechte Höhe von 137 m und einen Gesamtinhalt der Steinmasse von mehr als 2 Millionen cbm. Unter diesem imposanten Steinbau ruhte tief in einer

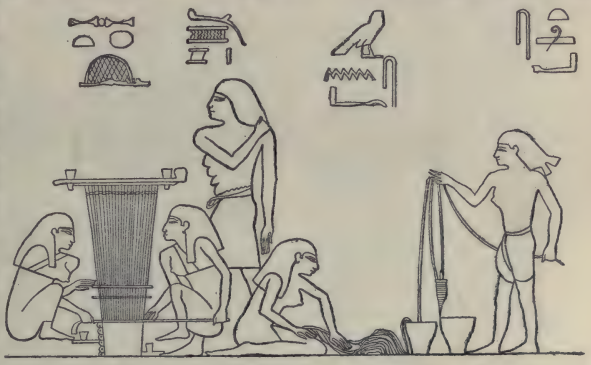


Fig. 10. Spinnerinnen bei der Arbeit. Nach Lepsius aus Erman: Aegypten.

unterirdischen Kammer der Leib des Königs in einem aus Stein gehauenen Sarge. Sie waren gewiß kostbar ausgestattet, sind aber alle schon im Altertum geplündert worden, und auch von den Leichen selbst ist keine einzige unversehrt erhalten. An der Ostseite der Pyramiden wurden dann noch prächtige Tempel erbaut, in denen der Totenkult für die Könige abgehalten wurde. Die Größe der Pyramiden erzählt uns in beredter Sprache von dem Verlauf der Geschichte des Alten Reiches. Schon die 5. Dynastie vermag mit ihren Vorgängern nicht mehr Schritt zu halten, und die Pyramiden der 6. Dynastie zeigen offenkundig, daß der König nicht mehr der einzige mächtige Mann im Staate war.

In der folgenden Zeit, in der das Reich verfiel, finden wir die Vornehmen des Landes nicht mehr wie früher im Tode um ihren Herrscher geschart, und die mächtigen Gaufürsten des Mittleren Reiches bauen sich zwar keine Pyramiden, aber ihre gewaltigen Gräber, die sie z. B. bei Benihassan und Assuan in die Felsen des westlichen Gebirges hineingetrieben haben, geben einen deutlichen Beweis von ihrer unabhängigen selbständigen Stellung. — Schon im Mittleren Reich ist die Sitte eines besser ausgestatteten Grabes in die Kreise der niederen Beamtenschaft eingedrungen. Wer sich nicht selbst ein Felsengrab anzulegen vermag, der läßt sich auf dem Friedhof — besonders beliebt ist der zu Abydos in Oberägypten, in dem das Haupt des Osiris bestattet sein sollte — eine kleine Ziegelpyramide errichten, unter der die Leiche bestattet wird. An ihrer Ostseite erhebt sich eine Art Stele, ursprünglich in Form einer Tür — es ist der Ueberrest von der „Scheintür" der alten Mastabas —, der Grabstein, auf dem nun der Tote, oft mit seiner Frau zusammen, vor dem Opfertisch sitzend dargestellt ist, während seine Kinder ihm die Opfergaben heranbringen und obendrein noch ein Gebet an die Totengötter ihm „alle guten und reinen Dinge" erfleht. Davor liegt im Sande eine steinerne Tafel, auf der man die Opfergaben ausbreitete. — Die Särge, meistens aus Holz, werden jetzt auf ihrer Innen- und Außenseite mit religiösen Texten, den Kapiteln des „Totenbuches" bedeckt, die den Verstorbenen mit allem Wissenswerten für das Jenseits versehen. Auch die Beigaben sind mannigfaltiger geworden als in der alten Zeit. So finden wir hölzerne Schiffe, bis aufs einzelne mit allem Erforderlichen ausgestattet, die den Toten über die Gewässer der Unterwelt fahren, und hölzerne oder tönerne Modelle von Kornspeichern, Bäckereien, Schlachthöfen, in denen kleine hölzerne Diener für ihren Herrn beschäftigt sind. Die Mumie versieht man jetzt gern mit einer Gesichtsmaske aus bemalter Pappkartonnage, wohl aus Furcht, daß die Sehfähigkeit durch die Binden und Tücher gehemmt sein könne. Die Leiche liegt nach wie vor auf der linken Seite, das Gesicht nach Osten, und damit der Selige auch ganz sicher die Sonne bei ihrem Aufgang schaue, werden oft zum Ueberfluß an der Außenseite des Sarges, an der Stelle, hinter der das Gesicht lag, zwei große Augen aufgemalt. — Im „Neuen Reich" hält man im allgemeinen an denselben Sitten fest. Die Könige ahmen jetzt die Gaufürsten des mittleren Reiches nach und lassen sich in Felsengräbern be-

Fig. 11. Sargmagazin. Nach Wilkinson aus Erman: Aegypten.

statten. In dem versteckten Gebirgstale im Westen von Theben, das wir heute als das „Tal der Königsgräber" (arabisch Biban-el-molûk) bezeichnen, ruhten sie nebeneinander, bis die modernen Grabräuber des 19. Jahrhunderts sie wieder entdeckten und die sterblichen Reste der gewaltigen Beherrscher des ägyptischen Weltreiches in das Museum von Kairo überführten. — In den Gräbern von einigen dieser Könige finden sich, mit reichen bildlichen Darstellungen verziert, die Texte des „Buches von den Pforten" und des „Amduat", auf die wir noch zurückkommen werden. Privatleuten werden jetzt diese Texte sowie die des Totenbuches auf langen Papyrusrollen mit ins Grab gegeben. Die Särge werden aus Stein oder Holz, häufig aber auch aus Pappkartonnage hergestellt und oft bunt bemalt, und vielfach finden wir, den Schutz des Toten zu erhöhen, zwei, ja drei Särge ineinander geschachtelt (Fig. 11). Die vor der Mumifizierung herausgenommenen inneren Organe setzt man in vier besonderen Gefäßen bei, die wir als „Eingeweidekrüge" bezeichnen (gewöhnlich werden sie „Kanopen" genannt), und die man vier besonderen Schutzgeistern anvertraute (Fig. 12). Diese Geister galten als die Söhne des Osiris, und da man sie sich durch einen Menschen-, Affen-, Schakal- und Falkenkopf unterschieden dachte, so wurden die Deckel der Eingeweidekrüge entsprechend als Kopf des betreffenden Schutzgeistes gearbeitet. — Die Zeit der „ältischen" Nachblüte griff auch in der Anlage der Gräber bewußt auf das Alte Reich zurück, und bei Assa-

sik (am Westufer von Theben) finden wir noch einmal Riesenbauten, die an Anzahl der Kammern und prunkvoller Ausschmückung sogar die der alten Zeit übertreffen. — Die Sitte des Mumifizierens hat sich in Aegypten bis zu allerletzt erhalten. Aus ptolemäischer Zeit wissen wir, daß die Einbalsamierung, welche besonders dazu ausgebildeten Leuten oblag, etwa siebzig Tage in Anspruch nahm. — In der römischen Kaiserzeit pflegte man anstatt der alten Gesichtsmaske ein Porträtbildnis des Verstorbenen auf Leinwand oder auf eine Holztafel gemalt an der Stelle des Gesichts zwischen den Binden zu befestigen. Diese Porträts stehen durchaus im Einflusse der griechischen Kunst und sind uns, zumal da sie großenteils vorzüglich erhalten sind, ein wertvoller Zeuge der griechischen Tafelmalerei geworden, die in Griechenland selbst völlig verloren gegangen ist.

gewidmet. Diese Kulthandlungen fanden zuerst natürlich am Tage der Bestattung selbst statt, an dem der Zug der Leidtragenden, nachdem man auf geschmückten Schiffen den Nil passiert hatte, sich feierlich hinter dem Sarge her der Gräberstadt auf der Westseite zubewegte. Sodann aber auch an den Totenfesttagen, die wohl im wesentlichen mit den Festen der Lebenden identisch waren. Der Hauptinhalt der kultischen Handlung bestand darin, daß dem Toten Speise und Trank vorgesetzt wurde und daß man ihm durch bestimmte geheimnisvolle Zeremonien, die „Mundöffnung" genannt, ihren Genuß ermöglichte. Rauchopfer und die Gebete und Gesänge der Priester vervollständigten die Feier. Sicher am Tage der Bestattung, wahrscheinlich aber auch an den Totenfesten fand am Schluß ein

Fig. 12. Eingeweidekrüge. Aus Erman: Aegypten.

In dieser Zeit begegnen wir auch zahlreichen griechischen literarischen Papyrus, und mancher klassische Dichter ist uns so durch ein ägyptisches Grab erst bekannt geworden. — Die ganz Armen werden wohl immer ihre Toten einfach im Wüstensande zur Ruhe gebracht haben, ähnlich der allerältesten Zeit. Aus dem Neuen Reiche wissen wir aber auch, daß es für nicht ganz Unbemittelte die Möglichkeit gab, sich einen Platz in einem Massengrabe zu kaufen, in dem die Särge übereinander aufgetürmt wurden mit den einfachsten Beigaben, in denen aber an den Totenfesten die Priester regelmäßig das vorgeschriebene Ritual abhielten, das damit jedem einzelnen der Beigesetzten zu gute kam.

Totenkultus. Dieses Totenritual ist in den verschiedenen Zeiten der ägyptischen Geschichte sehr verschieden gewesen. Ueber das der ältesten Zeit wissen wir wenig. Wir können indes aus den hieroglyphischen Zeichen für „Opfer" schließen, daß man eine einfache geflochtene Matte und ein Brot darauf an den Festtagen dem Toten ans Grab stellte, und daß die Priester ihre Gebete und Zauberformeln sprachen. Bei den Königen der 1. und 2. Dynastie werden diese Opfer gewiß schon eine reichere Gestalt angenommen haben. In den Mastabas von der 4. Dynastie an wurden sie im Innern der Gräber vollzogen. Hier ist, wie wir schon sahen, die sogenannte „Opferkammer" ausschließlich kultischen Zwecken

gemeinsames Mahl der Feiernden statt, zu dem die zahlreichen, prächtig ausgeschmückten Säle der Mastabas verwendet wurden. — In der ältesten Zeit lag es den Nachkommen, speziell den Söhnen ob, den Eltern die Totengebräuche zu erweisen und durch Beten der hergebrachten Formeln, in die der Name des Toten beständig eingeflochten wurde, diesen Namen „am Leben zu erhalten" oder zu „beleben". Bei zunehmender Komplizierung der Pflichten des täglichen Lebens aber war es schon früh nötig geworden, daß man besondere Personen dazu bestellte, die als Totenpriester berufsmäßig für eine sorgfältige Beobachtung des Rituals zu sorgen hatten. Zuerst waren es die Totentempel der Könige, die mit einer solchen Priesterschaft ausgestattet wurden — von ihnen ging die Sitte dann auf die vornehmen Beamten und schließlich auch auf alle wohlhabenden Aegypter über. — Vom Beginn des neuen Reiches ab können wir es dann beobachten, daß noch einem anderen Wunsche für das Jenseits Rechnung getragen wurde: der Fromme wünschte auch nach dem Tode dem Gott nahe zu sein, dem er im Leben gedient hatte, und so wird es zur Sitte, Statuen des Verstorbenen, oft in hockender oder knieender Stellung, in dem Tempel des von ihnen verehrten Gottes aufzustellen. Hier konnten sie alltäglich und besonders an den großen Festen die Gebete und Gesänge der Priester hören, und was noch

mehr war, die Opfer, die man dem Gott dargebracht hatte, wurden, „nachdem der Gott sich an ihnen befriedigt hatte", diesen Statuen vorgelegt, sodaß auch sie sich an den Gottesopfern erlaben konnten.

Vorstellungen über Seele und Jenseits. Wie man sieht, dachte man sich die Seele oder den „Ka" des Menschen bewegungsfähig. Sie konnte die Spenden in ihrem Grabe empfangen, sie konnte aber auch in den Tempel eilen, um dort an den Gottesopfern teilzunehmen. Wie wir nirgends in den Anschauungen der Aegypter ein einheitlich entwickeltes und folgerichtig durchgeführtes System finden, so gehen auch in ihren Gedanken über das weitere Schicksal der Verstorbenen ganz verschiedenartige Vorstellungen nebeneinander her. Man sprach außer vom „Ka" auch von dem „Ba" (auch hier ist der Vokal unsicher) eines Menschen, was wir gewöhnlich mit unserem Wort „Seele" wiedergeben. Der Aegypter denkt sie sich besonders gern als einen Vogel (das betreffende Wort wird hieroglyphisch durch einen Vogel mit Menschenkopf wiedergegeben), der sich in den Zweigen der Bäume aufhält, unter denen der Verstorbene zu seinen Lebzeiten zu wandeln liebte. Die Seele kann aber auch andere Gestalten annehmen; sie kann in einer Blüte wohnen oder in einen Baum fahren oder auch in allerlei Tiere. Doch findet sich von einer „Seelenwanderung" im Sinne der indischen Philosophie, auf der die Seele von Stufe zu Stufe geläutert wurde, in Aegypten keine Spur. Im neuen Reich begegnet uns meist die Darstellung dieser Seele als Vogel mit Menschenkopf, — die bekannte Form des „Seelenvogels", die später auch zu den Griechen und Römern übergegangen ist. — Eine ganz alte Vorstellung, die wir in den Pyramidentexten finden, nahm an, daß der verstorbene König unmittelbar nach dem Tode zum Himmel hinauf eile — von einem Falken oder Ibis auf dem Rücken getragen, oder auch eine Leiter erklimmend, die von der Erde zum Himmel reichte —, um sich dort den ewigen Göttern zuzugesellen. Ja, man glaubte, er werde die alten Götter dort oben verschlingen, so ihrer Kräfte teilhaftig werden und, ein neuer Gott, im Himmel weiter herrschen wie er es auf Erden getan. Oder aber er erhielt einen Platz in der Sonnenbarke des Re und durfte mit ihm über den Himmel fahren. — Allgemeiner verbreitet waren und blieben bis in die späteste Zeit des Aegyptertums die Vorstellungen, nach denen die Toten zu einem großen Reich in der Unterwelt vereinigt waren. — In ältester Zeit wird es der Lokalgott gewesen sein, der an jedem besonderen Ort auch die Seelen der Verstorbenen in seinen Schutz nahm. Aber schon früh wurden die Funktionen des Totenherrschers ganz bestimmten Gottheiten übertragen. So stand in Memphis Seker als Totengott neben dem Ptach als dem Gott der Lebenden. So entwickelten sich die schakalköpfigen Götter von Siut Anubis und Wepwawet schon im mittleren Reich zu Totengöttern, die im ganzen Lande verehrt wurden. Sie alle treten zurück vor Osiris, der allmählich zu dem ägyptischen Totengott par excellence geworden ist. Die aus der Osiris-Lehre entwickelte Anschauung von der Unterwelt, die auch den vielen Kapiteln des „Totenbuches" zu Grunde liegt, hat alle anderen Vorstellungen überwuchert. Osiris, der gestorben war und wieder zum Leben erstand, ist der Herrscher im Totenland geworden. Aber nicht jeder, der auf der Erde stirbt, geht nun geradeswegs in das Reich des Osiris ein. In der „Halle der beiden Wahrheiten", in der der Gott thront, wird über jeden, der in die Unterwelt kommt, Gericht gehalten. Zweiundvierzig Dämonen sitzen da, vor die der schakalköpfige Totengott Anubis den Verstorbenen führt. Sie halten Messer in den Händen und wehe dem, der ihre Fragen nicht zu ihrer Zufriedenheit beantworten kann! Ist das aber geschehen, so tritt der Gott der Weisheit und Erkenntnis, der ibisköpfige Thot, an die große Wage heran, die vor Osiris steht und in deren einer Schale eine Feder liegt, das Zeichen der „Wahrheit". In die andere Schale wird das Herz des Toten gelegt — und wenn er auch diese Prüfung glücklich bestanden hat, darf der neue Ankömmling das eigentliche Totenland betreten,

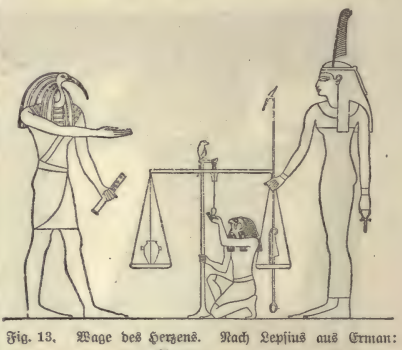


Fig. 13. Wage des Herzens. Nach Lepsius aus Erman: Aegypten.

die seligen Gefilde von „Earu" (oder „Ealu"), in denen er sät und erntet in ewigem Ueberfluß (Fig. 13). Er ist nun für immer mit Osiris vereint, ja er ist selbst Osiris geworden, der gestorben war und wieder zum Leben gekommen ist, und wie wir von dem „seligen NN" sprechen, so die Aegypter von dem „Osiris NN". Auch Frauen werden so als „Osiris" bezeichnet. — Erst verhältnismäßig spät erhält die Liebesgöttin Hathor die Rolle einer besonderen Totengöttin der Frauen, und eine weibliche Verstorbene wird nun die „Hathor NN" genannt.

Eine andere Vorstellungsreihe geht vielleicht auf die Lehre von Heliopolis zurück, denn in ihr spielt der Sonnengott die hervorragendste Rolle. Wir haben aus der Anlage der Gräber schon gesehen, daß man sich im Westen, dort wo hinter der Wüste allabendlich die Sonne unterging, das Land der Toten dachte. Dieses Land durchfuhr die Sonne während der Nachtzeit, bis sie im Osten wieder am Horizonte erschien. Und hier leuchtete sie nun den Toten, die man sich dort unten hausend dachte, Reiche und Arme ohne Unterschied, in einem Zustand der Trauer und Entbehrung. Wie die Zeit des Tages, so wurde auch die der Nacht in 12 Stunden eingeteilt, und ihnen entsprachen die 12 Orte, durch starke Tore von einander getrennt, an denen die Abgeschiedenen weilten. Wie oben auf der Erde, so floß auch dort unten ein Nil, auf dem der Sonnengott, widderköpfig (offenbar als Amon-Re von Theben), ein-

herfuhr. Bei seinem Kommen jauchzten die Toten ihm entgegen, folgten ihm jubelnd und zogen wohl auch seine Barke, während er strahlend ihre Stätte durchfuhr — bis am Ende der Stunde das Tor donnernd ins Schloß fiel und sie jammernd und wehklagend zurückbleiben mußten, um nun wieder 23 Stunden lang im Finstern des Sonnengottes zu harren. — Wir finden diese Vorstellung in den Büchern von den „Toren (der Unterwelt)" und von „dem, der in der Unterwelt ist" (Amduat), die uns zuerst, mit bildlichen Darstellungen reich illustriert, in den Königsgräbern der 19. Dynastie begegnen. Kein Wunder, daß man diesem elenden Schicksal zu entgehen wünschte! Und so erscheint denn häufig auf den Grabsteinen das Gebet um einen Platz in der Barke des Re, damit der Tote immerwährend die Schönheit des Sonnengottes schaue. — Freilich ist auch diese Vorstellung schon mit der Osiris-Lehre vermischt worden, und in einem der 12 Orte im „Amduat" herrscht Osiris als Herr der Verstorbenen.

Ethik und Zauberformeln. Alt ist in Aegypten der Glaube, daß ein gutes oder böses Leben auf Erden verschiedenes Schicksal im Jenseits zur Folge haben werde. Auf den Grabsteinen des Mittleren Reiches (etwa 2200—1800 v. Chr.) heben die Verstorbenen immer wieder hervor, daß sie die Hungrigen gespeist, die Durstigen getränkt, die Nackenden gekleidet haben — aber man hat das Gefühl, daß der Tote auf Grund dieser Guttaten die Seligkeit als sein wohlverdientes Recht ansah. Den Gedanken, wie es den Bösen drunten ergehen mochte, ging man nicht allzugern nach, doch finden wir schon seit dem Beginn des mittleren Reiches das Bestreben, sich auf jeden Fall, mochte das irdische Leben auch nicht ganz einwandfrei gewesen sein, einen Platz im Reiche des Osiris zu sichern. Und so gewinnt das in Aegypten uralte Zauberwesen auf die Totengebräuche einen entscheidenden Einfluß. Schon die Sprüche der Pyramidentexte und des Totenbuches waren im Grunde genommen nichts anderes gewesen als Zauberssprüche, deren Hersagen den Toten vor den ihn bedrängenden Unholden schützen und ihm das Eingehen in die seligen Gefilde sichern sollte. Und wenn man seit dem Mittleren Reich die zahlreichen Opfergaben vielfach bildlich in den Särgen oder an den Grabwänden darstellte, so hoffte man ebenfalls, daß durch einen Zauber alle diese Dinge für den Verstorbenen Wirklichkeit erhalten würden. Jetzt aber, wo der Gewinn der Seligkeit vom ethischen Verhalten des Menschen abhängig gemacht wurde, mußte man sich noch ganz anders zu schützen suchen. Es konnte doch sein, daß das Herz beim Totengericht wider seinen einstigen Besitzer zeugen möchte, und um dies zu verhindern, kam man auf den Gedanken, der Mumie an die Stelle des Herzens einen Stein in Gestalt des heiligen Skarabäus unter die Binden zu legen, auf dessen Unterseite eine zauberkräftige Formel eingraviert war. Aber auch die Aussicht auf ein noch so fruchtbares „Gefilde Earu" war für einen vornehmen Aegypter des neuen Reiches nicht mehr verlockend, so lange sie mit der Verpflichtung der schweren Landarbeit in diesen Gefilden verbunden war. Der primitive Bauer des Niltales hatte sich nichts Schöneres denken können, als reichbewässerte Felder zu bestellen und riesige Kornähren einzuernten. Das Lebensideal hatte sich seitdem sehr geändert: die Arbeit im Schweiße des Angesichts erschien auch auf dem Felde Earu als eine Plage; aber die altüberlieferten Vorstellungen vom Jenseits waren beibehalten worden. Und so suchte man sich nun dem Unerwünschten dadurch zu entziehen, daß man kleine Figuren von Arbeitern, Hacken in den Händen und einen Kornsack auf dem Rücken, dem Toten in den Sarg legte, die an seiner Statt im Jenseits den Acker zu bestellen hatten. Eine Zauberformel, mit der diese Figuren beschrieben wurden, forderte sie auf zu „antworten", wenn Osiris den Toten zur Arbeit aufrufe; und so glaubte man sich eine ungestörte Ruhe verschaffen und den Beherrscher der Unterwelt in aller Form hinters Licht führen zu können. Allmählich erstickte der ganze Totenglaube mitsamt seinen ethischen Regungen in konventionellem Formelwesen, und ein in jeder Beziehung vorschriftsmäßiges Begräbnis war alles, was der Verstorbene zu einer glücklichen Zukunft im Jenseits bedurfte.

‡Ad. Erman: Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum, 1885—1888; — A. Wiedemann: Die Religion der alten Aegypter, 1890; — G. Maspero: Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes, 1893; — O. Lange: Die Aegypter (in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte), 1905; — Ad. Erman: Die ägyptische Religion, 1905. **Ranke.**

III. Aegypten und das Alte Testament. (Vgl. zum Ganzen ¶ Babylonien und Assyrien.) Aegypten hat für das Volk Israel eine ganz eigentümliche Bedeutung gehabt. Den uns vorliegenden Schriften des „Alten Testamentes" gilt der „Auszug aus Aegypten" als das merkwürdigste Ereignis in seiner ältesten Geschichte, das erst recht eigentlich zur Begründung des Volkes geführt hat. Israels Gott Jahve ist ihm an allererster Stelle „der Gott, der es aus Aegypten errettete" (vgl. z. B. I Kön 12 $_{28}$ II Kön 17 $_{7}$ und oft). — Schon von dem Patriarchen Abraham wird berichtet, daß er, durch eine Hungersnot getrieben, eine Zeitlang in Aegypten Schutz gesucht habe (Gen 12 $_{10—20}$), und seine Sklavin und Nebenfrau Hagar wird als Aegypterin bezeichnet (Gen 16 $_{1}$). Später wird Joseph nach Aegypten verkauft (Gen 37 $_{28.\ 36}$), gelangt dort in eine leitende Stellung (Gen 41 $_{41—45}$) und veranlaßt die Familie seines Vaters zur Uebersiedelung in den Bezirk Gosen im östlichen Delta (Gen 47 $_{6\ b}$) Im Laufe der Jahre breiten ihre Nachkommen sich im Lande aus, werden den Aegyptern unbequem und, von schwerer Sklavenarbeit bedrückt, erzwingen sie unter Mose den Auszug (Ex 13 $_{18}$). — Die Gestalt dieser Josephs- und Moses-Geschichten trägt deutlich ein unhistorisches Gepräge. Die Namen der ägyptischen Könige werden nicht genannt, statt ihrer erscheint der ägyptische Königstitel „Pharaoh" (ägyptisch Per-o „großes Haus") als wäre er ein Eigenname (z. B. Gen 47 $_{3}$). Doch liegt den Geschichten offenbar ein, von sagenhaften Zügen überwucherter, historischer Kern zu Grunde. Daß ein Aufenthalt hebräischer Stämme im Delta einmal stattgefunden hat, darf wohl als eine geschichtliche Tatsache gelten. Man hat mit Recht auf die grundlegende Bedeutung hingewiesen, welche von der israelitischen Prophetie der „Errettung des Volkes aus Aegypten" beigelegt wird (vgl. Hos 2 $_{17}$ 11 $_{1.\ 5}$ 12 $_{10}$ 13 $_{4.\ 5}$ [Amos 5 $_{25}$] Jes 10 $_{24.\ 26}$ 11 $_{16}$ Micha 6 $_{4}$ Jer 2 $_{2.\ 6}$ 11 $_{7}$ 23 $_{7}$ 31 $_{32}$ Hes 20 $_{10.\ 36}$ [23 $_{3.\ 19}$] Jes 43 $_{16—18}$). Zudem bietet die ägyptische Geschichte, beson-

ders im „Neuen Reich“ (etwa 1500—1100 v. Chr.) hinreichende Beispiele für eine zeitweilige Aufnahme semitischer Nomadenstämme auf den Weideplätzen des östlichen Delta. Auch daß ein Semit in dieser Zeit in Aegypten zu hohen Würden gelangen konnte, hat nichts Befremdendes. Die merkwürdige Stellung, welche ein ägyptischer Beamter Janchamu (der Name ist sicher semitisch) in den Tell-Amarnabriefen spielt — die palästinensischen Kleinkönige gehen ihn wiederholt um Getreide an! — fordert zu einem Vergleich mit Joseph geradezu heraus. Doch ist eine wirkliche Festlegung der geschichtlichen Verhältnisse mit unseren heutigen Hilfsmitteln wohl ausgeschlossen. Den Versuch einer Rekonstruktion der geschichtlichen Verhältnisse mit Berücksichtigung der neuesten ägyptischen Quellen hat W. Spiegelberg gemacht. Nach ihm hätten die Vorfahren des von Mose aus Aegypten geführten Volkes einen Teil der semitischen Nomadenstämme gebildet, die während der Zeit der Hyksosherrschaft (um 1650 v. Chr.) in großen Scharen ins östliche Delta einwanderten. Sie hätten dort am Anfang des „Neuen Reiches“ in dem bis an den Euphrat sich erstreckenden Weltreich eine ungefährliche Enklave gebildet und wären erst, als die Vorherrschaft der Aegypter in Palästina ins Wanken geriet, im eigentlichen Aegypten als ein störender Fremdkörper empfunden worden. Die Zeit Ramses II. entspräche etwa der des „Pharao der Bedrückung“ und sein Sohn Merneptach „der Geliebte des Gottes Ptach“ (etwa Mai-ne-ptach gesprochen und in dem Namen Ajin-Maineptach“ „Quelle des M.“ Jos 15 9 18 15 erhalten) wäre der „Pharao des Auszuges“ (um 1250 v. Chr.). Der Name Mose könnte (wenn = ägyptisch Mose, eine verkürzte Form zu Namen wie Thutmose „Der Gott Thot ist Erzeuger“) in diese Zeit passen. Die anderen Namen der Josephs- und Mosesgeschichten (Potiphera äg. Peteperê „der, welchen der Gott Re gibt“; Asnath-Asenneth „die zur Göttin Neith gehörige“ oder „sie gehört der Neith“; Safnatpaneach, äg. Sepnutefanch „der Gott spricht, und er [der Knabe] lebt“) gehören ihrer Form nach einer späteren Epoche an. — Aus den ägyptischen Quellen vermögen wir über den Aufenthalt Israels und über seinen Auszug unter Mose nichts Bestimmtes zu sagen; auch ist es fraglich, ob ein Ereignis wie das den alttestamentlichen Ueberlieferungen zu Grunde liegende den Aegyptern einer urkundlichen Aufzeichnung wert erschienen wäre. Wir wissen aber, daß schon in sehr alter Zeit Beziehungen zwischen Aegypten und Vorderasien bestanden haben. Schon im Anfang des alten Reiches, unter König Snofru, dem Vorgänger des Cheops (etwa 2700 v. Chr.) wird in einem Jahresdatum die Ankunft von 40 mit Zedernholz beladenen Schiffen berichtet, — sie stammen gewiß von einer Expedition zur See nach den Wäldern des Libanon. Und erst ganz kürzlich haben sich in dem Totentempel eines Königs der 5. Dynastie (um 2500) Reliefs gefunden, die uns ägyptische Lastschiffe, von einer Fahrt nach Palästina zurückgekehrt und mit semitischen Gefangenen an Bord, die nur gezwungen in die huldigende Begrüßung des Königs einstimmen, vor Augen führen. Auch mehrere Inschriften in den Kupferbergwerken des Sinai seit den Königen vor Menes bezeugen das wiederholte feindliche Zusammentreffen zwischen Aegyptern und Asiaten; und unter Sesostris III. (um 2000 v. Chr.) wird geradezu ein Feldzug gegen die Asiaten berichtet. Neben diesen kriegerischen werden auch seit alter Zeit schon friedliche Beziehungen zwischen beiden Völkern stattgefunden haben. Der älteste Zeuge hiefür ist ein kürzlich in einem vorgeschichtlichen Grabe in Aegypten gefundenes Steingefäß in Gestalt eines Kamels (vgl. Abbildung Nr. 4 auf Tafel 2). Die berühmt gewordene Szene aus einem Grabe des Mittleren Reiches (um 2000 v. Chr.), in der semitische Beduinen vor einem ägyptischen Gaufürsten dargestellt werden, ist natürlich nicht das erste Ereignis dieser Art gewesen, und die aus derselben Zeit stammende Geschichte von dem vornehmen Aegypter Sinuhe, der landesflüchtig ganz Palästina durchwandert, bis nach Byblos kommt und als Schwiegersohn eines Beduinenscheichs viele Jahre lebt, zeigt eine offenbare Bekanntschaft mit Land und Leuten. Erst unter den ersten Königen des Neuen Reiches wird dann Palästina dauernd unterworfen und dem ägyptischen Weltreiche einverleibt. Dreißig Jahre hindurch erschien Thutmose III. fast alljährlich in Syrien um etwaige Unruhen, die inzwischen ausgebrochen waren, im Keim zu ersticken. Unter ihm hatten sämtliche wichtigeren Küstenstädte Palästinas ägyptische Garnisonen und Statthalter, und der Verkehr zur See von einem Lande zum andern stand in voller Blüte. In den neuesten Ausgrabungen in Palästina sind diese lebhaften Beziehungen zum ägyptischen Reiche durch zahlreiche ägyptische Kleinfunde aller Art deutlich zutage getreten. Unter den palästinensischen Vasallen der Tell-Amarna-Briefe erscheint ein Fürst von ¶ Jerusalem. Aber in dieser Zeit ist die ägyptische Oberherrschaft in Asien schon stark im Rückgang begriffen. Semitische Nomaden, die „Chabiri“ der Tell-Amarna-Briefe, deren Erscheinen von der Einwanderung der „Hebräer“ in Kanaan gewiß nicht zu trennen ist, bedrängen die getreuen Vasallen von allen Seiten. Die späteren ägyptischen Könige müssen um den Besitz Palästinas stets von neuem kämpfen. Besonders wichtig ist die Inschrift auf einer 1896 von Flinders Petrie im Totentempel des Mer-ne-ptach in Theben gefundenen Stele (seitdem als „Israel-Stele“ bekannt), auf der unter den vom Könige in Palästina besiegten Stämmen — nach Askalon, Gezer und Jenoam — der Stamm „Israel“ aufgeführt wird. Unter diesem König (um 1250 v. Chr.) befindet sich Israel also sicher in Palästina. — Aber auch die geschichtlichen Bücher des alten Testamentes bezeugen uns wiederholt Beziehungen zwischen Palästina und Aegypten. Der Edomiterprinz Hadad flüchtet vor ¶ Davids Verfolgung nach Aegypten, wird Schwager des Pharao, und sein Sohn wird im ägyptischen Königspalast erzogen. Erst nach Davids Tode kehrt er in die Heimat zurück, um nun als ein Gegner ¶ Salomos aufzutreten (I Kön 11 14 ff). Anderseits steht auch Salomo zu einem ägyptischen Könige in freundschaftlichen Beziehungen. Er heiratet seine Tochter (I Kön 3 1), welche die von ihrem Vater eroberte Stadt Gezer als Mitgift erhält und so in den Besitz Salomos bringt (I Kön 9 16 f) und führt Wagen und Pferde — die man in Aegypten selbst damals wahrscheinlich aus dem bis ins Mittelalter wegen seiner vorzüglichen Pferdezucht berühmten Nubien bezog — aus Aegypten ein (I Kön 10 28 f II Chron 1 16). Hier liegen offenbar geschichtliche Erinnerungen

vor, doch fehlt noch immer der Name des „Pharao". Es müssen Könige aus dem Ende der in Tanis im Delta residierenden 21. Dynastie gewesen sein (etwa 1100—950 v. Chr.), über deren Regierungen wir sehr wenig wissen. Ihnen folgte die aus Libyen stammende 22. Dynastie (um 950 v. Chr.), deren Residenz auch im Delta, in Bubastis, gelegen war, und deren bekanntesten Herrscher Schoschenk I. wir unmittelbar darauf als Zeitgenossen Salomos finden. Er wird zum ersten Male mit seinem Namen (hebr. Schischak, Luther: Sisak) genannt, mit ihm kommen wir auf den Boden festerer geschichtlicher Ueberlieferung. ¶ Jerobeam, ein Frohnaufseher Salomos, versucht einen Aufstand wider ihn, muß aber nach Aegypten flüchten und bleibt am Hofe Schoschenks bis zu Salomos Tode (I Kön 11 $_{26}$ ff $_{40}$). Danach kehrt er nach Palästina zurück, fällt mit den nördlichen Stämmen von Salomos Sohn und Nachfolger ¶ Rehabeam ab und gründet so das Reich Israel mit der Hauptstadt Sichem (I Kön 12 $_{1}$ ff). Bald darauf zieht Schoschenk, wohl auf Anstiften Jerobeams, gegen Rehabeam, zerstört und plündert Jerusalem und den salomonischen Tempel (I Kön 14 $_{25}$ ff) und bringt reiche Beute nach Aegypten. An der äußeren Südmauer des Tempels von Karnak, des alten ägyptischen Reichsheiligtums, hat er seinen Sieg darstellen lassen. Der Gott Amon steht dort, ein Schwert in der Rechten, mit der Linken führt er in fünf langen Reihen dem König die gefesselten Städte und Landschaften Palästinas zu (133 an der Zahl, — 23 weitere sind weggebrochen). Leider enthält die beigesetzte Inschrift nichts Tatsächliches über den Feldzug, nur einen Hymnus auf den siegreichen König. — Ob in dem „Kuschiten Serach" II Chron 14 $_{9}$ und 16 $_{8}$, der gegen Asa von Israel zu Felde zieht, einer der Nachfolger Schoschenks zu erkennen ist, bleibt, wie der historische Wert der Stelle überhaupt, sehr fraglich. Auch ob der „König von Aegypten" Sewe, an den Hosea Gesandte schickt, um von Salmanassar abzufallen II Kön 17 $_{4}$ mit dem Aethioper Schabaka (8. Jahrhundert v. Chr.) gleichzusetzen sei, ist nicht völlig zu entscheiden. Dagegen erscheint der zweite Nachfolger Schabatkas, Taharka, richtig als „König von Kusch" (unter dem Namen Tirhaka), II Kön 19 $_{9}$. Er vermag Unterägypten nur vorübergehend gegen die Assyrerkönige Sanherib und Assarhaddon zu behaupten, und Assurbanipal wirft ihn von neuem nach dem Süden zurück. Erst unter der 26. Dynastie ist Aegypten wieder so weit erstarkt und geeinigt, daß seine Könige an Eroberungen in Palästina denken können. Necho (609—595) benutzt die Schwäche Assyriens und sucht Palästina zu erobern. Er schlägt den König von Juda, Josia, bei Megiddo und setzt dessen Sohn Eljakim-Jojakim an seine Stelle (II Kön 23 $_{29}$ — $_{35}$), wird aber bei Karkamisch von Nebukadrezzar besiegt (Jer 46 $_{2}$ vgl. II Kön 24 $_{7}$) und flieht nach Aegypten, während Nebukadrezzar Jerusalem erobert (586). Der letzte ägyptische König, den das Alte Testament erwähnt, ist Apries (588—570) hebräisch Hophra (Jer 44 $_{30}$), der Zeitgenosse und Gegner Nebukadrezzars. Unter ihm wandern zahlreiche Juden, die den Propheten Jeremias mit sich nehmen, nach der Zerstörung Jerusalems in Aegypten ein (Jer 42—44 II Kön 25 $_{26}$) und werden in Thachpanhes im östlichen Delta (das griechische Daphne, heute Tell-Defenne) und in anderen Städten angesiedelt (vgl. Jer 43 $_{7.\ 8.\ 9}$). — Spätestens seit dieser Zeit, vielleicht schon früher sind Juden in Aegypten ansessig und zwar nicht etwa nur im Norden (vgl. Jer 44 $_{15}$). In Assuan und Elephantine, also an der Südgrenze des ägyptischen Reiches, sind ganz kürzlich Papyrusurkunden zu Tage gekommen, die zum Archiv der dortigen jüdischen Gemeinde zur Zeit der Perserkönige Xerxes, Artaxerxes und Darius II. (also etwa 470—410 v. Chr.) gehörten und ein Heiligtum des Jahu auf Elephantine erwähnen (vgl. Jes 19 $_{18}$—$_{21}$), ¶ Aramäisches im AT. Auch Bruchstücke der jüdischen Erzählungsliteratur, darunter die in dem apokryphen Buche des Tobias erwähnte Geschichte des Achikar, und Texte, die an die Sprüche Salomos erinnern, sind dort gefunden worden. — Viel später, unter Ptolemäus Philometor (181—146 v. Chr.) erhält der Priester Onias die Erlaubnis zum Bau eines jüdischen Tempels in Aegypten, nach dem Muster des salomonischen Nationalheiligtums in Jerusalem, dessen Ruinen beim heutigen Tell-el-Jehudije („Judenhügel"), nicht sehr weit nördlich von Kairo, Flinders Petrie neuerdings wieder gefunden haben will. — An Stelle des einheimischen Namens für Aegypten (Keme „das schwarze [Land]", die Kulturerde des Niltals im Gegensatz zur „roten" Wüste im Osten und Westen) erscheint hebräisch gelegentlich Mâṣôr (Mich 7 $_{12}$; Jes 19 $_{6}$ 37 $_{25}$ II Kön 19 $_{24}$ vgl. assyrisch Musur, arabisch Miṣr), gewöhnlich aber Misraim, vielleicht „Grenze". „Grenzland". An einigen Stellen wird Misraim speziell für Unterägypten verwendet und steht dann dem Lande Patrôs (äg. Pto-rês „das Südland") gegenüber (vgl. Jes 11 $_{11}$ Jer 44 $_{1}$) entsprechend der uralten Einteilung des Landes in Ober- und Unterägypten, die vielleicht auch in dem Dual von Misraim zum Ausdruck kommt. — Wo Aegypten in kultureller Hinsicht im Alten Testament erwähnt wird, zeigt es sich, daß man über das Land wie über die Sitten und Einrichtungen seiner Bewohner wohl unterrichtet war. Die Josephs- und Mosesgeschichten sind reich an Einzelzügen mit gut ägyptischer Lokalfarbe, aber auch sonst findet sich allerlei. Man wußte, daß das Wohlergehen des ganzen Landes von der Nilüberschwemmung abhing (vgl. Jes 19 $_{5}$ ff); daß kein Aegypter mit einem „Barbaren" zusammen speiste (Gen 43 $_{32}$), daß Söldner im ägyptischen Heere dienten (Jer 46 $_{9.\ 21}$). Man kannte die Schilfkörbe, die der Aegypter auf dem Kopfe trug (Gen 40 $_{16}$), die schnellen Nachen aus Papyrusgeflecht, in denen er auf dem Nil fuhr (Jes 18 $_{2}$ vgl. Hiob 9 $_{26}$), die Schöpfräder, die er zur Bewässerung seiner Felder benutzte, (Deutn 11$_{10}$), vor allem aber die gefürchteten „Rosse und Wagen" der Aegypter (Ex 14 und 15; Jes 36 $_{9}$; Jer 46 $_{4.\ 9}$). Und die regelmäßig wiederkehrende Nilüberschwemmung (Amos 8 $_{8}$ 9 $_{5}$), die Weisheit der ägyptischen Gelehrten (I Kön 5 $_{10}$) die schwarze Farbe der aus dem Süden stammenden und durch die Aegypter auch nach Palästina gebrachten Nubier (Jer 13 $_{23}$) waren sprichwörtlich geworden. Daß die Ausfuhr von Wagen und Pferden aus Aegypten unter Salomo bezeugt wird, ist schon erwähnt worden (vgl. auch Deutn 17 $_{16}$; Hes 17 $_{15}$); ebenso wissen wir, daß auch die feinen ägyptischen Gewebe einen begehrten Handelsartikel bildeten (Sprüche 7 $_{16}$ Hes 27 $_{7}$ vgl. Jes 19 $_{9}$).

W. Max Müller: Asien und Europa nach alt-

ägyptischen Denkmälern, 1893; — ‡ W. Spiegelberg: Der Aufenthalt Israels in Aegypten im Licht der ägyptischen Monumente, 1904; — W. Spiegelberg: Aegyptologische Randglossen zum Alten Testament, 1904; — H. J. Heyes: Bibel und Aegypten, 1. Teil Gen. Kap. 12—41, 1904; — H. Greßmann: Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament (erscheint 1909). **Ranke.**

IV. Aegyptens Einfluß auf Israel. Die nahezu drei Jahrhunderte (etwa 1500—1200 v. Chr.), in denen Palästina und Syrien unter ägyptischer Oberhoheit standen, sind — ganz abgesehen von den zahlreichen ägyptisch-asiatischen Berührungen in früherer Zeit (¶ Aegypten und das alte Testament) — an dem Volke Israel nicht spurlos vorübergegangen. Wenn wir heute im einzelnen nicht mehr sehr viele derartige Spuren nachweisen können, so liegt das ohne Zweifel zum Teil an dem beschränkten und einseitigen Material, das uns zur Verfügung steht. Von dem gewiß großen Einfluß Aegyptens auf Israels materielle Kultur wissen wir sehr wenig, da uns die Realien der israelitischen Archäologie ja fast völlig fehlen. Ob Israel die Sitte der ¶ Beschneidung von den Aegyptern übernommen hat, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Die Stelle Jos 5 $_9$, wo durch die Vornahme der Beschneidung „das Höhnen der Aegypter" von Israel abgewälzt werden soll, kann in diesem Sinne verwertet werden. Wir wissen jedenfalls, daß schon im alten Reich (um 2500 v. Chr.) die ägyptischen Knaben — wahrscheinlich beim Eintritt ins mannbare Alter — beschnitten worden sind. — Ein merkwürdiges und ganz vereinzelt dastehendes Beispiel von Zeitrechnung in Israel nach ägyptischem Vorbild findet sich Num 13 $_{22}$, wo das Alter der Stadt Hebron nach einer — aus ägyptischen Denkmälern noch nicht bekannten — Aera der Deltostadt Tanis angegeben wird. Von einer sonstigen Uebernahme ägyptischer Bräuche wissen wir nichts. Sichere Einflüsse sind aber auf geistigem Gebiete nachweisbar, in den uns erhaltenen Bruchstücken der israelitischen Literatur. Die Geschichte von Joseph und der ägyptischen Ehebrecherin (Gen 39) stimmt in dem, übrigens auch sonst weit verbreiteten Grundmotiv mit einem aus der Zeit des mittleren Reichs (um 2000 v. Chr.) erhaltenen ägyptischen Märchen überein; die Gestalt des Nimrod (Gen 10 $_9$) geht nach Ed. Meyer auf Aegypten, und über Aegypten auf das an Jagdgründen reiche Nubien zurück, und die Krokodile und Nilpferde Aegyptens haben in der Einbildungskraft der israelitischen Dichter offenbar eine große Rolle gespielt (vgl. Hes 29 $_3$ 32 $_2$ Hiob 40 $_{10}$ ff 41). Manche von den ¶ Psalmen zeigen in ihrer Verherrlichung Jahves eine Aehnlichkeit mit ägyptischen Götterhymnen, und die Schilderungen der Natur in Psalm 104 erinnern zum Teil fast wörtlich an das Lied des „Ketzerkönigs" Amenhotep IV auf die Leben schaffende Sonne. Das ¶ „Hohelied" zeigt nahe Berührung mit den altägyptischen Liebesliedern, und die Spruchweisheit Israels, wie wir sie in „Sprüchen" und im Buche Jesus Sirach kennen lernen, steht wohl direkt unter ägyptischem Einfluß. Die bei den Israeliten sprichwörtlich gewordene (I Kön 5 $_{10}$) Weisheit der Aegypter ist in ihrem eigenen Lande sehr früh aufgezeichnet worden. Wir besitzen Spruchsammlungen schon aus dem alten Reich (um 2500 v. Chr.). Das Gemeinsame hier wie dort ist, daß hinter praktischen Regeln für das tägliche Leben das religiöse Moment stark zurücktritt. Auch die Komposition des ¶ Hiobbuches erinnert entschieden an verwandte Werke der ägyptischen Unterhaltungsliteratur, in der schon früh gerade für Stoffe philosophisch-religiösen Inhalts die Form des Zwiegesprächs gern als Einkleidung verwendet wurde. — Und sogar die eigenartigste aller Schöpfungen des israelitischen Geistes, die ¶ Eschatologie, hat im alten Aegypten ihre Vorgänger und Vorbilder gehabt. Wahrscheinlich aus der Zeit zwischen mittlerem und neuerem Reich (um 1700 v. Chr.) stammt ein leider sehr fragmentarisch erhaltener Text, der — wie es scheint mit Bezug auf die Fremdherrschaft der Hyksos — zunächst von einer schrecklichen Zeit des Umsturzes handelt, in der alle Ordnungen der menschlichen Gesellschaft in ihr Gegenteil verkehrt werden, und der dann die Hoffnung auf das Kommen eines gerechten Herrschers ausspricht. Dieser Herrscher wird „ein Hirt für alle Menschen" genannt, und es heißt, daß „nichts Böses in seinem Herzen" sei. Ja, es finden sich die Worte: „Wenn seine Herde sich verirrt (? das Wort ist sonst nicht bekannt, muß sich aber auf ein Unglück beziehen, das die Herde trifft), so verbringt er den ganzen Tag, um sie wieder einzufangen". Wir wissen, daß derartige „weissagenden" Texte in Aegypten auch sonst in Umlauf waren, und ihnen allen ist eine feststehende literarische Form gemeinsam, die gewiß auf sehr alte Zeit zurückgeht. — Schließlich ist auch mit Recht darauf hingewiesen worden, daß die Ausbildung der jüdisch-christlichen Lehre von der ¶ Auferstehung des Einzelnen zu der altägyptischen, später auch in die Geheimkulte von Griechenland und Rom eingedrungenen Lehre von dem gestorbenen und wieder erstandenen Gotte Osiris, dessen Schicksal der Fromme zu teilen hoffte (hier finden sich Worte wie „so wahr Osiris lebt, so wird auch er leben") offenbar in irgendwelcher Beziehung steht.

‡ H. Gunkel: Die ägyptische Religion, ChrW 1905, Nr. 24; — Ed. Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 446 ff (dort die ägyptische Literatur). **Ranke.**

Aegypten: V. Kirchengeschichte.

1. Die Entwicklung bis 325; — 2. Das Christentum unter den Kopten; — 3. Die Ketzerei; — 4. Das Mönchtum; — 5. Die Zeit der Lehrkämpfe und der Verfall der Kirche.

1. Ueber das Eindringen des Christentums in Ae. fehlen uns sichere Nachrichten. Aber es ist anzunehmen, daß es schon in apostolischer Zeit erfolgte. Die große Zahl und die besondere Art der Judenschaft in Ae., besonders in Alexandria, mußte schon frühzeitig Missionare dahin ziehen. Die spätere Sage nennt Marcus den Begründer der alexandrinischen Kirche und den ersten Bischof der Stadt. Wir kennen einen Glaubensprediger der apostolischen Zeit, der aus Alexandria gebürtig war, den Juden Apollos; es kann sein, daß er schon „in seiner Vaterstadt" über Jesus Belehrung empfangen hatte (vgl. Apgsch 18 $_{25}$ D). Jedenfalls bezeugt sein Name, daß Alexandria und Ae. schon in apostolischer Zeit Missionsfeld werden konnten. Für das 2. Jhd. würden mehrere wichtige Literaturwerke (die Apostellehre und der Barnabasbrief) Existenz und Art christlicher Gemeinden in Ae. erweisen, wenn ihre ägyptische Herkunft sicher zu machen wäre. Aus 2 apokryphen Evangelien, die in Ae. verwendet wurden, dem Hebräer- und dem Ae.-evangelium, ist zu erschließen, daß im 2. Jhd.

Judenchristen und Heidenchristen die christliche Kirche in Ae. bildeten. Größe und Bedeutung der ägyptischen Gemeinden ergibt sich aus dem Umstand, daß 2 hervorragende Ketzerführer, Basilides und Valentinian in der 1. Hälfte des 2. Jhd.s ihre Schulen in Alexandria gegründet und in ägyptischen Landen ihre Anhänger gefunden haben. Außerägyptische Schriftsteller verraten nur gelegentlich Kunde von der ägyptischen Kirche (¶ Heidenmission: III. geschichtlich). — Der erste Bischof (¶ Beamte, kirchliche), der in das Licht der Geschichte tritt, Demetrius (188/9—231), zeigt sofort die eigentümliche Stellung, die der Bischof von Alexandria einnimmt. Er scheint zuerst (drei) Bischöfe im Landgebiet eingesetzt zu haben; die Gemeinden, auch die monarchisch geleiteten, außerhalb der Hauptstadt, stehen von Anfang an unter dem Aufsichtsrecht des alexandrinischen Bischofs. Demetrius hat sich schon sehr als Kirchenfürst gefühlt: er hat die ersten Synoden in Ae. abgehalten; er hat den großen Lehrer Origenes, der sich in der Fremde von palästinischen Bischöfen zum Presbyter weihen ließ, aus Alexandria verbannt. Zu seiner Zeit scheint sich die Gewohnheit des alexandrinischen Bischofs eingebürgert zu haben, in brieflicher Korrespondenz mit auswärtigen Kirchen den Ostertermin festzulegen. Aus den Schriften seines älteren Zeitgenossen Clemens ist zu entnehmen, daß um 200 das Christentum wohl auch in Ae. in allen Städten und auf dem Lande Verbreitung und wohl gerade hier bei Gebildeten und Reichen Eingang gefunden hat; in diesen Kreisen hat es bereits verweltlichte Formen angenommen. — Die erste, mehrere Provinzen gleichzeitig umfassende ¶ Christenverfolgung, unter Septimius Severus (von 202 an) hat besonders in Ae. gewütet. Nach der Hauptstadt wurden die Christen in großer Zahl von allen Gegenden des Landes zum Martyrium geschleppt; unter den Glaubenszeugen sind berühmt der Vater des Origenes und die schöne Potamiäna, deren Lob noch späterhin gesungen wurde. Die Verfolgung unter Decius (250), der sich der alexandrinische Bischof, der große Dionys, zeitweilig durch die Flucht entzog, hat zahlreiche Verleugnungen und Marttyrien in Ae. gezeitigt und die alexandrinische Gemeinde der Auflösung nahegebracht. Die Behandlung der Gefallenen (¶ Bußwesen) ist damals auch hier erwogen worden; Dionys hat sie in friedlichem Einverständnis mit dem antiochenischen Bischof in Angriff genommen; den römischen Schismatiker Novatian hat er zur Wahrung der Eintracht der Kirche zu bewegen versucht. Ueberhaupt erweist sich der alexandrinische Bischof in seinem Briefwechsel als einen Hauptführer der katholischen Reichskirche. In dem ¶ Ketzertaufstreit hat Dionys die alte Sitte, wie Rom sie vertrat, verfochten, aber das schroffe Vorgehen des römischen Bischofs hart getadelt. In seiner Kirchenprovinz hat er streng auf die Einhaltung gleicher Sitte und gleicher Lehre gehalten. — Am schwersten hat wohl die diokletianische Verfolgung die ägyptischen Provinzen betroffen. Diokletian gilt bei den Aegyptern als der eigentliche Christenfeind. Die ägyptischen Steinbrüche konnten die Masse der Verbannten nicht fassen; viele wurden nach Syrien transportiert. Auch die Zahl der Flüchtigen und der Verleugner war groß. Am Ende ward auch der alexandrinische Bischof Petrus, der sich lange versteckt gehalten, ergriffen und hingerichtet (311). Ueber die Wiederaufnahme der Gefallenen hat Petrus eingehende Bestimmungen erlassen, die später kanonisches Ansehen gewannen. — In diese Zeit fällt die Entstehung einer schismatischen Bewegung, die vergeblich die Hoheitsrechte des alexandrinischen Bischofs bekämpfte. Meletius, Bischof von Lykopolis in der Thebais, wagte es, in mehreren Gemeinden, deren Leiter im Gefängnis zu Alexandria saßen, neue Bischöfe zu weihen; auch in Alexandria traf er disziplinarische Verfügungen; den milden Grundsätzen, die der flüchtige Bischof Petrus aufgestellt, setzte er strengere Anschauungen entgegen. Von Petrus exkommuniziert, errichtete er eine schismatische Kirche in Ae., eine Katharer- und Märtyrerkirche, die in der ganzen Provinz ihre Gemeinden und Bischöfe hatte. Das nizänische Konzil (325) hat den Meletius selbst vorläufig auf sein Bistum zu beschränken vermocht. Später haben sich seine Anhänger teilweise der arianischen Partei angeschlossen und ihre Opposition wieder aufgenommen. Bis ins 5. Jhd. hat sich dies Schisma erhalten. Der alexandrinische Bischof erhielt auf der Reichssynode von Nicäa seine alten Metropolitanrechte über Ae., Libyen und die Pentapolis (die Landschaften westlich von Ae.) bestätigt.

2. Bei den Nationalägyptern, den Kopten, wird das Christentum schon in der 2. Hälfte des 2. Jhd.s begründet worden sein. In der dezischen Verfolgung haben die „Aegypter" neben den Griechen Märtyrer gestellt. Spätestens zur Zeit Konstantins hat sich die Masse des Volkes dem Christentum ergeben, während die sozial höher stehende Schicht der Griechen noch vielfach heidnisch blieb. Die griechische Religion hat ihre Anhänger zu längerem Widerstand vermocht als die koptische Nationalreligion. — In der Frömmigkeit der koptischen Christen kehren eigentümliche Züge der ägyptischen Volksreligion wieder. Auch das koptische Christentum ist stark moralistisch gefärbt; für die tiefsinnigen, von philosophischer Spekulation und mystischem Erleben getragenen Gedanken der griechischen Theologie haben die Kopten nicht viel Verständnis gehabt. Dagegen pflegten sie auch als Christen ihr Interesse an Spekulationen über jenseitige Dinge. Die jüdischen und christlichen Apokalypsen fanden bei ihnen große Verbreitung, und sie haben selbst neue Offenbarungen verfaßt. Aus dem alten Totenkult aber entwickelte sich in christlicher Zeit ein zu abergläubischen Unsitten führender, übertriebener Kult der Märtyrer und der Heiligen. Endlich hat sich auch der alte Zauberglaube in christlichem Gewand zu erhalten gewußt. — Die heidnischen Griechen haben den wirtschaftlich von ihnen abhängigen Christen viel Zwang und Gewalt angetan. So mag es gekommen sein, daß der Vernichtungskampf, den später die Christen wider das Heidentum führten, in Ae. besonders gewalttätige Formen annahm. Hauptsächlich richtete sich der christliche Fanatismus gegen die Tempel; berühmt ist die Zerstörung des prächtigen Serapistempels in Alexandria, die von Bischof Theophilus geleitet wurde. Einem Volkstumult fiel freilich auch die edle Philosophin Hypatia zum Opfer. Mit der Zerstörung seiner Kultstätten schwand die Macht und der Einfluß des Heidentums immer mehr. Mitte des 5. Jhd.s war es eine ungefährliche Größe,

der auch eine orientalische Volksreligion Duldung gewähren konnte.

3. Für die Häretiker ist Ae. immer ein fruchtbarer Boden gewesen. Zwei große gnostische Schulen, die des Basilides und Valentinian, sind hier gegründet worden und stark verbreitet gewesen (¶ Gnostizismus). Gnostische Geheimkulte haben sich auch später unter den Kopten erhalten. Weiter hat es auch in Ae. marzionitische Gemeinden gegeben (¶ Marcion). Endlich hat der europäische Manichäismus (¶ Mani) zuerst in Ae. Fuß gefaßt und ist zeitweilig, wie es scheint, selbst in die Kreise der Bischöfe und Mönche eingedrungen.

4. Einzigartige Bedeutung hat Ae. für die Entstehung des christlichen ¶ Mönchtums. Gerade auf ägyptischem Boden war das Ideal eines mönchischen Lebens schon in vorchristlicher Zeit erdacht und verwirklicht worden. Der erste große Einsiedler, der viele Nachahmer fand, war der Kopte Antonius; die ersten Klöster gründete in Ae. der Kopte Pachomius († 346). Berühmte Mönchsniederlassungen entstanden in den nitrischen Bergen und in der sketischen Wüste (westlich vom Nildelta). Unter den Kopten gewann das Mönchtum höchstes Ansehen. In den Klöstern sammelten sich die entschiedenen und bedeutenden Geister. So wurden die koptischen Mönche die geistigen, oft freilich auch recht ungeistlich auftretenden Leiter der ägyptischen Kirche; in die kirchlichen Ereignisse haben sie wiederholt bestimmend eingegriffen. Der gewaltige Schenute, Leiter des Tausende von Mönchen zählenden Klosters Atripe, ist nicht nur ein hervorragender Mönchsfürst gewesen, der mit strenger Zucht seine Kopten zu Mönchen erzog, er hat auch das kirchliche Leben durch Belehrung und Beratung der Kleriker und des Laienvolkes zu fördern gewußt. An der Ausbildung einer koptischen Nationalkirche, die eine ihr eigentümliche Frömmigkeit und eine eigene Literatur pflegte, hat Schenute, wie es scheint, wesentlichen Anteil.

5. In den das 4. und 5. Jhd. füllenden kirchlichen Kämpfen (¶ Alexandrinische Theologie ¶ Arianischer Streit ¶ Christologie) war der alexandrinische Bischof der Führer der einen Partei. Gestützt auf seine ägyptische Machtstellung, suchte er in den Glaubenskämpfen immer mehr ein politisches Ziel durchzusetzen, die Herrschaft über die morgenländische Kirche. — Der große Theologe, der seit dem Konzil von Nicäa fast zwei Menschenalter hindurch im Orient die kirchliche Orthodoxie mit ihren religiösen Grundpositionen gegen die Kaiser, gegen die bischöfliche Majorität unermüdlich verfocht und um seiner Bekenntnistreue willen Verfolgung, Verbannung und Verdammung vielmals auf sich nehmen mußte, Athanasius, war Bischof von Alexandrien (326—373). Ihm war es nur um Erhaltung des wahren Glaubens zu tun. Erst seine Nachfolger wußten sein Lebenswerk in hierarchischem Sinne auszubauen. Dem Sitz der kaiserlichen Regierung fern, herrschte der alexandrinische Bischof in Ae. wie in einem Kirchenstaat; von hier aus suchte er, im Verein mit dem römischen Bischof, der gesamten Kirche zu befehlen. Kaiser Theodosius hat zunächst seine Autorität gesetzlich festgelegt, indem er bestimmte (380), daß jeder Reichsbürger den Glauben bekennen solle, den die Bischöfe von Rom und Alexandrien verträten. Als dann aber der Kaiser seinem konstantinopolitanischen Hofbischof die Rechte eines Patriarchen und die höchste Ehrenstellung nach dem römischen Bischof auf der Synode von Konstantinopel (381) einräumen, dagegen den alexandrinischen Bischof auf Aegypten beschränken ließ, entspann sich ein erbitterter Kampf zwischen den Rivalen. Theophilus von Alexandrien hat den Konflikt mit Johannes ¶ Chrysostomus gesucht, und es gelang ihm, zu seinem Sturze beizutragen. Derselbe Bischof mußte freilich erfahren, wie es um die Grundlagen seiner Macht bestellt war. Es war ein Zeichen für die Autoritätsstellung, die er genoß, daß er in dem Streit über die Rechtgläubigkeit des Origenes von dem jerusalemischen Bischof um seine Entscheidung angerufen wurde. Da haben die Mönche und Priester und das Volk Ae.s, auf deren Ergebenheit er seine Macht stützte, die Verurteilung des größten alexandrinischen Gelehrten und Theologen ihm aufgezwungen (399). Dem Theophil folgte ein gewaltiger Kirchenfürst, Kyrill (412—444). In einem Streit, der in Konstantinopel ausbrach, hat er die Führung der Gegenpartei des Hofpatriarchen und im Bunde mit Rom die Verteidigung des rechten Glaubens übernommen. Es gelang ihm, auf eine Zeit, die morgenländische Kirche auf die Lehre, die er vertrat, zu vereinigen (¶ Nestorius). Sein Nachfolger Dioskur feierte vielleicht noch größere Triumphe. Daß der Orient nur eine Lehre bekennen durfte, die ihm der Patriarch von Alexandria diktierte, und daß die Mönche Ae.s und seiner Nachbarländer die feste Stütze dieses alexandrinischen Primates bildeten, kam unter seinem Regiment handgreiflich zum Ausdruck. Aber die ägyptische Theologie war nicht die römische; sie war auch einem Teil der orientalischen Lehranschauung entgegen. Der Kaiser wollte es nicht länger dulden, daß der Bischof sich als den Herrn von Ae. und den Papst des Orients aufspielte; und Leo von Rom wollte Herr der ganzen Kirche sein. Der alexandrinische Bischof stand auf der Höhe seiner Macht, kurz bevor er gestürzt ward. Die Synode von Chalcedon (451) brach seine Herrschaft; sie legte dem Orient die Theologie Roms auf (¶ Monophysiten) und bestätigte dem Bischof von Konstantinopel von neuem seine Stellung in der Reichskirche. Seitdem ward Alexandria von den Kämpfen der kaiserlichen und ägyptisch-monophysitischen Partei zerrissen. Hier entfaltete sich die Einnaturenlehre, die im Reiche, von vorübergehenden Unionsversuchen abgesehen, für häretisch galt, und spaltete sich in mehrere Formen, deren Hauptvertreter nach Alexandria geflohen waren. In den Klöstern Ae.s fand der Monophysitismus seine Zuflucht gegenüber kaiserlichen Gewaltmaßregeln. — Die Zerrissenheit der christlichen Kirche erleichterte den Arabern (¶ Islam) die Eroberung und Behauptung des Landes (641 fiel Alexandria). Wenn sich auch eine kleine orthodoxe (melkitische) Partei erhielt, so blieb doch die monophysitische Kirche die eigentliche Kirche der Aegypter. Unter muslimischer Herrschaft hat die koptische Kirche Bedrückung und Verfolgung mannigfach zu erdulden gehabt; in ihrer Isoliertheit ist sie auch geistig immer mehr verkommen. Der Steuerdruck züchtete eine verderbliche Bestechungspraxis und simonistisches Unwesen auf seiten der Kirchenfürsten. Eine Kirchenzucht, welche die verkommenen Zustände hätte ordnen können, war nicht

durchzuführen. Die Geschichte der koptischen Kirche unter arabischer Herrschaft ist ohne größere Bedeutung. Ueber die koptische Kirche der Gegenwart ¶ Orthodox-anatolische Kirche.

W. E. Crum: Koptische Kirche, RE³ XII, S. 801—815; — Adolf Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten II, (1902) 1906⁴; — Joh. Leipoldt: Schenute von Atripe und die Entstehung des national-ägyptischen Christentums TU Bd. 25, 1, 1903; — Derselbe: Die Entstehung der koptischen Kirche (Rudolf Haupts Antiquariatskatalog 5, Halle 1905); — Paul Rohrbach: Die Patriarchen von Alexandria (PrJ Bd. 69, 18'2, S. 50—83. 207—233).

Windisch.

Aegypterevangelium ¶ Apokryphen, neutestamentliche.

Aelfric. Man unterscheidet drei Personen dieses Namens, einen Erzbischof von Canterbury (996—1006), einen Erzbischof von York (1023 bis 1051), und einen gelehrten Benediktiner, den „Grammatiker". Der Erstgenannte hat in den Spuren seines Vorgängers Dunstan sich um die Romanisierung der Angelsachsen verdient gemacht, der zweite soll eine grausame Persönlichkeit gewesen sein (?), der dritte genießt den besten Ruf in der angelsächsischen Literaturgeschichte durch seine lateinisch-sächsische Grammatik, seine Homilien und Uebersetzungen biblischer Bücher; seine sonstigen Schriften sind weniger bedeutend. Ihm zu Ehren wurde 1842 die Aelfric Society zur Herausgabe alter sächsischer Schriften begründet. Ob er mit einem der beiden Erzbischöfe identisch ist, sodaß nur zwei Personen zu unterscheiden wären, ist streitig. — ¶ England.

RE³ I, 230 ff.

Köhler.

Aelia Capitolina ¶ Jerusalem.

Aelteste im AT, ein Ausschuß von Vertretern der angesehensten Familien, der ohne strenge staatsrechtliche Ordnung die öffentlichen Angelegenheiten, Verwaltung, Recht, Krieg leitet. Solchen Ausschuß gibt es im ganzen Volke, in Sippen und Stämmen, in Dörfern und Städten. Diese patriarchalische Geschlechterverfassung stammt aus der ältesten Zeit Israels, wird auch vom Königtum nicht ganz beseitigt und lebt im und nach dem Exil aufs neue auf.

Bernhard Stade: Geschichte des Volkes Israel, I 1887, S. 401 ff; — O. Seesemann: Die Aeltesten im AT, 1895; — J. Benzinger: Aelteste, RE³ I, S. 224 ff; — C. Siegfried: Aelteste, BW, S. 18; — Eduard Meyer: Entstehung des Judentums, 1896, S. 132 ff; — Emil Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes II, (1886/90) 1898³, S. 189 ff.

Gunkel.

Aelteste ¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter (Verfassung) ¶ Beamte, kirchliche ¶ Gemeindeverfassung.

Aemter Christi. ¶ Christologie. Unter den verschiedenen Mitteln, mit denen die Kirche die Würde und Bedeutung Jesu für die Gläubigen auszudrücken suchte, war von Anfang die Betrachtung Jesu als eines Propheten, und zwar als des letzten und abschließenden Propheten. Indem andere die sühnende Opferbedeutung seines Todes hervorhoben und er selbst als Vollzieher dieses Opfers erschien, wurde er auch als Priester und hoher Priester betrachtet, eine Auffassung, die vor allem die katholische Dogmatik mit ihrer Schätzung des Priestertums ausbildete und bis zur Darstellung Christi als der Quelle aller erlösenden priesterlich-liturgischen Leistung führte. Wieder andere betonten seine Bedeutung vom Standpunkt des zukünftigen Gottesreiches aus, das er, auf den Wolken des Himmels wieder kommend, bringen werde und dessen König er sein werde, bis zum Ende des tausendjährigen Reiches, wo dann Gott alles in allem sein werde. Daran schloß sich seine Bezeichnung als König, die dann bei der Uebertragung des Gottesreiches auf die schon jetzt vorhandene Kirche und bei der Deutung der Kirche als tausendjährigen Reiches zur Königswürde überhaupt wurde; er wurde der König des schon gegenwärtigen und von ihm gestifteten Gottesreiches, des Reiches des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung. Die Dogmatik hat dann diese verschiedenen Bezeichnungen aus der Tradition aufgegriffen und sie systematisiert als die drei Aemter des Gottmenschen, der als Prediger der Prophet seiner selbst und seines Wiederkommens, als Vollbringer des Sühneopfers und Stifter des Priestertums der Hohepriester und als Herr der Kirche und des Gottesreiches der König der Gläubigen ist. Es ist eine Systematisierung der ursprünglich frei gewachsenen religiösen Bildersprache, wobei dann noch das begriffliche Verhältnis der drei Aemter gern untersucht wird und je nach dem allgemeinen Standpunkt die Königswürde als die Hauptsache und die andern als Mittel der Erringung und Betätigung oder die Priesterwürde als Zentrum und die andern als Vorbereitung und Folge erscheinen. In dieses Schema wird dann die Erlösungslehre hineingearbeitet, indem Jesus im Vollzug dieser drei Aemter die Erlösung als Versöhnung und Genugtuung oder als Kirchenstiftung oder als Durchdringung der von ihm ausgehenden Gemeinde mit religiöser Kraft bewirkt habe. Der modernen Betrachtung erweist sich am verwertbarsten die Betrachtung als Prophet, der durch seine Verkündigung und seinen persönlichen Eindruck zum Herrn und Haupt seiner Gemeinde geworden ist und seine religiöse Kraft in sie ausströmt.

Troeltsch.

Aeneas. 1. von Gaza (ca. 530), Schüler des Neuplatonikers Hierokles v. Alexandrien, Lehrer der Rhetorik in Gaza, Verfasser eines Dialogs „Theophrastus", in dem er die platonische Unsterblichkeitslehre mit der Auferstehung des Fleisches vermittelt ¶ Neuplatonismus.

MSG 85, Sp. 871 ff; — RE³ I, S. 227.

K.

2. von Paris († 870), Bischof, Gegner des ¶ Photius in den Streitigkeiten zwischen Abendland und Morgenland. Verfasser eines kompilatorischen Liber adversus Graecos.

MSL 121, Sp. 685 ff.; — RE³ I, S. 227.

K.

3. Sylvius ¶ Pius II.

Aeonen ¶ Gnostizismus.

Aepinus, Johannes (1499—1553), eigentlich Johannes Hoeck, geb. in Ziesar bei Genthin, stud. in Wittenberg seit 1518, nach kurzer Wirksamkeit als Schullehrer im Brandenburgischen in Pommern als Lehrer tätig, wo er 1525 für Stralsund eine Kirchenordnung verfaßte, 1529 in Flensburg, wo er an dem Gespräch mit dem Täufer Melchior ¶ Hoffmann teilnahm, wurde im Herbste desselben Jahres Pastor zu S. Petri in ¶ Hamburg. Hier ist er der Vollender der von ¶ Bugenhagen begonnenen Reformation geworden. 1532 wurde er Superintendent, der erste in Hamburg, 1533 D. theol. in Wittenberg, 1534/35 wirkte er in England in der

Ehescheidungsangelegenheit und Reformationseinführung Heinrichs VIII, war auch anderweitig in politischen und kirchlichen Missionen tätig, um seine beste Kraft Hamburg zu widmen; 1539 gab er dieser Stadt eine Kirchenordnung, wie 1540 Bergedorf, und 1552 Buxtehude eine Kirchen- und Schulordnung. Dogmengeschichtlich ist Ae. Vertreter des mit der zweiten Generation der Reformationszeit hochkommenden orthodoxen ¶ Luthertums im Gegensatz zu Melanchthon; jenes besaß in dem Hamburger Joachim ¶ Westphal seinen Hauptvertreter, Ae. aber war mit diesem eng befreundet, ohne doch seine Schroffheit sich anzueignen. Bekannt gemacht hat ihn der „Ae.sche Streit über die Höllenfahrt Christi"; Ae. faßte (namentlich in seinem Kommentar zum 16. Psalm 1544) die Höllenfahrt als letzte Station des Leidens Christi im Stande der Erniedrigung, als Erduldung der Höllenstrafen zum Zweck der Erlösung von ihnen, während sein Gegner Johann Garcäus u. a. sie als Triumphzug des erhöhten Christus deuteten. Der Streit wurde dogmatisch nicht entschieden; beide Teile beriefen sich auf Luther, auch die Konkordienformel ließ ihn offen, doch wurden Ae.s Gegner 1551 aus Hamburg ausgewiesen. ¶ Orthodoxie.

W. Sillem: Geschichte der Einführung der Reformation in Hamburg, 1886; — Derselbe: Briefwechsel Joachim Westphals aus den Jahren 1530—1575. 2 Bde., 1903; — O. Frank: Die Theologie der Konkordienformel III, 1863. **Köhler.**

Aeschylos (525—456 v. Chr.), der Tragiker, ¶ Griechenland, Religion.

Aeskulap ¶ Griechenland, Religion ¶ Synkretismus.

Aeterni Patris ist der Anfang verschiedener päpstlicher Kundgebungen, namentlich 1. der badischen nicht in Kraft getretenen Konkordatsbulle vom 22. IX. 1859 (Aeterni patris vicaria) ¶ Baden; 2. der Bulle Pius IX vom 8. XII. 1869 (Aeterni patris unigenitus) durch welche das ¶ Vatikanum angekündigt wurde; 3. der Enzyklika Leos XIII vom 4. VIII. 1879 (gleichfalls Aeterni patris unigenitus) über die Erneuerung des Thomismus. ¶ Thomas von Aquino. **Sch.**

Aethiopien im Altertum (Ae. in der Kirchengeschichte ¶ Abessinien). Aethiopien (griechisch Aithiopia; lateinisch Aethiopia; keilinschriftlich älter Kâsch, später Kûsch; hebr. Kûsch; ägyptisch Kôsch), das südlich an Aegypten anschließende Niltal bis an die Grenze des Sudan, das heutige Nubien. — Seine Bewohner waren im Altertum noch reine Neger, vgl. Jer 13_{23}, die von den ägyptischen Nachbarn als Barbaren angesehen wurden (Fig. 14). Ihre Nachkommen sprechen noch heute eine Negersprache. Das Land war für die Aegypter von jeher wichtig als Durchgangsort für die Karawanenstraßen nach dem Sudan und zur Südgrenze des roten Meeres, von wo Gold, Elfenbein, Ebenholz, Pantherfelle, Weihrauch und andre Kostbarkeiten eingeführt wurden. Schon aus dem „alten Reich", etwa 2700 bis 2500 v. Chr., sind uns Handels- und Kriegszüge nach Nubien überliefert. Im „mittleren Reich", etwa 2200—1800 v. Chr., wurde das Land bis zum Südende des zweiten Kataraktes den Aegyptern untertan. Unter den Königen der 18. Dynastie um 1500 v. Chr. wird die ägyptische Südgrenze bis nach Napata zwischen dem 18. und 19. Grad n. Br. vorgeschoben. Nubien, mit der Hauptstadt Napata, bleibt nun für lange Zeit eine ägyptische Provinz, in der ägyptische Beamte, Kaufleute und Handwerker ihren Einzug halten, in der ägyptische Tempel gebaut und mit ägyptischem Ritual und hieroglyphischen Inschriften ausgestattet werden. Die ägyptischen Götter, Amon an ihrer Spitze, verdrängen allmählich die einheimischen Gottheiten. Neben den alten Göttern der Aegypter lassen sich auch die Könige in der neuen Provinz Tempel errichten, in denen ihnen schon zu Lebzeiten göttliche Ehren erwiesen werden. Uebrigens ist Nubien nie völlig in den Organismus des ägyptischen Reiches aufgenommen worden. Es stand unter der Verwaltung eines Vizekönigs, der den Titel „Königssohn von Nubien und Vorsteher der Goldländer" führte und unter den ägyptischen Würdenträgern eine Sonderstellung einnahm. — Während der Wirren, die in Aegypten dem Ende des „neuen Reiches" folgten, macht sich Nubien um 1100 unabhängig, vielleicht unter den Nachkommen des thebanischen Priesterkönigs Hrihor. Es wird ein selbständiges Königreich, mit äußerlicher ägyptischer Kultur, — aber mit dieser Kultur ging es bald abwärts, nachdem sie einmal den Zusammenhang mit ihrem Ursprungslande verloren hatte. Die ägyptische Religion, in besonders altertümlichem Gepräge, erhält sich durch

Fig. 14. Gefangene Neger mit ihren Weibern und Kindern werden von einem Schreiber verzeichnet. Nach Wilkinson aus Erman: Aegypten.

die Jahrhunderte. Der Gott Amon vom „heiligen Berge“ Barkal wird als höchste Gottheit verehrt, und seine Priester gewinnen in Nubien einen ähnlichen Einfluß wie einst die Amonspriester in Theben. Die Könige fühlen sich als Nachfolger der Pharaonen und fallen wiederholt erobernd in Aegypten ein. Der nubische König Schabaka um 750 v. Chr. unterwirft wirklich ganz Aegypten, und nun werden für eine Zeit lang nubische Herrscher als Pharaonen anerkannt. Aus dieser Zeit stammt offenbar die bei Diodor, Bibliotheca historica III, 2. 1 sich findende Auffassung, daß die ganze Kultur der Aegypter auf die Aethiopen zurückgehe. Die weiblichen Glieder der nubischen Königsfamilie erhalten als „Gotesweiber“ des Amon in Theben eine einflußreiche Stellung (¶ Amon). Einer dieser Könige, Taharka, etwa seit 690 v. Chr., der Tirhaka des AT (II Kön 19 $_{9}$ = Jes 37 $_{9}$) versucht 672 sogar in Syrien zu erobern, wird aber von den Assyrerkönigen zurückgeschlagen (¶ Babylonien und Assyrien). Durch Psammetich I 663—610 v. Chr. werden die Aethiopen wieder nach Nubien zurückgedrängt. Nubien bleibt von nun an ein innerafrikanisches Reich. Seine Hauptstadt wird um 600 v. Chr. von Napata nach dem noch südlicher gelegenen Meroë verlegt. Die aus späterer Zeit gefundenen Denkmäler zeigen, daß das Volk allmählich wieder in völlige Barbarei versinkt. Die Kunst entartet. Die ägyptische Religion wird weiter vererbt, aber sie ist fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Anstatt der ägyptischen Hieroglyphen finden sich Inschriften in der noch unentzifferten, teils hieroglyphischen, teils kursiven und alphabetischen „meroïtischen“ Schrift, offenbar in nubischer Sprache abgefaßt. In Meroë herrschen vielfach Königinnen, die den Titel Kandake tragen vgl. Apgsch 8 $_{27}$. Der reiche Goldschmuck einer solchen Königin aus der Zeit um Christi Geburt, von einheimischer Arbeit, befindet sich heute teils im Berliner, teils im Münchener ägyptischen Museum. — Die Nubier haben an ihrer Religion zäh festgehalten. Zu einer Zeit, wo ganz Aegypten schon christlich war, war ihnen noch gestattet, im Tempel der Isis in Philae ihren heidnischen Gottesdienst zu begehen. — Wahrscheinlich im 6. Jhd. wurden sie zum Christentum bekehrt und haben dann sogar eine christliche Literatur entwickelt, die, ähnlich der „koptischen“, d. h. christlich-ägyptischen, mit griechischer Schrift, aber in der einheimischen Sprache geschrieben worden ist. Am längsten hielt das christliche, monophysitische Reich von Aloa, mit der Hauptstadt Soba am blauen Nil, dem vordringenden und schließlich doch die Herrschaft gewinnenden Islam stand.

‡W. Max Müller: Aethiopien (Der alte Orient, Jahrgang VI, Heft 2), 1904; — H. Schäfer: Die Auswanderung der Krieger unter Psammetich I usw. (Beiträge zur alten Geschichte Bd. IV, Heft 2), 1904; — H. Schäfer und K. Schmidt: Die ersten Bruchstücke christlicher Literatur in altnubischer Sprache (SAB, phil.-histor. Kl., vom 8. Nov. 1906). **Ranke.**

Affenmenschen ¶ Darwinismus.

Afrika.

1. Das Gebiet; — 2. Aeußere Geschichte der Kirche; — 3. Verfassung und Verfassungskämpfe; — 4. Die Ketzerei; — 5. Das Mönchtum; — 6. Beziehungen zu Rom und allgemeine Bedeutung; — 7. Das moderne Nordafrika.

Afrika, Erdteil, nach Geschichte und heutigem kirchlichen Zustande ist unter den folgenden einzelnen Ländern behandelt: ¶ Abessinien ¶ Aegypten ¶ Aethiopien ¶ Algerien (vgl. Afrika, 7) ¶ Angola ¶ Deutsch-Afrika ¶ Guinea ¶ Kapland ¶ Kongostaat ¶ Liberia ¶ Madagaskar ¶ Marokko ¶ Mozambique ¶ Nubien ¶ Senegambien ¶ Somaliland ¶ Tripolis. Zum Ganzen ¶ Heidenmission: IV. Statistik.

1. A., das Gebiet der nordafrikanischen Kirche, umfaßt die drei römischen Provinzen A. (mit der Hauptstadt Karthago), Numidien und Mauretanien (ungefähr den heutigen Ländern Tunis, Algier und Marokko entsprechend), später nach der diokletianischen Reichseinteilung in sechs Provinzen geteilt. Das von Berbern bewohnte Land ist durch punische und vor allem durch römische Kolonisation zu hoher Kultur gebracht worden; großartige Ueberreste zeugen davon noch heute.

2. Ueber die Anfänge des Christentums in A. geben unsere Quellen (vornehmlich die Literaturwerke der afrikanischen Theologen und die Inschriften) nichts Sicheres bekannt. Da in Karthago eine zahlreiche Judenschaft wohnte, und die Verkehrsbeziehungen zu Rom und zum Orient sehr rege waren, mag der Bestand der christlichen Kirche noch ins 1. Jhd. zurückreichen. Mit zwei Martyrien aus dem Jahre 180 tritt die afrikanische Kirche ans Licht der Geschichte: zwei numidische Gemeinden und sieben Märtyrer mit lateinischen und punischen Namen sind daraus nachzuweisen. In der Zeit ¶ Tertullians (von 197 an) ist das Christentum bis nach Mauretanien hin stark verbreitet. Tertullian kann schon den Statthalter bitten, er möchte Karthago nicht dezimieren und die Provinz schonen; er kann schon die freilich starke Uebertreibung wagen, in jeder Stadt gehöre die Hälfte der Bewohner der christlichen Gemeinde an. Wie in anderen Provinzen sind zumeist die mittleren und niederen Schichten vertreten; doch ist uns bezeugt, daß die neue Religion auch in vornehmere Familien eingedrungen ist. Besonders im Heer hat sie Eingang gefunden: die afrikanische ¶ Kirchensprache ist besonders reich an militärischen Ausdrücken. In der der dezischen Verfolgung vorausgehenden Ruhepause hat die Zahl und Größe der Gemeinden stark zugenommen: wir hören von zwei Synoden mit 70 und 90 afrikanischen und numidischen Bischöfen. Die Zeit ¶ Cyprians (Mitte des 3. Jhd.s) erlebt eine weitere Verbreitung in allen 3 Provinzen und in allen Ständen; die Zahl der Bischöfe schlägt man auf etwa 150 an. Bis zur diokletianischen Verfolgung (Anfang des 4. Jhd.s) ist das Christentum in den breiten Volksschichten festgewurzelt. In dieser Zeit mag es etwa 250, ein Jahrhundert später weit über 500 Bistümer gegeben haben. ¶ Heidenmission: III. geschichtlich. — An Versuchen des Staates, die christliche Religion zu unterdrücken, hat es auch in Afrika nicht gefehlt, ¶ Christenverfolgungen. Der erste afrikanische Christ, von dem wir hören, ist ein Märtyrer. Gleichzeitig, unter der Regierung des Commodus, hat eine kleine numidische Gemeinde Blutzeugen stellen müssen. Unter Septimius Severus sind zweimal Verfolgungen über Afrika hereingebrochen (179 und nach 200); sie spiegeln sich in den apologetischen und praktischen Schriften Tertullians wider. Berühmt ist das Martyrium der heldenhaften Frauen Perpetua und Felicitas. Ueber die Verwüstungen, die die dezische Verfolgung brachte (250), geben uns die Schriften und Briefe Cyprians

Kunde: neben vielen Bekennern ein Abfall großer Scharen, darunter auch Bischöfe. Doch verlangten die Massen bald die Wiederaufnahme. Auf das strenge Edikt hin, das Valerian erließ, starb 258 der große Cyprian den Märtyrertod. Die strengen Edikte Diokletians fanden in Afrika anfänglich keine entsprechende Durchführung. Die Verfolgung richtete sich hauptsächlich gegen die Kleriker; zahlreich waren die Bischöfe, die die heiligen Bücher auslieferten. — Seit das Christentum als Staatsreligion anerkannt war, machte auch in Afrika die Zurückdrängung des Heidentums größere Fortschritte; doch ging sie weniger leidenschaftlich als anderswo vor sich. Die Kunstwerke sollten geschont werden, gewaltsame Zerstörung wurde verboten. Bis in die Zeit des ¶ Islam hat sich das Heidentum erhalten. — Die Herrschaft der arianischen Vandalen (von 429 an) hat den Bestand der katholischen Kirche in A. stark gefährdet. Freilich fanden sie schamlos verrottete Zustände vor. Mehrfach wurden Verfolgungen inszeniert, die auf Vernichtung der katholischen Kirche abzielten. Die Donatisten hielten es mit den Arianern. Als dann die afrikanische Kultur die germanischen Eroberer verdarb, erstarkte das römische und katholische Afrika von neuem. Die Neuerrichtung der byzantinischen Herrschaft (533) führte zu einer neuen Organisation der afrikanischen Kirche und zu einer neuen Blüte. Zu der Zeit gewann das katholische Christentum nach Westen und Osten zu weitere Verbreitung, auch unter den Berberstämmen. Dennoch erlag (von Ende des 7. Jhd.s an) auch die afrikanische Kirche dem Ansturm des Islam. Der Erfolg der arabischen Waffen, bald auch Gewaltmaßregeln bestimmten die Massen zum Uebertritt. Nur ganz geringe Reste erhielten sich. Bis Ende des 12. Jhd.s sind Christen in Nordafrika nachweisbar.

3. In Afrika ist das Interesse an der Organisation und Verfassung der Kirche immer sehr rege gewesen. Auch in den kleinsten Orten hat man Bischöfe eingesetzt. Die innerkirchlichen Streitigkeiten, die das Leben der Gemeinden tief erregt und zeitweilig ganz A. in zwei Kirchen zerspalten haben, bewegten sich zumeist um Fragen der kirchlich-bischöflichen Verfassung. Natürlicherweise gewann der Bischof von Karthago frühzeitig eine leitende Stellung. Die 1. Synode afrikanischer und numidischer Bischöfe hat ein karthagischer Bischof um sich gesammelt (um 220). Cyprian war nicht rechtlich, aber tatsächlich Metropolit von ganz Afrika. Unter Konstantin ward der karthagische Bischof rechtlich auf die Provinz A. prokonsularis beschränkt; in den übrigen Provinzen drang die Bestimmung durch, daß der jeweilige älteste Bischof (Senex) die Leitung der Provinz innehaben sollte. — In den Kämpfen um Wiederaufnahme Gefallener hat sich die bischöfliche Macht ausgebildet. Schon zu Tertullians Zeit verwaltet der Bischof, wenn auch im Auftrag der Gemeinde, das Bußinstitut (¶ Bußwesen). Als in der decischen Verfolgung Tausende von Abgefallenen die Wiederaufnahme begehrten, und die Bekenner, unterstützt von oppositionellen Presbytern, ihren Wunsch, ohne Bußzeit zu fordern, gewähren wollten, hat Cyprian im Verein mit den Bischöfen seiner Provinzen und im Einverständnis mit Rom das Verfahren streng geregelt und ganz in die Hände der Bischöfe gelegt. Die Bußbestimmungen wurden indes bald darauf gemildert, damit die Heilsmittlerschaft der bischöflich verwalteten Kirche um so fester gegründet würde. — Zum Teil waren es Verfassungsfragen, die im Anschluß an die diokletianische Verfolgung zu dem für die afrikanische Kirche so charakteristischen donatistischen Schisma (¶ Donatismus) führten. Die Donatisten machten die Wirksamkeit der Sakramente von der Würdigkeit des bischöflichen Verwalters abhängig, sie verfochten die afrikanische Praxis der Ketzertaufe und erklärten die Amtshandlungen unwürdiger Priester für ungültig. In die Anfänge des Schismas spielt auch der Versuch des numidischen Senex, Einfluß auf die Wahl des karthagischen Bischofs zu gewinnen, hinein. Weder die Entscheidungen des römischen Bischofs, einer abendländischen Reichssynode und des Kaisers Konstantin, die gegen die Donatisten ausfielen, noch die vom Kaiser verfügten Zwangsmaßregeln vermochten das Schisma, das freilich auf A. beschränkt blieb, zu beseitigen. Im Laufe des 4. Jhd.s festigte sich der Donatismus als numidische Landeskirche. Die Volkstümlichkeit der donatistischen Kirche zeigt sich in dem Auftreten der Zirkumzellionen, die als Heilige und Gotteskämpfer mit dem Knüppel in der Hand die Grundsätze des Donatismus verfochten. Die Bewegung machte sich sozialen, nationalen und politischen Interessen dienstbar. In diesem Sinne ist sie eine Zeitlang gefährlich gewesen, von der Reichsleitung aus bekämpft worden, und hat unter den politischen Umwälzungen der Folgezeit noch einmal vorübergehende Bedeutung gewonnen. Die geistige Ueberwindung hat ¶ Augustin besiegelt.

4. Die afrikanische Kirche, in der der Sinn für Zucht und Ordnung so stark ausgeprägt war, ist immer sehr ketzerscheu gewesen; die überlieferte orthodoxe Lehre ist hier immer hochgehalten und verteidigt worden. Der erbarmungsloseste Ketzerbestreiter, den die alte Kirche kennt, war ein Afrikaner, Tertullian. So kommt es, daß Afrika von den Häresien nicht so sehr heimgesucht worden ist. Die beiden häretischen Bewegungen, die in Afrika eine größere Rolle gespielt haben, konnten wohl nur darum Eingang finden, weil sie der Vorliebe der Afrikaner für strenge Verfassung und strenge Sitte entgegenkamen. — Es war zunächst der ¶ Montanismus mit seiner auf neue Offenbarungen gegründeten strengen Gemeindezucht, der in A. Anhänger gewann. Wie sehr er der Stimmung der Afrikaner angepaßt war, zeigt der Uebertritt des großen afrikanischen Kirchenlehrers Tertullian. Harte Kämpfe hat er zur Folge gehabt. In schroffster Weise hat Tertullian die extremen Lebensgrundsätze gegenüber der Großkirche zur Geltung gebracht. Nach seinem Namen nannten sich seitdem die afrikanischen Montanisten. Erst Augustin hat die Reste der Tertullianisten zur Rückkehr in die Großkirche vermocht. — Im 4. Jhd. verschaffte sich sodann die Lehre ¶ Manis Eingang in A. Wieder ist es der strenge Rigorismus, der ihm hier den Boden ebnete. A. ward sogar die Hauptprovinz des abendländischen Manichäismus, der hier erst eigentlich den Charakter einer „christlichen" Häresie gewann. Seine Verbreitung in A. bezeugt ein (freilich angezweifeltes) Reskript Diokletians, an den Prokonsul von A. gerichtet, das die Ausrottung der manichäischen Gemeinden befiehlt. Im 4. Jhd. hat die manichäische Kirche in A.

zahlreiche Gemeinden und bedeutende Leiter besessen. Die Ketzergesetzgebung der christlichen Kaiser hat es nicht zu hindern vermocht, daß noch zu Augustins Zeiten der Manichäismus in A. blühte. Augustin, aus dessen Schriften wir gut über Lehre und Entwicklung des afrikanischen Manichäertums unterrichtet werden, hat sich zu einer eingehenden Bekämpfung der Sekte, insbesondere ihres Bischofs Faustus, der als Bibelkritiker eine Bedeutung hat, genötigt gesehen; ist er doch selbst 9 Jahre lang Glied der manichäischen Kirche in A. gewesen. Er hat öffentliche Disputationen abgehalten und zahlreiche Bücher wider sie geschrieben. Erst die vandalische Okkupation hat dem manichäischen Kirchenwesen ein Ende bereitet. — Für die Stellung der Afrikaner zur Ketzerei ist die Entwicklung des ¶ Ketzertaufstreites in A. charakteristisch. Er hat hier die Gemüter viel beschäftigt und lebhaft erregt. Schon die erste Synode, von der wir erfahren (um 220), hat sich mit der Frage befaßt und die Wiedertaufe der Ketzer bei ihrem Eintritt in die Kirche für nötig erklärt. Unter Cyprians Leitung haben drei afrikanische Synoden diese Praxis gutgeheißen. Die Abscheu gegen die Häresie und der Wunsch, die Heiligkeit der Kirche zu wahren, führten zu dieser Entscheidung. Der Ausbruch des donatistischen Schismas hatte zur Folge, daß die katholischen Afrikaner sich der allgemeinen Sitte fügten, während die Donatisten die afrikanische Sonderpraxis bewahrten. Die Afrikaner Optatus und Augustin haben die Gültigkeit der Ketzertaufe verfochten und die Verwerfung der afrikanisch-donatistischen Uebung gerechtfertigt.

5. Das ¶ Mönchtum hat verhältnismäßig spät in A. Eingang gefunden. Es verdankt seine Einführung einem einzelnen Manne. Der Afrikaner Augustin hatte sich in Italien zum Mönchtum bekehrt, als er Christ wurde; so hat er das Mönchtum nach A. verpflanzt. Durch ihn ist das afrikanische Mönchtum für die abendländische Gesamtkirche von Bedeutung geworden. Er hat aus der mönchischen Genossenschaft, die er in seiner Bischofsstadt Hippo in Numidien um sich sammelte, eine Bildungsstätte für Kleriker gemacht. Zahlreiche Bischöfe des numidischen Landes sind aus diesem Kloster hervorgegangen und haben nach seinem Vorbild neue Klöster gegründet. So wurden die Mönche zu literarischer Bildung und die Kleriker zu mönchischer Lebensweise erzogen. Sodann ward das Kloster in Afrika vielfach eine Zufluchtsstätte für Sklaven und Freigelassene. Die Mittellosen zur Arbeit anweisend, hat Augustin das abendländische Mönchtum auf die Bahn geleitet, Kulturarbeit zu leisten. In der Zeit der Vandalenherrschaft hat der Gegensatz gegen die weltlich gerichteten Arianer und der wirtschaftliche Druck die mönchische Bewegung begünstigt. Mönche wurden Seelsorger und Verwalter der Kirche, als die Tätigkeit der Bischöfe unterbunden war. In besseren Zeiten sind dann auch Differenzen zwischen Bischof und Kloster nicht ausgeblieben.

6. Für die Entwicklung der afrikanischen Kirche sind die Beziehungen zu R o m lehrreich (¶ Papsttum). Keinesfalls ist sie eine römische Gründung. Aber schon Tertullian erklärt, daß die Autorität des benachbarten römischen Stuhles den Afrikanern die Richtigkeit ihrer Lehre garantiere. Merkwürdigerweise ist der erste römische Bischof, der in rigoroser Weise eine römische Kultsitte der Gesamtkirche hat aufdrängen wollen, ¶ Victor (189—198), ein Afrikaner gewesen. Tertullian freilich hat ein Edikt des römischen Bischofs ¶ Kallist, der eine Herabsetzung der altchristlichen Bußzucht verfügte, kurzerhand zurückgewiesen. Lebhaft war der Verkehr mit Rom zur Zeit Cyprians. Man hatte das Bedürfnis, gemeinsame Angelegenheiten möglichst in gleichem Sinne zu entscheiden, zumal oppositionelle Bewegungen von Karthago nach Rom und von Rom nach Karthago übergriffen. Doch hat Cyprian dem römischen Bischof gegenüber die Gleichberechtigung aller bischöflichen Nachfolger der Apostel verfochten, und im Ketzertaufstreit hat die afrikanische Kirche unter seinem Einfluß ihre Sonderfitte gegen Rom behauptet. Antirömisch gesinnter Partikularismus war es auch, der im Donatismus archaistische Anschauung und Sitte festhielt. Im pelagianischen (¶ Pelagius) und im Dreikapitelstreit (¶ Monophysiten) haben afrikanische Bischöfe und Theologen die kirchliche Orthodoxie gegen die bedenkliche Politik der römischen Päpste verteidigt. Erst in der Zeit des Niedergangs der afrikanischen Kirche gewann Rom unbedingte Ueberlegenheit. ¶ Gregor der Große hat in die inneren Verhältnisse organisierend eingegriffen, und Leo IX sowie Gregor VII haben im 11. Jhd. die Unterordnung unter den Papst bei den 5 oder 2 in Afrika noch vorhandenen Bischöfen durchgesetzt. — In A. ist ein kirchlicher Partikularismus entwickelt worden. Trotzdem hat die Geschichte dieser Provinzialkirche für die Allgemeinheit hervorragende Bedeutung gehabt, ¶ Abendländische Kirche. Es ist nur noch daran zu erinnern, daß in A. die Männer gewirkt haben, die die Entwickelung der Gesamtkirche entscheidend beeinflußt haben. ¶ Tertullian hat mit seinen trinitarischen und christologischen Formeln dem Abendland das Schema seiner Dogmatik geliefert. ¶ Cyprian hat den Grund zu der für das abendländische Christentum fundamentalen Lehre von der Kirche gelegt; seine Werke sind nahe daran gewesen, kanonisches Ansehen zu gewinnen. ¶ Augustin, der reichste und wirksamste Geist, den die alte Kirche hervorgebracht, hat die religiösen Elemente des biblisch-katholischen Christentums durch eignes Erleben herausgehoben und in scharfsinniger Gedankenarbeit systematisch zusammengefaßt.

7. Nachdem die mittelalterlichen Missionsversuche in A. gescheitert waren und auch der Kreuzzug, den Ludwig der Heilige von Frankreich nach Tunis unternahm, verunglückt war (1270), erstanden erst wieder im 17. Jhd. katholische Missionsstationen in Algier und Tunis, zumeist für die in A. gehaltenen Christensklaven. Die Eroberung ¶ Algeriens durch die Franzosen (1830) führte zur Errichtung mehrerer katholischer Bistümer in Algerien und Tunis für die eingewanderten Europäer; die Stadt Algier, seit 1838 Sitz eines Bischofs, erhielt 1867 einen Erzbischof, dem die Bischöfe von Oran und Constantine unterstellt wurden. Zahlreiche Mönchs- und Nonnenklöster haben sich in Algerien niedergelassen; einzelne Kongregationen versuchen es auch mit der Mission. In Algerien und Tunis haben sich auch kleine französische Protestantengemeinden gebildet; Algier ist Sitz eines Konsistoriums.

Alexis Schwarze: Nordafrikanische Kirche RE³ XIV, S. 159—165; — Derselbe: Untersuchungen über

die äußere Entwicklung der afrikanischen Kirche mit besonderer Verwertung der archäologischen Funde, 1892; — KL² I, S. 311 ff: Art. Nordwestliches Afrika; — H. Leclercq: L'Afrique chrétienne, 1904; — Adolf Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten II, (1902) 1906⁴. **Windisch.**

Afrikaverein ¶ Heidenmission: II.

Agabus ¶ Geist und Geistesgaben im NT.

Agag, König des Beduinenstammes Amalek, von ¶ Saul geschlagen und gefangen, zuerst trotz des Bannes verschont, dann aber von Samuel vor Jahve in Gilgal geschlachtet I Sam 15. Auf ihn bezieht sich wahrscheinlich die Weissagung in den ¶ Bileamsprüchen IV Mose 24 $_{7}$.

Wilhelm Nowack: Bücher Samuelis, 1902 S. 72 ff; — Karl Budde: Bücher Samuel, 1902 S. 106 ff; — Zu IV Mose 24 $_{7}$, vgl. Bruno Baentsch: Numeri, 1903 S. 613 ff, woselbst Literatur und andere Erklärungen der Stelle. **Gunkel.**

Agapen ¶ Abendmahl.

Agapet. I. (535—536), Papst zur Zeit der Ostgotenherrschaft in Italien, Vorkämpfer der Orthodoxie gegen Arianismus und ¶ Monophysitismus. Vom Gotenkönige Theodahad nach Byzanz gesandt, um Frieden mit ¶ Justinian zu erbetteln, benutzte er seinen Aufenthalt zur Verdrängung des monophysitisch gesinnten Patriarchen Anthimus und Erzielung eines orthodoxen Glaubensbekenntnisses vom Kaiser. ¶ Papsttum. **K.**

II. (946—955), Papst zur Zeit der römischen Pornokratie und Ottos I in Deutschland (¶ Papsttum). Ihm gelang eine Hebung des Papsttums durch Wiederaufnahme einer auswärtigen Kurialpolitik (Frankreich und Deutschland). 948 hat er die Rechte ¶ Hamburgs auf das nordische Missionsgebiet bestätigt, ferner die Errichtung des Erzbistums ¶ Magdeburg als Missionszentrum genehmigt. Doch kam er aus der Unselbständigkeit gegenüber Alberich, dem Herren Roms, nicht heraus. **K.**

Agassiz, Louis (1807—1873), hervorragender Naturforscher, geborener Schweizer, zuerst Professor der Naturgeschichte in Neuchatel, später in Nordamerika (Cambridge bei Boston). A. war Anhänger der Schule ¶ Cuviers und leidenschaftlicher Gegner des ¶ Darwinismus. **Sch.**

Agathe, die Heilige, erlitt den Märtyrertod am 5. Februar ca. 250 in der ¶ Christenverfolgung des Decius zu Catania, verehrt besonders in Süditalien und Sizilien, wo Palermo und Catania sich um die Ehre streiten, ihre Geburtsstätte zu sein, als Schutzheilige gegen Ausbrüche des Aetna. ¶ Heiligenverehrung. **K.**

Agatho (678—681), Papst, Sizilianer, nahm entscheidenden Anteil an den monotheletischen Streitigkeiten (¶ Monophysiten), bewog in finanzieller Not den Kaiser zum Verzicht auf die Konfirmationsgelder und ordnete auf einer römischen Synode 679 die Wiedereinsetzung des von ¶ Theodor von Canterbury abgesetzten Wilfrid v. York an. **K.**

Agathonike ¶ Christenverfolgungen.

Agde im 5. Jhd. gegründetes Bistum, seit 1801 mit Montpellier vereinigt, berühmt durch die 506 unter dem Vorsitz des ¶ Caesarius v. Arles gehaltene Synode von 35 Bischöfen, deren 47 Kanones Fragen der Disziplin, des Kirchengutes, des Gottesdienstes, der Stellung zu den Juden betrafen und in anderweitigen Synodalbeschlüssen fortwirkten.

RE³ I, S. 242. **K.**

Agende.

1. Allgemeines; — 2. Geschichtliches; — 3. Für und wider die Agenden.

1. Agenda (lat.) bedeutet zu deutsch das, was zu tun, zu handeln ist, in der Kirchensprache vor allem die Art, wie zu agieren ist, rituelle Handlungen. So werden schon in der alten Kirche die Verrichtungen bei der Messe als agenda bezeichnet (Karthagisches Konzil von 390, canon 9), und die Regel des hl. ¶ Benedikt nennt c. 13 den täglichen Morgen- und Abendgottesdienst der Mönche agenda matutina vel vespertina. Der Name wird dann auf die Ritualbücher übertragen und jetzt in diesem Sinne immer ausschließlicher in den evangelischen Kirchen gebraucht. Hier bezeichnen A.en also Bücher, welche die Vorschriften für den Kultus enthalten. Sie stellen die Ordnung des Gottesdienstes fest, und bieten Formulare für die einzelnen gottesdienstlichen Handlungen, besonders für die Feier der Sakramente. Die Einführung der A. erfolgt durch die christliche Obrigkeit, jetzt also je nachdem durch das Kirchenregiment. Wo diesem Synoden an die Seite gestellt sind, ist es dabei an deren Zustimmung gebunden. Diese Weise der Einführung bedingt (wenn es nicht von vornherein anders bestimmt ist), daß die Kirchengemeinden und die Geistlichen an die gesetzlich eingeführten A.en gebunden sind, daß es weder den Kirchengemeinden freisteht, die Ordnung des ¶ Gottesdienstes, zumal die ¶ Hauptgottesdienst-Ordnung, die ¶ Liturgie, aber auch den Ritus der übrigen Amtshandlungen selbständig festzustellen, noch daß es den Geistlichen gestattet ist, nach eigenem Ermessen von den agendarischen Vorschriften beliebig abzuweichen — eine gewisse Freiheit im einzelnen ist natürlich stets beansprucht und geübt worden und wird meist auch offiziell zugegeben, nur ist ihr Maß umstritten. Die Bindung der Gemeinden und der Geistlichen hat die naturgemäße Folge gehabt, daß die Einführung sich häufig unter deren heftigem Widerspruch vollzog, und daß sie einen Streit veranlaßte, der von den Parteien oft mit großer Erbitterung geführt wurde.

2. Die Reformation bedingte für ihre Gemeinden eine Aenderung ihrer Kultusformen; namentlich ließ die neue Auffassung des Abendmahlsakraments den völlig unveränderten Gebrauch der katholischen Meßordnung nicht mehr zu. Den ersten Anstoß zur Modifikation der Gottesdienstordnung gab das Verlangen nach einer deutschen Messe (¶ Abendmahl, liturgisch). Nicht nur die Predigt, auch die Liturgie sollte dem Volke in seiner und nicht in der lateinischen Sprache geboten werden. Schon im Jahre 1522 wurde in Basel, Pforzheim und Nördlingen mit deutschen Messen begonnen. Im folgenden Jahre führte Thomas Münzer in Allstedt die deutsche Messe ein und ließ die neue Ordnung veröffentlichen. Zu Ende des Jahres 1523 reinigte Luther die formula missae et communionis, und faßte die Haltung der Messe in der heimischen Sprache (vernacula missa) ins Auge. Bald wurden deutsche Messen auch in Nürnberg, Straßburg, Königsberg und andern Städten gehalten. In kurzer Zeit findet sich eine große Mannigfaltigkeit der Formen. Denn alle diese Einführungen sind mehr oder weniger Privatversuche einzelner reformatorisch gesinnter Männer. In den verschiedenen Kirchen einer Stadt,

ja in den verschiedenen Gottesdiensten derselben Kirche wurde daher verschiedener Ritus befolgt. Von vielen Seiten trat an Luther der Wunsch nach Gleichförmigkeit der Zeremonien heran, und der Pfarrer Nikolaus Hausmann in Zwickau machte Luther sogar den Vorschlag eines evangelischen Konzils zur Herstellung der Uniformität in den geistlichen Zeremonien. Luther zögerte, dem Wunsche nachzugeben. Er war sich der Schwierigkeit der Sache bewußt und wollte nichts übernehmen, wodurch die evangelische Freiheit hätte gefährdet werden können. Selbst der völligen Entfernung der lateinischen Sprache im Gottesdienst legt er nicht allzugroßes Gewicht bei: „Daß die Messe bei den Deutschen deutsch gehalten werde, gefällt ihm wohl, aber daß es sein müsse, das ist abermal zu viel." Auch ist ihm völlig klar, daß es nicht genügt, den lateinischen Text zu verdolmetschen, er will auch eine rechte deutsche Art haben. Es muß Text und Noten, Akzent, Weise und Geberde, aus rechter Muttersprache und Stimme kommen, sonst ist alles ein Nachahmen, wie die Affen tun. Endlich gab Luther dem Drängen seiner Freunde nach und im Jahre 1526 erschien seine „deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes". Gleich in den ersten Sätzen betont er, daß diejenigen, die dieser Ordnung folgen wollen, kein nötig Gesetz daraus machen sollen noch jemandes Gewissen damit verstricken oder fangen, sondern, der christlichen Freiheit nach, ihres Gefallens brauchen. Ausdrücklich verwahrt er sich dagegen, durch diese Ordnung jemand meistern und mit Gesetz regieren zu wollen. Lediglich das Drängen auf deutsche Messen und Gottesdienst, die großen Klagen, das Aergernis über mancherlei Weise, daß ein jeglicher ein eigenes macht, etliche aus Fürwitz, etliche aus guter Meinung, haben ihn zur Herausgabe der deutschen Messe veranlaßt. Nach seiner ausdrücklichen Erklärung sollen solche, die eine gute Ordnung haben, und sie durch Gottes Gnade bessern können, ihre alte Ordnung behalten. Es ist nicht meine Meinung, schreibt er, das deutsche Land müsse unsere Wittenbergische Ordnung annehmen. Noch weniger ist es dem Reformator in den Sinn gekommen, in seiner Gottesdienstordnung Normen aufstellen zu wollen, an welche die Gemeinden für alle Zeiten gebunden sein sollten. Ausdrücklich erklärte er, daß die, so mit Ernst Christen sein wollen, sich mit Namen einzeichnen und etwa in einem Hause allein zum Gebet, Lesen, Taufen usw. versammeln müßten, wobei sie ihre Ordnung sich leicht selbst machen könnten. Aber bei der Unreife des Volkes und dem Mangel an Personen, die zu diesem eigentlichen Gottesdienst drängen, verzichtete er auf die Verwirklichung seines Ideals (Werke, Weimarer Ausgabe Bd. 19, S. 75). Vorläufig wolle er es bei den zwei vorhandenen Weisen, seiner früher veröffentlichten lateinischen formula missae und der jetzt herausgegebenen deutschen Gottesdienstordnung lassen. Obwohl er also nicht im entferntesten daran gedacht hat, für alle Zeiten die Protestanten an seine Gottesdienstordnung zu binden, so ist trotzdem seine deutsche Messe bis in unsere Zeit hinein vorbildlich für die Aufstellung der Gottesdienstordnungen in fast allen lutherischen Landeskirchen geblieben. (Wie das gekommen ist ¶ Gottesdienst ¶ Hauptgottesdienstordnung.) Den gleichen Einfluß hat sein Taufbüchlein auf die ¶ Taufordnung ausgeübt (¶ Taufe: II.—IV.).

Im 16. Jhd. entstand eine große Reihe von Kirchenordnungen, die meistens auch Vorschriften über Ordnung des Gottesdienstes und der Sakramente enthalten. Bugenhagen allein entwarf Kirchenordnungen für Braunschweig 1528, Hamburg 1529, Lübeck 1531, Pommern 1535, Dänemark 1537, Schleswig-Holstein 1542, Hildesheim 1544. Für andere Kirchenkreise wurden Kirchenordnungen von Osiander, Brenz, Jonas, Urbanus Rhegius, Aurifaber und Melanchthon entworfen. Der 30jährige Krieg mußte zerstörend auch auf das gottesdienstliche Leben der Gemeinden einwirken, aber auch im Laufe dieses unheilvollen Krieges sind noch verschiedene A.en entstanden; so erschien 1632 eine A. für Magdeburg und Halberstadt, auf Befehl des Schwedenkönigs Gustav Adolf herausgegeben. Nach dem Kriege galt es, das ganze kirchliche Wesen wieder zu erneuern, und dieser Umstand rief abermals eine Reihe neuer Kirchenordnungen und Agenden hervor. Die durch den Krieg eingerissene Verwilderung steigerte den polizeilich staatlichen Einfluß auf das gesamte kirchliche Leben, also auch auf die Kirchenordnungen. Mit dem Pietismus tritt das Interesse an der A. zurück. Er ist seinem Wesen nach unkirchlich. Sein Interesse ruht auf der einzelnen Seele, die er bekehren und retten will. Er legt das Hauptgewicht auf kleine, zur Privaterbauung eingerichtete Versammlungen. Er ruft die Konventikel zur Erbauung der Erweckten ins Leben. Man denke an ¶ Speners collegia pietatis. Der Subjektivismus des Pietismus konnte kein Interesse haben an der Objektivität der Kirchenordnungen und der A.en. Da der Pietismus aber die orthodoxe Lehre im wesentlichen bejahte, und wo er im Gegensatz zu ihr stand, sich der Gegensätzlichkeit kaum bewußt war, so hatte er auch kein Interesse daran, die A.en des 16. und 17. Jhd.s zu bekämpfen. Eine wesentliche Aenderung trat erst ein, als der ¶ Rationalismus zur Herrschaft gelangte. Seiner Auffassung des Christentums mußten die alten A.en völlig unbrauchbar erscheinen. So wurden sie verdrängt und durch neue in seinem Geiste abgefaßte Ordnungen ersetzt. Die Aenderungen, die man an den überlieferten Formeln vornahm, erscheinen uns vielfach geschmacklos. So werden das Vaterunser, die biblischen Segenswünsche, das apostolische Glaubensbekenntnis umschrieben. An Stelle der kurzen Kollektengebete, welche die alten A.en aus Missale und Brevier übernommen hatten, treten lange Ergüsse voll Pathos, Sentimentalität und Belehrung. Auch die Spendeformeln bei der Austeilung des heiligen Abendmahls „Nehmet hin" usw. werden bisweilen in wenig geschmackvoller Weise geändert. Bei der Taufe kommt die ¶ Abrenuntiation in Fortfall. Die Ordnung des Gottesdienstes beschränkt sich auf Gesang, Altargebet, und Predigt. Drews hat mit Recht bemerkt: der Salonton dringt in die Kirche ein. Z. B. finden sich neben den Trauungsformeln, in denen die Brautleute mit Ihr angeredet werden, solche, in denen sie mit Sie und der Bräutigam „Herr Bräutigam" angeredet werden. Das hannoversche Konsistorium erließ im Jahre 1800 eine Verfügung, welche dem Geistlichen die Erlaubnis gab, nach Rücksprache mit den gebildeten Gemeindegliedern die gottesdienstlichen Ordnungen zu ändern und die vor-

geschriebenen Formen nach Bedürfnis mit Klugheit zu akkommodieren, vorzüglich vor einem gebildeten Auditorium. Die Einführung dieser A.en hat sich nicht überall ohne Schwierigkeit vollzogen. So widersetzten sich in Schleswig-Holstein verschiedene Gemeinden der von dem General-Superintendenten Adler verfaßten A., besonders widerstrebten sie dabei seinen neuen Perikopenreihen. — Die moderne A.enbewegung setzt ein mit den Bestrebungen ¶ Friedrich Wilhelms III, für Preußen neue agendarische Formen einzuführen. Friedrich Wilhelm III nahm damit Bestrebungen seiner Vorfahren auf. Friedrich I hatte den freilich vergeblichen Versuch gemacht, die englische bischöfliche Liturgie für alle Kirchen seines Landes einzuführen. Friedrich Wilhelm I gab ein Reglement für den Gottesdienst der Petrikirche in Berlin heraus. Nachdem der Hofprediger ¶ Sack 1789 die Verbesserung der A. beantragt hatte, nahm Friedrich Wilhelm III die A.enreform in die Hand. Er ernannte eine lutherische und eine reformierte Kommission zur Verbesserung der A.en, die aber bis 1806 nichts zustande brachten. Nach Beendigung der Freiheitskriege machte sich mit glühendem Eifer „der Liturgiker auf dem Thron" selbst an die Arbeit. Zeitweise wurden wichtige Staatsangelegenheiten zurückgestellt, weil er ausschließlich in Interessen für die A. aufging. Ihm mißfiel die Verschiedenheit der gottesdienstlichen Ordnungen, er wollte Konformität. 1814 sprach er sich dem Hofprediger ¶ Eylert in Potsdam gegenüber sehr ernst über die herrschende Willkür aus, und verlangte nachdrücklich Abstellung. Einige Wochen darauf wurde Eylert von ihm beauftragt, eine sonn- und festtägliche Liturgie und A. zu entwerfen. Den nach Jahresfrist von Eylert überreichten Entwurf lehnte er ab. Statt dessen erschien 1816 die „Liturgie für die Hof- und Garnisongemeine in Potsdam und für die Garnisonkirche in Berlin". Ihr Verfasser wurde nicht genannt, aber kein anderer als Friedrich Wilhelm III war ihr Verfertiger. ¶ Schleiermacher fühlte sich berufen, daran scharfe Kritik zu üben. Anonym erschien 1817 seine Schrift „Ueber die neue Liturgie für die Hof- und Garnison-Gemeine zu Potsdam und für die Garnisonkirche in Berlin" (Werke, 1. Abt. Bd. V, S. 189). — Eylert bezeichnet die Kritik als streng und unbarmherzig, doch wird jeder unparteiische Beurteiler sie als gerecht und sachgemäß anerkennen müssen. Mit Recht wendet sie sich namentlich gegen die Verkürzung des Kirchengesanges und der Predigt durch die Liturgie (a. a. O. S. 213 ff). Der König ernannte, nachdem ihm wohl selbst die Schwächen seines Werkes zum Bewußtsein gekommen waren, eine neue A.enkommission. Sie bestand aus den Theologen Sack, Hanstein, Offelsmeier und Eylert. Deren Entwurf wurde den Superintendenten und Predigern zur Begutachtung vorgelegt. Weit gingen deren Meinungen auseinander. Der König war darüber tief entrüstet und wollte nun von den ihm, wie er meinte, zustehenden „Liturgischen Rechten" Gebrauch machen. Dem gegenüber hat Schleiermacher 1824 in dem Schriftchen Ueber das liturgische Recht evangelischer Landesfürsten, ein theologisches Bedenken von Pacificus Sincerus (Werke, 1. Abt. Bd. V, S. 477) den Nachweis geführt, daß ein solches Recht nicht bestehe, und weder aus dem Hoheitsrechte der Fürsten abgeleitet noch als ein ihnen von der Kirche übertragenes Recht angesehen werden könne. Mit großer Wärme trat er für den Grundsatz ein, daß eine Religionsgemeinschaft das Recht habe, ihre Angelegenheiten, auch ihre Gottesdienste selbständig zu ordnen. Für den König aber existierten keine solchen Bedenken. 1822 war die von ihm verfaßte Kirchenagende für die Hof- und Domkirche in Berlin erschienen, an deren Verbesserung er dann noch weiter arbeitete. Zwei Jahre später war den Konsistorien die verbesserte und vermehrte A. mit dem Befehl zugestellt worden, daß die Geistlichen sich über die Annahme der A. erklären sollten. Nach Jahresfrist war die A. in 5243 Kirchen (von 7782) zur Einführung gekommen. Am 9. Juli 1825 erschien ein Königliches Reskript, daß die Geistlichen die neue A. anzunehmen oder sich zu verpflichten hätten, eine mit landesherrlicher Genehmigung versehene A., die früher erweislich bei der Gemeinde in Gebrauch gewesen war, ohne Abweichung zu befolgen. 12 Berliner Geistliche, unter ihnen Schleiermacher, protestierten gegen diese Zumutung. Eine große Anzahl von Schriften für und wider erschien, auch der König griff mit einer anonymen Schrift in den Streit ein und versuchte den Nachweis zu führen, daß die A. die alte christliche, von Luther erneuerte Gottesdienstordnung enthalte (wogegen Schleiermacher 1827 sein „Gespräch zweier selbst überlegender ev. Christen" schrieb). Der Konflikt spitzte sich zeitweise aufs äußerste zu, und schien zur Sprengung der eben geschlossenen ¶ Union (manches in der A. war den Reformierten unannehmbar), zur Absetzung Schleiermachers, zu seinem und seiner Gesinnungsgenossen Austritt aus der Landeskirche und Bildung einer Freikirche führen zu müssen; schließlich wurde das Aeußerste vermieden, da der König zugab, daß für die einzelnen Provinzen durch „Nachträge" zur A. eine Anzahl wichtiger Besonderheiten erhalten blieben. Auch Schleiermacher hat daraufhin die A. mit einigen Vorbehalten angenommen; in den dreißiger Jahren gelangte sie zur allgemeinen Annahme. — Die Geschichte ihrer Einführung bildet kein Ruhmesblatt in der Geschichte der preußischen Landeskirche. Beförderungen und Ordensauszeichnungen belohnten die willfährigen Geistlichen, während charaktervolle, widerstrebende Geistliche zurückgesetzt wurden. Daß in Preußen die A.enfrage mit der ¶ Union eng zusammenhing, kann an dieser Stelle nur angedeutet werden. Die A. Friedrich Wilhelms III ist bis zum Jahre 1894 wesentlich unverändert in Geltung geblieben. In diesem Jahre nahm die preußische Generalsynode den von einer Kommission fertiggestellten Entwurf der revidierten A. an. Umstritten war dabei namentlich der Gebrauch des Apostolikums bei der ¶ Ordination. ¶ Apostolikumstreit.

Durch die preußische A. ist die A.enfrage auch in den übrigen deutschen Landeskirchen angeregt worden. In ¶ Bayern beriet bereits 1823 die Generalsynode über die Einführung einer Liturgie. Diese Beratung veranlaßte das Erscheinen einer Reihe von A.enentwürfen. Besonders gewann ¶ Löhe in Neuendettelsau durch seine liturgischen Arbeiten bedeutenden Einfluß. 1856 gab das Oberkonsistorium eine A. heraus unter dem Titel „Agendenkern für die ev.-luther. Kirche Bayerns". Eine revidierte und verbesserte

Ausgabe dieses A.enkerns gelangte 1879 offiziell zur Einführung. In ¶ Baden wurde 1858 unter heftigem Widerstand das Kirchenbuch für die ev.-protest. Kirche im Großherzogtum Baden eingeführt. In ¶ Württemberg kam das vom Kirchenregiment entworfene und von der Landessynode genehmigte Kirchenbuch 1842 zur Einführung. Dieses Kirchenbuch ist vielfach auch in andern Landeskirchen, z. B. im Elsaß und Schleswig-Holstein, gebraucht worden. ¶ Hannover hatte bis in unsere Zeit hinein eine Reihe von A.en, entsprechend den verschiedenen Kirchengebieten, die das Königreich umfaßte. Erst 1900 wurde von der Landessynode eine einheitliche A. für die ev.-luth. Kirche der Provinz beschlossen. Die jetzige Agende der ev.-luth. Landeskirche im Kgr. ¶ Sachsen ist 1880 zur Einführung gelangt. In der ev.-luth. Kirche ¶ Schleswig-Holsteins wurde 1891 eine Gottesdienst-Ordnung von der Gesamtsynode beschlossen. Die einzelnen Gemeinden dürfen aber ihre bisherigen Ordnungen beibehalten. Nur wenn daran geändert werden soll, sind sie an die Bestimmungen der neuen Gottesdienstordnung gebunden. Diese setzt aber wesentlich nur den Gang des Gottesdienstes fest, die ihr beigefügte Stoffsammlung (Sündenbekenntnis, Gnadenverheißung, Kollektengebet usw.) ist nicht obligatorisch. Für die gottesdienstlichen Handlungen ist keine bindende Agende vorhanden. Die Gesamtsynode hat sich darauf beschränkt, ein von einer Kommission ausgearbeitetes liturgisches Handbuch zum Privatgebrauch zu empfehlen. In ¶ Hamburg, ¶ Lübeck und ¶ Bremen bestehen A.en zu Recht; die Ordnung des Gottesdienstes ist aber faktisch den einzelnen Gemeinden überlassen. In ¶ Elsaß-Lothringen hat die reformierte Kirche keinen A.enzwang. In der luth. Kirche ist der Gebrauch älterer Ordnungen bis zur Herstellung einer einheitlichen Liturgie gestattet. Von den agendarischen Bemühungen der Eisenacher ¶ Konferenz deutscher evg. Kirchenregierungen ist zu erwähnen, daß zwar bei ihrer Gründung das Bestreben, hier eine größere gemeindeutsche Einheitlichkeit herzustellen, mitgesprochen, und daß gleich die erste Konferenz 1852 über Revision der liturgischen Ordnungen verhandelt, daß aber die Verschiedenheit des Bekenntnisses in den vertretenen Kirchenregierungen weiterhin gehindert hat, andere als peripherische Einzelfragen (Aufzählung RE³ X, S. 663 f) zu besprechen. —

3. Daß die Einführung einer Kirchen-A. sich in den meisten Fällen nicht ohne schwere Kämpfe vollzieht, ist in der Situation der Kirche begründet. In diesen Kämpfen handelt es sich wesentlich um zwei Punkte. Der Kampf um die A. ist einmal ein Kampf der Einzelgemeinde um ihr Recht, selbständig die Ordnung des Gottesdienstes und der kirchlichen Handlungen festzustellen, gegenüber der vom Kirchenregimente beliebten Reglementierung; sodann ist er ein Kampf der kirchlichen und theologischen Richtungen, von denen jede natürlich den lebhaften Wunsch hegt, daß die agendarischen Normen ihren kirchlichen und theologischen Anschauungen entsprechen. Die traditionelle und die freiere Richtung treffen dabei hart aufeinander. Auf der einen Seite hält man mit Zähigkeit fest an den alten überlieferten Formen und räumt Abänderungen ein sehr geringes Maß ein, während man sich auf der andern Seite um Aufstellung von Formularen bemüht, die modernem Denken und Empfinden keinen Anstoß geben. Durch Aufstellung von Parallelformularen könnten sich beide Richtungen weit entgegenkommen, aber die Aufstellung von Parallelformularen scheitert meistens an der Tatsache, daß die Majoritäten der Synoden ihre Stärke rücksichtslos ausbeuten und dadurch gegenseitiges Entgegenkommen zur Unmöglichkeit machen. Die Gegner der A.enfreiheit erklären eine A. für nötig, damit in sämtlichen Kirchen eines Kirchengebietes die gottesdienstlichen Handlungen nach derselben Ordnung verwaltet werden. Im Dom und in der kleinsten Dorfkirche die gleiche Ordnung! Ist diese Uniformität notwendig? Sind die Bedürfnisse der Gemeinden überall die gleichen? Die A. soll ferner die Willkür der Geistlichen einschränken und Geschmacklosigkeit und Taktlosigkeit auf liturgischem Gebiete hindern. Aber wo in dieser Hinsicht gefehlt wird, kann die Aufsichtsbehörde meist ohne Schwierigkeit Wandel schaffen. Durch die A. soll der von den Vätern ererbte liturgische Schatz den Gemeinden erhalten werden. Aber die wenigsten Gemeinden werden Verständnis für diesen Schatz haben; und die Liturgiker täuschen sich, wenn sie annehmen, daß das, was ihnen vermöge ihrer historischen Bildung wertvoll ist, auch den Gemeinden wertvoll erscheinen müsse. Endlich soll die A. mit ihrer vorgeschriebenen Liturgie ein Gegengewicht bilden gegen eine „ungläubige" Predigt und das Bekenntnis in der Kirche zum Ausdruck bringen, wo der Prediger nicht auf dem Boden der alten Bekenntnisse steht, und so das Bedürfnis „der Gläubigen" befriedigen, wenn ihnen die Predigt nicht genügt. Aber wiegt dieser Ersatz die Störung des Gottesdienstes auf, die er verursacht? Haftet dem Gottesdienst nicht eine erschreckende Unwahrheit an, wenn die Predigt mit der Liturgie nicht durch ein inneres Band verbunden, sondern die Liturgie auf einen völlig andern Grundton wie die Predigt gestimmt ist? Das Bewußtsein, daß in den A.en mit ihren alten Formularen eine Frömmigkeit zum Ausdruck kommt, die modernem religiösem Empfinden nicht entspricht, erzeugt in immer weiteren Kreisen Widerspruch gegen sie. Dieser Widerspruch richtet sich vor allem gegen den obligatorischen Gebrauch des apostolischen Glaubensbekenntnisses (¶ Apostolikum) bei dem Altardienst, der ¶ Taufe und der ¶ Konfirmation. Aber auch andere Stücke der A. erwecken Widerspruch, bei der Taufe: die ¶ Abrenuntiation (entsagest du dem Teufel und seinen Werken), bei der ¶ Beichte die Formeln der Absolution, sofern sie den Schein erwecken, als ob der Prediger von den Sünden los und ledig spricht, die ¶ Kollektengebete mit ihrem steifen Periodenbau und ihrem monotonen Schluß: Durch denselben deinen lieben Sohn unsern Herrn usw. Unerträglich ist die altertümliche Sprache in mancherlei Wendungen, die sonst nicht mehr im Gebrauch sind. Warum soll der Christ, wenn er betet, nicht die Sprache seiner Zeit reden? Ist die altertümelnde Sprache denn frömmer, als die Sprache des heutigen Geschlechtes? — Eine A., deren Gebrauch obligatorisch ist, wird immer als eine Bindung freier gerichteter Geister, wenn nicht als Gewissenszwang empfunden werden. Wenn der Geistliche auch im-

stande ist, sich in seinem Gewissen mit den agendarischen Formeln abzufinden, indem er sie in seinem Sinne gebraucht, so wird doch der Schein einer gewissen Unwahrheit schwerlich vermieden. Nur zu leicht trifft ihn der Vorwurf: anders rede er vor dem Altare, anders von der Kanzel (¶ Akkommodation). Der Widerspruch gegen die A. und ihre Formulare ist aber nicht nur von freier Gerichteten ausgegangen. Schon vor 70 Jahren hat Claus ¶ Harms in seiner Pastoraltheologie (3. Aufl. S. 196) geschrieben: „Ein unvernünftiges Kleben an alten Formen hat dem christlichen Leben geschadet und tut es noch, wo man nicht von ihnen abläßt, und sogar sie mit allen Flecken und Schwären wieder aufdrängt. Es geht doch nicht. Die absolute Herrschaft der alten Formulare ist gebrochen, ihre Zeit ist nicht mehr."

Die neueste und authentischste Darstellung des preußischen Agendenstreits findet sich bei Erich Förster: Die Entstehung der preußischen Landeskirche II, 1901[2]; — Im übrigen Georg Rietschel: Kirchenagende, RE[3] X, S. 344 f; — Derſ.: Lehrbuch der Liturgik I, 1900, S. 396 ff; — Die Agenden der Reformationszeit sind gesammelt bei Ludwig Aemilius Richter: Die evg. Kirchenordnungen des 16. Jhd.s, 2 Bde., 1846 (hier die agendarischen Partien oft bis zur Unkenntlichkeit verkürzt); — E. Sehling: Die evg. Kirchenordnungen des 16. Jhd.s, 1902 ff.

Petersen.

Agenten bei der ¶ Kurie vertreten die Bittsteller bei den römischen Behörden und sind zum Teil Vertrauenspersonen der Bischöfe (Diözesanagenten). ¶ Beamte, kirchliche ¶ Römisch-katholische Kirche, rechtlich.

Nicol. Hilling: Die römische Kurie, 1906.

Meydenbauer.

Aglaophamos, sagenhafter Vorsteher der orphischen Mysterien, in denen er den Pythagoras unterwiesen haben soll. ¶ Synkretismus, religiöser.

Agliardi, kath. Prälat, geb. 1832, 1889 Nuntius in München, 1893 in Wien, seit 1896 Kardinal-Erzbischof von Albano in Italien.

Agnellus (ca. 805 bis ca. 846), Abt von S. Bartholomäus und S. Maria ad Blachernas in Ravenna, Verfasser des Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis (Biographien der Bischöfe von Ravenna, vielfach ungenau) unter reger Benutzung der Bauten und Monumente.

MSL 106, Sp. 431 ff; MG, Scriptores rerum Langobardicarum, 1878, S. 265 ff; — RE[3] I, S. 242. **K.**

Agnes, die Heilige, Märtyrerin vermutlich unter Decius (ca. 250). Nach der Legende Tochter reicher römischer Christen, wird sie wegen Verschmähung des Sohnes des Stadtpräfekten nackt in ein Bordell geführt, aber mit wunderbarer Haarfülle bedeckt. Von fanatischen Götzenpriestern als Hexe verfolgt, weil sie den von höherer Macht hingestreckten liebetollen Präfektensohn auferweckt, wird sie vor den Flammen des Scheiterhaufens behütet, aber mit dem Schwerte getötet. Schon unter ¶ Konstantin dem Großen wurde ihr eine Basilika gebaut. Hier werden jährlich am 21. Januar die Lämmer geweiht, aus deren Wolle man die ¶ Pallien fertigt. Am 28. Januar feiert die Kirche das Fest ihrer „Erscheinung", weil sie an diesem Tage dem Papste ¶ Innozenz III 1198 während der Messe erschien und zur Bestätigung des Ordens der ¶ Trinitarier (deren Patronin sie ist) aufforderte. Die bildende Kunst stellt sie mit dem Lamme dar, in populärer Etymologie Agnes mit agna (Lamm) verbindend, gegenüber der urspr. Bedeutung = hagne (die Keusche). — ¶ Heiligenverehrung.

Fr. Cavalieri: S. Agnese nella tradizione e nella legende, 1899. **Köhler.**

Agnesschwestern, katholische Ordensgenossenschaften, und zwar 1. eine 1645 zu Arras von Johanna Bisco zur Erziehung von Waisenmädchen gegründete, 1810 kirchlich bestätigte Gemeinschaft; 2. eine 1634 zu Puy gestiftete, 1816 approbierte; 3. eine 1870 von Bischof Henni zu Milwaukee gestiftete, 1881 approbierte; 4. eine 1874 gleichfalls in Nordamerika von einem P. Kaspar Rehrl gestiftete Gemeinschaft von Schulschwestern.

KHL I, Sp. 80. **K.**

Agnetenberg, Name von zwei ehemaligen Klöstern, das eine bei Zwolle in Holland, den ¶ Brüdern des gemeinsamen Lebens gehörig, Aufenthalt des ¶ Thomas a Kempis; das andere ein ¶ Augustinerinnenkloster bei Dülmen in Westfalen, Aufenthalt der Anna Katharina Emmerich. (¶ Stigmatisierte). **K.**

Agnoëten ¶ Monophysiten.

Agnostizismus ¶ Philosophen der Gegenwart.

Agnus Dei = Lamm Gottes. 1. Bezeichnung Christi nach Joh 1_{29}. Das Lamm mit der Kreuzesfahne ist ein in der Kunst häufig gebrauchtes kirchliches ¶Sinnbild. — 2. Mit den Worten agnus dei beginnt der letzte Teil der ¶ Messe, der danach A. D. genannt wird. ¶ Abendmahl: IV. liturgisch. — 3. A. D. heißen auch Wachsscheiben mit dem Bilde des Lammes, die vom Papste geweiht sind, und deren Besitz bei den Katholiken sehr geschätzt wird. ¶ Volksfrömmigkeit, katholische. **M.**

Agobard von Lyon (ca. 840), Schüler und Amtsnachfolger des Bischofs Leidrad, des Gehilfen ¶ Karls des Großen bei der Kirchenorganisation. Politisch ein Gegner Ludwigs des Frommen und Anhänger der Kaiserin Judith, hat er Ludwigs Absetzung gutgeheißen, mußte diese Parteistellung aber 835 mit zeitweiliger Amtsentsetzung durch Ludwig büßen. Literarisch ist er einer der tüchtigsten und produktivsten Köpfe in der Karolingerzeit. Hauptschriften: Liber adversus dogma Felicis (von Urgell); De dispensatione ecclesiarum rerum (hier erhob er die Forderung der Restitution der Kirchengüter); Contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis; Liber contra iudicium dei; 5 Schriften über die Judenfrage, in denen er vergeblich die Juden bei Hofe zurückzudrängen suchte, politische und liturgische Schriften. Hier erhob er die Forderung, den Text der Antiphonen und Responsorien (¶ Liturgie: II. musikalisch) nur aus der h. Schrift zu nehmen. — ¶ Deutschland: I. Mittelalter ¶ Literaturgeschichte: II. des Mittelalters ¶ Christologie.

Werke: MSL, 4; MG, Scriptores XV, 274 ff; — RE[3] I, S. 246 ff; — F. Wiegand: Agobard von Lyon und die Judenfrage, 1901. **Köhler.**

Agram, Bistum seit 1093 durch den König Ladislaus den Heiligen, Erzbistum seit 1852 für das Königreich Kroatien und Slawonien, mit den Suffraganbistümern Djakovo, Zengg-Modrus, Belgrad-Semendria (nur Titularbistum) und Kreutz; letzteres gehört zu den mit Rom unierten Kirchen des orthodox-anatolischen Ritus. Zahl der Katholiken in der Diözese ca. 1 320 000, der unierten Griechen ca. 1900, der nicht unierten Griechen: ca. 119 000, der Lutheraner ca. 6000; der Reformierten ca. 3800, der Juden ca. 14 000. An Orden und Kongregatio-

nen sind die Franziskaner, Kapuziner, Jesuiten, Barmherzigen Brüder, Ursulinerinnen, Barmherzigen Schwestern, Kreuzschwestern, Schwestern der göttlichen Liebe vertreten. — ¶ Oesterreich-Ungarn ¶ Katholizismus ¶ Orthodox-anatolische Kirche.

KHL I, S. 82 f. **Köhler.**

Agrapha nennt man (wie es scheint: seit dem letzten Drittel des 18. Jhd.s) Worte und Sprüche Jesu, die außerhalb der kanonischen (und, nach anderer Begriffsbestimmung auch: apokryphen) Evangelien in der altchristlichen (jüdischen und mohammedanischen) Literatur mitgeteilt werden (im NT vgl. Apgsch 20_{35} I Kor 11_{24} f I Thess 4_{15} ff). „Ungeschrieben" (agrapha): denn man meinte, in ihnen Reste der nur mündlichen Ueberlieferung über Jesus sehen zu dürfen. Das (altchristliche) Material ist neuerdings nahezu vollständig von Alfred Resch gesammelt. Auch eine wohlwollende geschichtliche Kritik wird nur verschwindend wenig von dem reichen Material als gute Ueberlieferung anerkennen können; eine nennenswerte Bereicherung unserer Kenntnis Jesu über die kanonischen Evangelien hinaus ergeben die Agrapha leider nicht. — Große Erregung und Erwartung ergriff die theologische Welt, als 1896/7 die Kunde kam, die englischen Gelehrten Grenfell und Hunt hätten im Sande Aegyptens in Behnesa, dem alten Oxyrhynchus, Logia Jesu gefunden. Man erwartete und erhoffte eine Parallelerscheinung zu der Spruch- oder Logien-Quelle der synoptischen Evangelien oder gar Reste derselben. Was man gefunden hatte, war ein vermutlich zwischen 150 und 300 geschriebenes Papyrus-Blatt mit 7 (8) einzelnen Sprüchen, die alle mit der Formel „Jesus spricht" eingeleitet werden. Nur 3 Sprüche waren wirklich neu. Ob man in dem Blatt den Rest einer selbständig angelegten Spruchsammlung oder einen Auszug aus einem apokryphen Ev. (Aegyptenevangelium? ¶ Apokryphen: II. neuntest.) zu sehen hat, ist eine offene Frage. Das Gleiche gilt von einem zweiten, ebenfalls von Grenfell und Hunt in Oxyrhynchus gefundenen, 1904 veröffentlichten Fragment, das 5 Sprüche mit einer Einleitung enthält: ihr Inhalt ist noch weniger eigenartig als der des 1. Fragments.

Alfred Resch: Agrapha. Außerkanonische Evangelienfragmente. (TU V 4 1889) TU. NF XV 3. 4., 1906²; — J. Hardy Reyes: Die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evang. nicht überliefert sind. TU XIV 2, 1896; — Bernard P. Grenfell und Arthur S. Hunt: Logia Jesu. Sayings of our Lord from an early Greek papyrus. Discovered and edited with translation and commentary, 1897; — Bernard P. Grenfell und Arthur S. Hunt: New Sayings of Jesus and fragment of a lost gospel from Oxyrhynchus. Ed. with translation and commentary, 1904; — Vgl. außerdem Edgar Hennecke: Neutestamentliche Apokryphen, in deutscher Uebersetzung und mit Einleitungen her., 1904, S. 7 ff; — Deri.: Handbuch zu den ntlichen Apokryphen, 1904, S. 13 ff. **Heitmüller.**

Agrargeschichte.

I. Altertum; — II. Mittelalter und Neuzeit.

I. Altertum. Ueber die Agrargeschichte des Altertums erfahren wir erst aus Zeiten städtischer Organisation etwas. Rückschlüsse auf die rein bäuerlichen Zustände der früheren Vergangenheit sind unmöglich. Von flurgemeinschaftlichem Wirtschaften (¶ Wirtschaftsstufen) finden wir bei keinem antiken Kulturvolk Reste, obwohl andrerseits während des ganzen Altertums die Verfügungsgewalt der Gemeinschaft über den Besitz ihrer Angehörigen ziemlich rücksichtslos gehandhabt wurde. Wohl überall existierte in der Frühzeit antiker Gemeinschaften die Klientel: der Besitzlose ist an sich rechtlos und begibt sich in den Schutz des Fürsten, der ihn mit Land belehnt, seine Kriegsdienste in Anspruch nimmt und dem er im Notfall wohl auch bei den Bestellungs- und Erntearbeiten Hilfe leistet (obwohl dies nirgends sicher überliefert ist). In Aegypten ist aus der Klientel des Königs die universelle Herrschaft der Bureaukratie und der Staatssozialismus erwachsen: Folge der Notwendigkeit gemeinwirtschaftlicher Wasserregulierung; in Mesopotamien hat, aus ähnlichen Gründen, die Monarchie die Oberhand behalten und ihre Lehensträger in dienstpflichtige Leibeigene verwandelt. — In den Mittelmeergebieten, wo die antike Kultur bis zum Hellenismus und der Kaiserzeit immer Küstenkultur blieb, sank dagegen das Königtum zugunsten des am Seeraub und Handel sich bereichernden Adels, der sich, weil der Krieg aller gegen alle in Permanenz war, in der „Polis" als berufskriegerisches Patriziat konstituierte und von der Stadt aus das Land politisch beherrschte. Er ist dabei vor allem: Gläubiger der Bauernschaft draußen. Schuldknechte sind seine ältesten eigentlich ständigen Arbeitskräfte, in der Not verkauftes oder verpfändetes Land, welches er den Schuldnern als Teilbauern zurückgibt, sammelt sich in seinen Händen, während die Klientel immer mehr zurücktritt und nur in spezifischen Eroberungsgebieten (manche Dorierstaaten, Thessalien) einer Klasse von Hörigen die Sustentation der ritterlichen, aber, im Gegensatz zum Mittelalter (¶ Agrargeschichte: II. Mittelalter und Neuzeit), städtischen, Grundherrenklasse aufgebürdet wird. Der Zustand, welcher in Sparta die Zeit des Hoplitenheeres charakterisiert und das militärische Virtuosentum der Spartiaten trägt, ist nicht als allgemeines Durchgangsstadium anzusehen. Hesiod zeigt Freiheit des Bodenverkehrs, selbst Fremden gegenüber, und Freiheit des Bauern, bei ausschließlicher politischer Herrschaft des Adels und Ausbeutung der Bauern als Gerichtsklienten und Schuldner. (Ueber Schulden und Schuldknechtschaft im alten Israel ¶ Recht in Israel.)

Mit dem Ersatz des ritterlichen Einzelkampfs zu Wagen, der sich mit der Einführung des Pferdes von Indien bis Gallien verbreitet hatte, durch die disziplinierte Phalanx der Hopliten steigt deren Macht und das heißt vor allem: die Macht der zur Selbstequipierung fähigen Bauernschaft. In Athen mit den Reformen des Drakon, Solon und Kleisthenes, in Rom mit dem Aufstieg der politischen Macht der von den Grundbesitzern als solchen beherrschten Tributkomiten, gelangt das Bauernheer zeitweise zu ausschlaggebender Stellung im Staat, um sie freilich nach kurzer Zeit wieder an die Geldmächte und (in Rom) die großen Amtsadelsfamilien der Stadt zu verlieren. Allein jene Epoche einer — wenn auch stets nur bedingten — Beherrschung der Stadt durch das Land und seine Interessen hat dem antiken Stadtstaat, der „Polis", sein eigentümliches Gepräge gegeben.

Wir finden in fast allen antiken Staaten Reste von Gebundenheit des Bodens: Erbeinspruchsrecht bei Veräußerung (Aegypten, Mesopotamien, Hellas), direkte Verbote der Veräußerung und

Verschuldung (Hellas), Verbote der Zersplitterung oder des Zusammenkaufs von klêroi (Hellas) Sorge dafür, daß erbfähige Nachkommen für den klêros des Kriegers vorhanden sind (Erbtochterrecht: Israel, Hellas; über Levirатsehe in Israel ¶ Recht in Israel). Man pflegt geneigt zu sein, diese Bindungen auf ursprüngliches Geschlechtseigentum am Lande zu begründen. Allein zum sehr erheblichen Teil sind sie umgekehrt ausgesprochenermaßen gerade gegen die „Geschlechter" und zugunsten der Erhaltung der ökonomisch wehrfähigen Bauernnahrungen geschaffen, entstammen also dem „Hoplitenstaat". Der „Adel" — ursprünglich die durch ihre in mehreren Generationen erwiesene Tapferkeit und Weisheit im Rat der Aeltesten (die die Tradition kennen) als den Göttern besonders nahestehend erwiesenen Geschlechter — sucht allerdings seinen Besitz, wie heute durch Fideikommiß, so damals durch große Hauskommunionen zusammenzuhalten, um seine soziale Position zu behaupten, und mehrt ihn durch Einhegungen (occupatio) auf dem Oedland und Bauernauskauf nach Kräften. Die „Sippe" (gens), die Schätzung des Blutbandes, der göttliche (vom Volksgott verschiedene) Geschlechtsahn sind ihm ebenso im Gegensatz zum gemeinen Mann (Bauern, Handwerker) eigentümlich, wie der große oikos (Haus des Priamos!). Aber eben deshalb ist ein Eigentum der Adelsgeschlechter am gesamten Boden der Gemeinschaft — sollte es als Eroberungs- oder Unterdrückungsprodukt vereinzelt vorgekommen sein — nichts „Ursprüngliches". (Ueber Geschlechtsverfassung in Israel ¶ Recht in Israel.) — Im Orient sowohl wie im Okzident sind alle solche Gebundenheiten des Bodens im weiteren Verlauf verschwunden, in Athen jedenfalls vor dem 5. Jahrhundert (Testament seit Solon), in Rom mit den Zwölftafeln; in Babylon haben sich Reste bis in die neubabylonische Zeit, in Aegypten wohl noch bis über die Zeit des Bokchoris und Amasis erhalten, im israelitischen Recht sind in der Zeit der Propheten nur noch Spuren zu bemerken (¶ Wirtschaftliche Verhältnisse Israels). Aus dem Verkauf mit Vorbehalt der Einlösung, welcher als Bodenpfandform in Athen noch im 4. Jahrh. vorherrscht, hat sich in Babylon und Athen (hier vielleicht in Anlehnung an öffentliche oder halböffentliche Kautionen, vor allem: Vormünderpfandrecht) die Hypothek entwickelt und ist vom hellenistischen Recht aus nach Rom, Aegypten und in den Talmud vorgedrungen.

Die Verkehrsfreiheit hat im Orient, und überwiegend in Hellas, zu starker Parzellierung des Bodens, Kleinbetrieb, Kleinpacht geführt. Im Orient entstanden daneben Magnatenherrschaften und, vor allem gewaltige königliche Domänen, deren Colonen rechtlich, wenn auch nicht faktisch, kraft des Verwaltungsbanns des Königs an das Domizil, ihre idia (hellenistischer Begriff, in Aegypten aber in der Zeit der ramessidischen universellen Fronpflicht bereits entwickelt, in römischer Zeit: „origo") gebunden waren, wie jedermann, der eine öffentliche Leistung schuldete: die idia war hier die exterritoriale königliche Grundherrschaft. Relativ wenig hat sich dagegen im Orient und in Hellas der Sklavengroßbetrieb auf dem Lande entwickelt. (Ueber Sklaverei in Israel ¶ Wirtschaftliche Verhältnisse Israels.) In Hellas war das agrarische „Hinterland" klein, im Orient das Flußebenenland teuer, daher für die stets extensive Sklavenarbeit nicht geeignet, die Sklavenzahl gering, da vornehmlich der König die Kriegsgefangenen behielt und als neue Untertanen ansiedelte. Dagegen hat sich zuerst in Karthago, dann wohl auch in Unteritalien und Sizilien, auf dünnbesiedeltem Boden und bei riesigem Kriegsgefangenenbesitz, die Plantage entwickelt und ist von hier aus im 3. und 2. Jahrhundert von den Römern, deren kontinuierliche Raubkriege billiges Menschenmaterial lieferten, übernommen worden. Hier hatte die Plutokratie das alte Einhegungsrecht auf Oedland in ein (abgabepflichtiges) Okkupationsrecht an dem gesamten ungeheuren Eroberungsareal — soweit es nicht verpachtet, oder auf Wiederkauf veräußert, oder zur Kolonisierung bestimmt wurde — umgewandelt, von dem naturgemäß nur der Vieh und Sklaven Besitzende profitierte. Reaktionen der Bauern dagegen sind sicher schon vor der lex Flaminia (dem ersten gegen den Protest des Senats angenommenen Agrargesetz) vorgekommen, obwohl die lex Licinia Sextia vielleicht Legende — Reflex der Gracchenbewegung — ist. Diese Bewegung selbst ging (bei ihren Urhebern) von politischen Zielen: — Herstellung und Vermehrung der ökonomisch wehrfähigen Stellen — aus. Gerade der Versuch aber, die neu begründeten Bauernstellen durch Veräußerungsschranken gegen die Aufsaugung durch die Plutokratie zu schützen, machte es dieser letzteren leicht, Gracchus zu „überbieten". Nach der Niederwerfung der Bewegung wurden alle Okkupationen legalisiert und in Privatbesitz verwandelt und damit die bestehende plutokratische Landverteilung festgelegt. Die Gebahrung der Publikanen in den Provinzen und das Prinzip der Römerherrschaft, sich auf die Oligarchie zu stützen, ferner der massenhafte Kaufsklavenimport, begünstigte die Entstehung großer Betriebe mit Sklaven auch außerhalb Italiens. — Für Getreidebau eignete sich auch hier der Großbetrieb meist nicht, da die antike Anbautechnik Eigeninteresse erforderte, überdies die Absatzchancen vom Binnenland her nicht günstig genug waren. Die Außenschläge und große Teile des Getreidelandes wurden daher an coloni im kleinen verpachtet. Dagegen wurde namentlich Oel und Wein im Eigenbetrieb mit (vielfach gefesselten) Sklaven gebaut, welche, in Dekurien eingeteilt und militärisch diszipliniert, ehe- und eigentumslos kaserniert lebten, daher steter Ergänzung durch Zukauf bedurften. Im Laufe der republikanischen Zeit und der Kaiserzeit vergrößerten sich diese Gutskomplexe ständig und es nahm, mit der Zahl der Gutshandwerker, die in Catos Zeit noch ganz fehlten, die Deckung des Güterbedarfs im Eigenbetrieb zu: eine allmähliche Loslösung vom Markt bereitete sich vor. Neben den Sklaven sind die „coloni" schon im ersten Jahrh., besonders im Binnenland, eine zahlreiche Klasse, die, wie die alten Klienten, für ihren Gutsherrn, z. B. im Fall des Bürgerkrieges, einstehen. Sie sind meist ganz oder fast ganz besitzlos, der Herr stellt das Inventar, er schreibt die Betriebsweise vor und beaufsichtigt sie; sie sind ihm oft verschuldet. Aushilfe im Fall des Erntearbeitsbedarfs wird von ihnen wie von den alten Klienten (Prekaristen) wenn nicht verlangt, so doch recht häufig erwartet worden sein. Sonst vermied man

es zunehmend, freie mit unfreien Arbeitern zusammenzubringen. — Die Kaiserzeit brachte einerseits das Schrumpfen der Sklavenzufuhr, andrerseits die Einengung des Spielraums der Kapitalbildung, indem sie deren Hauptquelle: die Staatspacht, abschnitt. Trotz fortschreitender geographischer Ausbreitung und absoluter Zunahme der Geldwirtschaft erlahmte daher, auf allen Gebieten, der ¶ Kapitalismus und näherte sich die soziale und ökonomische Struktur dem hellenistischen Orient. Die Ausdehnung in das Binnenland hinein mußte ferner die relative Bedeutung der Geldwirtschaft zurücktreten lassen: für die athenischen Sklaven kaufte man Kleidung von Megara, Brot auf dem Markt, — die Grundherrschaft am Rhein hatte schon zu Tacitus Zeit ökonomisch den Charakter der karolingischen. Mit dem Abstieg des Kapitalismus und der steigenden Notwendigkeit, die Sklaven sich aus sich selbst ergänzen zu lassen, verbunden mit der zunehmenden Größe der Grundbesitzungen, nahm auch der mittelländische Gutsbetrieb ähnliche Formen an. Auf den exterritorialen Domänen und Grundherrschaften zog man die Colonen zunehmend auch zu Fronden heran, anderwärts steigerte man zunächst ihre Geldrente, verwandelte diese dann vielfach in Teilpachtabgaben und steigerte diese letzteren bis auf das äußerste Maß (Maximum: Aegypten in byzantinischer Zeit), während man die Sklaven mit eigenem Haushalt in Katen setzte und so allmählich in eine Art von Hörigenstellung brachte. Mit der zunehmenden Bindung aller Schichten der Bevölkerung an ihre öffentlichen und quasiöffentlichen Funktionen im „Leiturgiestaat" (zu dem sich das Kaiserreich nach ägyptischem Muster zunehmend umwandelte) schwand die (stets nur faktische) Freizügigkeit der abhängigen Schichten, insbesondere der Coloni, in den Provinzen, und schließlich im ganzen Reich, praktisch zuerst auf den Domänen und exterritorialen Grundherrschaften, schließlich universell. Da mit dem Kapitalismus die Städte stetig sanken, blieb mit dem Zerfall des Reichs die Grundherrschaft als wichtigste soziale Institution übrig.

Eingehende Angabe über Literatur in meinem Artikel „Agrarverhältnisse des Altertums" im Handwörterbuch der Staatswissenschaften. Eine zusammenfassende Darstellung fehlt. **Max Weber.**

Agrargeschichte: II. Mittelalter und Neuzeit.

1. Wirtschaftsordnung und soziale Zustände der frühesten Zeit; — 2. Völkerwanderung; — 3. Zeit der Volksrechte; — 4. Bedeutung der Christianisierung; — 5. Lehenswesen; — 6. Standesbildung in der Feudalzeit; — 7. Organisation der Grundherrschaften, insbesondere der geistlichen; — 8. Lage des Bauernstandes; — 9. Bedeutung der Städte; — 10. Besiedlung des deutschen Ostens; — 11. Die Neuzeit.

1. Ueber die geschichtliche Zeit und die ältesten Nachrichten leiten uns die Reste ältester Ansiedlungen und namentlich die Anfänge der Sprache zu einer schwachen Erkenntnis der ältesten Wirtschaftszustände der Germanen zurück. Es ist dank den prähistorischen Funden einigermaßen möglich, den Bereich und die Art keltischer Kultur in den Alpenländern und am Rhein zu bestimmen und den Abstand, in dem sich die der ältesten Germanen bewegte, zu ermessen. Die Verdrängung dieser Kelten vollzieht sich schon in historischer Zeit; die Wanderung der Kimbern und Teutonen, die sich in rascher Folge mit ihren Wagenburgen und ihrem Zugvieh an weit von einander gelegenen Orten auftauchend, als Nomaden darstellen, ist nur die weltgeschichtlich bedeutsamste Episode dieser Bewegung. Durch Cäsars Siege ward ihr Halt geboten, als die Gefahr des völligen Erliegens auch den Kelten links des Rheines nahe gerückt schien; die Errichtung der römischen Grenzprovinzen hielt, auch nachdem die Unterwerfung Germaniens selbst gescheitert war, die Germanen im Zaum und zwang sie zu größerer Seßhaftigkeit. — Wie weit keltische Volkselemente sich mit Germanen verschmolzen haben, war schon im Altertum eine offene Frage. Versprengte germanische Vorposten gab es auch im Keltenlande, große keltische Stämme wie die Treviter hatten vielfach germanischen Brauch angenommen, andrerseits sind technische Fertigkeiten, wäre es auch nur durch unterworfene Knechte, von den Kelten zu den Germanen gekommen; nicht unwahrscheinlich ist es, daß die Art der Siedelung in Einzelhöfen, die uns im späteren Westfalen begegnet, auf die keltischen Menapier sich zurückführt, an deren Stelle Germanen einrückten, ohne die vorgefundene Wirtschaftsweise zu verändern. Im wesentlichen aber blieben Volksart, Gesellschafts- und Staatsordnung ebenso wie die Sprache getrennt. Die Kelten waren ein Volk des Adels, der Priesterschaft, der Clans und Clientelen, der Verschuldung, der politischen Parteiungen, sie besaßen eine spitzfindige sakrale Bildung (¶ Keltische Religion); die Germanen waren ein Volk der Gemeinfreien mit wenig Uradel und so gut wie keinen Priestern, mit einer schwach ausgebildeten und gar nicht organisierten Religion (¶ Germanische Religion), ihre Gesellschaftsverfassung ging über die einfache Form der Sippe nicht hinaus, ihre Staatsverfassung war im wesentlichen die des Heeres, ihre Wirtschaft blieb durch die äußerste Einfachheit der Bedürfnisse beschränkt. So hat der größte der Beobachter im Altertum, Cäsar, sie im scharfen Gegensatz neben einander dargestellt. — Die Sprachforschung bedarf nach dem Geständnis hervorragender Germanisten eher selber Licht von der Wirtschaftsgeschichte, als daß sie es ihr verleihen kann, aber sie gewährt ihr doch die wichtigste Unterstützung. Die gotische ¶ Bibelübersetzung zeigt, wie Ulfila, indem er Begriffe und Gedankenverbindungen einer von der seinen völlig verschiedenen Kulturwelt in einer Sprache, der er erst die Schrift gab, auszudrücken hatte, sich bald an das Vorhandene anpassen konnte, bald zu Neuschöpfungen greifen mußte. Obwohl die Goten damals seit geraumer Zeit wieder ein unstetes Wandervolk geworden waren, sind doch die Ausdrücke für den Ackerbau und seine Gerätschaften ausgebildet; doch überwiegen die, welche sich auf die Viehzucht beziehen. Alles, was auf Sippe und Familie Bezug hat, zeigt einen reichen Wortschatz, die Bezeichnungen für Obrigkeiten, Führer, Richter, Könige sind vielseitig, aber in ihrer Anwendung schwankend. Schon sind Bezeichnungen für die Ansiedlungen verschiedenen Ranges vorhanden; nur der Begriff der Stadt fehlt, ihn ersetzt der der Burg, der bergenden Zufluchtstätte, in die man in Zeiten der Not Vieh und Weiber flüchtet. Ist die Sprache doch bis über die Zeit der großen Städtegründungen hierbei geblieben, bis endlich die „Burg" durch die farblose Ortsbezeichnung „Stadt" verdrängt worden ist und nur im

„Bürger" in jenem Sinne fortlebt. — Als ein Volk von Hirten und Jägern, die zugleich einen wenig stetigen Ackerbau treiben, läßt die Sprache, wie die geschichtliche Ueberlieferung die Germanen erscheinen. Diese Ueberlieferung aber stammt ganz und gar von den Römern. Unser begreifliches Verlangen, noch mehr und Genaueres zu erfahren, darf uns nicht hindern, anzuerkennen, daß wir über kein anderes Barbarenvolk ohne eigene Denkmäler so gut unterrichtet sind. Bewundernswert ist hierbei die Vorurteilslosigkeit dieser römischen Schriftsteller, die doch ausnahmslos in den Germanen die eigenen Erbfeinde sehen. Greifen sie einmal fehl, so geschieht dies eher aus der Tendenz, die Zustände eines unverdorbenen Naturvolkes der eigenen Ueberbildung strafend vorzuhalten. — Zwischen den Zuständen, wie sie Cäsar, und denen, wie sie Tacitus schildert, sind bereits einige Unterschiede zu finden. Cäsar schildert eine Ordnung des Ackerbaus, wie sie bei halbnomadischen kriegerischen Völkern des Altertums auch sonst bezeugt ist — ganz ähnlich z. B. von Horaz bei den Geten. Nach dieser ganz militärischen Ordnung ist die eine Hälfte des Volkes zum Ackerbau, die andere zum Kriegsdienst jährlich wechselnd kommandiert. Die Zuerteilung des Landes erfolgt in Sippen und Verwandtschaften, wie solche auch die Formation des Heeres bilden. Jede Aufteilung zu privatem Eigentum, und jeder ständige Anbau sind ausgeschlossen. Auch die Gründe, die Cäsar hierfür anführt, sind ihm eher von germanischen Truppenführern angegeben als von ihm selbst ihnen untergelegt worden; sie entsprechen durchaus der Gesinnung eines kriegerischen Wandervolkes, dem feste Ansiedlung als Verführung zur Weichlichkeit und ausgebildetes Privateigentum als Beginn der Ungleichheit verdächtig ist. In den weiten Umfang seines Gebietes setzt ein solches Volk seinen Stolz, seine Sicherung aber in die weiten Waldstrecken an den Grenzen, die gemeine Mark, in der kein Anbau stattfindet, was jedoch die Weidenutzung nicht ausschließt. — Auch bei Tacitus, dessen Germania den verhältnismäßig friedlichsten Zeitpunkt zwischen den zwei Völkerwanderungen bezeichnet, finden wir noch immer Schiebungen der Stämme und ihrer Gebiete genugsam, was noch auf einen geringen Grad fester Ansässigkeit deutet. Noch findet die regelmäßig wiederkehrende Verteilung des Ackerlandes statt, und der Zusammenhang dieser Teilung mit der extensiven Wirtschaft auf ausgedehnten Ländereien bei dünner Bevölkerung wird betont, aber das Haus erscheint als Eigentum, der Schichtwechsel zwischen Ackerbau und Kriegsdienst hat aufgehört, auch findet die Aufteilung „secundum dignationem", also mit Berücksichtigung der gesellschaftlichen Rangordnung statt, die zu Cäsars Zeit grade vermieden werden sollte; doch hat das Gesamteigentum der Sippe an Grund und Boden sicherlich damals wie noch lange später bestanden. Auch vermögen wir bei Tacitus schon die Verschiedenheit der Ansiedlung zu erkennen. Höfe, nach persönlichem Belieben, wo eine Quelle, ein Hain gefällt, angelegt — eine Sitte, die sich wohl nicht bloß auf die westfälische Ecke beschränkt — und Dörfer, bei denen dem Römer auffiel, daß sie nicht in zusammenhängender Flucht, wie es im Süden gebräuchlich ist, sondern locker gebaut waren. Doch bleibt auch so die Ansiedlung ein dicht gedrängtes, unregelmäßiges Haufendorf. Ein schmaler Hausgarten schließt sich später dem Hause an; Tacitus spricht noch den Germanen jede Kunst des Gartenbaus und der Obstpflanzung ab. Das Ganze wird vom Dorfzaune, dem Etter, umgeben. — Die Stammesunterschiede im Hausbau sind offenbar uralt. Das riesige sächsische Bauernhaus, das Ställe, Tenne und Wohnräume unter ein Dach zieht, die große Diele mit dem Herd als Fortsetzung der Tenne zum Mittelraum hat und die Schlafstellen reihenweise neben ihr anordnet, ist vielleicht das alte Sippenhaus; es paßt sich stets am besten der Wirtschaft geschlossener Hofgüter an. Im fränkischen Haus hingegen und seiner Abart dem alamannischen, sind Stallung, Scheuer, Wohngebäude, oft auch besondere Wirtschaftsräume, wie der Webekeller, von einander abgesondert, bei größeren Anlagen sind sie um einen Hof, der mit Zaun oder Mauer umgeben ist, geordnet und das Haus selber wieder zeigt getrennte Zimmer. So läßt es sich schon aus den Bestimmungen der Volksrechte klar erkennen, und geht sicherlich in die ältere Zeit zurück. Während die südlichen Völker seit ihrer festen Ansiedlung den Steinbau pflegten, war im waldreichen Norden das Haus aus Holz aufgerichtet, oft nur aus Baumstämmen, wie es römische Denkmäler zeigen; aber Tacitus schildert deutlich auch den Fachwerkbau, in dem die Linien der Balken durch farbigen Anstrich, wie es noch jetzt üblich ist, herausgehoben sind. — Die Anlage der Feldflur ist durch die Art der Ackerverteilung selber gegeben. Noch sind Weide und Feldflur nicht streng von einander getrennt; es herrscht die sogenannte wilde Feldgraswirtschaft, jährlich wird ein blockförmiges Stück der Gesamtflur zur Bestellung ausgesondert und unter den Teilgenossen in oft wirr durcheinander liegenden, zersplitterten Losen ausgetan, um dann auf eine lange Reihe von Jahren wieder als Weide zu dienen. Später, als diese extensive Art der Bodennutzung einer regelmäßigen Felderanlage weichen mußte, hat sie sich doch teilweise auf mageren Böden erhalten und man hat sie im Laufe des Mittelalters sogar bei Neuanlagen, die der Fronhofwirtschaft entstammen, wie die Gehöferschaften des Hunsrück, wiederholt.

Jeder Erwachsene, der freies Mitglied der Volksgemeinde ist, hat den Anspruch auf seinen Anteil am Ackerlos, Weide und Waldnutzung. Der Ackerbau selber aber wird nach dem Zeugnis des Tacitus und nach der allgemeinen Weise dieser Kulturstufe von den Weibern, Alten und den schwächeren Mitgliedern der Familie ausgeübt. Die Hauptbeschäftigung des freien Mannes ist die Jagd, auch als die Hauptnahrung werden die Produkte der Viehzucht und der Jagd bezeichnet. — Einen wesentlichen Teil der Wirtschaft bilden zu Tacitus' Zeit bereits die Knechte; die Begünstigung der Vornehmeren bei der Ackerverlosung wird eben darin bestanden haben, daß auch diesen eine Los zugewiesen wurde. Dem römischen Berichterstatter fiel es auf, daß diese Knechte, die doch Sachgut waren, deren Tötung dem Herren freistand, wenn eine solche auch nur im Zorn stattfand, in eigener Hauswirtschaft lebten und sogar nur zu bestimmten Leistungen und Diensten verpflichtet waren. Er vergleicht sie mit den römischen

Kolonen. Entgegen römischer Sitte war dagegen die Dienerschaft im Haus gering, doch findet sich mindestens seit der Wanderung bei allen germanischen Stämmen jene Verteilung von besonderen Diensten an häusliche Diener — zum Unterschied von den angesiedelten Unfreien, Ministerialen genannt —, die Tacitus, den Gegensatz zu römischer Sitte wohl zu stark zuspitzend, ihnen abspricht. Wie groß die Anzahl der Unfreien bei den Vornehmen war, wissen wir nicht. Wir haben hier wohl den Keim einer Fronhofswirtschaft, noch nicht ihre Ausbildung. — Die gesellschaftliche Ordnung beruht ganz und gar auf der Sippe. Wie weit diese in der Urzeit gerechnet wurde, wie sie sich für jeden Einzelnen mit den Verwandtschaftsgraden verschob, ist nicht zu erkennen. Auch dürfte überwiegend Endogamie, Ehe in der Sippe selbst, geherrscht haben, in welchem Falle immer Sippe und Sippschaft zusammenfallen und auch der Unterschied einer vaterrechtlichen und mutterrechtlichen Ordnung in Wegfall kommt. Brautraub und Brautkauf sind daneben gebräuchlich, aber der Raub erscheint als Bruch des Sippenfriedens und der Kauf als eine friedliche Ausgleichung und Ablösung. Schon hat der Kauf auch eine veredelnde symbolische Ausdeutung erfahren, auch die schon sehr bestimmten Anfänge eines ehelichen Güterrechts, die ebenfalls bei einer Ehe in der Sippe nicht nötig waren, gehen aus ihm hervor. In der Eheschließung, der Vormundschaft, vor allem aber in der Rachepflicht, in Aufbringung und in Empfang der Totschlagsbuße, des Wergeldes, macht sich die überragende Stellung der Sippe geltend, Ackerverteilung und Heerwesen beruhen auf ihr, auch die Ansiedlungen sind wohl zum großen Teil, wie noch später bei den Alamannen gewöhnlich, bei Langobarden und Baiern häufig Sippendörfer. — Dennoch kann man das germanische Gemeinwesen keineswegs einen Geschlechterstaat nennen. Es fehlt jede patriarchalische Ordnung, selbst die väterliche Gewalt ist nur schwach entwickelt, die Trennung von der Sippe möglich, die Willkür des Einzelnen wenig beschränkt; schon die fortwährend geübte Gewohnheit des Reislaufens ist mit einer strengen Sippenverfassung schwer vereinbar. Namentlich aber steht die Gemeinde unabhängig über der Sippenordnung, vor ihr vollzieht sich die Mündigkeitserklärung und Wehrhaftmachung; bis zu dieser, sagt Tacitus, war der Jüngling ein Glied des Hauses, von da ab eines der Gemeinde. Das Recht, welches sie bildet, ist bestimmt, den Frieden zwischen den Sippen wie die Beziehungen der Einzelnen zu regeln. Selbst im Kriegswesen ist neben dem Sippenheer die Elitetruppe aus Reiterei und Fußvolk von Bedeutung. — Im Gegensatz zur Sippe steht auch die Einrichtung der Gefolgschaften. Vornehme, besonders die gewählten Gauvorsteher, die principes, haben eine solche, die ihnen durch wechselseitigen Eidschwur verpflichtet ist, im Kampf bis zum Tode zu ihnen steht, in Friedenszeiten wohl auch noch auf kriegerische Unternehmungen ausgeht, sonst aber im Hause des Gefolgsherren zehrt und zecht. Auch die Söhne vornehmer Geschlechter schlossen sich der Gefolgschaft eines angesehenen Mannes an; es gehört das wohl gradezu zu ihrer Laufbahn. Auch die römischen Kaiser haben ihre germanischen Leibwachen als Gefolgschaften organisiert. Der Eintritt in eine Gefolgschaft war vielleicht der einzige Weg, aus dem engen Kreise der Sippe und der Gaugemeinde hinauszutreten und sich persönlich geltend zu machen. Es ist die erste soziale Differenzierung. Die dichterische Phantasie hat hier vielleicht am meisten Nahrung gefunden. Sippentreue, Gattentreue, Gefolgstreue und die wechselnden Konflikte dieser Empfindungen sind die Gesinnungen, die sie frühzeitig erfüllen, und im Laufe der folgenden Jahrhunderte nach immer reinerer poetischer Gestaltung ringen.

2. Die Völkerwanderung, die den germanischen Stämmen einen ungeheuer erweiterten Wohn- und Wirkungskreis verschaffte, zeigt im einzelnen sehr verschiedene Formen auch in ihrem wirtschaftlichen Charakter. Eine starke relative Uebervölkerung, die gewaltige Expansionskraft eines jugendfrischen zeugungskräftigen Stammes, der daheim noch nicht im geringsten versteht, seinen Nahrungsspielraum zu erweitern, macht sich geltend. Selbst die enormen Menschenverluste, die innere und Grenz-Kriege und außerdem auch der ständige Reislauf veranlassen, reichen nicht hin, ihr abzuhelfen. Ihr gegenüber zeigt das römische Reich den Rückgang an Bevölkerung und in Wechselwirkung damit auch den Rückgang seiner Wirtschaft, aber doch immer ein weites, wohlbestelltes Gebiet. Landnot hier, Bevölkerungsnot dort. Die Ehescheu, die so früh im Christentum auftritt, ist nur eine Aeußerung dieses sozialen Zustandes und hat ihn noch verschärft, wenn auch ihm zugleich eine edlere Wendung gegeben (¶ Askese: II. kirchengeschichtlich). Das Heer ist seit Septimius Severus so wie so barbarisiert, und es ist nur ein geringfügiger Gradunterschied, ob sich die Truppen aus Illyriern oder Germanen zusammensetzten. — So erscheint das Vordringen der germanischen Stämme bald plötzlich, indem größere oder kleinere Abteilungen an die Pforten des Reichs klopfen, Land begehren und erhalten oder auch schlechthin sich aneignen, wobei sie die Oberherrlichkeit des Reichs anerkennen und sich in eine Stellung ähnlich der des Liten, des persönlich Freien, der auf fremdem Boden sitzt, also dinglich abhängig ist, begeben; bald vollzieht es sich in den üblichen Formen der Heereseinquartierung. Aus dem Anspruch des Einquartierten auf einen Teil des Hauses seines Gastgebers entwickelt sich, da diese Krieger mit Weib und Kind und Vieh kommen und eigne Wirtschaft treiben, die neue Hospitalität, die Landteilung zwischen Romanen und Germanen. Als angesiedeltes Heer, das den Schutz der Provinz gegen feindliche Barbaren übernimmt, gilt dann das aufgenommene Volk. So sind Ost- und Westgoten und Burgunder angesiedelt worden und auch die Langobarden haben, als sie zu geordneten Verhältnissen kommen wollten, zur Landteilung gegriffen. Nur ausnahmsweise haben dichtere Siedlungen von Germanen, wie sie z. B. die Vandalen festhielten, stattgefunden. Bei dieser Zersplitterung, in der die beiden Volkselemente völlig durcheinandergeschoben wurden, mußte die Romanisierung eintreten. Eher ist zu verwundern, wie lange und rein Westgoten und namentlich Langobarden ihre germanische Eigenart, in Sprache, Sitte, Recht, Dichtung beibehalten haben. Auch war dies nur durch die Verschiedenheit der Konfession, die je länger je mehr mit der Stammeszugehörigkeit zusammenfiel, möglich (¶ Arianischer Streit). —

Bei dieser Art der Ansiedlung wurden die Germanen rasch zu einem Adel, der dem römisch-keltischen Provinzialadel bald seine Lebensweise und namentlich die großen Dienstgefolge unfreier Reisiger oder solcher armen Freien, die sich in diese Abhängigkeit begaben, ablernte. So bildete sich die Vasallität in Südfrankreich aus, die bald in den Araberkriegen sich als die militärisch leistungsfähigste Form der Gesellschaftsordnung herausstellte und im Lauf der Zeit erst das Heerwesen, dann im Gefolge hiervon den Staat allerwärts umbildete. Auch in Italien, wo die noch immer bedeutende städtische Bevölkerung und der größte Teil der abhängigen Bevölkerung romanisch blieb, nahm das langobardische Bevölkerungselement den Charakter des Landadels an. — Völlig germanisch hingegen wurden die Provinzen, die entweder von den Römern ganz geräumt waren wie das Dekumatenland, oder die im unmittelbaren Zusammenhang mit dem altgermanischen Gebiet standen und immer neuen Bevölkerungszuzug erhielten. Doch sind die Alpenländer nur allmählich und ungleich germanisiert worden, hier blieb der romanische Einschlag stark, während er wohl selbst im Rheinland verschwindend klein ist, und die geringen Reste etwa in einige abseits gelegenen Gebirgstäler wie in Vogesen und Schwarzwald sich zurückgedrängt sahen. In Gallien hingegen, wo bis zur Loire starke fränkische Niederlassungen eingesprengt waren, sind sie, zumal hier jeder religiöse Gegensatz wegfiel, bald von dem stärkeren Volkselement aufgesogen worden; nur Reste der Agrarverfassung, Ortsnamen und Fluranlagen zeugen von ihnen. — Auch im Innern Deutschlands hat die Völkerwanderung noch große Verschiebungen zur Folge gehabt, von denen die Namen der Gaue und Orte Kunde geben. Wo die Langobarden gesessen hatten, blieb der Bardengau; Schwaben, die nach Norden rückten, bildeten in Thüringen einen Schwabengau; der Zug der Angeln und Warnen von der jütischen Halbinsel bis in den Engelgau läßt sich an der ihnen eigentümlichen Ortsnamenbildung mit „leben" verfolgen; die kurz dauernde Ausdehnung der Alamannen auf dem linken Rheinufer, der Chlodwig durch die Schlacht von Tolbiacum ein Ende machte, hat doch bis nach Luxemburg hin in den Dorfnamen ihre Spur hinterlassen. In das von den Germanen geräumte Gebiet waren ohne Kampf Slaven nachgerückt, noch über Elbe, Saale und Böhmerwald hinaus begegnen sie uns bis Bamberg, Lüneburg und ebenso im östlichen Holstein. Oft hat ihre eigentümliche Dorfansiedlung, die kralartig zusammengepferchten Rundlinge mit nur einem Eingang, die Germanisierung überdauert. — Auch die Eroberungen der Frankenkönige und zuletzt noch die Karls des Großen haben Verschiebungen zur Folge gehabt. Durch die Zerstörung des thüringischen Reiches wurde das Gebiet des Sachsenstammes im Norden, der Franken im Süden erweitert; doch hat es sich hier wohl mehr um eine Unterwerfung unter den Adel des siegreichen Volkes als um Verdrängung gehandelt. Im Sachsenland blieb die Erinnerung lebendig, daß die Liten, die hier als Stand besonders zahlreich waren, davon ihren Ursprung genommen hätten. Bei der Zurückdrängung der Alamannen sind namentlich im Elsaß von den Merowingern fränkische Ansiedlungen weit vorgeschoben worden. ¶ Karl der Große hat dann planmäßig, wo es nötig schien, die Bevölkerung ausgewechselt und aufrührerische Sachsen jenseits des Rheines oder Maines versetzt. Indem er zur Verteidigung der Grenzen die Markgrafschaften einrichtet, beginnt er zugleich die Epoche der nach Osten vordringenden Kolonisation, und wenigstens die avarische Mark, Oesterreich, wird rasch vom benachbarten bairischen Stamme besiedelt.

3. Das Land war zwischen den einzelnen Stämmen aufgeteilt. Was mit den großen Völkerbünden, die doch auch eine Sicherung der Einzelstämme, aus denen sie hervorgingen, in sich geschlossen haben müssen, begonnen hatte, war beendet. In der festen Ansiedlung und der festen Gesetzgebung der Volksrechte spricht es sich aus, daß jetzt ein dauernder Zustand erreicht war. Wohl führt der Grundbestandteil dieser Gesetze auf alten Rechtsbrauch zurück und der Prolog des salischen Rechtes weiß von den sagenhaften Rechtsprechern aus der Wanderzeit jenseits (sc. rechts) des Rheins zu erzählen, deren typische Namen von der landwirtschaftlichen Siedlung von Acker (Boden), Weide, Wiese, Wald hergeleitet sind, aber die Ausbildung der Gesetze findet erst mit der Anpassung an die neuen als dauernd betrachteten Verhältnisse statt. Deshalb sind sie bei ihrer Entstehung auch für Neues und Fremdes, wo man grade etwas Brauchbares in der Vorlage fand, ungemein aufnahmefähig gewesen, um nachher feste Grundlage zu sein und durch die Rechtsprechung in den Volksbrauch überzugehen. Die jüngeren Volksrechte, von dem alamannischen (um 720) an entstammen gradezu dem Erstarken der Herzogs- oder Königsgewalt und ihrem Einvernehmen mit der Kirche und sind großenteils bestimmt, die Stellung beider zu sichern. Das jüngste, das sächsische, mit drakonischer Strenge den Unterworfenen zudiktiert, ist, obwohl seinen Grundbestand auch altes Stammesrecht bildet, von den Unterworfenen, zumal den Bauern als eine Zwangsmaßregel aufgefaßt worden. — Diese Volksrechte, durch Formeln für den Gerichtsgebrauch ergänzt, durch königliche Verordnungen (Kapitularien) langsam weiterentwickelt, gewähren ein Bild des Wirtschaftszustandes, wie es bei dessen Einfachheit ausreichen mag, so daß wir von ihm ausgehend sogar rückwärts vieles aus den Zuständen der Urzeit ergänzen und rekonstruieren können. Ueberall, auch im Gebiet der Hofansiedlung begegnen uns die festgeschlossenen Wirtschaftskörper der Markgenossenschaften. Die Aufnahme des Fremden in sie begegnet den größten Schwierigkeiten, sei es, daß dieser eigenmächtig rodet, sei es, daß er an Stelle eines anderen durch Kauf oder sonst sich eindrängen will. Der Vertreter der öffentlichen Gewalt, der Graf, ist gehalten, ihn wieder zu entfernen; aber tatsächlich wird durch Königsgewalt diese starre Abgeschlossenheit in Einzelfällen, zumal zugunsten kirchlicher Stiftungen und Personen gebrochen. Da die Nutzungen am gemeinen Gut, Mark und Allmende, wesentliche Bestandteile des Einkommens der einzelnen Genossen sind, ist diese Abgeschlossenheit wirtschaftlich auch nur folgerichtig; auch hat sie in wenig veränderten Formen als Zugrecht der Gemeinde- oder Landesgenossen bis zu dem alles umwandelnden 19. Jhd. fortbestanden. Die einzelnen Gemeinden innerhalb der Markgenossenschaft, deren gemein-

sames Besitztum im Wald besteht, haben schon meistens ihre besondere Allmende, ihre Gemeinweide, hier ist die Zufahrt der Nachbargemeinden als beschränktes Nutzungsrecht nicht selten: die Ackerallmende dagegen ist während des Mittelalters an die wilde Feldgraswirtschaft und ihren unregelmäßigen Umtrieb gebunden. Wir sahen schon, daß sie auf solchen „Wildfeldern", die öfters nur die entlegenen Außenschläge einer regelmäßigen Gewanneflur sind, unter Leitung eines Fronhofs neu entstehen. Allmende (schwedisch allmänningar) nennt man dann wohl überhaupt allen Grund und Boden, der nicht in Privateigentum übergegangen ist. — Markgemeinde wie Dorfgemeinde sind wirtschaftliche Gebilde, oft fallen Marken allerdings mit Gauen oder deren Unterabteilungen, den Centen, zusammen, aber weder ist dies stets der Fall, noch sind vollends die Aufgaben dieselben. Märkerding und Gerichtsding sind völlig verschieden. Die Gaueinteilung, wenn auch meistens eine Fortsetzung der alten Stammesabteilungen, ist doch der Ausdruck der öffentlichen Gewalt; sie dient den Zwecken der Rechtsprechung, der Verwaltung, des Heerbanns, und wird demgemäß auch öfters verändert. Marken hingegen können wohl zerfallen, wo sie für ihren wirtschaftlichen Zweck zu groß werden, ebenso können Dörfer sich auflösen oder zusammenfließen; aber das sind zunächst rein wirtschaftliche Veränderungen. Von diesem Ausgangspunkte aus bleibt die Dorfgemeinde des Mittelalters im Süden Deutschlands Realgemeinde, d. h. sie beruht auf gemeinsamem Besitz und gemeinsamen wirtschaftlichen Aufgaben. Doch zeigt sich beim Zerfall der alten Gerichtsverfassung allmählich vielfach eine Verschmelzung, die schon dadurch befördert wird, daß auch Verhandlungen und Entscheidungen des Märkerdings gerichtliche Form haben, namentlich aber, weil überall mit der Grundherrschaft auch etliche niedere Gerichtsbefugnisse, die aus dem Eigentum am Boden und Leuten herrühren, verbunden sind, die alsdann möglichst ausgedehnt worden sind. — Die Regelung des wirtschaftlichen Lebens durch die Gemeinde äußert sich überall, obwohl mit der festen Ansässigkeit das Privateigentum am Boden sich festgelegt hat. Statt der wechselnden Aufteilung ist eine beständige getreten, und dies wieder hängt mit dem Uebergang von der Feldgraswirtschaft zur Felderwirtschaft zusammen. Weide und Ackerflur sind jetzt geschieden. Diese ist in eine größere Anzahl von mehr oder minder regelmäßigen Stücken zerlegt, Gewanne genannt von der Wendung des Pfluges am Ende. In jedem derselben hat der Bauer seinen Anteil, meist von ¼—1 Morgen. Bei den kleinen, aus Resten bestehenden oder zur Aushilfe verwandten Gewannen ist die Parzelle auch kleiner, wie auch, wo Herren an der Dorfflur beteiligt sind, größere vorkommen. Aus diesen Parzellen ist die Hufe, die im Durchschnitt 30 Morgen beträgt, zusammengesetzt. Als große Rodungen und Kolonisationen unter herrschaftlicher Leitung einsetzen, tritt die Königshufe ein. Mindestens in doppelter Größe der Volkshufe. Außer den Vollhüfnern gibt es überall auch Halbhufen, in Süddeutschland Schupposen genannt. Erst allmählich bildet sich, doch erst in der zweiten Hälfte des Mittelalters, teils aus dem Zerfall der Hufenverfassung, teils und noch in höherem Maße aus dem der Fronhöfe, auch ein ländliches Proletariat aus Kleinhäuslern und Tagelöhnern. — Die Gewanneverfassung entartete leicht, trotzdem sie ihre Linien dem Boden einprägte; neue, unregelmäßige Fluren kommen durch Rodung hinzu, die Einfänge auf der Allmend, oft Bünden genannt, werden mit hineingezogen, früher selbständige Weiler gehen wieder im Hauptdorf unter, die Schwierigkeit, gerade Furchen zu pflügen, trägt auch das ihre bei. Häufig kommt es daher zu Reformen der Ackerverfassung, indem man statt der eingerissenen Unordnung eine verbesserte Ordnung herstellt. In Jütland wird nach sogenanntem Reebnings-Verfahren dies regelmäßig vollzogen. — In welchem Zeitraum bei dieser Gewannelage der Umtrieb des Anbaus vollzogen wurde, ist nicht von vornherein gegeben. Doch kann man noch oft bei genauerer Betrachtung der Flurkarte erkennen, ob die Anlage der Flur unter herrschender Zweifelderwirtschaft oder unter der seit Karl dem Großen allgemein werdenden Dreifelderwirtschaft sich vollzogen hat. Stets aber herrscht der Flurzwang, der den Wechsel der Früchte, die Zeit der Bestellung und Ernte, die Weide- und Ueberfahrtsrechte gemeinsam regelt, alle Feldwege also überflüssig macht. Und ebenso ist die Weidenutzung, auch die im Walde, wo das Eckerich, die Schweinemast, fast die wichtigste Nutzung darstellt, streng geregelt. Gemeinsam wird jede Gattung Vieh auf ihre besondere Weide vom Hirten ausgetrieben. Diese Zustände haben sich das ganze Mittelalter hindurch und noch über dasselbe hinaus erhalten; im einzelnen aber zeigen sich teils nach der Volksart, teils nach der Bodenbeschaffenheit beträchtliche Unterschiede. Gebirgsgegenden können nicht besiedelt und bewirtschaftet werden wie Ebenen, Haiden nicht wie Marschen; daher treten diese Unterschiede oft unmittelbar neben einander auf. — Noch überwiegt im früheren Mittelalter Weide und Wald in enormem Maße das Ackerland, was sich auch noch immer in starker animalischer Nahrung ausspricht. Rodung, Ausbau in der Allmende ist erwünscht, auch wird er zum Teil von den Bauerngemeinden selber gefördert. Tochterdörfer, Bünden, namentlich Weinberge, die alle durch Rodung auf der Allmend und meistens durch gemeinsame entstanden sind, sind das Ergebnis. Im ganzen aber zeigt sich hier die Ueberlegenheit des Großgrundbesitzes, zumal des geistlichen, vermöge seiner besseren Organisation und seines entschiedeneren Landhungers. Er dringt vor, und da überall seine Leibeigenen als Hüfner zwischen den Freien in den Dörfern sitzen, genießt er volle Markrechte. Nur wo etwa ein Kloster kraft seiner starken Ausrüstung mit Leibeignen zu große Ansprüche macht, kommt es schon in der Karolingerzeit zur Scheidung von gemeiner Mark und Rodebezirk. — Noch herrscht bis zu dieser Epoche die Gemeinfreiheit vor, aber doch finden wir schon alle Grundlagen einer Herrschaft des Adels und der großen Grundherrschaft gelegt. Sachsen, Friesen, Alamannen haben von jeher einen zahlreichen Uradel, der stets viele abhängige Freie und Unfreie sich zu Diensten hatte: seit der festen Landteilung hat er natürlich auch großen Besitz. Bei den Baiern war die Anzahl des Uradels gering, bei den Franken war er verschwunden, aber sofort bildet sich unter dem Schutz des Königtums aus der

Gefolgschaft, den Antrustionen, ein neuer Adel. Gallien war von jeher ein Gebiet des Großgrundbesitzes gewesen, durch große Landschenkungen zu Eigentum ordnet sich auch hier wie im Westgotenreiche der vornehme Franke den Reihen dieses zwar dezimierten, aber nicht verschwundenen Provinzialadels ein. Binnen Kurzem erscheint er auch auf austrasischem Boden; das Merowingerreich weist schon überall die Spuren der Adelsherrschaft, bis die mächtigste dieser Familien — Austrasien entstammend — nachdem sie mit dem Majordomat unter anderm auch die Verwaltung der Krongüter erhalten hatte, die Krone selbst an sich nimmt.

4. Weit tiefer als diese eben erst einsetzende soziale Verschiebung wirkt auch in der Ordnung des Wirtschaftslebens die Christianisierung, die der Bekehrung nachfolgt und überall eine völlig neue Orientierung des Lebens bedeutet. Die sehr tätige kanonische Gesetzgebung in der merowingischen Epoche hat bereits die Umwandlung oder Anpassung der germanischen Zustände an das Recht der Kirche, das aus einer andern wirtschaftlichen Kultur stammt, großenteils zum Gegenstande. Die jüngeren Volksrechte von dem der Alamannen an und die Kapitularien verraten überall diesen Einfluß, unter ¶ Karl dem Großen, nachdem ¶ Bonifatius die Reform der Kirche unter engem Anschluß an Rom angebahnt hatte, verfließt weltliche und geistliche Gesetzgebung, so wie früher im Westgotenreich, fast zu eins. Dieses einträchtige Zusammenwirken bleibt dann das Ideal des ganzen Mittelalters und Karl der vorbildliche Kaiser, und zwar am entschiedensten gerade für die Vertreter der Staatsgewalt. Nicht nur für Staat und Kirche selber, denen aus solchem Zusammenwirken im Laufe der Zeit immer schwerere Konflikte entstehen, sondern namentlich für den Zustand der Gesellschaft ist dies höchst folgenreich. — Kirche und Königtum sorgen gemeinsam für die Stärkung ihrer Autorität. Dabei steht ihnen vor allem die Macht der Sippe und ihrer Sitte entgegen. Das Recht, welches bisher zwischen den Sippen zu vermitteln suchte, will sie jetzt unter sich beugen; es arbeitet an ihrer Zerstörung. Wohl bleibt die Blutrache als Prinzip dem Kriminalrecht erhalten, aber ihre Ausübung ist teils geregelt, teils gehemmt, und die Verpflichtung der Sippe dazu ist fast aufgehoben. In der Tat war diese, sobald ein ruhiger Zustand einigermaßen verbürgt war, mehr lästig als vorteilhaft. Die Beitragspflicht der Sippe zur Totschlagsbuße sei abgeschafft worden, bemerkt eine jüngere Fassung des salischen Gesetzes, weil die Macht vieler angesehenen Familien dadurch zugrunde gegangen sei. Die Kirche, deren Sittenlehre mit dieser grundlegenden germanischen Rechtssitte schlechthin unverträglich war, hat sie nicht nur bekämpft, sondern, was wichtiger war, durch ¶ Asylrecht, durch das Anerbieten ihrer Vermittlung und vor allem dadurch, daß sie den für sie brauchbaren Gedanken der Buße in ihrem Sinne und zu ihren Gunsten aufnahm, sie auch innerlich umgestaltet. Wie beim Totschlag verfuhr sie bei allen andern Vergehen. Die Bußbücher, das populärste und wirksamste Mittel der Christianisierung der Sitte, treten mit ihrer kasuistik und ihren Strafen konkurrierend neben die Bußtarife der Volksrechte (¶ Bußwesen). — Direkt gegen den Zusammenhang der Sippe ist die Ehegesetzgebung, in der das Zusammenwirken von Staat und Kirche am deutlichsten ist, gerichtet (¶ Eheschließung, geschichtlich). Man kann sie gradezu als eine Emanzipation des Individuums, namentlich des weiblichen, bezeichnen, ein Verdienst, das die Frauen denn auch mit andauernder Anhänglichkeit an die Kirche vergolten haben. Rigoros wird alle Endogamie bekämpft, soweit nur irgend noch ein Sippenzusammenhang zu verspüren ist. Das allein muß namentlich im Leben der Bauern eine große Umwandlung gegeben haben. Der Raubehe macht man anfangs, und zwar gerade bei dem christlichsten Volke, den Angelsachsen, noch starke Zugeständnisse, wird aber grade ihrer schließlich völlig Herr; die Kaufehe aber wird innerlich umgewandelt geradeso, wie es die Blutrache wurde. Hierzu waren auch von jeher Ansätze vorhanden; die Durchführung der kirchlichen Eheschließung in der Höhezeit des Mittelalters, die auch ein Höhepunkt der Stellung der Frau ist, bildet den Schlußstein: durch sie ist die Eheschließung durch die Sippe dauernd verdrängt worden. — Wirtschaftlich am bedeutsamsten ist es, daß schon die jüngeren Volksrechte mit der größten Entschiedenheit die freie Verfügung des Einzelnen über seine Person und seine Habe, auch die liegende, zugunsten der Kirche einführen. Damit ist jener von Tacitus hervorgehobene Grundsatz des „nullum apud eos testamentum“ durchbrochen worden. Kein Schlag ist für den Zusammenhang der Sippe, ja der Familie bedeutsamer gewesen. Auch war diese beschränkte Testier- und Vergebungsfreiheit nur unter dem Druck des stärksten Motivs, der Sorge für das Seelenheil im Jenseits, als ¶„Seelgerät“, und nur mit den schwersten Androhungen ewiger Strafen gegen die Anfechter durchzusetzen; und schließlich blieb sie doch oft illusorisch, denn meistens mußte in der Form einer freien Leihe, der ¶ Prekarie, die Nutznießung dem Geschenkgeber oder seinen Erben eingeräumt werden, wenn nicht gar der Stifter auch der Eigentumsherr der Kirche blieb und seine Nachkommen, selbst wenn sie sich auf die Vogtei, die Vertretung und den Schutz, beschränkt sahen, alle Rechte der Herrschaft in Anspruch nahmen. Von solchen Schwierigkeiten, die sich typisch wiederholen, wissen alle Klostergeschichten des Mittelalters mehr als von irgend etwas anderem zu erzählen. Nicht immer wird dabei unsre Sympathie im einzelnen auf seiten der Erzähler sein, aber daß von der Kirche eine Bresche in die starre Gebundenheit der Sippe gebrochen war, durch die dann langsam auch eine weitere Verfügungsfreiheit ihren Einzug halten konnte, ist ihr Verdienst um die Fortentwicklung der wirtschaftlichen Verhältnisse überhaupt. — Nur auf solche Weise konnte die Kirche zu dem großen Besitz gelangen, der ihr ihre Stellung sicherte; die Schenkungen der Könige würden nicht ausgereicht haben. Mit diesen Schenkungen ging zugleich eine beträchtliche Mobilisierung des Bodens Hand in Hand; denn mit dem rings verstreuten Besitz konnten die Klöster, die nach möglichster Zentralisation der Verwaltung streben mußten, nichts anfangen; er brachte nichts ein und war beständig mit Entfremdung bedroht. So mußte man suchen ihn zu verkaufen und abzutauschen, wobei die kanonische Vorschrift, daß ein solcher Tausch immer vorteilhaft sein müsse, kein Hindernis war. Auch so noch blieb gerade im

frühen Mittelalter die Zerstreuung eines Klosterbesitzes wie z. B. von St. Gallen, sehr beträchtlich. — Zur Bewirtschaftung hatten die kirchlichen Stiftungen Leibeigne oder hörige Kolonen in großer Zahl nötig. Ein großer Teil ihrer wirtschaftlichen Fürsorge galt der Beschaffung derselben. Im alamannischen und ähnlich im bairischen Volksrecht sind die Leistungen, denen jene unterlagen, soweit sie auf Bauernhufen angesetzt waren, geregelt unter Hinweis auf ähnliche Bestimmungen für die Königsknechte. Die Einzelleistungen an Naturalien und gewerblicher Arbeit sind nicht sehr groß, dagegen werden drei Tage Frondienst in der Woche verlangt. Da das Land, welches in Eigenbau behalten war, eine solche Menge Arbeit nicht beanspruchen konnte, kann sie nur zu Zwecken der Rodung, des Ausbaus, um immer weitere Hintersassen anzusiedeln, verwendet worden sein. Sobald die Möglichkeit des Ausbaus eingeschränkt wurde, war auch die Dreitage-Fronde überflüssig und wurde durch andere Abgaben ersetzt. Neben den angesetzten Unfreien, den servi casati, machte die Wirtschaft eines Klosters oder eines Bischofs auch eine große Anzahl von Knechten und Mägden, die zu täglicher Dienstleistung als Gesinde und als Handwerker verpflichtet waren, nötig. — Neben den Unfreien verfügte die Kirche, um ihren Besitz zu bewirtschaften über zahlreiche Halbfreie, Schutzbefohlene und freie, nur dinglich abhängige Kolonen. Ihre Zahl vermehrte sich beständig durch die zahlreichen Freilassungen, die von der Kirche nicht zuletzt im eigenen Interesse gefördert wurden. Ueberkommene römische Rechtsformen wurden dabei vielfach verwendet. Der Freigelassene begab sich dabei sehr häufig in die Munt, die Schutzherrschaft der Kirche. Bei einer bestimmten Art der Freilassung war dies Vorschrift, aber überhaupt war es für ihn das Vorteilhaftere; denn in Ermangelung einer eigenen Sippe bedurfte er einer Anlehnung, und nächst dem Schutz des Königs war der der Kirche der sicherste. Ein großer Teil dieser munthörigen Leute wird ebenfalls auf den Kirchengütern Unterkunft und Beschäftigung gefunden haben. So bilden sich verschiedene Abstufungen persönlicher Freiheit und Unfreiheit und dinglicher Abhängigkeit. Es bereiten sich eigene Hofrechte vor, die diese Verhältnisse regeln. Und wenn diese auch im Willen des Herren, der sie gibt, wurzeln, so sichern sie auch die Rechte des Pflichtigen. Schon zu Bonifatius' Zeit verlangen etwa die Unfreien eines Klosters, daß die Ehe in der Genossenschaft allein bleibe, was doch ursprünglich nur Vorteil der Herren war. — Die große wirtschaftliche Machtstellung der Kirche wird aber von jeher eingeschränkt durch ihre Abhängigkeit. Die große Mehrzahl aller kirchlichen Stiftungen sind ¶ „Eigenkirchen". In der Heidenzeit sind die Tempel oder heiligen Stätten Eigentum einzelner Reicher, die auch den Priester anstellen; noch die gesamte Verfassung des spät besiedelten Island hat darauf beruht, daß sich um solche Privat-Heiligtümer Tempelgemeinden, die Godarde, zusammenfanden. Dieser Brauch ist von den Germanen in die christliche Kirche mit hinübergenommen worden, und hat das ganze Kirchenrecht in seinen breiten Grundlagen umgestaltet. Auch konnte nur auf solche Weise die neue Religion zu der nötigen Anzahl von Kirchen und Priestern kommen. Diese Priester, die der Eigenherr der Kirche bestellt, nimmt er oft aus seiner Familie, öfter sogar aus seinen Leibeigenen; die Schenkungen an die Kirche kommen ihm zugute, sodaß die Errichtung neuer Kirchen nicht ganz so sehr ein frommes Werk war, als es schien. — Die Gesamtstellung der Kirche im Reiche wurde nicht anders aufgefaßt, und ihrerseits sahen die Bischöfe wieder die Klöster so an — daher der übliche scharfe Gegensatz zwischen beiden. Immer erschien freilich die Ausnützung dieser Gewalt zu rein weltlichen Zwecken als eine Beraubung, wenigstens soweit sie wider Willen der kirchlichen Vertreter erfolgte. Karl Martell wurde nicht einmal die Rettung der abendländisch-christlichen Zivilisation von der fränkischen Kirche verziehen, da sie auf Unkosten ihrer Einkünfte vollzogen ward. Mit Hilfe Roms unter Vermittlung des Bonifatius erfolgte dann der Friedensschluß — ein Kompromiß, der prinzipiell die Rechte der Kirche wahrte und sie tatsächlich opferte. Auch weiterhin aber hat die wirtschaftliche und staatliche Machterhöhung der Kirche dieses Eigentum des Königs am Reichskirchengut zur Voraussetzung. Im Streit um die Investitur hat es sich vor allem auch um die Konsequenzen des Prinzips der Eigenkirche gehandelt. Der Kompromiß, der Geistliches und Weltliches zu trennen suchte, hat auch den Hohenstaufen noch ermöglicht, Bistümer und Reichsabteien als ergiebigste Quelle für die Kosten ihrer Politik in Anspruch zu nehmen. Mit dem Verfall der königlichen Gewalt seit Heinrichs VI Tode ist dann auch wirtschaftlich wie politisch die völlige Unabhängigkeit der geistlichen Fürsten besiegelt. — In der langen Zwischenzeit hatte sich mittlerweile das Eigentumsrecht der Privaten an Kirchen überhaupt zur bloßen Vogtei gewandelt, die ihrem Sinn nach nur Vertretung und Schutz war, und der auch solche Pflichten übertragen wurden, denen sich ein geistlicher Eigentümer nicht unterziehen konnte (¶ Kirchenvogt). Allein die Vögte — im übrigen ist das Wort für alle möglichen Beamtungen bis zu den geringsten herab verwendet worden — vergaßen ihr altes Recht nicht so leicht. So entspann sich der unsterbliche Zank der Klöster mit den Vögten, der auch dann nicht beendigt wurde, wenn ein Kloster das Recht der freien Vogtswahl erlangt hatte oder einen vom Reich bestellten Vogt besaß. Bei den Pfarreien und andern Kirchen aber wandelte sich die Eigenkirche zum ¶ Patronat und genießt so ihr friedliches Dasein, das doch noch immer an die Germanisierung der Kirche im Uebergang vom Heidentum zum Christentum erinnert, bis zum heutigen Tage.

5. Karl der Große ist weniger eine schöpferische Natur als ein Vollender gewesen, ein genialer Organisator, dem alle widerstrebenden Kräfte sich fügten. Sein Bau schien für die Ewigkeit berechnet und beruhte doch nur auf seiner überragenden Persönlichkeit, deren unmittelbare Wirkungen nach einer Generation vorübergingen. Die Ideen, von denen er erfüllt war und die er in seinem Werke verkörpert hatte, waren wohl stark, aber nicht stark genug, um die Gegensätze, die Mächte der Zwietracht zu bändigen. Auch so ist seine Gestalt und sind die Zwecke, die er sich gesetzt hat, die Ideale des Mittelalters geblieben und haben ihre Kraft ausgeübt, jedoch nur soweit, als dies ein Ideal ver-

mag, und so lange, bis sie von andern Idealen verdrängt wurden. — So sind auch die wirtschaftlichen und sozialen Wirkungen, die von Karl ausgegangen sind, bedeutend, aber keineswegs durchaus im Sinne des großen Kaisers gewesen. Seine Politik war hier im Grunde immer konservativ gewesen; er hat die Gemeinfreiheit und die alte Heerbannpflicht, die mit ihr eng zusammenhing, erhalten wollen, er hat die Volksrechte revidiert, die Volksgerichte in geeigneter Weise, durch die Ausbildung des Schöffengerichtes, umzuformen und dadurch zu erhalten gesucht, er hat die Grafenverfassung und die Gaueinteilung gestärkt und gleichmäßig durchgeführt, aber den Amtscharakter des Grafen streng gewahrt und die Kontrolle durch die Königsboten ausgebildet; er hat die Eigenkirche geschont, aber den Pfarreien durch die Einführung des ¶ Zehnten eine selbständige Ausstattung gegeben — aber es ist mit allem gegangen, wie mit der Internationalität des Reiches, das doch jeder Stammesart gerecht bleiben wollte, mit der großartigen Stellung, die er der Kirche gab, mit der wechselseitigen Durchdringung staatlicher und geistlicher Wirksamkeit und mit dem Bund des Kaisertums und des Papsttums, dem Schlußstein dieses großartigen Gebäudes. Alles ist schließlich anders ausgeschlagen, als er es meinte, alles wurde zum Anlaß des Streits, der Zersetzung, und Karls eigene Wirksamkeit hat hiezu fast am meisten beigetragen. — Das gilt besonders von der wichtigsten sozialen und politischen Umwandlung, die auch eine neue Agrarverfassung mit sich bringt, vom Lehenswesen. Seit Karl Martells Araberkriegen hatte sich die Reiterei als die wichtigere Truppe herausgestellt, seine sogenannte Säkularisation des Kirchengutes hatte in dessen Benutzung zu Benefizien für ritterliche Vasallen bestanden. Karls des Großen Kriege konnten mit dem alten Heerbann, der um so schwerer aufzubieten und auf weite Entfernungen zu benutzen war, je fester die Ansässigkeit geworden war, vollends nicht mehr geführt werden. Ritter mit ihren reisigen Knechten, Vasallen im altkeltischen Sinne, bildeten fortan den wichtigsten Bestandteil des Heeres, und der König selber mußte sehen, statt seiner Antrustionen, einer doch immer bescheidenen Anzahl vornehmer Haus- und Tischgenossen, die ihm längst mehr für die Verwaltung als für den Krieg wichtig waren, über viele kriegsbereite Vasallen zu gebieten. Die altgermanische Gefolgschaft, die trustis, verschmilzt mit der keltischen Vasallität zu einem neuen Gebilde, der Feudalität, dem Lehenswesen. Eine Umwandlung der Heeresverfassung zieht aber immer, — nicht nur in kriegerischen Zeitaltern — wichtige politische und soziale Folgen nach sich. Der Stand, der dem Staate militärisch der wichtigste ist, wird stets, vor allem aber vom Königtume, am meisten begünstigt werden. Auch haben bis zum Emporkommen der Bourgeoisie und des Kapitalismus, deren entgegengesetzte Ueberzeugungen in diesem Punkte auch schwach genug fundiert sind, höchstens unkriegerische religiöse Sekten hieran Anstoß genommen. Freilich ist, sobald die militärischen Vorteile wegfielen, die Sonderstellung, die ihnen entsprach, alsbald als Last empfunden worden, und das ist der Fall auch mit dem Lehenswesen gewesen. — Einstweilen war es aber noch auf Jahrhunderte im Aufsteigen begriffen. Vom Dienstverhältnis zum König, von der Stellung im Vasallenheere geht Ehre aus; sie wird alsbald Standesehre, ja die Ehre als solche, die Aemter, deren wichtigste, Herzogs- und Grafenamt, zunächst militärischer Art sind, werden selber nach dem Schema der Vasallität aufgefaßt als Lehen. Wer Geltung im Staat haben will, leistet persönlichen Treueid und trägt damit zugleich sein Eigen, sein Allod, dem Herren auf, um es aus seiner Hand zu andrem Rechte als Lehen wiederzuempfangen, vermehrt mit anderem Gut. Solche Lehen waren von jeher erblich, aber auch jene, die ursprünglich nur als „beneficium", als Dienstbesoldung gegeben waren, zeigen frühzeitig die Neigung hierzu. Denn es war nur natürlich, daß ein Sohn, der in und zu dieser ritterlichen Uebung erzogen worden, auch in die Stelle des Vaters trete. Seit dem ersten Salier ist diese Erblichkeit der niederen Lehen in Italien von den Vasallen erstritten worden, in Deutschland alsbald nachgefolgt. — Auch die Kirche wird in das Bereich des Feudalismus hineingezogen. Sie wird dabei unablässig bereichert; durch die ¶ Immunität werden ihre Besitzungen, sobald sie einigermaßen zusammenhängend sind, aus dem Grafschaftsverband, wenn auch mehr oder minder vollständig ausgeschieden, der Beginn des Städtewesens wird großenteils unter ihre Obhut gestellt; aber andrerseits tut ihr das Lehenwesen auch wieder starken Abbruch. Nicht nur von den Vögten (s. o.) sieht sie sich geplündert, sondern sie muß auch meistens das Beste, was sie erhalten, wieder als Lehen austun. Die Fürsten selber „niedern nicht ihren Heerschild", d. h. sinken auf keine tiefere Stufe der Lehenshierarchie, wenn sie von ihren geistlichen Standesgenossen Lehen empfangen — ein Satz, der seine guten praktischen Gründe hatte. — Indem man unfreie ritterliche Leute, Ministerialen, mit den wichtigsten Aemtern betraute, glaubte man jene Gefahr zu vermeiden; die Könige, wie einzelne Territorialherren, zumal geistliche, haben diesen Weg eingeschlagen; die treffliche Verwaltung der ersten Hohenstaufen hat auf ihren zuverlässigen Reichsministerialen großenteils beruht. Aber auch dieses Mittel versagt. Diese Ministerialen gehören als Ritter dem gleichen Berufs- und Bildungsstand an wie die freien Vasallen, sie bilden als niederer Adel eine besondere Stufe im System der Feudalität; so wandeln sie denn auch dieselben Wege, und ihr Einfluß in der Verwaltung dient ihnen oft, namentlich wo ihnen nur genußsüchtige Mönche aus freiherrlichen Geschlechtern und schwache Aebte gegenüberstehen, nur zur Bereicherung. — Indem das Lehenwesen allgemein wurde, verlor es viel von seinem ursprünglichen Sinne. Es wurde vielfach nur eine besondre Form des Besitzes und des Rentenbezuges. Lehen ohne Mannschaft, d. h. ohne persönliche Huldigung verdrängen ältere Formen der Leihe, wie die Prekarie, werden aber nach den Grundsätzen des Lehenrechts beurteilt. Auch aus diesem Grunde wird immer mehr Allod in Lehen überführt; denn zumal das Lehenerbrecht schien als ein kräftiges Gegenmittel gegen Zersplitterung des Besitzes, der bei Vererbung nach Landrecht drohte, vielen vorzuziehen. In Deutschland ist es freilich nie so weit gekommen, wie in Frankreich und vollends in Ländern, die einmal kriegerisch erobert und aufgeteilt worden waren, wie England. Dort galt, einige Uebertreibung

abgerechnet, der Grundsatz „nulle terre sans seigneur" d. h.: kein Land wird unmittelbar besessen, sondern alles nur als Lehen; bei uns ist doch immer ein großer Teil des Bodens außerhalb des Lehensverbandes geblieben. Jedenfalls aber war für die höheren, allein lebensfähigen Schichten der Bevölkerung, die Ritterbürtigen, im Lehenswesen eine Verfassung gegeben, die den Einzelnen nicht minder kräftig in sich einordnete, als einst die Sippe getan hatte; der Geschlechterzusammenhang war für diese fast ersetzt durch den stärkeren Treueverband der Vasallität. Der Feudalismus hat die Schwächung der Sippe, an der Königtum und Kirche so lange gearbeitet hatten, erst vollendet. — In der Konstitution dieses so machtvoll und selbstbewußt auftretenden Lehenswesens liegen jedoch auch schon die Keime der Zersetzung. — Freilich von welcher Verfassungsform könnte man nicht das Gleiche sagen? Ein persönlicher Treueverband, ein so ideales Motiv er erscheint und so begeistert ihm auch die Besten jener Zeiten, zumal die Dichter, gehuldigt haben, ist und bleibt ein schwaches Band des Staates. Aller Abscheu vor dem Treubruch, der Felonie, und alle Schärfe des Lehenrechts, die selten genug angewandt wurde, haben nicht gehindert, daß Treulosigkeit nie so oft wie im Mittelalter vorgekommen ist. Der Grundsatz, Amt und Gut als Lehen mit einander zu verbinden, war zwar durch die naturalwirtschaftlichen Verhältnisse, die den Rentenbezug als beste Form der Besoldung erscheinen lassen, notwendig; allein in Verbindung mit der unausweichlichen Erblichkeit der Lehen bedeutete er eine völlige Zersplitterung der Staatsgewalt: einer späteren Zeit erschien es als das eigentliche Verderben des Lehenswesens, daß fast alle staatlichen Funktionen zur Rentenquelle und schließlich zu Gegenständen privatrechtlichen Besitzes und Verkehrs geworden waren. Auch hat deshalb der Feudalismus wirklich nach unsrer Auffassung einen politischen Rückschritt im Vergleich zu der einheitlichen Organisation des karolingischen Reiches bedeutet. — Trotzdem hat man ihn in seiner Zeit nicht ganz mit Unrecht als einen Fortschritt betrachtet, nachdem die karolingische Verfassung leistungsunfähig geworden war. Das gilt nicht nur von Deutschland, sondern auch für Frankreich und namentlich für England, wo das angelsächsische Volkskönigtum seine Rolle völlig ausgespielt hatte und der normannische Lehensstaat eine ganz andere Spannkraft besitzt. Auch in Italien bedeuten alle Versuche der Kaiser, die Kräfte des Landes zusammenzufassen, zugleich einen Kampf für den Feudalismus. Hier ist er an der wirtschaftlich und selbst militärisch überlegenen Städtebildung gescheitert; in Spanien dagegen hat gerade seine lockerste Form, bei der die Königsgewalt sich beinahe verflüchtigte, wenn sie nicht von Zeit zu Zeit zur Gewaltherrschaft umgeschlagen wäre, die nationale Kraft entwickelt. In der Tat, überall haben nicht aus Zwang und nicht aus Lässigkeit die Fürsten den Feudalismus gefördert. Gerade die bedeutendsten taten es, weil sie in ihm zunächst die leistungsfähigere Form für Krieg und Verwaltung sahen.

6. Die ritterliche Standesbildung, die höfische Zucht, die als geistige Verfassung zum Lehenswesen gehört, hat vielleicht mehr als je eine andere, frühere oder spätere einem bestimmten gesellschaftlichen Zustand entsprochen und ihn ihrerseits gekräftigt. Es hatte sich eine völlige Umschichtung der Gesellschaft wie des Staates vollzogen. Die Geburtsstände hatten ihre alte Bedeutung eingebüßt; sie dienten nur noch mehr dazu, die Unterabteilungen der Berufsstände herzustellen. Adel, Klerus, Bauernstand, die „armen Leute", wie man im späteren Mittelalter sagte, standen neben einander, ein jeder auch mit seinen gesonderten geistigen Interessen, Lebens- und Ausdrucksformen. Das emporstrebende Bürgertum bildet auch sofort seinen eigenen Stand, wenn auch die reichen Bürger, seitdem sie sich als „Geschlechter" absondern, ängstlich Anschluß an den Feudaladel, seine Lebensführung und Bildung suchen, wie es verweltlichte Kleriker auch taten. Auch das Recht gliedert sich immer mehr nach diesen Berufsständen als Lehenrecht, Kirchenrecht, Stadtrecht, Dorf- und Hofrecht, wenn auch das Landrecht, das mit den alten Geburtsständen rechnet, mit allgemeinerer Geltung darüber steht. — Die Edelleute, ein Krieger- und Herrenstand, wie auch der Klerus sind wirtschaftlich angesehen, Rentenempfänger, die Bauern hingegen Arbeiter, jedoch mit einem mehr oder minder gesicherten Besitz als Grundlage ihrer Arbeit. Unter dem Klerus haben die Benediktinerabteien der früheren Zeit selbständige Landwirtschaft getrieben, die Cluniazenser sich noch in der Leitung des Ausbaus und der Rodungen bewährt, die Zisterzienser haben dann noch einmal eine vorzügliche wirtschaftliche Organisation besessen, bei der auch die Bewirtschaftung großer Höfe im Eigenbau vorgesehen war; sie haben sich durch sie noch große Verdienste um die Besiedlung des Ostens erworben (¶ Mönchtum). Aber man bemerkt, daß diese Antriebe nur immer in den ersten Generationen ihre volle Kraft ausüben und dann erlahmen, um dem allgemeinen Zustand des Rentenbezugs Platz zu machen. — Der Adel hat im alten deutschen Gebiet, vielleicht von einigen Gegenden des Sachsenlandes abgesehen, wohl nirgends selbständige Landwirtschaft getrieben, oder sie geht über etliche Wiesen, die in der Fronde zum Heu für die Pferde gemäht werden, nicht hinaus. Nicht in der Landwirtschaft, sondern in der Menschenbewirtschaftung besteht seine ökonomische Kunst. Renten, Zinsen, Gülten, Leibeigenschaftsabgaben, Gerichtsgefälle und sonstige Gebühren von allerlei Art bilden sein Einkommen. Auch dieses richtig zu verwenden und zu mehren, bedarf es entschiedener wirtschaftlicher Fähigkeiten, aber es sind nur die des Herren: das Eigentum wird nur als Herrschaft genutzt. Auch die kleinste Grundherrschaft hat noch etwas von staatlichem Charakter an sich, Gerichtsbefugnisse, die man zu erweitern sucht, über Bauern, die wie Untertanen steuern; und da die eigentlichen staatlichen Gebilde ihrerseits wieder großen Grundherrschaften ähneln, verfließt der Unterschied zwischen Staats- und Privatwirtschaft. — Von eigener wirtschaftlicher Tätigkeit übt allerdings der Adlige die Jagd aus; sie ist nach wie vor für den Haushalt des Ritters nicht bedeutungslos; außerdem aber hängt sie mit seinem kriegerischen Beruf eng zusammen, und sie spielt deshalb in Sitte, Geselligkeit, Dichtung eine Hauptrolle. Dieses wirtschaftliche Gebiet sucht sich daher auch der Adlige allein zu sichern gegenüber dem Bauern; zwischen dem König, dem hohen, dem niederen Adel entbrennt ein wahrer Wettbewerb um den

Hauptanteil an dem Wildbann; schon mit der Karolingerzeit beginnen die großen Inforestationen, durch die das Jagdrecht von den andern Rechten am Wald, Weide und Beholzung, getrennt wird. Aus allem sieht man, daß noch die Jagd die Hauptnutzung des Waldes ist. Ihre Ausübung, durch die Sitte zu einer gelehrten Technik verschnörkelt, ist grade deshalb im Mittelalter für den Bauern noch nicht lästig. — Der gewöhnliche Dienstmann konnte sich von den schmalen Einkünften, die er von seinen paar Bauern zog, daheim nicht nähren, auch Lehenleute höherer Grade vermochten es oft nicht, zumal die Ansprüche an Nahrung und Kleidung — diese bei der hohen Wertschätzung der Frau — an Pferd und Ritterrüstung recht beträchtlich sind und der standesgemäße Luxus nach der Bekanntschaft mit dem Orient in den Kreuzzügen sich überall steigert. Am wenigsten aber waren die vielen erblosen jüngeren Söhne dazu imstande, denn das Lehen, das eine ausreichende Ritterbesoldung darstellen soll, geht nur auf den ältesten Sohn über. So wird es denn üblich, daß ein großer Teil des Adels dem Hofe der Lehensherren nachfolgt oder sich an fremden Höfen umtut, ganz abgesehen davon, daß es zu Haus meist langweilig ist und nur am Hofe die über alles bewunderte Standesbildung, die höfische Zucht zu finden und zu lernen ist. Dort sucht der Adel seinen Unterhalt, seine Beschäftigung, sein Fortkommen, der erblose Ritter hofft durch den Dienst mit der Lanze oder der Laute schließlich doch einmal zu seinem Lehen zu kommen, wie es uns so rührend in Walters von der Vogelweide Leben entgegentritt. Vielleicht kann er dann auch noch einmal heiraten. Darum wird nun auch die Freigebigkeit der Fürsten, die „Miltekeit" als die höchste aller Tugenden gepriesen. Sie ist eine ökonomische Notwendigkeit. So gedankenlos sie oft geübt wird — und fast scheint es, als ob man sie dann am meisten preise — und so finanziell verderblich sie auch für den Ausübenden werden konnte, so wäre doch ohne sie die Kulturhöhe des Mittelalters niemals erreicht worden, der die Nachwelt in allem, was Verfeinerung und Veredlung der Sitte und des Empfindens anlangt, tief verschuldet ist. Diese Anhäufung von Adligen, Spielleuten, Dienern an den Höfen entspricht auch dem naturalwirtschaftlichen Zustand; denn eine andere Verwertung der noch immer überwiegend in Naturalien bestehenden Einkünfte ist kaum möglich.

7. Hierin hat sich während des Mittelalters seit den Tagen Karls wenig verändert, und auch die private Großgrundherrschaft samt ihrer Verwaltung, ist schon in der Karolingerzeit ausgebildet. In den Domänen fand sie ihr Vorbild und die Domänenordnung Karls des Großen, das Capitulare de villis, ist deshalb eines der bedeutsamsten Dokumente der Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters. Hier treffen wir auf eine beinahe bureaukratisch abgestufte Verwaltung, die großen Wert auf den Eigenbau legt; jedoch ist wohl der größere Teil des Landes an hörige Bauern, die Fronden und Abgaben leisten und unter strenger Aufsicht der Meier und der Oberbeamten stehen, ausgetan. Die Domäne bildet einen abgeschlossenen Bezirk, und es wird darauf geachtet, daß die Insassen nicht unnötig zu fremden Gerichten laufen, daß sie überhaupt ihre Zeit nicht verlieren, in der sie für die Herrschaft und für sich arbeiten können. Der Hebung der Landwirtschaft in allen Zweigen, namentlich aber in den Spezialkulturen, wird große Sorgfalt gewidmet; so sind z. B. für den Gemüse-, Kräuter- und Blumengarten die eingehendsten Vorschriften erlassen, aus denen wir sehen mögen, daß die hier vorgeschriebenen Pflanzen sich überall hin verbreiteten und bis heute den Bestand des Bauerngartens bilden. Vor allem wird die Verwendung der Erträge geregelt. Weder der Graf noch der Königsbote, für deren Unterhalt besondere Einkünfte angewiesen sind, darf von der Domäne etwas beziehen, oder auch nur vorübergehend auf ihr Aufenthalt nehmen. Genaue Rechnungslegung ist vorgeschrieben, die Kontrolle der Zentralverwaltung, die vom Hof ausgeübt wird, ist streng. Eine Versendung, ein Austausch zwischen den einzelnen Villae ist vorgesehen, die Hauptsache aber ist die Aufspeicherung, teils für die Zwecke der wandernden Hofhaltung, teils und zwar vorwiegend für die des Heeres; denn Verproviantierung wie Remonte beruht auf der Domäne. So ist das Kapitular, wenn in ihm auch bereits auf Verkauf Rücksicht genommen ist, ein Muster naturalwirtschaftlicher Ordnung: eine große Landwirtschaft, die für die Zwecke der Oeffentlichkeit sorgt. — Es dürfte bis zum 15. Jhd. eine gleich treffliche abgewogene Ordnung nicht wieder vorgekommen sein. Der Eigenbau trat bald auch auf den Domänen ganz in den Hintergrund; die Wirtschaft wird auch hier jene „Villikationsverfassung", die wir schon kennen lernten: Meiertümer, in denen der Vorstand, der Meier, mit der Einsammlung der Abgaben betraut ist. Aber die Aufspeicherung zeigte sich auch weiterhin als nötig und zumal die deutschen Könige blieben, bis sie seit Rudolf von Habsburg selber auf ein Landesfürstentum den Rest ihrer Macht gründeten, auf den Wanderbetrieb der Regierung angewiesen. Ihre Itinerarien bilden deshalb das Grundgerüste der mittelalterlichen Chronologie. Sie mußten ihre Herrschaft im Umherziehen ausüben, nicht nur um in Gericht und Heerbann überall selber zum Rechten zu sehen, sondern auch weil sie die aufgespeicherten und schwer transportabeln Einkünfte der Pfalzen für ihren Hofstaat und die Großen, die samt ihrem Gefolge sich in jeder Landschaft an den Hof begaben, sobald der Kaiser hierher kam, nicht anders verwerten konnten. — In den so viel kleineren Territorien konnte schon eher eine einigermaßen feste Hofhaltung eingerichtet werden, die Verwendung der Einkünfte blieb, wie wir sahen, dieselbe; doch traten die Einnahmen aus den Regalien, Zoll und Geleit, Markt und Münze und Bergbau, die von jeher den Geldbedarf wie die Domänen den Naturalbedarf hatten decken müssen, mehr hervor. Geldsteuern der Untertanen, früher von geringerer Bedeutung, werden von größerer Wichtigkeit, seit im 13. Jhd. die Bede (petitio), die auf der Gerichtsherrschaft beruht und nun das wichtigste Zeichen der Landeshoheit wird, ziemlich gleichmäßig zur Durchführung kommt. Doch ergeht es ihr wie allen ursprünglich gleichmäßigen Einnahmequellen im Mittelalter: bei dem Mangel einer regelmäßigen Zentralverwaltung und bei der privatrechtlichen Auffassung des Staats werden sie zersplittert, entfremdet, teilweise vergessen, ungleichmäßig und damit unbrauchbar. Die Beden werden denn auch seit dem 14. und 15. Jhd. ergänzt und ersetzt durch

die landständischen Bewilligungen, die ursprünglich nur ein Notbehelf sein sollen, wenn die regelmäßigen Einnahmen für die Bedürfnisse der Fürsten nicht ausreichen, und die noch lange so angesehen werden. — Dem Muster der Domänenwirtschaft entsprachen am meisten die geistlichen Grundherrschaften, später haben sie jene an Exaktheit des Grundplanes wohl übertroffen. Schon in der Karolingerzeit besitzen wir ein Beispiel in dem großen Güterbuche der Abtei St. Germain aux Prés in Paris. Was im Capitulare de villis vorgeschrieben war, ist hier mit peinlicher Genauigkeit durchgeführt. Seit dem Ende des 10. Jhd.s werden auch in Deutschland, nachdem man von jeher sorgfältig die Besitzurkunden gesammelt hatte, die ausführlichen Urbare üblich. Aus ihnen läßt sich die Einteilung der Verwaltungsbezirke, die Anzahl der Pflichtigen, die Größe ihres Besitzes, Art und Umfang ihrer Leistungen, oft auch ihre Rechte und die Art des Transports und der Verwendung der Einkünfte erkennen; eine Fortschreibung ist in ihnen vorgesehen, aber immer nur stück- und ruckweise erfolgt. So bieten diese Urbare, als eine Hauptquelle unsrer wirtschaftsgeschichtlichen Kenntnisse, wenigstens für einen kleinen Raum und kurze Zeiten sogar statistische Einblicke. — Auch diese Klosterwirtschaften besitzen immer als ihr wichtigstes Mittelstück einen geschlossenen Bezirk, in dem man auch die völlige Immunität — Freiheit von Leistungen, von fremder Exekution und Gerichtsbarkeit — stets zu erlangen sucht, meist erlangt. Aber schon die Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse macht es bei einer geschlossenen Haus- und Hofwirtschaft, die womöglich alles selber produzieren, zwar gern verkaufen, aber nichts zukaufen möchte, nötig, daß man auch verschiedene Güter, die Verschiedenes liefern, besitzt, z. B. sucht jedes Kloster sein eigenes Weingut, sei es auch weit entlegen, zu besitzen. Die Ordnung der Fuhrfronden ist deshalb besonders wichtig, denn die Transportfrage ist immer der heikle Punkt der Naturalwirtschaft. Auch bei der Unsicherheit und Gefährdung der Erträge ist eine Zerstreuung der Güter, wenn sie nur nicht zu weit geht, wünschenswert; doch überschreitet sie stets das erträgliche Maß, und wir sahen schon in der vorigen Epoche, wie man sie möglichst abzustoßen suchte. Auch blieb entfernter Besitz meistens recht unsicher. Größere, in der Entfernung gelegene Komplexe sucht man wohl durch ein abhängiges Tochterkloster oder durch Aussendung einzelner Mönche, besonders wenn man den Kirchensatz in jenen Orten besaß, zu verwerten. — Wie im Staate, so werden auch in diesen Einzelwirtschaften die einzelnen Einnahmen besonderen Aufgaben gewidmet. Selbst im Kloster, wo doch die Unterwerfung des Einzelnen unter den einheitlichen Gesamtwillen, der Regel (¶ Mönchtum), beherrschender Grundsatz ist, wird doch alle Verwaltung wieder dezentralisiert; und die Urbare dienen weit mehr dazu, diesen Zustand festzulegen, als ihn im Interesse einer Einheitsverwaltung zu beseitigen. Man vermag aber im Mittelalter nicht anders die Erfüllung der Einzelaufgaben zu verbürgen. So wird mit der Zeit fast regelmäßig die Wirtschaft des Abtes und des Konvents getrennt, der Prior, das Hospital, die Armenspeisung usw. haben ihre besondern Einkünfte, und schließlich gibt es für jede Mahlzeit und Sonderspende an Jahrzeiten und Gedenktagen eine Stiftung mit besondrem Rentenfonds und getrennter Berechnung. Bei solcher Zersplitterung mußte eigentlich immer, wenn auf energische Aebte schlaffe folgten, Unordnung und Vermögensverfall einreißen. — Bei der Großgrundherrschaft der Laien ist der Streubesitz wohl noch ausgebreiteter, auch in den Dörfern, wo die Gerichtsrechte erworben werden, hat der Grundherr meist nur einen Fronhof und eine Anzahl Hufen. Auch liegen in größeren Dörfern oft mehrere Fronhöfe verschiedener Herren. Aus diesem Grunde konnte auch die Fronhofsverfassung nur ausnahmsweise die Dorfverfassung ersetzen. Um so häufiger erlangen angesehene Grundherren die Oberherrlichkeit über die Allmende und auf dem Wege der Vormärkerschaft oder königlicher Verleihung auch die über die gemeine Mark, so daß in vielen Teilen Deutschlands grundherrliche Allmenden schließlich die Regel bilden. Im Laufe des Mittelalters findet eine viel stärkere Konsolidation der Grundherrschaften statt. Stärker, als man zunächst vermuten sollte, ist trotz der Erschwerungen des Lehenrechtes die Mobilisierung des Grundbesitzes gewesen; sie dürfte, was die Herrschaften und ihre Bestandteile anlangt, in den ersten Jahrhunderten der Neuzeit eher nachgelassen haben.

8. Die Belastung des Bauern durch einen ausgebreiteten und anspruchsvollen Adel und einen begehrlichen, seine Ansprüche zäh und klug vertretenden Klerus ist nicht gering. Trotzdem ist eine beständige wirtschaftliche Hebung des Standes von der Zeit der sächsischen Kaiser an bis etwa zum Schluß des 14. Jhd.s zu bemerken. Sie steht mit seiner sinkenden politischen Bedeutung in einem auffallenden Gegensatz. In einer voranschreitenden Zeit wird eben auch eine starke Belastung leicht ertragen, die sich sofort bei Stillstand und Rückgang als Druck bemerklich macht. Der Hofdienst des Adels war für den Bauern ein Vorteil. Die Plackerei, die kleinliche Ausnützung aller Rechte hat überall, in Frankreich, im Westen wie im Osten Deutschlands erst mit dem Verfall des höfischen Lebens begonnen. Die Dörperdichtung eines Nithard und die französischen Vilanellen zeigen, wie in der Blütezeit des Mittelalters der arme Ritter mit einer Mischung von Neid, Hochmut und Humor auf die Ueppigkeit der reichen Bauern sah, aber auch, daß er nicht unempfänglich war für die Reize der Dorfschönen und eines unverkünstelten Lebens. Seit der zweiten Hälfte des 13. Jhd.s ist zwar durch ein auffallendes Zusammensterben die Anzahl des Adels sehr verringert, trotzdem aber wird die Lage des Bauern unbefriedigender, zumal unter dem unruhigen, beständigen Fehdezustand, dem alle Landfrieden nur zeitweilig abhalfen. Waren doch das Verbrennen der Dörfer, das Wegtreiben des Viehs und das Verwüsten der Ernte die beliebtesten Mittel der Fehde. — In der Zeit der drei großen Kaiserhäuser hat sich, am meisten gefördert gerade durch die Grundherrschaft, die Bevölkerungsdichtigkeit durch Ausbau vermehrt, und obwohl man über Dreifelderwirtschaft mit reiner Brache, auf die nun einmal der Flurzwang eingerichtet war, nur auf den ausgesonderten Bünden und in den Gärten hinauskam, so war doch selbst in diesem engen Spielraum eine gründlichere Bestellung möglich. Aber auch die soziale Bewegung, so vieles sie dem

Bauern genommen, war doch nicht durchaus zu seinen Ungunsten verlaufen. — Seine Verluste kümmerten ihn im ganzen wenig: so der Ausschluß vom Heerdienst und der Verfall der alten Landgerichte. Für seine Leibesfreiheit ist er oft eingetreten und hat ihren Verlust beklagt, aber wo sie ihm Nachteil zu bringen schien, hat er sie auch unbedenklich geopfert. Unter Karl dem Großen machte sich zum erstenmal eine Art Flucht aus der Freiheit geltend und erregte die Besorgnis des Kaisers. Er suchte dem Mißbrauch der Amtsgewalt der Grafen und andrer Beamten, die sich billig Untertanen zu verschaffen suchten, zu steuern; vor allem befürchtete er eine Schmälerung des Heerbanns. Gerade die Last dieser Verpflichtung, wie die der Dingpflicht, der hohen Bußen und andre, die auf dem Freien ruhten, veranlaßten diesen oft, sich unter einen Herren zu begeben, der ihn dessen enthob. Nicht um sich zu verschlechtern, sondern um sich zu verbessern, trat der Bauer in eine Hofgenossenschaft ein. Seitdem hat sich im Mittelalter oft, in den einzelnen Gegenden mit verschiedener Intensität diese Erscheinung wiederholt; und da überall der Grundsatz galt, daß bei Ehen Freier mit Unfreien die Kinder der schlechteren Hand folgten, verbreitete sich die Leibeigenschaft auch unauffälligerweise, und die Prozesse um die Freiheit gehören zu den häufigsten und gefürchtetsten. Doch brauchen wir deshalb nicht anzunehmen, daß nun die Gemeinfreien verschwunden seien. Wenn es auch genug Ortschaften gab, die ganz mit Leibeignen besetzt waren, wo etwa gar die Luft leibeigen machte, so ist doch die Zahl der Freien groß und im ganzen wohl überwiegend geblieben. — Viel verbreiteter ist die dingliche Abhängigkeit, die so wenig wie die Ergebung unter Vogtei eine Minderung des Personenstandes, sondern nur eine Zinspflicht mit sich brachte. An der Art der Abgaben sind Grundhörigkeit und Leibeigenschaft oft nicht zu unterscheiden; namentlich kommt die Erbschaftsabgabe, der „Todfall", der gewöhnlich im Besthaupt (dem besten Stück Vieh), und dem Bestgewand besteht, sowohl als „Leibfall" wie als „Güterfall" vor. Auffällig aber ist, wie im Laufe der Zeit überall die Leibeigenschaftsabgaben an Bedeutung hinter die dinglichen Abgaben zurücktreten. Jene halten sich oft auf gleicher Höhe: wo für die Ueberlassung einer Hufe eine bestimmte Anzahl von Scheffeln Roggen und Hafer und das Besthaupt beim Tode ausgemacht ist, bedeutet eine solche Abgabe auch nach Jahrhunderten noch etwa den gleichen Anteil am Ertrage, und nur wo Geldleistungen ausgemacht sind, findet im Lauf der Zeit eine Verschiebung zugunsten der Pflichtigen statt. Die Leibeigenschaftsabgaben hingegen, die doch ursprünglich ein voller Entgelt für die freiwillig vom Herren eingeräumten Rechte waren, schrumpfen beständig ein zugunsten jener. — Damit verliert die Leibeigenschaft ihre Schärfe; selbst der freie Zug kann, ohne daß sie wegfiele, durch eine Abgabe erlangt werden; man sieht ihn sogar manchmal gern, weil er dazu dient, die Anzahl der Leibeignen zu vermehren; nur an dem Gebot, innerhalb der Hofgenossenschaft allein zu freien, hält man lange unwandelbar fest; doch begegnen auch hier im Laufe des Mittelalters Verträge benachbarter Herrschaften, oft ganzer Landschaften, die wechselseitige Eheberechtigung und den Abtausch der Leibeignen regeln. Nirgends ist in den alten deutschen Gebieten oder im Westen überhaupt der Grundsatz zur Geltung gekommen, daß der Leibeigne nicht vom Gut, auf dem er sitzt, getrennt werden darf; nichts ist vielmehr häufiger als Schenkung und Verkauf von Leibeignen allein. Jedoch sobald tatsächlich nur Abgaben, die der Leibeigne zu entrichten hatte, verkauft wurden, war für ihn dieser Gebrauch nicht schädlich. — Unzweifelhaft ist diese günstige Entwicklung der Leibeigenschaft der Beimischung früher freier Volkselemente zu danken, die mit den Unfreien unter demselben Hofrecht vereinigt wurden. Jene wurden vielleicht mehr hierdurch gehoben als diese herabgedrückt: Im Rahmen des Hofrechts vollzog sich jetzt eine neue Rechtsentwicklung, vielfach in Analogie des Landrechts. Sind doch in den Weistümern, die den Hofrechten entstammen, die Rechtsaltertümer, Erinnerungen ältesten Rechtsbrauchs am reichlichsten erhalten! Das Hofrecht sicherte Besitz oder Nutzung, beschrieb genau Rechte und Pflichten. Es ließ die mannigfaltigen persönlichen und dinglichen Unterschiede bestehen, aber umfaßte sie alle in einer Organisation. Vor allem legte es die Rechtsprechung und damit auch die Fortbildung des Rechtes in die Hand der Hofgenossen selber. Mochte der Kreis ihrer Kompetenz beschränkt sein, so war doch die Beteiligung der Genossen an den nächsten sie betreffenden Angelegenheiten für sie wichtiger als die bescheidene Rolle als „Umstand" in den Land- und Stadtgerichten, die keinen Anteil, sondern nur eine Gewähr der Oeffentlichkeit der Rechtsprechung bot. Die Anhänglichkeit der Bauern an ihre Weistümer, die doch auch ihre Hofhörigkeit festlegten, ist wohl begreiflich. — Aber wenn schon Land- und Lehenrecht ihre alte Einheitlichkeit nicht bewahren konnten, und von lokalem Brauche vielfach überwuchert wurden, so hat Hofrecht nie eine Einheitlichkeit besitzen können. Es wurzelte im Willen der Herren, die es verliehen, es besaß auch weiterhin nur die Kraft eines einzelnen Vertrages; der Bereich eines jeden Weistums war auf seinen Fronhof beschränkt. Deshalb lehnte der größte deutsche Jurist des Mittelalters, Eicke von Repgo es mit gutem Grunde ab, das Hofrecht ebenso darzustellen, wie er sächsisches Land- und Lehenrecht behandelt hatte. So boten denn die Weistümer immer nur eine lokale Sicherung und besiegelten geradezu den Sieg unendlicher, überall verschiedener und in sich abgestufter Rechtsgewohnheiten über das Gesetz. Das aber entsprach nur der Zersplitterung des Bauernstandes gegenüber der Geschlossenheit der herrschenden Stände, Adel und Klerus, die sich nirgends mehr als in ihrem Rechte ausspricht. — Eine fortschreitende Besserung der Lage der Bauern konnte sich trotz einer maßlosen Verachtung, in die sie gerieten, trotz mancher Rückschläge, und trotzdem das Königtum sich wenig um sie kümmerte, auf der Grundlage des Feudalismus und der Grundherrschaft vollziehen. Das zeigen auch Frankreich und England, wo die Verhältnisse allerdings vielfach anders lagen als in Deutschland. Bei uns noch haben zwei weitere Momente nach dieser Richtung gewirkt: das Städtewesen und die Kolonisation der slavischen Grenzgebiete.

9. Seit dem 11. Jhd. hatte für Deutschland die Epoche der Städtegründungen begonnen. Die früheren Städte, fast durchweg

Bischofssitze, längs des Rheines noch alle aus römischer Zeit stammend, hatten für die Landbevölkerung nur geringe Bedeutung gehabt. Der bischöfliche Fronhof und die der Klöster, stets getrennt von der Bürgergemeinde, kaum unterschieden von großen ländlichen Fronhöfen, waren oft bedeutsamer als die Stadt. Diese ward öfters von einer kleinen Agrargemeinde, hauptsächlich aber von Kaufleuten bewohnt, zu denen von jeher auch diejenigen Handwerker gerechnet wurden, die ihre Erzeugnisse als Waren zu feilem Kauf auf dem Markt anboten. Doch war der Handel überwiegend Fernhandel und beschäftigte sich mit wertvollen, leicht transportierbaren Waren, wie sie auch die allerwärts herrschende selbstgenügsame Naturalwirtschaft allein begehrte. Hierin traf bis etwa zur Kreuzzugszeit der christliche Kaufmann noch mit dem Juden als Konkurrenten zusammen; denn ursprünglich war der Kaufmann, von wenigen Friesen abgesehen, überhaupt ein land- und volksfremder Mann gewesen, der eines besonderen Königsschutzes bedurfte. Der Handel, den er betrieb, war daher auch ein unständiger gewesen, bald ein Hausierhandel, auch in der nobleren Form eines Besuches angesehener Kunden, bald wurde bei Kirchenfesten und andern feierlichen Gelegenheiten, aber auch an Kreuzwegen und Zäunen der Kram aufgeschlagen. Diese Art des Handels ist dem Bauer im Grunde immer bequem geblieben. Wo er stark genug war, wie etwa am Niederrhein selbst in der Nähe des mächtigen Köln ließ er sich in den Weistümern solches Recht besonders verbriefen; auch wo später noch kein eigentliches Marktrecht erteilt war, wurde doch an der Kirchweih gewöhnlich ein Markt abgehalten. Auch den Höfen und den Heeren folgte der wandernde Krämer ähnlich wie der Spielmann und der Gaukler stets nach. — Außer jenen wenigen alten Städten waren nach einer glaubhaften Nachricht des Geschichtsschreibers der sächsischen Könige Widukind zur Abwehr der Ungarngefahr besonders auf Anordnung König Heinrichs I in Sachsen viele befestigte Zufluchtsorte, in die auch ein Teil des Getreidevorrats abgeliefert werden sollte, ähnlich etwa den keltischen Oppida, sogenannte Burgwarde errichtet worden. Aus ihnen konnten später Städte entstehen, aber sie selbst waren noch keine solchen, noch nicht ausgesondert aus der umgebenden Landschaft. — Seit aber jene große Bewegung der Städtegründung, deren Gründe und Formen hier nicht näher darzulegen sind, einsetzte, bedeckte sich bei reger Beteiligung sowohl des Reiches wie der Grundherren Deutschland im Laufe von zwei Jahrhunderten mit einem dichten Netz von Städten und Märkten. Seit der Mitte des 13. Jhd.s hat sich auf lange Zeit ihre Zahl kaum noch vermehrt. Diese Städte sind der Landgemeinde zwar nachgebildet; hier wie dort galt der unverbrüchliche Satz, daß nur wer mit liegender Habe im Stadtbezirk, dem Weichbilde, angesessen sei, vollberechtigter Bürger sei. Auch die Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten, zumal der innerstädtischen Allmende, ist, soweit den Städten nicht besondere Aufgaben erwachsen, hier wie dort die gleiche. Der Zweck dieser Städte aber ist, als Märkte zu dienen: daher entwickeln sich aus dem Rechte der Kaufleute und des Marktes alle Besonderheiten des Stadtrechtes. — Die Hofstätten, die den neuen Bürgern zugemessen werden, sind zu schmal für Landwirtschaftsbetrieb, eine Ackergemarkung erhält die Stadt überhaupt nicht und die knappen Allmendrechte muß man wohl dem Stadtherrn entgelten oder mit der benachbarten Dorfgemeinde, von der die Stadt sonst getrennt bleibt, teilen. Im Laufe der Zeit sind solche Dörfer und neu entstandene, mehr auf Landwirtschaft angewiesene Vorstädte ins Weichbild aufgenommen worden, Bürger erwarben und bebauten selber Land und die Gemeinde erwarb sogar ausgedehnte Wälder als Allmende. Viele kleine Städte, die als Märkte nicht in die Höhe kamen, wurden auf solche Weise Ackerstädtchen, die Landbau und Kleingewerbe miteinander verbanden. Solcher Städtchen gab es viele; denn im Eifer der Konkurrenzgründungen waren sie oft zu dicht gesetzt worden. Bei der Gründung der kleinen Städte im Kolonialgebiet sah man dann meistens eine agrarische Ausstattung schon vor. Andre größere, in Rebgegenden gelegene Städte wie Würzburg, haben wohl ganze Vorstädte, die von Winzern bewohnt werden, und man vereinigt diese in eine eigne proletarische Zunft, die Hefkerzunft, um sie in die allgemeine Verfassung der Bürgerschaft einzupassen. — Ueberhaupt drängt sich in die mittelalterliche Stadt, obwohl sie auf Handel und Gewerbe gebaut ist, überall wieder die Naturalwirtschaft. In Italien, das doch in ganz anderem Sinne ein Land der Städte geworden war als Deutschland, ist dies sogar in höherem Maße der Fall wie hier. Dort ist die Beziehung der Stadt zur umgebenden Landschaft, dem Contado, von jeher enger. Seit dem Aufkommen der Städtefreiheit ist der Landadel so wie so in die Städte gezogen oder dazu gezwungen worden. Aber auch die neuen Geschlechter suchen dort genau wie jener draußen Grundbesitz zu erwerben; sie bewirtschaften ihn mit ihren Teilbauern und bringen einen Teil des Jahres auf ihm zu. Ein Gut, das sich selber erhält, zu besitzen, in den Gewölben der burgartigen Stadtpaläste Korn, Oel und Wein aufzuspeichern, eine große Klientel von Kolonen draußen, von abhängigen Kleinbürgern drinnen zu besitzen, mit der man in den Bürgerfehden diese Stadtfestungen verteidigen kann, das bleibt bis in die Renaissancezeit das wirtschaftliche Ideal des italienischen Patriziers. Auch ihre straffe Familienverfassung beruht hauptsächlich hierauf. Handel und Gewerbe nehmen in diesen italienischen Städten rasch einen kapitalistischen Charakter an und dienen zur Bereicherung, der Landbesitz dagegen ganz überwiegend zur Bedarfsdeckung eines großen Familienhaushalts; und die herrschende Wirtschaftsform, bei der der Rohertrag des Landguts zwischen Patron und Kolonen geteilt wird, ist eigens hierauf zugeschnitten. — So hat sich in Italien die Stadt das Land ganz unterworfen; dabei ist die Leibeigenschaft, wo sie vorhanden war, da sie dem Bürgersinne durchaus widerstrebte, getilgt, aber zugleich die wirtschaftliche Abhängigkeit des Bauern und oft seine Besitzlosigkeit besiegelt worden. Aber auch der Bürger hat dort eine viel engere Beziehung zum Land und Landvolk bis zum heutigen Tage behalten als anderwärts. Natürlich gilt dieser Typus, der am deutlichsten in Toskana ausgeprägt ist, für die einzelnen italienischen Landschaften in ungleichem Maße. Für Venedig, die gärtenlose Handelsstadt in den Lagunen, trifft er überhaupt

nicht zu. — In Deutschland konnten die Städte, die nach Bevölkerungszahl und wirtschaftlicher Kraft den italienischen nicht entfernt gleich kamen, niemals eine solche Stellung erstreben. Hier hatte sich städtisches Leben erst kürzlich auf der breiten agrarischen Grundlage erhoben, gleichsam um ihre Lücken auszufüllen. So blieb es auch weiterhin, selbst in den Zeiten höchster Macht einzelner Reichsstädte; und erst in unsern Tagen ist hierin eine allmähliche Verschiebung eingetreten. Aber gerade die schärfere Trennung der Stadt von der Landschaft mußte den belebenden Einfluß auf jene ausüben. Allerdings sucht auch hier der wohlhabende Bürger so viel wie möglich Rentenempfänger zu werden, indem er mit Vorliebe Landgüter und Korngülten erwirbt und sich so in seinen Lebensbedürfnissen unabhängig vom Markte stellt. Solchen grundbesitzenden Patriziern zuliebe suchten mächtige Städte für ihre Bürger das Recht der Lehensfähigkeit zu erwerben. Ritterliche Lebensweise und trotz des Mangels der Höfe auch ein Stück ritterlicher Bildung waren leicht angelernt, Wechselheiraten mit dem Adel kamen bald hinzu, und so wurde im späteren Mittelalter dem Patrizier der Uebergang zum Adel, selbst zum Freiherrenstand, ganz leicht. Es war damals hiermit nicht viel anders bestellt als heute. — Doch war dies immer Ausnahme; die Stadt blieb vor allem Markt; die Masse der Bürgerschaft versorgt sich durch den Ankauf ländlicher Produkte, die der Bauer zu Markte führt. Dadurch bekommt seine Produktion, soweit er frei über sie verfügen kann, eine andre Richtung. Er tauscht gewerbliche Waren, die ebenfalls auf dem Markt, nicht in Läden feilgeboten werden, ein, oder er bedient sich hierzu des Geldes, mit dem jeder größere Markt durch eine eigene Münze versorgt wird. Schnell lernt der Bauer in der Nähe der Städte den Gebrauch des Geldes zur Wertaufbewahrung schätzen. Viele Städte, namentlich die größeren, suchen sich früh den Kreis ihres Bezuges und Absatzes durch das Recht der Bannmeile zu sichern. Durchweg sind die Marktordnungen so eingerichtet, daß vor allem die einzelnen Haushaltungen und Werkstätten ihren Bedarf mit Nahrungsmitteln und Rohmaterialien decken; jede Möglichkeit einer Spekulation mit diesen wird ängstlich ausgeschlossen. — Damit fiel für den Grundherren der hauptsächlichste Anreiz weg, die Produktion in die eigene Hand zu nehmen. Gewiß ging dem auch die ganze Geistesrichtung der feudalen Gesellschaft entgegen, allein wir werden später sehen, daß überall, wo die Möglichkeit zum Großhandel mit landwirtschaftlichen Produkten gegeben war wie in England und im Osten Deutschlands, sich auch der Landbau im Sinne des Großbetriebs umwandelte. Dem einzelnen Bauern war es gewiß oft recht unangenehm, daß es ihm streng verwehrt war, mit Fürkäufern zu handeln; und da er mit angeborener Schlauheit und Zähigkeit dieses Verbot zu umgehen trachtete, wurde es immer noch verschärft; für den Bauernstand im ganzen war es eher ein Vorteil. Nur die Städte selber treiben im 15. und 16. Jhd. Getreideeinkauf im großen; aber ihre Magazinpolitik — im Reformationszeitalter als Maßregel besonderer wirtschaftlicher Weisheit auch von Luther gelobt und als Muster aufgestellt — soll nur dazu dienen, die großen Preisschwankungen, die von einem unentwickelten, in viele kleine Absatzplätze zersplitterten Getreidehandel unzertrennlich sind, möglichst auszugleichen. Damit kommt sie auch der bäuerlichen Wirtschaft zugute, und ersetzt vielfach die in Verfall geratenen Frucht- und Zehntspeicher der Klöster. — Minder streng reguliert ist der Viehhandel, obwohl in den Städten selbst das Metzgergewerbe, das an den Besitz einer der privilegierten Fleischbänke gebunden, dem Schlachtzwang in der Metzig und einer strengen Fleischschau unterworfen ist und über den Schätzungspreis nicht hinausgehen darf, unter allen Gewerben das geringste Maß von Freiheit genießt. Hier setzte daher auch der Handel, sogar der Fernhandel, ein. Seitdem im Verlauf der Judenverfolgungen die Juden fast überall aus den Städten verdrängt sind und in einzelnen Dörfern Unterschlupf gefunden haben, gerät er fast ganz in ihre Hände; schon im 16. Jhd. zeigen sich in ihm dieselben Schäden, die fast bis in unsre Tage gedauert haben. — Ganz anders ist das Verhalten des Handels zu dem dritten wichtigen Erzeugnis der Landwirtschaft: dem Wein. Er ist vielleicht die wichtigste Ware des mittelalterlichen Handels überhaupt zu nennen. Obwohl sein Anbau damals weiter ausgebreitet ist als heute, weil man sich eben nicht allein auf den Handel verlassen wollte, ist die Produktion im großen doch auf wenige Landstriche begrenzt; dagegen ist er überall begehrt und dabei wertvoll und leicht transportierbar. Schon der Hofdichter Ludwigs des Frommen, Ermoldus Nigellus betont die Notwendigkeit, die Elsäßer Weine nach Friesland abzusetzen und die Vorteile, die beiden Ländern hierdurch erwachsen. Der Handel nimmt hier einmal sogar den größeren Teil der Produktion auf und versendet ihn in die Ferne, namentlich nach England. Nirgends setzt die Spekulation früher ein und die Preispolitik der Städte, die sonst überall behend mit Taxen zufährt, läßt dieses Gebiet außer Acht. In den Haupthandelsplätzen wie Köln beteiligt sich alles, was nur über etwas Kapital zu verfügen hat, wenigstens gelegentlich am Weinhandel. Die „Weinschule", in der diese „Händler" eingeschrieben sind, ist das Gegenteil einer festen Gilde. Dadurch wird auch der Weinbau selber ein spekulatives Gewerbe; es findet ein Einkauf im großen von Klöstern und Grundherren statt, und auch der kleine Winzer, der selbst als Straußwirt doch immer auf den Verkauf angewiesen ist, wird notgedrungen Händler. Freilich äußert sich dieser lebhafte Betrieb auch darin, daß nirgends früher als in den Rebgegenden die Schattenseiten, eine übermäßige Zersplitterung und Mobilisierung, Vorschußwesen und starke Verschuldung sich geltend machen. Wenn aber die Rheinlande in ihrer ganzen Ausdehnung dem übrigen Deutschland auffallend an Regsamkeit und Reichtum vorangeeilt sind, so ist dies vor allem dem Weinbau und Weinhandel zuzuschreiben; die Rheinschiffahrt beschäftigt sich in der Talfahrt ganz überwiegend mit dem Weinversand; alle andern Waren sind in ihr auf das „Zollfuder" zurückgeführt. — Von den Städten hat sich endlich auch der Kredit aufs Land verbreitet. Von jeher war reichlich die einzig zugelassene Form die, Land und Leute zu verpfänden, von großen und kleinen Grundbesitzern verwendet worden. Der Anspruch der Rigoristen, daß ein Pfand sich selber lösen müsse, und sobald die Pfandsumme abgetragen, ohne weiteres zurückfalle, hat in der

Praxis nie Geltung gehabt. Ewige Gülten sind in einer Zeit, wo soviel Rentenbezug von einer Hand zur andern ging, anstandslos verkauft worden, und auch das Lehenswesen konnte zu Kreditgeschäften benützt werden, in denen eine Nutzung von Grund und Boden überlassen wurde. Hingegen haben jene Rechtsformen, mit denen das entwickelte Verkehrsleben Italiens das Wucherverbot, das den direkten Weg zum zinstragenden Darlehen versperrte, umging, keine Bedeutung für die deutsche landwirtschaftliche Bevölkerung gewinnen können. Sie hatte gar keinen Bedarf nach einem Produktions-Kredit, sondern nur nach Besitzkredit. Für diesen wurde im Beginn des 13. Jhd.s in den Städten die Form des Rentkaufs gefunden. Sie ermöglichte auch dem ärmeren Insassen, zum Besitze eines Hauses und damit zum Bürgerrecht zu gelangen, indem vom Haus oder Boden gegen einen Kaufpreis eine Geldrente in bestimmten Prozenten jener Summe verkauft wurde, jedoch der Rückkauf vorbehalten blieb, während der Käufer nicht mehr zurücktreten — wir würden sagen: kündigen — konnte. So war die Klippe der Kapitalverschuldung im Zinsdarlehen umschifft, und bald machte die Kirche von dieser Art Anlage in Deutschland soviel Gebrauch, daß sich das Konstanzer Konzil mit besondrer Rücksicht hierauf veranlaßt sah, dem Rentkauf seinen kanonisch-unschädlichen Charakter zu bezeugen, was dann die Päpste des 15. Jhd.s mehrfach bestätigt haben, immer unter der Bedingung, daß die Unkündbarkeit seitens des Rentkäufers, die den Rentkauf allein von der Hypothek unterschied, erhalten bleibe. — Nachdem der Rentkauf in den Städten rasch allgemein geworden war und durch Erleichterung des Eigentumserwerbs günstig gewirkt hatte, übertrug er sich im 14. Jhd. auf das Land. Schuldbücher geistlicher Stiftungen zeigen, wie reichlich er dort in Anspruch genommen wurde. Hören wir auf die Urteile über ihn, so mögen wir freilich bemerken, daß sie alle aus einer Zeit wachsender, die Gegenwart scheltender Unzufriedenheit stammen. Die Kapitalverschuldung, die nun doch einmal durch ihn eingeführt wurde, man mochte das Ding benennen, wie man wollte, drohte mit einer Vermögensverschiebung; durch den Rentkauf schien eine neue Zinspflicht des arbeitenden Bauern gegen den müßigen städtischen Geldgeber eingeführt. Solche Klagen ertönen in der Zeit der Spannung vor dem Bauernkrieg immer wieder. Und den strengen Moralisten erschien er doch nur als eine Maske, die der Wucher vorgebunden hatte. So hat ihn auch Luther angesehen, dessen sittliches Empfinden so viel sicherer war als sein ökonomisches Verständnis, und der hier ganz als der Bauernsohn, der er gerne blieb, urteilte. Lieber, meinte er, solle man ganz ungeschminkt ein „Nothwucherlein" zugunsten von Witwen und Waisen zulassen. Und doch hätte man schon nicht mehr selbst auf dem Lande diese Form des Kredits entbehren können. — Als der Rentkauf begann lästig empfunden zu werden, war die Zeit der befreienden sozialen Wirkungen, die von den Städten auf das Land ausgingen, schon vorüber, und ein Gegensatz fing an sich geltend zu machen. Es war lange Zeit anders gewesen, und vielleicht darf man den sozialen Einfluß der Städte noch höher veranschlagen, als ihren wirtschaftlichen. Die Städte öffneten sich dem freien Zuzug der Landbevölkerung; auch später konnten sie diesen nicht wohl entbehren, da die Sterblichkeit in ihnen recht groß gewesen zu sein scheint. Weniger die erbgesessenen Bauern als vielmehr die hörigen Handwerker kamen; in Scharen sind sie von den Klöstern, denen ihr Unterhalt und ihre Beschäftigung lästig wurde, nach den Städten entlassen worden. Die Bischöfe suchen eine Zeitlang ihre hofhörigen Handwerker noch von der Stadtgemeinde getrennt zu erhalten und ihnen zugleich die Vorteile des städtischen Marktes zu sichern. Es gelingt ihnen nicht. Dabei fragten die Städte anfangs wenig nach der Herkunft: auch der Leibeigne konnte, ohne daß er sich seiner Eigenschaft entledigte, Bürger werden; dies beförderte den Fortschritt der Freizügigkeit auf dem Lande. Später wurde man strenger; nun galt in den meisten Städten der Grundsatz, daß Stadtluft frei mache, oder daß kein Rauchhuhn — die Abgabe der Leibeigenen — über die Stadtmauer fliege. In der praktischen Konsequenz bedeutete dies, daß der Leibesherr seine Eigenleute binnen Jahr und Tag abberufen mußte. Aber auch hierdurch wurde eine höhere Wertschätzung der Gemeinfreiheit auf dem Lande und für viele ein Anstoß, sich der Leibeigenschaft zu entledigen, gegeben. — Es blieb nicht hierbei. Als die Reichsgewalt geschwächt war, gewannen in der einreißenden Unordnung die Städte als Stützen des Landfriedens, an dem ihnen am meisten gelegen war, erhöhte Bedeutung. Sie suchten ihren Einfluß durch Annahme von Bürgern außerhalb ihres Weichbildes zu stärken. Waren dies „Edelbürger", Adlige und Dynasten, so handelte es sich dabei um Sold- und Bundesverträge, bei der Masse der Aus- und Pfahlbürger aber, die Bauern waren, um wechselseitigen Schutz und um die Verpflichtung oder Berechtigung bei den Städten Recht zu suchen. — So gliederten sich die oberdeutschen Städte eine große Reihe von Einzelpersonen und ganzen Gemeinden an. Der Schutz, den sie verhießen und wirksam durchführten, richtete sich zum guten Teile gegen die Herren dieser Ortschaften. Den Fürsten selber wurde diese Politik bedrohlich. Die meisten Städtefehden des 14. Jhd.s sind hierüber entbrannt, wie die des vorangehenden um die Städtefreiheit. Die Fürsten waren die stärkeren; sie bestimmten auch die Reichsgesetzgebung, und am Schluß des Jhd.s wußten sie das Ausbürgertum einzuschränken und für die Folgezeit zu verbieten. In der Schweiz hingegen sind die Städte zu ihrem Ziel gelangt; sie haben durch das Ausbürgertum ihre Kantone erlangt und nach dem gleichen Prinzip durch den Bund mit freien Bauernkantonen einen losen Staatsverband errichtet. Es hat eine kurze Zeit gegeben, in der es schien, als ob die Städte des oberen Deutschland dieselben Wege wandeln würden. Jedenfalls aber hat diese, mehr als ein Jhd. fortgesetzte Ausbürgerpolitik das Selbstbewußtsein der Bauern mächtig gehoben, und auch auf einige Zeit ein politisches Interesse bei ihnen erweckt. In Niederdeutschland hat diese Bewegung keine Stelle gefunden; das Fürstentum war hier zu mächtig, und das Interesse der Hansestädte ganz andern Dingen zugewendet. Dagegen haben Friesen und Dithmarschen, die ihren alten Adel in Blutfehden fast ganz verloren hatten, teils ihre volle Unabhängigkeit in Bauernrepubliken von den benachbarten Fürsten erstritten, und längere

Zeit erhalten, teils, wo sie unter ihren Häuptlingen blieben, völlige wirtschaftliche Unabhängigkeit als Bauern zu erlangen gewußt. Anlehnung an die Städte haben sie nur gelegentlich gesucht. Der ganze Vorgang blieb isoliert und wenig beachtet. Nachfolge haben sie in Niederdeutschland nicht gefunden, während das Beispiel der Schweizer die oberdeutschen Bauern tief erregte und Adel und Fürsten beunruhigte.

10. Nicht minder als die Entwicklung des Städtewesens hat die Besiedlung des deutschen Ostens fördernd auf die gesamte deutsche Bevölkerung, zumal die ländliche gewirkt. In einer Zeit, als die Macht des Reiches im Abnehmen begriffen war, eher gehindert als gefördert von den Kaisern, hat das deutsche Volk durch seine kulturelle Ueberlegenheit noch mehr als durch Waffengewalt sein Gebiet fast verdoppelt. Es ist sein vornehmster Ruhmesanspruch im Mittelalter. Eine günstige Rückwirkung, wie sie jede Auswanderung außer der proletarischen äußert, konnte nicht ausbleiben. Es war im Ostland möglich unter günstigen Bedingungen Land in wohlgemessenen Hufen zu erlangen; keine Unfreiheit wurde mitgenommen, ein einheitliches Landesrecht sicherte Besitz und Person. Wo eine solche Verbesserung in erreichbarer Nähe winkt, da heben sich auch die heimischen Verhältnisse. Auch war im Vergleich zur Gesamtzahl der Bevölkerung die Auswanderungsziffer beträchtlich. Von Siebenbürgen bis Livland, von den Kaufmannsniederlassungen im Handelsbereich der Hansa ganz abgesehen, winkte ihr ein weiter Bereich der Tätigkeit. — Das Eigentümliche dieser Siedlung ist, daß alle Stände sich an ihr gleichmäßig beteiligt haben, sodaß ähnlich wie einst bei der griechischen Kolonisation sich in der neuen Heimat ein getreues Abbild des Mutterlandes, in manchen Zügen sogar ein verbessertes, erhob. Der Adel hat sich in den Gebieten, die mit den Waffen erobert wurden, wie Brandenburg, sich in der üblichen Weise als ein Lehensverband niedergelassen, doch waren die einzelnen Lehen von Anfang an gleichartiger und geschlossener; es fehlen die Mittelinstanzen, die anderwärts die Lehenverfassung so verwickelt machen, wurde doch selbst die Landsässigkeit der Bischöfe und Prälaten hier nicht in Frage gezogen. Preußen, die Eroberung des deutschen Ritterordens, ist zugleich das eigentümlichste Staatsgebilde und die größte organisatorische Leistung, die die mittelalterliche Geschichte aufzuweisen hat: hier war ein ganzes Land planmäßig eingeteilt, wie eine große Einzelwirtschaft zu einheitlichem Zwecke verwaltet und in den internationalen Verkehr hineingestellt. Alles, was sonst geistliche Großgrundherrschaften wirtschaftlich geleistet hatten, ist hier übertroffen. Allerdings zeigte sich hier, wie bei allen Ritterorden, daß, sobald der kriegerische religiöse Zweck, um dessentwillen sie gestiftet waren, keine Betätigung fand, auch jene Organisation versagte. Gilt aber nicht ein Gleiches vom Lehenswesen überhaupt? In den Gebieten, wo sich die Germanisierung friedlich vollzog, hat ein starker Zuzug deutschen Adels zunächst die Herzogshöfe und den böhmischen Königshof umgewandelt, der slavische Adel in dem bei ihm unauslöschlichen Bedürfnis der Nachahmung und Aneignung westeuropäischer Kultur empfing ihn gern als Lehrmeister. Wir mögen noch aus den ritterlichen Epen, die ja gradezu Lehrbücher adliger Sitte waren, etwa dem Tristan, erschließen, mit welcher Bewunderung man an einem zurückgebliebenen Hofe solche Apostel verfeinerter höfischer Zucht empfing, und welchen Einfluß man ihnen einräumte. Dieser Adel, deutsch geworden, säumte dann auch nicht, seine Dörfer nach deutschem Rechte anzulegen. — Das deutsche Bürgertum hat in erstaunlicher Schnelligkeit die ganze Seeküste und das Binnenland unter planmäßiger Leitung mit Städten und Marktflecken bedeckt; auch wo die Landbevölkerung slavisch blieb, war die städtische deutsch. Auch in den nordischen Staaten gibt es deutsche oder halbdeutsche ansässige Stadtgemeinden neben den Höfen und Kontoren für die kommenden und gehenden deutschen Kaufleute. Die Kolonistenstädte sind alle auf ein stattliches Wachstum berechnet gewesen. Auch noch der kleinste schlesische Flecken besitzt einen weiträumigen Marktplatz. Anlagen wie die von Lübeck, Breslau, Danzig, — Muster der Regelmäßigkeit und klugen Verteilung, wie sie die allmählich und oft fast zufällig gewordenen Städte des Mutterlandes nirgends zeigen, — lassen erraten, wie hoch man die Erwartungen gleich bei der Gründung spannte; und doch wurden diese Erwartungen noch rasch übertroffen: Neugründungen, oft als Wettbewerb für die zu mächtig gewordene Altstadt gedacht, werden nötig; aber auch sie werden rasch von jenen sich angegliedert. Diese Städte, von einer selbstbewußten, unternehmungslustigen Bürgerschaft besetzt — denn nur der Tätige wandert aus — haben auch im ganzen mehr Gemeinsinn als die älteren. Der Hansebund hat von den wendischen und preußischen Städten wie seinen Ursprung, so auch immer seine politische Richtung erhalten. — Von diesen Städten geht nun, wie wir es ebenso im alten Deutschland gesehen, der belebende Einfluß aufs Land aus. Hierin übertreffen die Binnenstädte die Seestädte, die sich im ganzen wenig um ihre Nachbarschaft, soweit sie ihnen nicht Schiffsvolk liefert, kümmern, weil ihre Blicke ganz aufs Meer gerichtet sind. Ein Schauspiel aber des Zusammenwirkens aller Bevölkerungskreise, wie es das schönste der Kolonistenländer, Schlesien, bietet, ist zum zweiten Male nicht vorhanden. Diese Provinz hat eine dürftige, ja nichtige politische Geschichte, aber eine großartige Kulturgeschichte. Selbst ein kleines, aber geistig stets bedeutsames Städtchen, Neumarkt, der Erstling der deutschen Kolonisation, konnte durch sein Recht für Hunderte von Städten und Dörfern tief nach Polen hinein maßgebend werden. Hier erhielt auch die Dorfverfassung von der entwickelteren Städteverfassung neue Nahrung. — Das Beste aber hat doch überall der deutsche Bauer getan. Nur wo er hingekommen ist, ist auch die Germanisation fest begründet und von dauerndem Erfolg gewesen. Das Schwert des Ritters hat wohl, nachdem von den Zeiten Ottos des Großen bis zu denen Friedrichs I sich die Markgrafschaften nur langsam vorgeschoben hatten, die Bahn gebrochen, der Kaufmann hat, nachdem die alten Handelswege der slavischen Welt nach Byzanz und dem Orient verkümmert worden, ihr die Verkehrsrichtung nach Deutschland gegeben, aber erst der Pflug des Bauern hat die Eroberung vollzogen: der Pflug im eigentlichen Sinne; denn die eiserne Pflugschar des Deutschen zeigt sich dem polnischen, hölzernen Hackenpflug, mit

dem nur in oberflächlichem Anbau der leichte Sandboden umgerissen wurde, ebenso überlegen, wie die geordnete deutsche Flur- und Gemeindeverfassung der regellosen und flüchtigen der Slaven, und die festen Privatrechtsverhältnisse, zumal das wohlüberlegte Erbrecht, der primitiven Familienverfassung jener. — Alle deutschen Stämme haben sich an der Besiedlung des Ostens beteiligt; am wenigsten die Rheinfranken. Die Richtung der Schwaben und Baiern geht donauabwärts, doch hat hier das ferne Siebenbürgen einen sächsischen Bevölkerungsbestand erhalten. Franken und Sachsen haben das Wichtigste für Besiedlung der eigentlichen Slavenländer getan, Westfalen haben einen bedeutenden Anteil an der Erschließung des Nordostens, Vlamen und Holländer endlich, die von ihrer Heimat her darin bewandert waren, Marschen und Moore urbar zu machen, sind überall herangezogen worden, wo sich diese Aufgaben boten. In einer Landschaft wie Schlesien sind dergestalt Söhne der verschiedensten deutschen Volksstämme, auch etliche Wallonen zusammengetroffen. — Gewöhnlich sind es die Landesherren und die Kirche, welche die deutschen Ansiedler herbeiziehen. Noch einmal wird hier die Kirche, zumal der ¶ Zisterzienserorden enorm bereichert, um eine Kulturarbeit durchzuführen, eine Aufgabe, die er glänzend leistet. Der Ansiedler bedarf eines mächtigen Schutzes; denn es ist nicht leicht, das slavische Recht zu beseitigen, und der Besitztitel des Deutschen wird noch oft, wenn schon die Kulturarbeit in vollem Gange ist, auf Grund des Gesamterbrechts der polnischen Familie angefochten. Klosterchroniken wie die von Heinrichau zeigen lebhaft die Fährlichkeiten, die den Kolonisten auch in friedlichem Zustand noch bedrohten.— Meistens wird ein „locator", ein Vertrauensmann, dem die Verhältnisse der künftigen Ansiedlung bekannt sind, mit der Ueberführung der nötigen Anzahl von Bauern betraut. Er wirbt sie in ihrer Heimat, die wohl gewöhnlich auch die seine ist, an; nicht verlaufenes Gesindel, sondern nur wohl ausgerüstete, an eine tüchtige Wirtschaft gewöhnte Männer kann er brauchen. Er erhält alsdann die Vogtei oder Erbscholtisei des neuen Dorfes, d. h. ein größeres Bauerngut von mehreren Hufen, das oft auch von den Abgaben befreit ist, womit das Vorsteheramt der Gemeinde verbunden ist. Die Hufen werden nach dem größeren Maß der Königshufen, wie es auch bei den Waldrodungen in Deutschland üblich war, gemessen. Es ist wohl viel harte Arbeit nötig, denn grade nach den Niederungen und Wäldern mit schweren Böden, denen der Slave ausgewichen war, wird die deutsche Ansiedlung gelenkt, aber der größere Besitz ist der Preis, der dem leistungsfähigen Ansiedler damals wie etwa heute in der Landgesetzgebung Amerikas geboten wird. Wo Gewannedörfer angelegt werden, zeichnen sie sich durch die rationelle Anlage der auf die nötige Anzahl beschränkten, die verschiedene Bodengüte berücksichtigenden Gewanne aus; die Aufmessung ist die genaueste, für Renovationen ist gesorgt. — Ebenso häufig, namentlich in hügligem Gelände sind die den fränkischen Ansiedlern eigentümlichen Straßendörfer. An langer Dorfstraße reiht sich zu beiden Seiten in ausreichendem Abstand Hof an Hof; das Ackerland zieht sich in langem Streifen die Anhöhe hinan, bis es an Weide und Wald endet; schmale Raine trennen die einzelnen Hufen. Wo Niederländer Marschkultur üben, sind diese Streifen noch schmaler und länger, aber durch die entwässernden Gräben getrennt. Auch wo diese Zwischenformen zwischen Dorf- und Hofansiedlung vorherrschen, gilt doch der Flurzwang der Dreifelderwirtschaft, und auch hier erweist er sich noch als Vorteil, um die Kräfte der Gemeinde zu sammeln und die Norm der Bewirtschaftung festzustellen. — Dagegen fehlen manche andre Voraussetzungen der Gemeindeverfassung des Westens. Marken, die Reste der ältesten germanischen Ansiedlung, gibt es hier nicht; der Wald ist fast ganz in der Hand der Herrschaft geblieben, nur etwa ein Stück Bauernbusch ist für die notwendige Beholzung ausgeschieden. Auch die zur Viehweide dienende Allmende, hier Gemeinheit genannt, ist selten ausgedehnt. Jedes Dorf steht für sich, wie es besonders begründet worden ist; jene zahlreichen Verbände, die im Westen auf gemeinsamem Besitz oder Nutzung beruhten, bestehen hier nicht. So gibt es auch nicht die mannigfaltigen Formen der Genossenschaften, keine Hofrechte, keine Dingrodel, keine Weistümer; diese hören wie abgeschnitten an der Elbe und Saale auf. Die beinahe schematisch gleiche Ordnung der Ansiedlungsverhältnisse, das gleichmäßige Landrecht, ersetzt sie, und wo dieses so fest verbrieft war wie die Kulmer Handfeste, war auch die Sicherung des Bauern, des freien „Köllmers" vollkommen; aber doch stellte sich hier ein Mangel heraus; und es sollte sich noch zeigen, daß nichts sicherer ist, als der Einzelvertrag. — Freilich war auch die Leibeigenschaft überall verschwunden, außer wo die Germanisierung des Volkes oder des Rechtes nicht vollständig durchgeführt war, wie in Preußen oder in Mecklenburg. Der Adel hatte sich meistens damit begnügt, seine Bauerndörfer nach deutschem Recht, die Feldflur nach deutscher Einteilung umzulegen. Dabei konnte sich die Lage der Bauern nicht so günstig stellen wie die der Einwandrer; sie erhalten zumeist das Recht der Lassiten, in dem das alte sächsische Litenrecht — persönliche Freiheit bei dinglicher Abhängigkeit und mangelndem Erbrecht am Boden — unverändert fortlebte. Deutsche Ansiedler begaben sich nicht in ein so unsicheres Verhältnis, sie wurden, wenn nicht freie Eigentümer, so doch Erblehenleute. Der gelehrige slavische Bauer, der mit eigenen Augen sah, daß sich seine ganze Lage durch diese Umwandlung verbesserte, widerstrebte ihr nicht. Aber auch der Vorteil des Herren blieb gewahrt; ohne diese Voraussetzung wäre sicherlich nichts geschehen. Er behielt den Wald, die Oberherrlichkeit über die Weide und den Eigentumsanspruch an die lassitischen Güter. Seine Hoheitsrechte sind freilich nicht so ausgedehnt wie die seiner Standesgenossen im Westen; überhaupt stand der Junker, obwohl unmittelbarer Vasall des Herzogs oder Markgrafen in seinem Besitz nicht viel über den Dienstmannengeschlechtern, zog deshalb auch gern dem Hofe nach und rechnete auf Beamtungen. Ein durchgreifender Unterschied aber besteht zu den alten deutschen Gebieten: der Grundherr behielt hier seinen Ritteracker im Eigenbau. Zwar betrug dieser nur selten mehr als 6 Hufen, die mit denen der Bauern untermengt lagen, wozu dann der Wald mit dem Jagdrecht überhaupt kam, aber sie werden ihm von seinen Bauern in der Fronde, der Robot, wie

man mit polnischem Namen sie weiter nannte, bestellt; diese Frond ist ungemessen; sie bestimmt sich nach der Größe des Ritterackers, war also um so erträglicher, je geringer dieser und je größer die Anzahl der Bauern war. Auch hier lag beim Mangel eines Weistums oder eines festen Urbars eine Unsicherheit vor, die einstweilen noch nicht viel ausmachte. — Auf Domänen ist das vorbehaltene Gut oft viel ausgedehnter, so im Ordenslande, wo neben einer genau geregelten Rentenverfassung ein ausgedehnter Eigenbau von Getreide betrieben wurde. In den Speichern der einzelnen Komthureien sammelten sich große Kornvorräte an und man rechnete hier regelmäßig mit einem regelmäßigen Handelsabsatz. Von allem Anfang war der Charakter dieser Landschaften und ihrer Landwirtschaft entschieden als Länder des Getreide-Exportes über See. Der Schatzmeister des Ordens, der Treßler, ist der Hauptbeteiligte im Kornhandel. Auch die wendischen Städte mit ihrem Hinterland der Oder und Elbe blühen zum guten Teil durch den Kornhandel. Neben dem Getreide, dem Flachs und Hanf, der in den Seilereien der Seestädte verwertet wird, ist vor allem das Holz der wichtigste Handelsartikel. Auf den Flößen, die dann oft schwimmenden Wiesen glichen, aufgeschichtet, brachte der polnische Bauer und der Slachtiz bis von den Karpathen her auch seinen Getreideüberschuß nach Danzig. Dort waren eine ganze Reihe von Schaueinrichtungen allein für die Taxierung des Holzes getroffen. Das kostbarste war das Eibenholz der ostpreußischen Wälder und der Karpathen, unentbehrlich für die Bogen, mit denen die englischen Milizen der „Yeomanry", der englischen Bauernschaft, die Schlachten der Franzosenkriege gewannen. — Die nordischen Länder waren auf die Getreidezufuhr, die Länder an der Nordsee wenigstens zum Teil auf diese und auf das Holz angewiesen. So knüpfen sich dauernde Handelsbeziehungen zwischen diesen und den Seestädten des baltischen Meeres, den Ausfuhrhäfen ihres Hinterlandes. Wohl erscheinen uns die Ziffern dieses Handels und dieser Produktion, von denen wir wenigstens die Rechnungen des deutschen Ordens gut übersehen können, gering; aber sie genügten dazu, daß die Preußen ihre Schiffe fast doppelt so groß bauen mußten als die übrigen Hanseaten. Allerdings wichen deshalb die Interessen der preußischen Städte von denen der übrigen Hanseaten oft ab. Aus ähnlichem Grunde spitzten sich auch im Westen die Gegensätze zu; denn der kölnische Weinreisende war ebenso gern gesehen in den englischen Edelhöfen wie der lübische und Hamburger Konkurrent verhaßt war bei den Kaufleuten der City. — Andre Gegensätze erhoben sich im Lande selber. In der Blütezeit des Ordens war das Verhältnis zu den untergebenen Städten vortrefflich. Der Hochmeister war Mitglied der Hansa und galt öfters als ihr Haupt. Es sind weniger politische als wirtschaftliche und soziale Gegensätze gewesen, zumal gewöhnlicher Handelsneid, die den Zwist zwischen Städten und Orden unheilbar gemacht haben. Angewiesen aber blieb die Landwirtschaft im Osten auf den Handel, und diese Bedeutung des Handels, des Fernabsatzes, nahm beständig zu. Sie hat, wie wir sehen werden, den wichtigsten Anstoß zur Ausbildung des Großbetriebes in der Landwirtschaft gegeben. — So zeigen sich doch schon im Mittelalter manche Verschiedenheiten zwischen der Wirtschaftsverfassung der alten und der der neuen Teile Deutschlands; noch aber überwog einstweilen das Gemeinsame, und alles in allem konnte man namentlich die Lage des Bauernstandes bis ins 16. Jhd. eher günstiger im Osten als im Westen nennen. Eines aber zeigte sich schon damals: daß das Leben im Kolonialgebiete, wenn nicht einen größeren, so doch einen schärferen Zug an sich trug, daß hier viel mehr zielbewußtes Wollen und Handeln vorhanden war als im zerfahrenen Westen, daß aber dort doch die ältere Kultur auch tiefer begründet war.

11. Die Agrargeschichte der Neuzeit wird eröffnet durch den ¶ Bauernkrieg, eine Revolution, die im Sturm zum Siege zu gelangen schien, um ebenso rasch zusammenzubrechen und ohne Ergebnis zu verlaufen (¶ Deutschland: II. Reformationszeitalter). Wie andre soziale Revolutionen ist der Bauernkrieg Jahrzehnte hindurch prophezeit und gefürchtet worden und schließlich doch, obwohl ihm kleinere, ungefährliche Schilderhebungen vorangingen, überraschend eingetreten. Seine Ursachen liegen in einer langdauernden, bäuerlichen Unzufriedenheit, die sich während des 15. Jhd.s angesammelt hatte. In diesem Jahrhundert waren fast alle Momente weggefallen, die in den vorhergehenden zur Hebung des Bauernstandes beigetragen hatten. Die Wanderung nach dem Osten stand still, und das Deutschtum hatte sogar, nachdem sich das polnische und das ungarische Reich gefestigt hatten, überall Verluste aufzuweisen. Die Städte hatten ihre Politik völlig geändert; der Bürgerhochmut gegenüber dem Bauern kam jetzt dem Ritterhochmut gleich. Während man das Landhandwerk unterdrückte, erschwerte das schroffe Zunftrecht auch den Zuzug aller, die nicht bei Stadtmeistern gelernt oder die von Leibeignen stammten. Das Ausbürgerrecht war vergessen; wo die Städte ein Landgebiet besaßen, walteten sie in ihm wie die Edelleute auch. Im Bauernkrieg haben sich dann auch die Aufständischen gegen beide gleichmäßig gekehrt. — Daß die Last der Grundherrschaft an sich allgemein schwerer geworden wäre, kann man nicht einmal sagen. Mit der Leibeigenschaft war es, von einzelnen Fällen des Uebermutes abgesehen, beim Alten geblieben. Aber die Leibesherren suchten ihr ertragreiches Recht ängstlicher festzuhalten als früher; sie spürten den Nachkommen ihrer Leibeignen überall nach, beschränkten die Freizügigkeit, die man früher zugelassen, der Wunsch, sämtliche Hintersassen einer Grundherrschaft auch mit „dem Band der Leibeigenschaft zu verstricken", wäre es auch nur um die lästigen Abstufungen der Untertanen loszuwerden, waltete vor. Der Bauer hingegen, der gelernt hatte sich zu fühlen, begann sich gegen den Begriff der Leibeigenschaft aufzubäumen. Sehr besorglich war ihm ferner die Schmälerung seiner Rechte an der Allmende. Auch hier ist keineswegs ausgemacht, daß in jedem Falle den Bauern Unrecht geschehen sei. Es war nicht zu leugnen, daß in den meisten Fällen das formelle Eigentum an Wald und Weide den Herren zustand; fast überall überwogen die grundherrlichen Marken die genossenschaftlichen; wo der Genuß den Gemeinden zustand, weil man eine andre Art der Nutzung gar nicht gekannt hatte, war das Recht dazu doch schlecht verbrieft. Die Gerichte sind hier sogar,

wenigstens später, nicht bauernfeindlich gewesen; sie haben Weistümer wohl immer, „unvordenklichen Brauch" gewöhnlich als Beweismittel anerkannt. Die Herren aber trachteten überall ihre Oberrechte besser auszunützen, sie sperrten dem Bauern den Genuß oder ließen sich ihn höher bezahlen; eine Unsicherheit der Rechtszustände riß hier ein, und der Bauer kam zu der radikalen Ansicht, daß Wald, Weide, Wasser an sich Allmende seien und das Privateigentum hieran nur durch Gewalt entstanden sei. — Nicht anders war es mit den Fronden bestellt. Die Ackerfronden konnten sich im alten deutschen Gebiet kaum vermehren; denn sie waren wie die Gülten und Zinse in Urbaren festgestellt, aber Fuhr-, Boten- und vor allem Jagdfronden wurden immer mehr verschärft. Die Jagd nahm erst jetzt die rohen Züge des Treibens, Hetzens und der Massentötung an, die sie seitdem zum Teil behalten hat. Ausgeschlossen von der Ausübung der Jagd war, von verschwindenden Ausnahmen abgesehen, der Bauer seit Jahrhunderten, aber das Jagdrecht auf fremdem Eigentum, also über des Bauern Feld hinweg, dieses augenfälligste Herrenrecht, erweckte jetzt erst Erbitterung. Uebrigens setzt die „Bauernschinderei" mit Jägern und Hunden erst recht nach dem Bauernkrieg ein, und es half bis zum 18. Jhd. wenig, daß Prediger und Satiriker um die Wette gegen den „Jagdteufel", den bösen Dämon der Edelleute loszogen. Seit langem hatten nun die Wald- und Frondprozesse begonnen, die durch vorläufige Entscheide nie beendet — es waren die unsterblichen Prozesse des Reichskammergerichts — bis zum Aufhören der grundherrlichen Verfassung überhaupt nie mehr abreißen. Sie trugen das ihrige dazu bei, daß sich überall Bauern und Grundherren als feindliche Parteien gegenüberstanden. — Ganz in das Gegenteil seines ursprünglichen Sinnes verkehrt war der ¶ Zehnt. Die kanonischen Verbote, die jeden bedrohten, der ihn seinem kirchlichen Zwecke entfremdet, hatten gar nichts gefruchtet. Auch die Kirche mit ihren Zwangsmitteln war im Mittelalter nicht imstande eine solche wirtschaftliche Einrichtung gleichmäßig festzuhalten. Wie alle andern Rechte, die Renten abwerfen, war auch der Zehnt geliehen, verpfändet, veräußert, kurz: mobilisiert worden und dabei großenteils in Laienhände geraten. Es zeigte sich jetzt, daß diese Abgabe vom Rohertrag die lästigste unter allen war. Sie kam jedem Fortschritt der Landwirtschaft nicht nur nach, sondern belastete ihn im Verhältnis höher; öfters auch wurde sie, wo der große Zehnt von der Feldfrucht, der Heuzehnt von der Wiese, der Blutzehnt vom Vieh erhoben wurde, zur unerträglichen Doppelbesteuerung. Gerade die lästigste Form, der kleine Zehnt, der von den Früchten, die nicht in offener Feldflur gebaut wurden, erhoben wurde, war meist in den Händen der Geistlichen geblieben. — Auch nachdem auf dem Wege des Lehenswesens der Kirche so viel abgenommen war, war ihr Einkommen aus Grund und Boden noch immer das reichste. Und doch war sie arm für ihre nächsten geistlichen und karitativen Zwecke und bedurfte zu ihnen immer neue Beisteuern, die die nie versagende kirchliche Freigebigkeit, die auch im 15. Jhd. nicht nachgelassen hat und überhaupt in den katholisch bleibenden Ländern selbst im 16. Jhd. nur etwa auf eine Generation unterbrochen wurde, bereitwillig verschaffte. Die wichtigsten Einkünfte waren ihren ursprünglichen Zwecken entzogen; sie waren „inkorporiert worden". So hatten es Klöster und Ritterorden, wo sie in Dörfern den Kirchensatz besaßen, fast immer getan. Sie bedurften erhöhter Einkünfte, seitdem sie großenteils zu Versorgungsstätten des Adels geworden waren, der seine üblen Sitten und seine üblere Haushaltung nicht ablegte, auch wenn er ins Kloster trat. Die Pfarreien wurden dann notdürftig durch einen Bettelmönch oder einen kaum minder bettelhaften Vikar versehen. Andere Inkorporationen dienten wenigstens geistigen Zwecken: die Universitäten wären ohne solche Ausstattung nie zu stande gekommen. Aber dem Bauern waren auch sie gleichgültig. Er sah in jedem Falle nur, daß die Einkünfte, die er aufbrachte, seinem Ort entzogen wurden. Nichts hat so sehr zu der kirchenfeindlichen Stimmung der Bauern beigetragen als diese Ausnützung geistlicher Einkünfte im Sinne einer Klassenherrschaft. Die Gegenreformation hat sich das gemerkt, und diese Mißbräuche abgestellt; als die Benediktinerklöster wieder mit bürgerlichen und bäuerlichen Konventualen besetzt wurden und diese selber den Pfarrdienst ordentlich wahrnahmen, wurden sie auch wieder populär. — Aber auch, wo ein wirklicher Fortschritt vorhanden war, erschien er den Bauern nicht als solcher. Im 15. Jhd. bildet sich allmählich die fürstliche Territorialverwaltung aus und im 16. ist sie schon bis zu einer detaillierten Technik schreibseliger Bevormundung gediehen. Noch wagt sich die Verwaltung nicht recht an den Feudalismus, um von ihm die verscherzten Rechte des Staates zurückzufordern, um so mehr hält sie sich an die Bauern. Sie braucht Geld, ist allem Lokalbrauch abhold und prüft mißgünstig die Rechte, die ihr im Wege stehen; selbst ihre unleugbaren Vorteile, ihre erhöhte Sorge für Sicherheit und Wohlfahrt, „die Landespolizei" fällt kleinlich bevormundend aus. So ist der Schreiber gründlich unpopulär und die Forderung sich selber am Schreibwerk zu beteiligen geradezu verhaßt. Diese Abneigung erstreckt sich beim Volke auch auf das römische Recht. Weniger dadurch wird sie erweckt, daß der bisherige Rechtsbrauch hie und da geändert wird, als durch die Unsicherheit, die es ganz gegen sein Versprechen, gemeines Recht zu schaffen, mit sich bringt, wenn die Obergerichte nach anderm Recht als die untern urteilen; namentlich aber empfindet man es schmerzlich, daß der Anteil des Volkes an Rechtsprechung und Rechtsbildung, der doch bisher sehr bedeutend war, fast ganz ausgeschaltet wird. — Weite Kreise des Bauernstandes waren damals auf dem Wege zur Proletarisierung, ohne daß es sich jedoch hierbei im geringsten um eine Herabdrückung durch das sich eben bildende Kapital handelte. Dazu war der Einfluß des Rentkaufs doch viel zu gering. Welche Befürchtungen in Handel und Gewerbe hingegen schon von den Anfängen des Kapitals gehegt werden, zeigen die Klagen über die „großen Gesellschaften". Dagegen kann man wohl von einer Deklassierung der Bauern sprechen. Wo sich ein eigentlich ländliches Proletariat gebildet hatte, trug öfters eine unwirtschaftliche Güterteilung ohne erhöhte Intensität des Anbaus die Schuld. In einigen Gebirgsgegenden wie im Schwarzwald und den Vogesen hatte diese Zersplitterung zum Raubbau geführt, der sich dann im Rückgang des Anbaus, in vielen öden Gütern,

rächte, bis diese Stücke wiederum unter strengem Erbrecht zusammengefaßt und gebunden wurden. Häufiger war die Proletarisierung eine Folge der zerfallenden Fronhofswirtschaft, die nur immer die Kopfzahl der Untertanen hatte vermehren wollen, indem sie sich begnügte, wenn nur ein Vertreter, ein „Vorträger" die fälligen Abgaben vom Gute für die übrigen entrichtete. — Stoff genug zur Unzufriedenheit war vorhanden. Es fehlte auch nicht an Anlässen zur Unruhe. Diese gingen besonders aus vom Beispiel der Schweizer. Sie hatten der Welt gezeigt, was Bauern vermögen. Die Kunde hiervon ging wie ein Lauffeuer durch alle Dörfer Deutschlands. Der Höhepunkt der Begeisterung für die Schweizer war mit dem Untergang Karls des Kühnen erreicht, je mehr man vorher Furcht vor dessen Plänen gehabt hatte. Die Bauern, namentlich im oberen Deutschland blickten seitdem auf die Schweiz mit dem geheimen Gedanken, daß man es wohl auch einmal soweit bringen könne, und nicht mit Unrecht richtete sich die wachsende Revolutionsfurcht der herrschenden Schichten immer gegen die Schweizer. Durch die Schweizer war das bäuerliche Fußvolk wieder zu Ehren gekommen. Das 15. Jhd. hatte eine lange Reihenfolge von schmählichen Niederlagen der Ritterheere gebracht; mit Hilfe des Lehenswesens war man überhaupt nicht mehr im stande, eine Truppe auch nur auf kurze Zeit auf die Beine zu bringen, jetzt lebte in den Schweizern die Kampfesweise des alten Heerbanns wieder auf. Nach dem Muster ihrer Fähnlein und bald in eifersüchtigem Wettbewerb mit ihnen bilden sich aus deutschen Bauern die Haufen der Landsknechte. Nicht als ob diese je bauernfreundlich gewesen wären; das Gegenteil ist der Fall; aber doch kehren wenigstens die alten Landsknechte immer wieder zurück in den Bauernstand und wissen später in den tumultuarischen Aufstand bisweilen etwas Ordnung zu bringen. — In diese unruhige Zeit fällt die Regierung Kaiser Maximilians, des unruhigsten Kopfes, eines genialen Mannes, der überall Kräfte zu wecken aber sie nie dauernd zu beherrschen versteht. „Vater aller Landsknechte" ließ er sich selber nennen und er war es mehr als der „letzte Ritter". Sein organisatorischer Lieblingsgedanke ist geradezu ein Reichsheer als Bauernmiliz, besoldet von den einzelnen Gemeinden, gewesen. Seine Kriege, seine Person, skeptisch betrachtet von den Fürsten und Politikern, gewannen eine ungeheure Popularität beim Volke. Er ist der erste, der mit immer erneuten, ganz persönlich gehaltenen Manifesten Stimmung, öffentliche Meinung zu machen weiß. Alles regte er auf, fast nichts führte er durch. Schon machten sich neben phantastischen Programmen, die eine radikale Umwälzung vorschlugen, vereinzelte Bauernverschwörungen mit gleichem Ziele bemerkbar. Sie nannten sich nach dem Wahrzeichen der Bauerntracht, dem Bundschuh, den sie über den Ritterstiefel zu erhöhen trachteten. Dann folgten die überschwänglichen Hoffnungen auf den jungen ¶ Karl V, die ebenso schnell zu Schanden wurden. — Tiefer als alles andere griff aber auch in sozialer Beziehung die Reformation. Hier war ein gemeinsames geistiges Interesse, das denkbar größte überhaupt gegeben; eine völlige Erneuerung der Kirche, eine Rückkehr zu ihrer ersten Reinheit wurde nicht nur für möglich erklärt, sondern als unerläßlich gefordert. Die drei großen Schriften an den christlichen Adel, über die babylonische Gefangenschaft, über die christliche Freiheit, die in aller Händen waren, sind recht eigentlich Revolutionsschriften: sie richten sich gegen den ganzen bisherigen Bestand der Kirche und des Klerus, dessen Sonderstellung sie aufs heftigste befehden, sie ziehen die strenge Grenzlinie zwischen dem Geistlichen und Weltlichen und fordern Laien und Obrigkeit geradezu auf, wieder an sich zu ziehen, was ihnen gebührt und was die Kirche als böse Belastung nur verdorben habe. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die überragende politische, soziale, wirtschaftliche Machtstellung der Kirche und ihre noch weiter gehenden vom Recht großenteils anerkannten Ansprüche, so muß die Reformation, auch wo sie nur in Luthers Sinne durchgeführt wurde, die größte Umwälzung genannt werden, gleichviel ob er sie sich von den Obrigkeiten durchgeführt dachte. Aber um so entschiedener ist auch zu betonen, daß es Luther einzig und allein um ein religiöses Ideal dabei zu tun war. Die Bauern, und wahrhaftig nicht sie allein, verstanden die Sache anders, wurde doch gerade die Schrift, die die Antinomie von Freiheit und Gebundenheit des Christen am tiefsinnigsten und geistreichsten ausführt, für sie fast zum Revolutionsprogramm. So vermengten sie wieder das Geistliche und das Weltliche, wogegen bei der alten Kirche Luther geeifert hatte; nur taten sie es im entgegengesetzten Sinne. Daher nun rührt Luthers maßlose Entrüstung; er sah, um sich seiner Sprache zu bedienen, vom Teufel Unkraut in den Weizen gesät, Gottes Wort gemißbraucht für irdische Zwecke. Er, der nie vergaß und auch nicht vergessen ließ, daß er von Bauern stamme, redete im Zorn jeder Maßregel der Unterdrückung das Wort. — Es ist völlig verfehlt, den Bauernkrieg als eine Konsequenz der Reformation zu bezeichnen, aber unzweifelhaft ist er ihre Folge gewesen. Er brach aus, als nun auch die Hoffnungen der hoffnungsreichsten Jahre, die das deutsche Volk erlebt hat, vereitelt schienen, nachdem nun vollends auch die politisch-religiöse Adelserhebung, die zuletzt auch mit den Bauern etwas Fühlung gesucht hatte, gescheitert war. Er trägt nicht nur in Thüringen und Sachsen, dem Herd der kirchlichen Bewegung am nächsten ein ausgesprochen religiös-schwärmerisches Gepräge, sondern auch, wenngleich minder stark in Oberdeutschland. Jene Vermischung sozialer Forderungen mit geistlichen Begründungen zeigt sich in dem einflußreichsten, ursprünglich in Oberschwaben entstandenen Programm der Aufständischen, den 12 Artikeln. Hier wird aus der Erlösung durch Christus durch ein Spiel mit dem Wort Freiheit, die Unrechtmäßigkeit der Leibeigenschaft gefolgert. — Es stehen in diesem Programm weit vorschauende neben rückschrittlichen Forderungen. So verhängnisvoll jene theologische Begründung, die freilich einer echten Ueberzeugung entsprang, auch war, so richtig war die radikale Ablehnung der bereits durchaus überlebten Leibeigenschaft. Den Zehnten möchte man nur auf seine ursprüngliche Bedeutung und Maß zurückgeführt sehen. Rückschrittlich mag man das blinde Begehren nach der Ausdehnung der Allmendrechte nennen. Daß man mit der alten Wirtschaftsweise nicht grundsätzlich zu brechen dachte, zeigt sich darin, daß man nicht auf Abschaffung, sondern nur auf leidliche Handhabung der Fronden

drang. — Der Krieg selber in seinem Verlaufe bleibt immer eine der lehrreichsten Revolutionen, aber da die alten Gewalten, die sich anfangs fast insgesamt über den Haufen hatten rennen lassen, sobald sie zur Besinnung gekommen waren, den Sieg davontrugen, sind keine neuen Grundlagen weiterer Entwicklung gelegt worden. Wenn so viele der gebrochenen Burgen nicht wieder aufgebaut worden sind, so war es, weil sie überflüssig geworden waren; sonst hat der Adel nichts eingebüßt außer daß ihm klar geworden war, wie sehr er des Schutzes der Fürstenmacht bedurfte. Aber auch die Bauern haben, nachdem erst einmal das blutige Strafgericht im Anfang und die nachfolgende Brandschatzung vorbeigegangen war, auf die Dauer wenig materiell verloren. Der Bauernkrieg hat vielmehr im ganzen die Zustände, die er vorgefunden hatte, festgelegt. Wo aber im einzelnen etwa vorher die Grundherrschaft eine Tendenz gezeigt hatte, sich zum wirtschaftlichen Großbetrieb auszugestalten, war auch dem Einhalt geboten. — Weit bedeutsamer sind die geistigen Folgen gewesen. Zunächst für den Bauernstand selber: er schied damit für Jahrhunderte aus dem Anteil am politischen und im wesentlichen auch am geistigen Leben der Nation aus, nachdem er soeben erst wieder angefangen hatte, sich daran zu beteiligen. Sodann für die Reformation. Luther selber ist zwar vom Bauernkrieg auf die Dauer nicht sehr tief berührt worden. Dazu waren seine Ansichten zu sehr gefestigt. Aber ein tragisches Verhängnis für die Reformation ist dieser Aufstand gewesen. Nicht etwa, weil von da ab bis heute alle Gegner der Reformation den Aufruhr und Umsturz als ihre notwendige Frucht bezeichnet haben, sondern weil ihr selber trotz aller Fortschritte, die sie noch 40 Jahre lang machte, die Jugendfrische, die breite, volkstümliche Grundlage entzogen war. Die Wendung zum Fürstentum, die fortan ihre Schicksale bedingte, war eine unabweisbare Notwendigkeit geworden. Das Fürstentum hat auch den größten Vorteil aus der Säkularisation der Kirchengüter gezogen, nicht nur derjenigen, welche selber Landesherrschaften waren, sondern auch eines großen Teiles der übrigen. Diese Einziehung ist auch nach dem Augsburger Religionsfrieden, der sie verbot, noch eine Weile unter milderen Formen fortgesetzt worden; die weiteren Streitigkeiten haben immer zu einem ihrer Gegenstände auch das Kirchengut, und die einschneidendste Maßregel der siegreichen katholischen Partei war das Restitutionsedikt, das sich aber auch als unausführbar herausstellte. Ein nicht unbeträchtlicher Teil des Kirchengutes, namentlich in Württemberg und Kursachsen blieb unter staatlicher Obhut kirchlichen und Bildungszwecken gewahrt. Auch der protestantische Adel hatte ein reichlich Teil vom Kirchengut sich anzueignen verstanden und die lange Zeit fast allgemeine Zuneigung des Adels zur Reformation in den katholischen Territorien ist nicht ganz unverdächtig. In vielen Fällen konnte der Adel freilich auch darauf hinweisen, daß das Kirchengut seit langem zu seiner Versorgung gedient hatte. Die Ausstattung der protestantischen Kirche fiel ziemlich mager, doch den Bedürfnissen jener Tage entsprechend aus. Was seit Jahrhunderten nicht der Fall gewesen war: die ausreichende Besorgung aller Pfarreien war gesichert. Auch jetzt noch blieben die Einkünfte großenteils naturalwirtschaftlicher Art, und die zentrale Verwaltung, die in allen geistlichen Dingen nur gar zu straff, wieder wetteifernd mit dem Katholizismus, geordnet wurde, kümmerte sich um die Ordnung der wirtschaftlichen Verhältnisse der Geistlichkeit fast gar nicht. — In den katholischen Gebieten zerfiel zunächst unter dem Eindruck der Reformation in der Nachbarschaft das Kirchenwesen völlig, und namentlich die wirtschaftliche Verwaltung geriet in eine beispiellose Unordnung. Die Fürsten waren allein der Halt des Katholizismus, und es war nicht einmal Gewalttätigkeit, sondern einfache Notwendigkeit leidlicher Ordnung, wenn auch sie mit dem Kirchengut nach ihrem Gutdünken schalteten. Mit Zähigkeit und Klugheit hat aber der römische Stuhl für jede Bewilligung von kirchlichen Einkünften von den Fürsten eine Gegenleistung verlangt und vollends eine Uebertragung geistlichen Besitzes von einer Stiftung auf die andre war mit tausend Schwierigkeiten verbunden, selbst wenn jene zeitgemäßer und für den Katholizismus nützlicher erschien. Das haben namentlich die Jesuiten erfahren müssen, die sich im Gefühl ihrer höheren Leistungsfähigkeit gern die Güter unnützer Klöster übertragen ließen. Nach der langen Pause des 16. Jhd.s setzt dann aber der Schenkungseifer wieder so stark ein, daß gerade die katholischen Obrigkeiten sich genötigt sehen, ihm insoweit Einhalt zu tun, als sie durch die „Amortisationsgesetze" die Vermehrung des Grundbesitzes der toten Hand verbieten. Dies geschieht namentlich im Interesse des landsässigen Adels, der den Wettbewerb der kaufkräftigen Kirche nicht aushalten kann. — Der dreißigjährige Krieg hat die Bevölkerung der von ihm betroffenen Gebiete durchschnittlich auf ein Drittel ihres früheren Bestandes verringert und ihren Wohlstand völlig vernichtet. Besonders das platte Land ist hiervon betroffen worden, weit mehr als die Städte, in die sich sogar oft der Rest der Bevölkerung zurückzog und wo die Kriegsbeute versilbert und vertan wurde, und auch als die Gebirgslandschaften, in die sich die Soldateska weniger wagte. Bei der allgemeinen Schuldenliquidation nach dem westfälischen Frieden, ist man über die an sich schon beträchtlichen Erleichterungen des Reichstages tatsächlich weit hinausgegangen. Gewöhnlich kamen Gläubiger und Schuldner auf die Terz überein, d. h. man verzichtete auf die aufgelaufenen Zinsen und reduzierte das Kapital auf ein Drittel. Das entsprach auch den wirklichen Wertverhältnissen. Die Neueinrichtung der Volkswirtschaft ist dann überraschend schnell erfolgt. Die Fürstengeneration, die in der harten Kriegsschule gereift war, zählt zahlreiche treffliche Verwalter. Oft ist der Anbau noch oberflächlich und es bedarf einiger Zeit, bis man zur geordneten Flurverfassung zurückkommt. Die Bevölkerung gewöhnt sich erst allmählich wieder an größere Ansässigkeit, die Preise schwanken noch wild, namentlich stehen die Arbeitslöhne hoch, die Bodenrente ist fast verschwunden, die Lebensansprüche der Reicheren sind oft zur wilden Genußsucht gesteigert. Strenge Gesindeordnungen, Preistaxen, über die sich die Reichskreise verständigen und Aufwandordnungen, auch eine schroffe Kirchenzucht, die sich freilich nur nach unten kehrt, sollen Abhilfe schaffen. Die Lücken der Bevölkerung schließen sich auffallend rasch, obwohl sie durch neue Kriege immer wieder gerissen werden. Soziale Aen-

derungen aber hat der dreißigjährige Krieg dem Westen und Süden Deutschlands fast gar nicht gebracht. Auch wo beinahe eine Neubesiedlung stattfand, erfolgt sie immer auf Grundlage der alten Rechte und Pflichten, sodaß die Reformperiode seit der Mitte des 18. Jhd.s eigentlich alles auf dem Stand findet, wie ihn der Bauernkrieg gelassen. — Die Grundherrschaft, an deren Umänderung, nicht Aufhebung sie sich macht, ist immer noch ein recht lebenszähes Gebilde, wenn auch einzelne Abgaben zerbröckelt sind. Aber ihre einzelnen Seiten sind verschieden kräftig. Die Leibeigenschaft ist am meisten unterhöhlt. Nachdem Karl Friedrich von Baden mit der Aufhebung der Leibeigenschaft in seinem Ländchen, wo er fast allein Leibesherr war, vorangegangen war, gibt das bedeutsamste Beispiel i. J. 1782 Josef II, der in der ganzen Monarchie ohne Entschädigung die Leibeigenschaft und die zahlreichen aus ihr für die Herren folgenden Abgaben beseitigt. Die Rheinbundstaaten folgen nach, aber unter der Hand sind Reste von Leibesabgaben noch bis 1848 geblieben. Die Schwierigkeit war überall, zu unterscheiden, ob Abgaben aus der Leibesherrschaft, oder der Grund- oder der Gerichtsherrschaft herrührten. Einer Reform unterliegen auch jene andern; aber recht in Fluß gekommen ist auch sie erst durch die Folgen der Revolutionen: die neuen Staatenbildungen und ihre Gesetzgebung, nachdem noch Josef II trotz aller Gewaltsamkeit im einzelnen nicht allzuviel hatte durchsetzen können. Die Gerichtshoheit zieht der Staat wieder ganz an sich, die Grundherrschaft löst er auf, indem jetzt, außer wo deutlich erkennbar Zeitpacht vorlag, der Lehenmann überall als Eigentümer anerkannt wird, sodaß die grundherrlichen Abgaben nicht mehr als Ausfluß eines Obereigentums, sondern nur als dingliche Rechte erscheinen, deren Ablösung möglich und vom Staat geregelt ist: Wenn es mit dieser Ablösung in Süddeutschland bis zum Jahr 1848 langsam genug vorwärts ging, so geschah es gutenteils, weil der Bauer nach dem Vorbild Frankreichs glaubte, billiger dazu kommen zu können. Erst im 19. Jhd. hat er überhaupt ein Interesse an der Ablösung der Fronden genommen; früher hat er sich sogar die Einführung eines Frongeldes statt der Naturalleistung nur ungern gefallen lassen, weil er noch immer glaubte an Zeit Ueberfluß zu haben, nie aber an Geld. Die lästigste aller Abgaben, der Zehnt, war keine grundherrliche; bei steigender Bodenkultur wurde er immer unerträglicher; auch er ist erst in der liberalen Epoche zuerst in Baden, dann nach den Stürmen des Jahres 1848 auch in den andern süddeutschen Staaten abgelöst worden. — Hat sich dergestalt die Agrarverfassung des Westens zwar langsam aber stetig nach ein und derselben Richtung entwickelt, so zeigt dagegen der Osten eine sprunghafte, öfters unterbrochene Entwicklung, eine ausgeprägtere Politik und schroffere Gegensätze. Hier drang seit der Mitte des 16. Jhd.s der Großbetrieb vor, nachdem noch der Bauernkrieg hierher nicht gedrungen war, unzweifelhaft ein Zeichen damals noch günstiger Lage. Er trug einen entschiedenen Sieg davon. Aus dem bescheidenen Ritteracker erwuchs das Rittergut. Dies konnte nur geschehen auf Kosten des Bauernlandes, durch die sogenannte Bauernlegung. Mit der Einschränkung des Lehenswesens und der Höfe, dem Aufhören der Fehden und der Ritterheere, nimmt sich der Adel des Landbaus selber stärker an, was von den Fürsten natürlich begünstigt wird. Die Fürsten selber gehen mit gutem Beispiel auf ihren Domänen voran, am entschiedensten Kurfürst August von Sachsen. Die aufkommende landwirtschaftliche Literatur des 16. und 17. Jhd.s, die zugleich Privat- und Staatswirtschaft berücksichtigt, hat bereits den Großbetrieb im Auge. Der Handel mit den Erzeugnissen der Landwirtschaft, der im Osten immer von größerer Bedeutung gewesen war, hat zwar nicht den Anstoß zur Entstehung des Großbetriebs gegeben aber seinen Fortschritt mächtig gefördert. — Zugleich versteht es der Adel im ganzen Osten, von Kursachsen und Holstein an gerechnet, seine politische Macht gegenüber den Landesherren sehr auszudehnen. Schon hatte er vielfach das Bederecht erworben, jetzt folgten allmählich Polizei- und immer mehr Gerichtsrechte nach. Die Landesherren, namentlich die Hohenzollern — damals eine Generation schwächlicher Fürsten, die zwischen den energischen Charakteren der früheren und der späteren Zeit wie eingeschoben erscheinen —, geraten in ihren finanziellen Nöten immer tiefer in die Abhängigkeit ihrer adligen Landstände. Die Steuern, die jene bewilligen, zahlt zwar der Bauer — denn das Rittergut selber unterliegt nur einigen Lehensabgaben — dafür aber lassen sie sich selber und zwar wiederum auf Kosten des Bauern durch das Zugeständnis jener Rechte belohnen. In einigen Gebieten, wie in Mecklenburg und Holstein, wo die Juristen geneigt waren, in dem hörigen Bauern den servus des römischen Rechts wiederzufinden, ist auch die neue Rechtswissenschaft den Bauern höchst schädlich gewesen, gewöhnlich aber stand der gelehrte Jurist auf Seite des Landesherren und sah im Vordringen des Adels eine Minderung seines eigenen Einflusses. Auch sprach er im Zweifelsfalle gern für die persönliche Freiheit. Dem Bauern konnte nichts Besseres begegnen, als wenn sein Recht am Gute als Emphyteuse, Erbpacht, aufgefaßt wurde; kein deutschrechtliches Lehenverhältnis brachte für ihn solche Vorteile mit sich. So hat in Hannover das römische Recht, die Selbständigkeit der Meier, die hier auch ursprünglich erblos waren, und einen Adel über sich hatten, der auch zur Großwirtschaft überging, sehr gefördert; so hat in Kursachsen die Gesetzgebung Augusts das Eigentum der Bauern gesichert; denn hier nahm sich der Staat frühzeitig ihrer kräftig an. — In Brandenburg aber wie in den Ländern der böhmischen Krone waren die Juristen auch bei gutem Willen machtlos. So erlangte denn hier der Adel schon auf den Landtagen des 16. Jhd.s das Recht, Bauern zu legen, wenn er ihres Landes zur eignen Wirtschaft bedarf. Nicht nur erblose Lassiten, sondern auch Erblehensleute wurden hiervon betroffen. Dennoch würde sich die Ausbildung des Rittergutes nur langsam vollzogen haben, hätte nicht der dreißigjährige Krieg auch hier den Bauernstand auf eine geringe Zahl zurückgebracht, während das Rittergut doch immerhin noch mit einer Art festen Bestandes, geschützt durch lange Moratorien diese böse Zeit überdauerte. Auch die Landesherren halten sich an diesen festen Punkt. Das Rittergut, mit dem man Wohlstand und Bevölkerung des Landes wieder heben kann, zu fördern scheint auch dem großen Kurfürsten vornehmste Aufgabe der Landeskultur zu sein. Land ist jetzt

im Ueberfluß vorhanden, und in den meisten Fällen setzen die Ritter nur so viel Bauern an, als sie zur Arbeit bedürfen, und auch diese zu schlechterem Rechte. Die Fluktuation der Bevölkerung wird hier noch weit energischer als im Westen bekämpft. Man wurde ihrer am besten Herr, wenn man das Recht des Erbherren stärkte und mit den Nachbarstaaten Verträge auf Auslieferung der „ausgerissenen Bauern" schloß. — So bildete sich das Recht der Erbuntertänigkeit aus. Zwar legt man Wert darauf — noch das Allgemeine Landrecht tut es — zu betonen, daß es in Preußen keine „Leibeigenschaft" gebe. Hier und in Böhmen-Schlesien durfte wenigstens der Untertan nicht aus seiner Heimat wider seinen Willen entfernt, nicht persönlich verkauft werden, wie es in den slavischen Ländern, wo sich auch erst damals die Leibeigenschaft in ihrer ganzen Schroffheit ausbildet, und in solchen deutschen Gebieten, wo die Adelsherrschaft allmächtig war, geschah. Der Bauer ist vielmehr Zubehör des Rittergutes. Aber jede Freizügigkeit mangelt ihm, seine Kinder müssen unentgeltlich oder gegen geringen Lohn bei der Herrschaft auf dem Schloß Gesindedienste verrichten; er selbst ist zu ungemessenen Fronden auf den Aeckern des Junkers verpflichtet. Das Rittergut ist jetzt groß, die Anzahl der Bauern aber klein geworden; oft werden in den Bestellungs- und Erntezeiten 5—6 Tage Robot gefordert. Diese wird von den Bauern, die größere Stellen empfangen haben, mit dem „Zug" geleistet; denn der Rittergutsbesitzer selber hält kein Vieh; wie die Arbeit, so ist auch die Kapitalhaltung auf den Bauern gelegt. Der lassitische Besitz überwiegt die gesicherten Erblehengüter. Hier hat der Herr das Recht, wie es ihm für sich und seine Wirtschaft vorteilhaft dünkt, den Bauern auf eine Stelle zu setzen und abzusetzen. — Diesen Rechten steht nur eine wirtschaftliche Pflicht gegenüber: der Erbherr hat die Unterstützungspflicht für seine Untertanen; dadurch wird eine andere Ordnung des Armenwesens nur etwa in den Städten nötig. Diese Art Gutsherrschaft ist eine der eigentümlichsten Uebergangsstufen zum kapitalistischen Großbetrieb: Ein Kapitalismus ohne Kapital, nur beruhend auf der Ausnützung des Bodens und der abhängigen Arbeit; so ist denn auch einstweilen nur Bodenkumulation und noch nicht Reichtumskumulation seine Folge. In dieser harten aber leistungsfähigen Wirtschaftsorganisation wird ein Geschlecht von landwirtschaftlichen Unternehmern erzogen, das eine seltsame Mischung mittelalterlicher und moderner Züge zur Schau trägt. An Standeshochmut kommt es dem mittelalterlichen Lehensadel völlig gleich, ohne auch nur einen Hauch der eigenartigen Standesbildung und der Poesie des Lebens von jenem ererbt zu haben, und auch mit der modischen französischen Bildung hält man nur Fühlung, soweit es eben nötig ist; die Bildung besorgt der Hofmeister, ein theologischer Kandidat, und der Dorfgeistliche, den der Patron zwar auch knapp hält, den er aber als einzigen Bürgerlichen ästimiert. Die Standesabgeschlossenheit ist jetzt besonders wertvoll geworden; denn sie führt den alleinigen Besitz der Rittergüter und den Ausschluß des Mitbewerbes bürgerlichen Kapitals mit sich. — Diese Männer sind aber zugleich landwirtschaftliche Unternehmer, eifersüchtig auf ihren Vorteil bedacht, stark in Anspruch genommen durch einen oft sorgenvollen Betrieb. Sie leben vom Verkauf der Erzeugnisse dieser Unternehmung; bei ihren nicht geringen Lebensansprüchen und bei dem nicht sehr großen Umfang des Ritterguts, zu dem allenfalls noch einige Vorwerke gehören, werden sie selten reich. — Der Zweck ist also Bedarfsdeckung, die Mittel wenigstens zum Teil kapitalistisch. Mit dem Großkaufmann der Seestädte treten sie nur selten in Verbindung, so hohen Wert der Staat mit Recht darauf legt, in den Besitz dieser Ausfuhrhäfen zu kommen. Der Kaufmann, dessen sie bedürfen, ist der jüdische Faktor in der kleinen Nachbarstadt, der ihnen das Getreide abnimmt, und ihnen andere Bedürfnisse, stets aber auch den nötigen Betriebskredit liefert, ein geschmeidiger und unterwürfiger unter Umständen auch gefährlicher Geschäftsfreund. Auch dieser Vertreter des mobilen Kapitals ist aber noch ein kleiner Mann, der zwar vom Profit lebt, aber ihn nicht sehr zu steigern vermag. Wie der Graf und der Reichsritter des Westens sucht auch der Junker des Ostens möglichst viel staatliche Befugnisse auf seinem Gute auszuüben, hier aber tritt ihm die Staatsgewalt gebieterisch entgegen. Das preußische Königtum weiß, nachdem schon der große Kurfürst mit der Eigenmächtigkeit der Landstände aufgeräumt hatte, den Adel in seine Zucht zu nehmen. Einmal vor den Staatswagen gespannt, zeigt sich dieser als ein treffliches Pferd, nur muß man ihn kurz im Zügel und knapp im Futter halten, sonst schlägt er sofort über die Stränge. — Der Leidtragende bei dieser Teilung der Erde ist der Bauer. Er wird in diesem aussichtslosen Dasein der Erbuntertänigkeit stumpf und dumpf. Denn der Deutsche wird unter dem Druck träge und sittenlos, wo der russische Leibeigene noch anstellig und aufgeweckt sein konnte. Der feinste Psychologe des 18. Jhd.s, Christian ¶ Garve, zog eine Parallele zwischen dem Juden und dem Bauern. Er findet den Grund ihrer Aehnlichkeit in dem Druck, der auf ihnen lastet. In demselben Maße, wie die wirtschaftliche Kraft der landwirtschaftlichen Unternehmer steigt und sich damit dem Großbetrieb immer bessere Aussichten eröffnen, sucht man diese lässigen und lästigen Bauern los zu werden, sie durch Pächter oder Lohnarbeiter zu ersetzen, die von ihnen bewirtschafteten Stellen aber zum Gutsbetrieb zu schlagen und diesen abzurunden. — Gerade der wirtschaftliche Fortschritt scheint dies Verfahren zu gebieten, wie es einst in England geschehen war. Hier hatte seit dem Beginn des 16. Jhd.s die wachsende Rentabilität der Wollschafhaltung den Anstoß dazu gegeben, Bauernland einzuziehen, gemeine Weiden durch Einhegung in Privatbesitz zu überführen, die auf Körnerbau gerichtete Dreifelderwirtschaft durch eine Feldgraswirtschaft mit großen Grasflächen zu ersetzen, die Dörfer vielfach aufzulösen und an ihrer Stelle Pachthöfe zu errichten. Und im 18. Jhd. hatte dann wieder die wachsende Rentabilität des Getreidebaus und die Ausbildung der Fruchtwechselwirtschaft, die man England verdankt, deren sich aber der selbstwirtschaftende an den Flurzwang gewöhnte Bauer nicht zu bemächtigen wußte, den gleichen Erfolg gezeitigt. Auch hatte die herrschende parlamentarische Gentry gut für sich selber zu sorgen verstanden. England war ein Land des Großgrundbesitzes, der in vielen mittleren Betrieben von intelligenten Pächtern bewirtschaftet wurde, geworden. Rente, Kapital

und Arbeit hatten sich hier erstmals in der Landwirtschaft entschieden getrennt. Unzweifelhaft waren die wirtschaftlichen Vorteile bedeutend; dieser Pächter, der Rente für den Grundherrn, Löhne für seine Arbeiter, Verzinsung und Unternehmergewinn für sich selber aus seiner Pachtung herauswirtschaften mußte, mußte sich auch ganz anders zusammennehmen als ein deutscher Bauer. Allein die soziale Einbuße, die England durch den Verlust eines auf eigener Scholle ansässigen Bauernstandes erlitt, war größer als jener wirtschaftliche Vorteil, machte sie sich auch einstweilen nur in der Verödung Hochschottlands und der Proletarisierung Irlands geltend. — Unzweifelhaft würden sich im Osten Deutschlands unter ähnlichen Voraussetzungen auch ähnliche Zustände ergeben haben. Der Beweis hierfür ist in dem früher schwedischen Neuvorpommern erbracht worden, dem auch später der preußische Staat die Wohltaten seiner Agrarpolitik nicht zuteil werden ließ. In der Tat haben gerade die liberalen Köpfe unter den Großgrundbesitzern noch in der Reformperiode nach 1806 am liebsten das englische Beispiel befolgen wollen. Der Staat aber konnte weder im 18. noch im 19. Jhd. den Bauernstand opfern, denn auf ihm beruhte seine Steuerkraft ebenso wie seine Wehrkraft. So begann der preußische wie der österreichische Staat eine Politik des Bauernschutzes und der Wiederherstellung des Bauernstandes, wo er zu verschwinden drohte. Verschieden mußte man hierbei vorgehen auf den Domänen, wo keine andern Rücksichten zu nehmen waren als die der Staatsfinanzen und auf den Rittergütern. Die Domänen hat König Friedrich I nach einem großangelegten aber weder sozial noch finanziell geschickt eingeleiteten Plan zu zerteilen und in Erbpacht auszugeben versucht. Wesentlich aus finanziellen Gründen, da die Einkünfte aus den Domänen das Rückgrat des Staatshaushaltes bildeten, hat das Friedrich Wilhelm I abgestellt, aber gerade er hat begonnen, auf der Domäne eine neue Bauernschaft großzuziehen. Er verlieh allen Domänenbauern Erbrecht an ihren Stellen ohne die Unterstützungspflicht aufzuheben. Zugleich beginnt mit ihm eine neue Epoche innerer Kolonisation, durch die er nach dem Ausdruck seines Sohnes dem Staat im Frieden eine neue Provinz erwarb. Noch einmal gereicht der Glaubensdruck süddeutscher katholischer Staaten, wie einst in der Gegenreformation, dem Norden zum Vorteil: Die vertriebenen Salzburger geben den besten Bestand zur Neubesiedlung des durch die Pest verwüsteten Ostpreußen, wenn es ihnen auch nicht leicht fiel, sich in die Verpflichtungen des Domänenbauern einzuleben. Dann sind bis 1806 die Schuldigkeiten der Kronbauern in einer für sie sehr günstigen Weise abgelöst worden; ungeschmälert nahmen sie ihren Besitz in die volle Freiheit mit; dieses bestgelungene Stück seiner Sozialpolitik hat dem preußischen Staat sich reichlich bezahlt gemacht schon in den Freiheitskriegen. — Die Privatbauern konnten nicht in gleicher Weise begünstigt werden. Man scheute sich ängstlich in das Privateigentum des Rittergutsbesitzers selber einzugreifen, nur die Art der Benutzung glaubte man ihm vorschreiben zu dürfen. So gelangte man zum System des Bauernschutzes, den Friedrich Wilhelm I erstrebt, Friedrich der Große nachsichtslos durchgeführt hat. Dadurch wird das Bauernlegen verboten. Alle Bauernstellen, die einmal, in einem bestimmten Normaljahr, vorhanden waren, müssen auch weiter dauernd besetzt gehalten werden. Im übrigen aber wird die Verfügung des Eigentümers nicht geschmälert. Der Bauernschutz ist also nur ein Schutz des Bauernlandes und der Kopfzahl der Bauern, nicht des Einzelnen: er gibt ihm keinerlei Landanspruch. Darum stellt er sich auch nur als eine große Polizeimaßregel dar; und das war seine Schwäche. Aber Friedrich der Große hat unter anderem dadurch verhindert, daß nach den Verwüstungen des siebenjährigen Krieges ähnliche Zustände eintraten wie nach dem dreißigjährigen. — Zur selben Zeit hat er für den Großgrundbesitz gesorgt durch die Organisation seines Kredits in den Verbänden der „Landschaft", welche die Einzelhypotheken übernahmen und dafür Pfandbriefe ausgaben, so daß das mobile Kapital ganz anders als früher für den Kredit der großen Landwirtschaft herbeigezogen wurde. Wie durch den westfälischen Frieden der Sieg der fündbaren Hypothek über den Rentkauf entschieden wurde, so hat der Hubertusburger Frieden den mobilisierbaren Pfandbrief im Gefolge gehabt. Der bäuerliche Kredit aber blieb bis tief ins 19. Jhd. verwahrlost. — Friedrichs Versuche, wenigstens in Schlesien die Fronden durch Aufzeichnung in Urbaren zu binden blieben hingegen erfolglos. Seine große Gegnerin, Maria Theresia erreichte es in Böhmen und Mähren. Hier konnte auch Josef II Hand in Hand mit der Steuerregulation die Auseinandersetzung zwischen Gutsherr und Bauern ins Werk leiten. So war Oesterreich damals, wie niemand bereitwilliger anerkannte als der Freiherr vom Stein, in bauernfreundlicher Agrarpolitik Preußen voraus. Allerdings hatte es die Regierung hier weit mehr mit dem großen Herrschaftsbesitz der Grafen und Prälaten, der von oft sehr eigenmächtigen Verwaltern bewirtschaftet wurde, als mit dem an Umfang zurücktretenden kleineren ritterschaftlichen Besitz zu tun. So war die Reform viel leichter als in Preußen, wo man den um so viel ärmeren Junker, der meist nur über ein Rittergut verfügte, auch mehr schonen mußte. Immerhin war es eine schlimme Verschleppung, daß der preußische Staat auch hier auf den Lorbeeren Friedrichs des Großen ausruhte und sich an eine zeitgemäße Reform der gutsherrlich-bäuerlichen Verhältnisse gar nicht heranwagte. Freilich hat nicht einmal das die ganze übrige Welt erregende Vorgehen der französischen Nationalversammlung, die Aufhebung der droits féodaux, d. h. der alten grundherrlichen Verfassung in der Nacht des 4. August 1789 auch nur die leiseste Welle bis zu den Bauern des deutschen Ostens geschlagen. So schien denn das „Quieta non movere" auch den Regierenden als der Gipfel politischer Weisheit. — Als der preußische Staat dann im Kampf mit dem Sohn und Beender der Revolution zusammenbrach, stellte sich sofort beim Neubau des Staates die Ordnung der agrarischen Verhältnisse als die wichtigste Aufgabe heraus. Die Aufhebung der Erbuntertänigkeit, die sofort erfolgte, war schon eine politische Notwendigkeit, ebenso wie die Abschaffung der Vorrechte des Adels im Besitz von Rittergütern und die Abschaffung der alten Standesschranken überhaupt, denn es war nötig, ein einheitliches Staatsbürgertum statt der bisherigen kastenartigen Abschließung und der Abstufung von

Abhängigkeitsverhältnissen herzustellen. Auch sie hatte aber wichtigste wirtschaftliche Folgen: die nur durch Einzugsgelder der Städte beschränkte Freizügigkeit, die Heiratsfreiheit, den Wegfall der Zwangsgesindedienste, wozu Sachsen erst i. J. 1831 gelangte. Aber das eigentliche Problem blieb die Ausstattung des befreiten Bauern mit Land. Ob der Bauernschutz bestehen bleiben könne, ob er geopfert werden müsse, und wenn dies der Fall, wie man dem Bauern durch Landteilung mit dem Herrn zum Eigentum verhelfen könne, dann wieder: ob alle, oder nur ein Teil der Bauern dieser „Regulation" teilhaftig werden solle — das waren die bewegenden Streitfragen dieser ereignisreichen Zeit. — Eine Fülle ganz neuer Aufgaben erhob sich. Sie bilden einen der wichtigsten Bestandteile der Agrargeschichte des 19. Jhd.s, einer Geschichte, die reich ist an energischen wie an halben Maßregeln, an Erfolgen wie an Mißerfolgen. Schon die Lösung der Regulationsfrage war nicht durchweg glücklich. Zwar zu billigen war es, daß nicht nur einer geringen Auslese der Tüchtigsten, denen man dann großbäuerliche Güter verliehen hätte, wie Stein, der Verehrer des westfälischen Hofbauerntums, es ursprünglich wollte, mit der Wohltat der Regulation allein begnadet blieb, sondern im Prinzip allen Bauern dieser Anspruch gewährt wurde und daß bis zur Regulation auf Antrag der Bauernschutz fortbestand. Eine Notwendigkeit war es, zur Landteilung zwischen dem Gutsherrn und seinem früheren Untertanen zu schreiten; denn Land war es, was jener brauchte. Aber es war nicht zu leugnen, daß die neuen Bauernwirtschaften dadurch vielfach zu klein wurden, um auf die Dauer selbständig zu bleiben. Der Rückgang des eben geschaffenen Bauernstandes war damit auch eingeleitet: statt der Bauernlegung setzte die legale Form der Arrondierung durch Auskaufen ein. Namentlich aber hat der preußische Staat im Augenblick des Sieges, der aber auch der Augenblick eintretender Erschlaffung war, sein eignes Werk durch die Deklaration vom Jahre 1815 wieder verschlechtert. Das Normaljahr, von dem ab die Regulierbarkeit der Güter gelten sollte, wurde aufs ungünstigste festgestellt und dadurch die meisten der von Friedrich dem Großen angesetzten Bauern wieder geopfert. Namentlich aber wurden die Handfröner, die Mehrzahl der kleinen Leute, für nicht regulierfähig erklärt. Ihr Land wurde von den Gutsherren eingezogen, sie wurden reine ¶ Landarbeiter, Gutstagelöhner meist Insten genannt, die ohne feste Heimat von Jahr zu Jahr ihre Arbeitsstätte wechselten. — Problem ist seitdem aus Problem erwachsen, und heute ist die Agrarfrage, zumal im deutschen Osten schwieriger und ungeklärter, durch Haß und Neigung der Parteien verworrener geworden als je zuvor. Auch hier ist erst das 19. Jhd. das alles umwandelnde, nicht für die Weltgeschichte, wohl aber für die Wirtschafts- und Sozialgeschichte das wichtigste geworden. Aber dem Tieferblickenden zeigen sich doch auch in ihm die historischen Grundlagen, und die Notwendigkeit geschichtlicher Betrachtung macht sich nirgends mehr geltend als in der Agrarpolitik.

Heinrich Brunner: Deutsche Rechtsgeschichte, 1887—92; — Richard Schröder: Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte, (1889) 1907⁴; — August Meitzen: Siedelung und Agrarwesen der Germanen, 3 Bde und Atlas, 1895; — Karl Theod. v. Inama-Sternegg: Deutsche Wirtschaftsgeschichte, 1879—1901; — Karl Lamprecht: Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter, 3 Bde, 1886; — Georg v. Below: Territorium und Stadt, 1900; — Derſ.: Die Ursachen der Rezeption des römischen Rechts in Deutschland, 1905; — Gustav Adolf Stenzel: Geschichte von Schlesien, 1853; — C. Grünhagen: Geschichte Schlesiens, 1884—86; — F. Voigt: Geschichte Preußens, 1878²; — Frz. Winter: Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands, 1868—1871; — G. Fr. Knapp: Die Bauernbefreiung und der Ursprung der Landarbeiter in Preußen, 2 Bde, 1887; — Derſ.: Die Landarbeiter in Knechtschaft und Freiheit, 1891; — Dazu die entsprechenden Werke der Schüler Knapps besonders: Carl Grünberg für Oesterreich, Werner Wittich für Niedersachsen, Karl Joh. Fuchs für Neuvorpommern, Th. Ludwig für Baden, Seb. Hausmann für Bayern.

Gothein.

Agrarpolitik.

1. Die Entstehung der modernen Agrarfrage; — 2. Die Arbeiterfrage; — 3. Die ausländische Konkurrenz; — 4. Die Anpassung an die Geldwirtschaft.

1. Aus der Fülle der Probleme, als deren Gesamtheit sich die moderne Agrarfrage darstellt, lassen sich drei aussondern, deren Lösung die Agrarpolitik unserer Tage als ihre dringendste Aufgabe zu betrachten hat. Es sind dies die Arbeiterfrage, die ausländische Konkurrenz und die Anpassung an die Geldwirtschaft. Freilich hängen alle drei aufs engste zusammen; ihre Trennung kann nur zu Zwecken wissenschaftlicher Analyse erfolgen. — Der Wendepunkt von der territorialen Wirtschaft zur Volks- und weiter zur Weltwirtschaft liegt für Deutschland jetzt etwa ein Jahrhundert zurück. Die Umwälzung kam vor allem in Ostdeutschland zu fast katastrophenhaftem Ausdruck. Dort war die ältere Form der feudalen Wirtschaftsverfassung, bei der das verhältnismäßig kleine herrschaftliche Gut im wesentlichen mit Hand- und Gespanndiensten fronpflichtiger Bauern bewirtschaftet wurde und mehr die Unterlage für eine standesgemäße Existenz als für gewerbsmäßige Ueberschußproduktion bildete, allmählich in die moderne Gutswirtschaft umgeschlagen. Die gleichmäßige Tendenz auf Ausdehnung des herrschaftlichen Areals, wobei die in verschiedenen Formen abhängigen Bauern „gelegt" wurden, und auf schärfere Heranziehung der verbleibenden Bauern zu den Gutsarbeiten hatte deren Lage immer weiter herabgedrückt, sodaß die Stein-Hardenbergsche „Bauernbefreiung" eine politisch-soziale Notwendigkeit wurde. In dem sich entspinnenden Kampfe zwischen den liberalen Reformern und den ihre wirtschaftlichen Interessen vertretenden Gutsbesitzern siegten, wie Georg F. Knapp in seinem glänzenden Werke (oben Z. 9) nachgewiesen hat, die Gutsbesitzer. Um den Ausfall der Frondienste zu decken, mußten Tagelöhner gewonnen werden. Während die größeren Bauern reguliert wurden, d. h. gegen Abtretung eines Teils des bisher von ihnen bewirtschafteten Landes den Rest zu vollem freien Eigen erhielten, wurden den kleinen Bauern, die nur Handdienste geleistet hatten, und auch einem Teil der spannfähigen Bauern die Regulierung versagt. So entstand aus Kleinbauern die neue Klasse der landlosen Landarbeiter. Formal rechtlich frei, waren sie doch unfrei, solange sie auf die Gutsarbeit als einzige Existenzmöglichkeit hingewiesen waren. — Der neu entstandene Großbetrieb stand von vornherein unter dem Zeichen rationeller Erwerbswirtschaft, deren Banner der Reformator der landwirtschaft-

lichen Technik, Albrecht Thaer, aufpflanzte. Die ersten drei Viertel des 19. Jahrhunderts waren ganz mit der Anpassung an diese neuen Aufgaben ausgefüllt; die Einfühlung in die Psychologie des kapitalistischen Erwerbstriebes, die Umgestaltung der traditionell-handwerksmäßigen Technik in eine rationalistisch-wissenschaftliche, die Uebertragung geldwirtschaftlicher Formen auf die ökonomische Tätigkeit des Landwirts vollzogen sich bei dem Großgrundbesitz verhältnismäßig rasch, langsamer dagegen im Bauernstande. — In diese noch nicht abgeschlossene Entwicklung hinein fiel zerstörend und vernichtend die überseeische, zunächst die nordamerikanische Konkurrenz. Die bekannte Entwicklung der Verkehrsmittel ermöglichte es, das auf dem jungfräulichen Boden Nordamerikas, oft raubbaumäßig, gewonnene Getreide in solchen Massen und zu einem so niedrigen Preise herüberzuwerfen, daß der mit sehr viel höheren Selbstkosten wirtschaftende europäische Getreidebauer, der zudem seinen Boden pfleglich zu behandeln gewohnt und gezwungen war, dem Ansturm unterlag. Die englische Landwirtschaft brach zuerst zusammen; dem völligen Bankerott entging sie nur deshalb, weil der Bauer zumeist nur als Pächter wirtschaftete und so einen Teil des Verlustes auf den reichen Eigentümer abwälzen konnte. Die kontinentalen Staaten, vor allem Frankreich und Deutschland, das bis vor kurzem noch Getreide ausgeführt hatte, errichteten notgedrungen hohe Zollschutzmauern. Sie mußten das um so mehr, als inzwischen der glänzende Aufschwung der Industrie und das ständige Anwachsen der Städte der Landwirtschaft mehr und mehr das wichtigste Produktionsmittel, nämlich die menschliche Arbeitskraft verteuert hatten.

2. Die Landlosmachung der Arbeiter auf den Gütern des Ostens rächte sich, sobald sich diesen die Möglichkeit anderweitiger Existenzfristung bot. In Scharen zogen sie über das Meer, fort aus dem Vaterlande, das ihnen „kein Hüfung" mehr bot, und drüben als Farmer in der großen Republik bauten sie nun den Weizen, unter dem die europäische Landwirtschaft erstickte. Vor allem aber setzte die Landflucht ein, als die Industrie jeden Lohn bot und das Dorado städtischen Lebens lockte. In dem Maße, als die heimischen Arbeiter das Land verließen, mußte der Großbetrieb andere Kräfte heranziehen. Er gewann sie in den Wanderarbeitern der Nachbarvölker, Polen, Galizier, Ruthenen, die in Scharen Deutschland überfluteten. Auf rund 600 000 wurde die Zahl der ausländischen Arbeiter geschätzt, die im Jahre 1907 allein in Preußen weilten. Es erwächst hieraus ein technisches und ein kulturelles Problem. Der Zwang, mit Wanderarbeit zu rechnen, ergibt die Notwendigkeit, den Betrieb immer mehr so umzugestalten, daß diejenigen Betriebszweige in den Vordergrund treten, die ein zeitweises Zurücktreten der Arbeit gestatten, also insbesondere der Hackfruchtbau, während namentlich die Viehzucht hierunter leidet. Die stete Einschränkung der Winterarbeit, wie sie durch den Rückstrom der Wanderarbeiter erzwungen wird, macht es aber immer schwieriger, die deutschen Arbeiter zu erhalten, die auf volle Jahresbeschäftigung rechnen. — Diese Bevölkerungsverschiebung hat nun weiter höchst unerwünschte kulturelle und nationale Begleiterscheinungen (was freilich in noch höherem Maße für die in der Industrie beschäftigten und massenweise zusammengedrängten Fremdarbeiter gilt). Die Lösungsversuche sind sehr verschieden. Man durchhaut den gordischen Knoten, wenn man den Großbetrieb selbst fallen lassen und die Großgüter in Bauernwirtschaften aufteilen will. Abgesehen davon, daß der Uebergang vom Groß- zum Kleinbetrieb auch nur in nennenswertem Umfange eine jahrzehntelange Arbeit, wenn nicht viel mehr, verlangen würde, abgesehen davon, daß in den klimatisch weniger begünstigten Gegenden des Ostens der Kleinbetrieb nichts sein würde als wirtschaftliches Elend, abgesehen von der politischen Bedeutung der Klasse der Großgrundbesitzer, würde man mit ihnen die Führer des landwirtschaftlich-technischen Fortschritts opfern. Wenn auch eine Ausdehnung der Bauernwirtschaften im Osten noch in weitem Umfange wünschenswert ist, so wird der Großgrundbesitz daneben seine uneingeschränkte Wichtigkeit behalten.— Die unerwünschten Folgen der Bauernregulierung wollen die Vorschläge wieder gut machen, die darauf abzielen, den Landarbeiter selbst wieder ansäßig zu machen, als Arbeiterpächter, als Rentengutsinhaber oder in anderen Besitzformen. Daneben hat mit Nachdruck eine Bewegung eingesetzt, die sich als ländliche Wohlfahrtspflege oder soziale Fürsorge bezeichnet, und die es versuchen will, durch eine Reihe ineinandergreifender Maßregeln materieller und kultureller Art die allgemeinen Existenzbedingungen des Landarbeiters zu heben. — In den Bauernwirtschaften West- und Süddeutschlands kam die Arbeiterfrage zu einem nicht ganz so scharfen Ausdruck. Die soziale Stufenleiter ist namentlich in den kleinbäuerlichen Bezirken noch so wenig unterbrochen, daß der Gegensatz zwischen Besitzer und Arbeiter überhaupt nicht in dieser Bestimmtheit und sozialen Unabänderlichkeit existiert. Freilich dringt die polnische und russische Arbeiterschaft auch in diese Gebiete, wo sie sich fremdartig genug ausnimmt. Aber noch deutlicher zeigt sich die Tendenz auf Verkleinerung des Betriebsumfanges der Bauernwirtschaft, soweit, daß die Arbeitskräfte der Familie zur Wirtschaftsführung ausreichen.

3. Die Konkurrenz der Landwirtschaft des Auslandes hat in erster Linie den Getreidebau betroffen. Die steigenden Bewirtschaftungskosten, vor allem die Arbeiterlöhne und die Aufwendungen für den Ersatz der dem Boden entnommenen Stoffe in Form von Kunstdünger auf der einen, die weichenden Preise auf der anderen Seite, führten zu der Krisis der siebziger Jahre, deren einzige Lösung die Schutzzölle waren. Die Landwirtschaft kann nicht wie die Industrie ihren Betrieb allen Schwankungen der Konjunktur anpassen; sie kann vor allem den Getreidebau, von bestimmten lokalen Ausnahmen abgesehen, überhaupt nur in geringem Maße einschränken, weil der Halmfruchtbau zur Aufrechterhaltung der Statik des Betriebes, also aus rein technischen Gründen, unentbehrlich ist. Insoweit bedarf der Getreidebau dieses Schutzes unbedingt. Technisch wäre sehr wohl möglich, ihn soweit auszudehnen, daß er Brot für die Bevölkerung des Deutschen Reiches vollständig auch jetzt noch lieferte. Es ist dies eine reine Rechnungsfrage, ob nämlich die deutsche Volkswirtschaft in ihrer Gesamtheit die Preise zahlen will und kann, oder mit anderen Worten, ob die Industrie den inneren oder den äußeren Markt vorzieht. — Anders

liegt es bezüglich der Viehzucht und ihrer Produkte. Eine soweit gehende Konkurrenz wie im Getreidebau ist wenigstens bezüglich der Hauptprodukte, Fleisch und Milch, aus sanitär-technischen Gründen nur in beschränktem Maße möglich. Die Verfeinerung des Konsums, der größere Wohlstand hat die Nachfrage nach tierischen Produkten in ungeahntem Maße gehoben. Auf der Seite der Produktion stehen allerdings noch mehr Schwierigkeiten. Die Arbeiterfrage schlägt hier aus der Quantität in die Qualität um; es handelt sich nicht allein darum, ständige Arbeiter, sondern auch hochqualifizierte Arbeiter zu erhalten, die das kostbare Produktionsinstrument, als das sich das Vieh darstellt, pfleglich zu behandeln wissen. Je höher zudem die Tiere gezüchtet sind, um so empfindlicher sind sie gegen Seuchen und Krankheiten, sodaß die Seuchenpolizei eine wichtige volkswirtschaftliche Maßregel wird. Die Landwirtschaft — und das gilt ganz besonders von der Tierzucht — ist eben ein Gewerbe, das im Gegensatz zu fast allen anderen Industrien ein unberechenbares technisches Risiko in sich trägt.

4. Die Anpassung der Landwirtschaft an die moderne rationalistische Wirtschaft hat sich in weitem Maße auf dem Gebiete der Technik vollzogen. Die Züchtungsmethoden sowohl für Pflanzen wie für Tiere sind ungemein verfeinert; eine Reihe von Hilfsmitteln (Samenkontrolle, Sortenprüfung, Anbau- und Düngungsversuche, — exakte Fütterungsversuche, Leistungsprüfungen) haben insbesondre die Zucht auf spezielle Leistungen zu fast wissenschaftlicher Sicherheit erhoben; die Anwendung der Maschinen, die allerdings in der Landwirtschaft aus vielen Gründen nur eine beschränkte Wirksamkeit haben, ist weit ausgedehnt worden; eine Reihe eigener technischer Nebengewerbe wie Brennereien, Zuckerfabriken, Molkereien, Kartoffeltrockenereien haben die Weiterverarbeitung wichtiger Produkte der Landwirtschaft vollkommen rationalisiert. Die Umwandlung des feudal-patriarchalischen Arbeiterverhältnisses und die Verdrängung des Naturallohns durch den Geldlohn führten zu buchführungs-rechnungsmäßiger Bewertung und Verwendung der Arbeitskräfte. Die steigenden Geldansprüche des Staats und der Kommunen, die Rückdrängung der hauswirtschaftlichen Produktion und der Zwang, als Ersatz dafür industrielle Produkte zu kaufen, die sich stets erhöhenden Barkosten der intensiven Wirtschaft drängten immer stärker zum Gelderwerb, zur Marktproduktion. Den Konflikt zwischen der althergebrachten Auffassung der Landwirtschaft als der Unterlage einer in sich ruhenden unabhängigen Existenz und der „kapitalistischen" Anschauung, die in dem Landgut nur ein Mittel des Gelderwerbs sieht, empfindet der Bauer, in einer tausendjährigen Tradition wurzelnd, viel deutlicher als der aus viel jüngeren Zeiten stammende Gutsbesitzer. Er empfand ihn um so stärker, als Art und Grad seiner Bildung ihn wenig befähigten, sich den neuen Forderungen der Zeit anzupassen. Aus den Kreisen der Landwirte selbst jedoch heraus, vom Staat zuerst wenig beachtet, entstand, als Versuch, diese Kluft zu überbrücken, das landwirtschaftliche Unterrichtswesen, das namentlich in Westdeutschland in der Form der landwirtschaftlichen Winterschulen dem Kleinbauernstand kaum hoch genug zu wertende Dienste geleistet hat. Gerade auf dem Gebiet des landwirtschaftlichen Unterrichtswesens erwachsen immer mehr Probleme. Die erst in den letzten Jahren entstandenen, aber sofort weit verbreiteten Haushaltungsschulen bemühen sich um die fachliche Ausbildung des weiblichen Geschlechts; von den skandinavischen Ländern her dringt die Volkshochschule auf dem Lande vor (¶ Volksbildungsbestrebungen). Auch die aus der eigenen Kraft der westdeutschen Bauernbevölkerung erwachsene moderne landwirtschaftliche Genossenschaft stellt einen Versuch dar, sich den Formen der Geldwirtschaft anzupassen. Das gilt neben den Bezugs- und Molkereigenossenschaften, die als Hilfskonstruktionen des allgemeinen Betriebs aufzufassen sind, vor allem von den Kreditgenossenschaften. Nicht nur haben diese sozialpolitisch Unschätzbares geleistet, indem sie den Bauern vor dem Wucherer und wucherischen Kleinhändler befreiten, sie haben ihm nicht nur die Mittel zur Intensivierung seines Betriebes flüssig gemacht, sondern vor allem bewähren sie sich als Erzieher, indem sie ihn rechnen lehren (s. auch ¶ Bauernvereine). Den größeren Kreditbedarf des Großgrundbesitzes haben im Osten schon vor hundert Jahren die „Landschaften", genossenschaftsähnliche Realkreditinstitute, befriedigt. Es hat sich sogar gezeigt, daß die Zuführung von Kredit an die Landwirtschaft eher zu reichlich war, und die Kreditnot hat sich in eine Schuldnot umgewandelt. Das Problem, das augenblicklich die Agrarpolitik neben der inneren Kolonisation wohl am stärksten beschäftigt, ist die Frage der Entschuldung des Grundbesitzes. Die Lösungsversuche, die zahlreich vorgeschlagen sind, laufen schließlich alle auf den gleichen Grundgedanken heraus: die übliche kündbare Individualhypothek durch die unkündbare aber amortisationspflichtige Hypothek einer öffentlichen Anstalt (Landschaft, Realkreditgenossenschaft usw.) zu ersetzen. Freilich ist die Entschuldung ein Schöpfen in das Faß der Danaiden, solange das Gut immer wieder von neuem verschuldet werden kann, insbesondere bei jedem Erbgang und bei jedem Verkauf, namentlich wenn dabei eine etwaige Steigerung der Preise der landwirtschaftlichen Produkte wieder kapitalisiert wird. Ob das mechanische Mittel einer Verschuldungsgrenze, wie sie ein preußisches Gesetz von 1906 beispielsweise ermöglicht, helfen kann, erscheint zweifelhaft. Denn hier liegt die Quelle aller Probleme der neuen Agrarpolitik und der tiefste Grund der Differenz, die zwischen dem Wesen des landwirtschaftlichen Betriebes und der Geldwirtschaft besteht: es ist unmöglich, aus dem Boden im Verlaufe einer Generationsdauer soviel Barkapital herauszuwirtschaften, daß die nichtübernehmenden Geschwister vom Hofübernehmer alle bar abgefunden werden können. Denn der ewigwährende Boden ist keine Maschine, die in wenigen Jahren sich amortisiert, sondern nach dem schlagenden Worte von Rodbertus eine Rentenquelle.

Adolf Buchenberger: Agrarwesen und Agrarpolitik, 2 Bde., 1892/93; — Theodor Frhr. v. d. Goltz: Agrarwesen und Agrarpolitik, 1904²; — ‡W. Wygodzinski: Wandlungen der deutschen Volkswirtschaft im 19. Jahrhundert, 1907. **Wygodzinski.**

Agreda wird die Franziskanerin Maria von Jesus, † 1664 als Superiorin des Klarissen-Klosters zu Agreda in Altkastilien, genannt, der ein zur Verherrlichung der Gottesmutter ¶ Maria (unbefleckte Empfängnis) dienendes phantastisches Buch „Die mystische Stadt Gottes" zugeschrieben wird. Dies Buch ist von der spani-

schen Inquisition 1672—1686, von dem hl. Offizium 1681 auf drei Monate, von der Indexkongregation 1704—1705 verboten gewesen, aber immer wieder erlaubt worden. Seit 1673 wird die Seligsprechung der A. betrieben. — ¶ Mystik.

Werke: Zuerst Madrid 1670, 4 Bde. Folio (dann oft); Deutsche Ausgabe (1886) 1892²; ‡ Illustrierte Volksausgabe 1897; — KL² I, 740 ff. **Mehlhorn.**

Agricola, 1. Johann (ca. 1494—1566) von Haus aus Johann Schneider genannt, geboren in Eisleben (daher auch Eisleben, Islebius genannt); Student in Leipzig seit 1509/10, dann Schulmeister in Braunschweig, 1515/16 Student in Wittenberg, wird er Schüler und Freund ¶ Luthers, dessen Predigten über das Vater Unser er 1518 herausgibt, wie er auch an der Leipziger Disputation teilnimmt. Teils als Lehrer, teils als Katechet, Prediger und Dozent tätig, wird er von Luther in verschiedenen Aufträgen verwendet, seit Herbst 1525 wirkt er im Schul- und Predigtdienst zu Eisleben, ist 1526 und 1529 als Prediger auf den beiden Speirer Reichstagen, desgleichen 1530 zu Augsburg. Streitigkeiten mit seinem Landesherrn Graf Albrecht von Mansfeld führen ihn 1536 nach Wittenberg zurück, er wird 1539 im neubegründeten Wittenberger Konsistorium angestellt, gerät aber in Streitigkeiten mit Luther, und siedelt 1540 nach Berlin über als Hofprediger Joachims II an der dortigen Domkirche (¶ Brandenburg). Als solcher nimmt er 1541 am Regensburger Reichstage, 1542 am Türkenfeldzuge teil; als Generalsuperintendent und Visitator der Mark bemüht er sich um Durchdrückung des Luthertums gegen die Richtung ¶ Melanchthons. Heftiger Gegner des Krieges gegen den Kaiser 1546/47, ist er als theologischer Teilnehmer am Augsburger Reichstage 1547/48 bei den Beratungen für das ¶ Interim tätig und wirbt vergeblich für seine Durchführung, sich den Haß der evangelischen Theologen zuziehend. Mit Glück versucht er seine Rehabilitation im ¶ Osianderschen Streit 1552, indem er das Mittleramt und damit die Passion Christi auch der göttlichen Natur zusprach.

A.s dogmengeschichtliche Bedeutung ist mit dem sogen. ¶ Antinomistischen Streite verknüpft. Aus persönlicher Verstimmung über das Scheitern seiner Hoffnung auf eine theologische Professur in Wittenberg heraus geriet er 1527 mit Melanchthon, seit 1537 mit Luther in Streit, der allen Versuchen zum Trotz nicht mehr beizulegen war. Als Melanchthon 1527 in den Visitationsartikeln die Notwendigkeit der Gesetzespredigt zwecks Erzielung der Sündenschrecken und Buße scharf betonte, beschuldigte ihn A. der Rückständigkeit und stellte seinerseits die durch die Botschaft der Liebe das Herz zur Buße erweckende Evangeliumspredigt in den Vordergrund, dem Gesetz als „der Juden Sachsenspiegel" lediglich die Bedeutung einer vorchristlichen Sündenzuchtordnung zuweisend. Weder führt es zur Buße noch bedarf der Gläubige seiner; es hat daher im katechetischen Unterricht keine Berechtigung. Der durch Luther im Kompromiß beigelegte Streit sprang zehn Jahre darauf auf diesen selbst über. Der Reformator vertrat die enge Verknüpfung von Gesetz und Evangelium, das eine nicht ohne das andere, und formulierte schließlich einen „dreifachen Nutzen des Gesetzes": als Zuchtmittel, als Sündenwecker, als Norm des gottwohlgefälligen Wandels für den Gläubigen. A. wollte demgegenüber bestenfalls die Gesetzesfunktionen als Wirkungen des h. Geistes in das Evangelium einbeziehen, ohne jedoch immer ganz konsequent zu bleiben. Wenn er sich für einen echten, ursprünglichen Lutheraner hielt, so war das ein Mißverständnis Lutherscher Lehranschauung, das freilich auch der Gegenwart noch begegnet (¶ Ritschl und z. T., in der Hochschätzung A.s z. B. abweichend, W. Herrmann). Luthers Bußlehre knüpft an das Mittelalter (¶ Bußwesen), speziell an ¶ Augustin an. Dieser, auf der Bibel fußend, kennt als Bußanfang einen timor castus und timor servilis; ersterer entsteht, „aus Liebe zur Gerechtigkeit", letzterer „aus Furcht vor der Strafe", ersterer ist nur die Kehrseite der Liebe zu Gott, der letztere, den z. B. das Gesetz erregen kann, ist das gerade Gegenteil davon, kann aber allmählich zu ersterem sich entwickeln; es fängt dann die Frömmigkeit mit der Furcht an und vollendet sich in der Liebe. Von da aus läßt auch Luther die Buße in doppelter Weise entstehen: aus der Furcht vor der Strafe, wie sie das Gesetz weckt, und der Liebe zur Gerechtigkeit. Beides darf aber nicht in Gegensatz zu einander gebracht werden — es war A.s Fehler, das zu tun —, berührt sich vielmehr. Es darf auch nicht (mit Lipsius) das eine als Norm für die erste Bekehrungsbuße, das andere für die fortdauernde Christenbuße gesetzt werden. Entscheidend ist für Luther der Grundgedanke: „die Buße hat nur dann Wert, wenn sie in Glaube und Liebe geschieht"; das aber ist göttliches Gnadengeschenk, in und mit ihm vollzieht sich eine schmerzliche Selbstunterscheidung des Menschen von seiner Sünde, zu deren Herbeiführung auch das Gesetz dienlich sein kann. So hat Luther schon 1520 sagen können (in der Assertio omnium articulorum per bullam Leonis X damnatorum, Weimarer Ausgabe VII, 115 f): „ich lasse zu, daß jene verhärteten Gottlosen, die noch kein Gewissen haben, durch Schrecken wie ungebändigte Sklaven zur Buße gedrängt werden, wie die Obrigkeit Verbrecher mit dem Schwerte zwingt. Aber wo Gewissen sind, sind sie dahin zu richten, bei Christus zu beginnen und im Glauben an seine Barmherzigkeit das Leben zu verändern. Denn dann erst beginnt die wahre Buße, wenn sie aus der Liebe fließt". Die Gesetzesgebote hatte Luther ferner als Regulator und Prüfstein des sittlichen Lebens für den Christen in Geltung sein lassen (s. o.). A.s Antinomismus ist also auf alle Fälle nicht „lutherisch", es kann sich bei Luther und Melanchthon nicht um Divergenz früherer und späterer Anschauung, sondern nur um Schwerpunktsverschiebung handeln. Wie berechtigte Momente seiner Anschauung für die Gegenwart nutzbar gemacht werden können, zeigte W. ¶ Herrmann.

Werke: Kommentar zum Lukasevangelium 1525; Auslegung von Mtth 16 $_{13}$ ff; Eislebener Schulordnung, gemeinsam mit Hermann Tulich; Elementa pietatis 1527; 130 gemeine Fragestücke für die jungen Kinder in der deutschen Mädchenschule zu Eisleben 1527; Sammlung deutscher Sprichwörter 1528 ff; Uebersetzung des Syngramma Suevicum 1526; Verdeutschung der Geschichte und einiger Briefe des Joh. Hus 1529 und 1536; Deklaration des Interims; Predigten u. a.; — G. Kawerau: Johann Agricola, 1881; — Joh. Werner: Der erste antinomistische Streit NKZ 15, 801 ff; — E. F. Fischer: Luthers Sermo de poenitentia, 1906; — A. W. Hunzinger: Lutherstudien II 1,

1906; — R. A. Lipsius: Luthers Lehre von der Buße, 1892; — W. Herrmann: Die Buße des ev. Christen, ZThK, 1891; — E. Troeltsch: Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon, 1891; — E. Thiele: Denkwürdigkeiten aus dem Leben des Joh. Agricola ThStKr, 1907. **Köhler.**

2. Rudolf (1442—1485), einer der bedeutendsten und sympathischsten Vertreter des älteren deutschen ¶ Humanismus, geb. in Baflo bei Groningen, studierte in Löwen und Paris und 1473—1480 in Italien, besonders in Ferrara, Humaniora, wurde 1483 von seinem Studienfreunde, dem Wormser Bischof Johann von Dalberg, an die Universität Heidelberg berufen, unternahm mit diesem eine Romreise und starb bald nach der Rückkehr am 27. Oktober 1485 in Heidelberg. Als Vermittler der klassischen Literatur hat er für Deutschland ähnliche Bedeutung, wie der von ihm hochverehrte Petrarka für Italien. Er hoffte, Deutschland werde zu einer solchen Bildung und Gelehrsamkeit gelangen, daß Latium selbst es nicht in der Latinität übertreffen sollte. Doch interessierte er sich auch lebhaft für deutsche Sprache, Dichtung und Geschichtschreibung. Er beschäftigte sich auch mit Philosophie, Naturwissenschaft, Medizin, betätigte sich als Maler, Musiker, Orgelbauer, und lernte und lehrte noch an seinem Lebensabend zu Lateinisch und Griechisch, Französisch und Italienisch Hebräisch. Wie er selbst durch Glaubensinnigkeit, Herzensreinheit, Friedfertigkeit und Bescheidenheit sich auszeichnete, so drang er auch in seinen Schriften auf Verbindung von Frömmigkeit und Wissenschaft; mit dem Studium der Alten dürfe man sich nicht begnügen, sie kannten den wahren Lebenszweck nicht oder ahnten ihn nur dunkel; man müsse von ihnen aufsteigen zu den heiligen Schriften, die volle Klarheit schafften.

Johannes Janssen: Geschichte des Deutschen Volkes, 1897[17] I, S. 80. **O. Clemen.**

3. Stephan (gest. ca. 1547), geb. als Stephan Castenbauer in Abensberg (Niederbayern), Student in Wien, Augustinermönch, 1519 D. theol. Seine an verschiedenen Orten (Regensburg, Rattenburg a. Inn, Innsbruck u. a.) gehaltenen, augustinisch gefärbten Predigten brachten ihn in den Verdacht der Ketzerei. Erzbischof Matthäus Lang von Salzburg ließ ihn 1522 verhaften; dem drohenden Tode entronnen, wirkte er seit 1523 in Augsburg als Lutheraner gegen den dort herrschenden Zwinglianismus, war auf dem Marburger Religionsgespräche (¶ Philipp von Hessen), und unterschrieb die Marburger Artikel; 1530 in Nürnberg, 1531 wieder in Augsburg, dann wieder in Nürnberg, wurde er 1531/32 Prediger an der Michaelskirche in Hof und nahm als solcher an dem Schmalkaldener Tage von 1537 teil. 1542 Pfarrer in Sulzbach, starb er, von dort durch die Kriegswirren vertrieben, in Eisleben. — Sein gleichnamiger Sohn, Uebersetzer von Luthers Kommentaren zu Obadja, Nahum, Zephanja, Maleachi, konvertierte 1556 zum Katholizismus. — ¶ Bayern ¶ Deutschland: II. Reformationszeitalter.

Werke: Ein köstlicher guther notwendiger Sermon vom Sterben 1523; Bedenken des agricola Boius, wie der wahrhaftig Gottesdienst von Gott selbs geboten und ausgesetzt möcht mit Besserung gemeyner Christenheyt widerumb aufgericht werden ca. 1524; Uebersetzung von Bugenhagens Schrift: Contra novum errorem de sacramento etc., 1525;— RE[3] I, S. 253. **Köhler.**

Agrippa I. II. ¶ Judentum ¶ Herodes und seine Nachfolger.

Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius (1486—1535), geboren zu Köln, gest. zu Grénoble, führte ein wechselvolles Leben, bald in Spanien, bald in Frankreich, den Niederlanden, England, Italien und der Schweiz, teils in Hof- und Kriegsdiensten, teils studierend und dozierend, schrieb De occulta philosophia (erst handschriftlich weit verbreitet, endlich 1531 in Antwerpen gedruckt), eine neuplatonisierende Weltlehre mit kabbalistischer Magie, und De veritate scientiarum (gedruckt zuerst 1527 und dann oft, auch in Uebersetzungen), eine skeptische Kritik nicht nur aller Wissenschaften und Künste, sondern auch des Lebens nach allen Seiten hin. In der Theologie kämpfte er gegen ¶ Scholastik, Heiligen- und Reliquienverehrung, kanonisches Recht und Hierarchie und forderte Rückkehr zur hl. Schrift und zum einfachen Christusglauben mit Demut und Herzensreinheit. Damit ward er ein Feind der Pfaffen und Mönche, aber nicht ein Freund der Reformation. Ferner schrieb er u. a. de nobilitate et praecellentia feminei sexus. Er besaß eine ausgebreitete, aber ungeordnete Gelehrsamkeit, war auf allen Wissenschaftsgebieten tätig, aber nicht als originaler Denker, sondern als Kompilator. In der Sage erscheint er als Abenteurer und Zauberer. ¶ Alchemie.

Werke, Gesamtausgabe, Lyon 1600; — RE[3] I, S. 257 f. **O. Clemen.**

Aguirre, Jos. Saez de (1630—1699), spanischer Benediktiner, Theologieprofessor in Salamanca, Abt von S. Vincenz daselbst, Sekretär der Inquisition, 1686 als Verteidiger des Papstes gegen den ¶ Gallikanismus Kardinal, Verfasser einer Sammlung der spanischen Konzile und einer (unvollendeten) Theologie des ¶ Anselm von Canterbury.

HN[2] II, S. 521 f. **K.**

Agur. A. Sohn Jakes heißt im ¶ Sprüchebuch 30_1 der Verfasser der nächstfolgenden Verse, vielleicht dieses ganzen Kapitels (das nach der bei uns üblichen, dem hebräischen Text entsprechenden Reihenfolge einen Anhang zum Spruchbuch bildet), oder wenigstens seiner ersten 14 Verse, die nach der griechischen Uebersetzung hinter 24_{22} stehen und von der andern Hälfte des Kapitels durch das Stück 24_{23-34} getrennt sind. Ueber A. als Person ist nichts aus dem genannten ersten Verse auszumachen, dessen ursprünglicher Wortlaut durch die Aufnahme der schon früh verkannten Ortsbezeichnung Massa, der Heimat Lemuels (¶ Sprüchebuch), erweitert zu sein scheint und im übrigen merkwürdig verschlimmbessert worden ist (vgl. Luther und die Uebersetzung Kamphausens bei Kautzsch). So ist man lediglich auf den Inhalt seiner eigenen Worte angewiesen, die schon mit $V.\ 1b$ beginnen: Verzweifelnd an der menschlichen Fähigkeit, Gottes in der Natur zutage tretendes Wunderwesen zu erfassen, nimmt er zur Offenbarung des geschriebenen göttlichen Wortes seine Zuflucht; das kennzeichnet ihn doch wohl als genuin jüdischen (nicht fremdländischen) Weisen, und zwar liefert er uns mit seiner Empfehlung des geschriebenen Wortes ein lehrreiches Beispiel für den Uebergang von den Weisen zu den späteren Schriftgelehrten. Daß er selber spät anzusetzen ist, wird durch alles bestätigt. Wäre bei der Uebereinstimmung von

V. 5 mit Psalm 18 31 die Abhängigkeit auf seiner Seite, so würde man je nach der Auffassung dieses Psalmes vielleicht sogar in hasmonäische Zeiten geführt werden. Es ist ein schlimmes Geschlecht, unter dem er lebt, skeptisch und pietätlos, eingebildet und gewalttätig, besonders die Frauen gefährlich! Er selber gefällt sich in geistreichen Sentenzen, er schreibt (zumal wenn ihm auch die zweite Kapitelhälfte angehört) einen gesuchten Stil, nach Wortspiel und Pointe haschend, und hat eine Vorliebe für Zahlensprüche, deren Text nicht immer durchsichtig ist.

Karl Heinrich Cornill: Einleitung in das AT, (1891) 1905[5], S. 272. 276 ff; — G. Wildeboer: Die Sprüche, 1897, S. 84 ff; — W. Frankenberg: Die Sprüche, 1898, S. 159 ff. **Bertholet.**

Ahab, hebr. 'Aḥ'ab, König von ¶ Israel in Samarien ca. 877—854, Sohn und Nachfolger des ¶ Omri. Bestimmend für seine Politik war besonders das Verhältnis zu den nach Südwesten vordringenden, aber durch Assurs Angriffe zeitweise geschwächten Aramäern von Damaskus, gegen die er daher mit wechselndem Erfolge kämpfte (¶ Nachbarvölker). Benhadad II belagerte ihn in Samarien, wurde aber zurückgeschlagen I Kön 20 1—21. Bei Aphek wurde Benhadad gar gefangen, aber von ihm gegen Rückgabe der Israel entrissenen Städte und gegen Vergünstigung der israelitischen Händler in Damaskus entlassen 20 26—34. Am Ende seiner Regierung kämpft er zusammen mit den Aramäern und wohl in ihrem Gefolge an der Spitze von 2000 Kriegswagen und 10 000 Mann gegen Salmanassar II von Assyrien bei Karkar 854. Gegen die Aramäer fällt er in der Schlacht bei Ramoth Gilead I 22. — Judas König ist ihm verschwägert II 8 18. 26 und leistet ihm Heerespflicht I 22 4. Moab ist ihm zunächst untertan gewesen, dann aber abgefallen und hat einige Städte zurückgewonnen (so nach der ¶ Mesainschrift, anders II 1 1). Mit den phönizischen Kaufmannsstädten, wo die Erzeugnisse der israelitischen Flur ihren Absatz fanden, steht er wie schon ¶ Salomo und aus demselben Grunde im Bündnis. Den Staatsvertrag besiegelt seine Ehe mit Isebel, Tochter des Königs Ethbaal (Ithobalos) von Tyrus I 16 31, der auch von Menander von Ephesus (bei Josephus, Gegen Apion I 18 und Archäologie VIII 13 2) erwähnt wird. — Im Innern mag seine Herrschaft der Salomos ähnlich gewesen sein, nach dessen Muster er oder sein Vater Omri eine Einteilung des Volkes nach Verwaltungsbezirken durchführte I 20 14 f. Festungen anlegte und einen herrlichen Palast, ein „Elfenbeinhaus" sich baute I 22 39. Nach tyrischem Vorbild zum Despotismus neigend, achtete er nicht — wie es die Nabothgeschichte I 21 darstellt — das Recht des israelitischen Mannes. — Weltgeschichtliche Bedeutung hat A. durch seinen Konflikt mit den Propheten, die ihn wegen seiner Blutschuld an Naboth wie wegen seiner Stellung zum tyrischen ¶ Baal bekämpften. Ein Tempel, den er sicherlich nicht nur seiner Gemahlin zuliebe I 16 32, sondern auch aus politischen Gründen für den phönizischen Gott gebaut hatte, entfachte den Zorn der prophetischen, für Jahves alleinige Verehrung in Israel eifernden Partei und ihres gewaltigen Führers ¶ Elias. Neben Elias wird als sein Feind Micha ben Jimla erwähnt, worüber die prächtige Erzählung I 22. Die grandiose Eliassage und die Späteren werfen ihm Abfall von Jahve und Verfolgung der Jahvereligion vor I 18 18. 13 19 14 16 30 ff 21 25 ff Micha 6 16. So ist tiefer Schatten auf A.s Bild gefallen. Doch hat A. selbst, der seine Söhne ¶ Ahasja und ¶ Joram nach Jahve genannt hat, und in dessen Dienste Priester und Propheten Jahves standen I 22 6 II 10 11, nicht daran gedacht, die Jahvereligion zu unterdrücken, sondern Jahve- und Baal-Dienst vereinigen wollen. Diejenigen unter den Quellen, die ihm nicht feindselig sind, schildern ihn als unermüdlich im Kriege, heldenmütig noch im Tode I 22 35, dazu hochherzig I 20 31 ff und prachtliebend (I 22 39), in der Politik weitblickend I 20 31 ff 14; auch von den Feinden seines Volkes hochgeachtet I 20 31 22 31: ein echter König. Die Tragik seines Lebens war, daß er, im Bestreben, seinem Volk den Anschluß an das an Kultur weit überlegene Phönizien zu verschaffen, die Jahvereligion verletzte. Die spätere Ueberlieferung hat keine Augen für seine Verdienste und kennt ihn nur als Feind Jahves, der er nicht sein wollte, und Verderber Israels. 21 25 f.

Bernhard Stade: Geschichte des Volkes Israel, 1887, I S. 519 ff; — Julius Wellhausen: Israelitische und jüdische Geschichte, 1894, S. 49 ff; — Hermann Guthe: Geschichte des Volkes Israel, 1899, S. 141 ff, 172 ff; — Hugo Winckler: Keilinschriften u. AT, 1902[2], S. 248 ff; — ‡ J. Benzinger: Geschichte Israels, 1904, S. 61 ff; — ‡ Hermann Gunkel: Elias, Jahwe und Baal, 1906, S. 49 ff; — Die assyrischen Nachrichten über „Achabbu Sir'alai": vgl. die Monolith-Inschrift Salmanasers II, herausgegeben und übersetzt von Peiser in KB I, 1889, S. 172—173. **Gunkel.**

Ahas, verkürzt aus Joahas, keilschriftlich Jauchazi, Sohn und Nachfolger ¶ Jothams, König von Juda ca. 736—720. In seine Zeit fällt der Krieg der Aramäer und Israeliten gegen Juda, deren Angriff sich A. durch seine Weigerung, dem Bunde von syrisch-palästinensischen Kleinstaaten gegen Assur beizutreten, zugezogen haben wird. A.s Politik war vom Standpunkt der dynastischen Interessen vielleicht richtig, aber seine Isolierung von der natürlichen Politik Israels im hohen Grade unpatriotisch. Daher die Erbitterung der Feinde, die jetzt Davids Dynastie entthronen und einen Ben-Tobiel, wohl einen judäischen Parteiführer, zum König einsetzen wollten Jes 7 6. Daß die Judäer damals „Verrat" schrien, hören wir Jes 8 12 (¶ Israel, Geschichte ¶ Nachbarvölker Israels). Aus diesem Kriege stammt das bekannte Zusammentreffen des A. mit dem Propheten ¶ Jesaias, der ihm eine Politik der völligen Enthaltung anriet Jes 7. Von den Feinden hart bedrängt — auch die Hafenstadt Elath am roten Meer kam damals an Edom (so ist II Kön 16 6 zu lesen) zurück —, rief er Tiglat Pileser III um Hilfe an und bezahlte ihm Tribut, wobei er auch die Schätze und Geräte des Tempels angriff. Vielleicht in dieser Zeit der Bedrängnis hat er seinen Sohn geopfert. Durch das Einschreiten Assurs 734 befreit, huldigte er Tiglat Pileser 732 in Damaskus (¶ Babylonien und Assyrien). Nach dem Vorbild „des Altares" d. h. des Hauptaltars von Damaskus ließ er in Jerusalem einen neuen Brandopferaltar bauen, den er höchstselbst einweihte: ein Beweis königlicher Prachtliebe, ebenso wie der Sonnenzeiger, den er im Palaste aufstellte 20 11 = Jes 38 8. — Ueber A. besonders II Kön 16. Der Chronist II Chron 28 führt die Nachrichten des Königsbuches nach

seiner Weise weiter aus, scheint aber in V. 17 f eine alte Nachricht über einen Angriff der Edomiter und Philister (zur Zeit des syrisch-israelitischen Krieges) bewahrt zu haben.

Bernhard Stade: Geschichte des Volkes Israel, I, 1887, S. 589 ff; — ‡ J. Benzinger: Geschichte Israels, 1904, S. 96; — ‡S. Oettli: Geschichte Israels, 1905, S. 380 ff; — ‡C. P. Tiele: Babylonisch-assyrische Geschichte I, 1886, S. 233; — Hugo Winckler: Geschichte Israels I, 1895, S. 180; — Ueber I Kön 16 vgl. die Kommentare von J. Benzinger, 1899 S. 170 ff und von Rudolf Kittel, 1900, S. 268 ff, woselbst weitere Literatur; — Ueber II Chron 26 vgl. die Kommentare von J. Benzinger, 1901 S. 119 ff und Rudolf Kittel, 1902 S. 157 ff. — Die assyrischen Nachrichten in KB II 1890, S. 21; — Hugo Winckler: Keilinschriftliches Textbuch, 1903 ², S. 34. **Gunkel.**

Ahasja. 1. Sohn ¶ Ahabs und der Isebel, König von Israel ca. 854—853. Nach II Kön 1 1 3 5 fiel Moab unter ihm von Israel ab (¶ Nachbarvölker Israels), anders die ¶ Mesa-Inschrift. Nach I Kön 22 50 wollte er sich an der judäischen Schiffahrt nach Ophir beteiligen; der Bericht darüber II Chron 20 35 ff ist tendenziös. A. starb durch einen Unfall II Kön 1 2. 17. ¶ Israel, Geschichte. — Ueber ihn die Prophetensage II Kön 1 2—8. 17, wonach A. in seiner Krankheit das Orakel des Baalsebub von Ekron befragt und Elias seinen Boten A.s Tod geweissagt haben soll.

J. Benzinger: Bücher der Könige, 1899, S. 126 ff; — Rudolf Kittel: Bücher der Könige, 1900, S. 180 ff; — Benzinger: Bücher der Chronik, 1901, S. 108 ff; — Kittel: Bücher der Chronik, 1902, S. 143.

2. Sohn ¶ Jorams und der ¶ Athalja, König von Juda ca. 842, durch seine Mutter dem Hause ¶ Omris verwandt, wie es scheint, Vasall ¶ Jorams von Israel, dem er gegen Hasael von Aram beistand; doch ist letztere Nachricht bestritten. Mit Joram zusammen, den A. gerade besucht hatte, wurde er von ¶ Jehu ermordet; darüber eine lebensvolle Erzählung II Kön 8 25—29 9 15. 21—29. Etwas anders wird der Tod A.s II Chron 22 8 f erzählt.

J. Benzinger: Bücher der Könige, 1899, S. 148 ff; — Rudolf Kittel: Bücher der Könige, 1900, S. 225 ff; — Benzinger: Bücher der Chronik, 1901, S. 110 ff; — Kittel: Bücher der Chronik, 1902, S. 146 ff. **Gunkel.**

Ahasver ¶ Ewiger Jude.

v. Ahaus, Heinrich, Gründer der ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens.

Ahia häufig vorkommender Name im AT; berühmt ist der Prophet A. aus Silo. Ueber ihn zwei Sagen: 1. A. trifft ¶ Jerobeam auf dem Felde, zerreißt seinen neuen Mantel in zwölf Stücke und gibt Jerobeam elf — so ist wahrscheinlich zu lesen —, als ein Zeichen dafür, daß ihm elf Stämme Israels gegeben werden sollen I Kön 11 29—31 vgl. 12 15. Das Historische an dieser Sage ist vielleicht, daß A. dem Aufstand Jeroboams nahe stand wie ¶ Elisa dem des ¶ Jehu und ¶ Samuel dem Königtum des ¶ Saul. — 2. Eine zweite, schön erzählte Sage, offenbar alte Volkssage, erzählt: als Jerobeam König geworden und sein Sohn erkrankt sei, habe sich die Königin selbst verkleidet zu dem alten und blinden A. begeben, um ihn über den Knaben zu befragen; der Prophet aber habe sie trotzdem sofort erkannt und ihr den Tod des Kindes geweissagt I Kön 14 1—4. 5 b. 6. 12. 13 a. 17 f. Aehnlich ist die Sage Grimm: Deutsche Sagen Nr. 386, wonach der hl. Benedictus König Totila trotz seiner Verkleidung erkannte. Historisch könnte an dieser Sage ihre Voraussetzung sein, daß A. mit Jerobeam später in Konflikt geraten sei wie Samuel mit Saul. — Die späteren Bearbeiter haben die Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, ihre Betrachtungen A. in den Mund zu legen I Kön 11 32—39 14 7—11. 13 b. 16. Eine Rezension der griechischen Uebersetzung liest die Geschichte in einer Gestalt, die manches Aeltere erhalten hat und von einigen Forschern überhaupt für die ältere gehalten wird. Die Chronik zitiert ein (pseudonymes) Geschichtswerk des A. II 9 29.

Julius Wellhausen: in Bleek, Einleitung ins AT⁴, 1878, S. 240; — Rudolf Kittel: Bücher der Könige, 1900, S. 99 ff 116 ff; — J. Benzinger: Bücher der Könige, 1899, S. 83 ff 94 ff; — Hugo Winckler: Alttestamentliche Untersuchungen, 1892, S. 12 ff. **Gunkel.**

Ahl el-bait = Leute des Hauses, bezeichnet die Nachkommen des Propheten Muhammed und des Ali. ¶ Islam.

Ahlfeld, Friedrich (1810—1884), ev. Theologe, hervorragender Kanzelredner, geboren in Mehringen (Anhalt) von armen Eltern, studierte 1830—33 in Halle, hauptsächlich beeinflußt von Ullmann und Wegscheider, Rosenkranz und Leo; eine Stelle als Gymnasiallehrer in Zerbst mußte er infolge einer Untersuchung gegen die Burschenschaft, der er in Halle in harmloser Weise angehört hatte, 1836 mit der eines Rektors der Knabenschule und Hilfspredigers in Wörlitz vertauschen. Unter dem Einfluß eines befreundeten Geistlichen Schubring wandte er sich hier vom Rationalismus ab einem entschiedenen Bibelglauben zu. 1838—47 Pfarrer in Alsleben, einer vorher völlig verwahrlosten Gemeinde, kam er in immer reichere Tätigkeit als Volksschriftsteller und als Redner bei Missions- und dergl. Festen. Dann wurde er der Nachfolger des abgesetzten „Lichtfreundes" Wislicenus in Halle (¶ Freireligiöse); hier mit Leo, jetzt auch mit ¶ Tholuck eng befreundet, hat er die Revolutions- und eine Cholerazeit als treuer Seelsorger durchgekämpft. 1851—81 Pfarrer an Nikolai in Leipzig, übte er eine immer ausgedehntere persönliche Wirksamkeit aus, namentlich auch unter den Studenten. Als Lehrer an dem Predigerkolleg (-seminar) zu St. Pauli in Leipzig, als Mitglied der ersten sächsischen Landessynoden und als Verfasser des ersten Entwurfs zum jetzigen sächsischen Gesangbuch hat er die Landeskirche des Königreichs ¶ Sachsen stark beeinflußt im Sinne konfessionellen Luthertums, doch merkt man stets: ihm ist das Religiöse wichtiger als alle Formen, das Bekenntnis mehr als die Bekenntnisse. Sein Vortrag auf der sog. Oktoberversammlung in Berlin 1871: „Was können wir tun, damit unserem Volke aus den großen Jahren 1870/71 ein geistliches Erbe verbleibe?" enttäuschte durch seinen mehr allgemein religiösen Charakter diejenigen, die energisch auf bestimmte Ziele im kirchlichen Verfassungsleben hinarbeiteten (¶ Einigungsbestrebungen in der Gegenwart). A.s Hauptbedeutung liegt in seinen Predigten. Die der Hallischen und der ersten Leipziger Jahre wirkten zunächst im Gegensatz zur rationalistischen Predigtweise, die vorher so verbreitet war, durch ihre felsenfeste Ueberzeugung von der Tatsächlichkeit des in der Bibel Berichteten, auch der Wunder; eine Charakteristik seiner Predigtweise überhaupt gibt der Art. ¶ Predigt,

Geschichte. Am frischesten tritt seine Art in den ersten Sammlungen hervor: gewaltiger Ernst Gedanken- und Bilderreichtum, lutherische Volkstümlichkeit der Sprache, deren anheimelnde Art auch deckt, was sich von Sprache Kanaans einmischt.

Predigten über den christlichen Hausstand, 1850; Der verlorene Sohn 1849 (mit Beziehung auf die Revolution); Sonntagsgnade und Sonntagssünde; — Die verbreitetsten späteren Sammlungen sind: Das Leben im Lichte des Wortes Gottes; Predigten über die evangelischen Perikopen; Predigten über die epistolischen Perikopen; Katechismuspredigten. Genannt sei noch das treffliche Büchlein: Das Alter des Christen, sowie die „Erzählungen fürs Volk", 1898 [7]; — D. Fr. Ahlfeld, ein Lebensbild, 1885.

Mulert.

Ahmed ibn Hanbal, Eponymus der islamischen Rechtsschule der Hanbaliten, ¶ Islam.

Ahmedijje, indisch-islamische Sekte, ¶ Islam.

Ahnenkult. Man muß deutlich auseinanderhalten: 1. den Glauben an Beseelung der Natur (¶ Mythus, ¶ Naturreligion, ¶ Fetischismus), 2. den Glauben an die helfenden und schadenden geheimnisvollen Kräfte der aus dem Körper, zumal dem toten Körper, heraustretenden Menschenseele (¶ Animismus), 3. die Verehrung der vom Körper abgeschiedenen Menschenseele (¶ Totenkult), 4. den Ahnenkult und den Heroenkult, als eine besondere Art dieser Verehrung. — Vom Ahnen und seiner Verehrung gilt zwar in vieler Hinsicht dasselbe, als vom Toten überhaupt: man fürchtet sich vor dem Gespenst und besänftigt es deshalb durch Gaben, man begehrt den Schutz des Dämons und belohnt ihn dafür. Doch kommt zu diesem Verhältnis noch etwas Charakteristisches hinzu, wenn darauf reflektiert wird, daß die Verehrenden mit dem Dämon durch irgendwelche Bande der Familie, des Blutes, des Stammes verbunden sind. Der A. in diesem Sinne ist in ganz Asien, in den malaiischen und den Südseeinseln, bei den Indianern und bei den meisten Negern verbreitet. Organisiert finden wir ihn vor allem in China, Japan, Indien, Griechenland, dem alten Aegypten und in Rom; Spuren davon auch z. B. in Israel. Da es für diesen Kult auf Zugehörigkeit zur Familie ankommt, so bildet er die Grundlage der Familienverfassung und des Erbrechtes dieser Völker. Nur durch den Sohn ist die Fortdauer der Familie gesichert, weil nur der Sohn die den Ahnen geschuldete Verehrung erweisen kann (haereditas cum sacris); Adoption oder Sitten wie die israelitische ¶ Leviratsehe mußten dabei der Natur zu Hilfe kommen. Besonders durchsichtig ist der Zusammenhang bei den Römern. Die Vorfahren wurden hier (Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I, 1887 [1], S. 83 f) als Dii Manes; der erste Stammherr, den man als Beschützer und Genius des Hauses betrachtete, wurde als Lar familiaris verehrt. Täglich, ferner an verschiedenen monatlich wiederkehrenden Tagen, und endlich jährlich feierte man diese Hausgötter. Die jährlichen Totenfeiertage waren die dies parentales im Februar, die durch das Fest der Ferialia beschlossen wurden. Man brachte Blumen und Speisen, dazu etwas Salz und Korn auf die Gräber; am folgenden Tage vereinigte eine fröhliche Mahlzeit (caristia) die Familiengenossen. Wurde der Dienst der Manen versäumt, so irrten sie als Gespenster umher und brachten dem Hause Unheil: zur Abwehr dienten die Zeremonien, die der Hausvater in den Nächten der „Lemurien" (¶ Lemuren) vornahm. — Ueber A. bei anderen Kulturvölkern ¶ China, Religion ¶ Japan, Religion ¶ Vedische und brahmanische Religion ¶ Griechenland, Religion. — Mit der Erinnerung an die Ureinwohner des Landes (an die Vazimbas) ist der Heroenkult auf Madagaskar verknüpft.

Chantepie de la Saussaye (s. o. im Text), 1887 [1] I, § 14 (1897 [3] und 1905 [3] ist dieser §, wie der ganze einleitende Abschnitt, fortgefallen); — Fustel de Coulanges: La cité antique, (1864) 1895 [14]; — Vgl. die Literatur unter Animismus. **Schiele.**

Ahriman, bei den Griechen Areimanios (zuerst bei Aristoteles nach ¶ Diogenes Laertius, Vit. Philos. prooem. 8), im Avesta angrō mainyush d. i. „der arge Geist", ist der Satan in der dualistischen Lehre des ¶ Zoroaster. Er ist das Oberhaupt aller höllischen Mächte und Geschöpfe, der Zerstörer und Unheilstifter in der Welt und in all seinem Tun der nachhinkende Antipode des Ormazd, immer auf dem Sprung, was jener schafft, zu besudeln und den Keim des Verderbens hineinzutragen. Er wohnt seit Anbeginn der Welt im Abgrund der Höllenfinsternis. Nach dem ¶ Bundeheš 28,1 dachte man sich ihn in Eidechsengestalt. — Wie der Name sagt, ist A. nicht eigentlich der unmittelbare Gegensatz zu dem Gott ¶ Ormazd selbst, sondern zu dessen heiligem Geist (Spentō mainyush), als dessen Zwillingsbruder ihn ein alter Zoroastervers bezeichnet. Der gute wie der böse Geist lagen — das scheint Zoroasters Idee gewesen zu sein — im Gott als latente Gegensätze, sie erkannten sich als solche, und der gute Geist verbannte sein böses Widerspiel von sich. Seitdem führt jener ein besonderes Dasein, während dieser bei Gott verblieb. Da aber Ormazd oft seinem heiligen Geist ohne weiteres gleichgesetzt wurde, so entwickelte sich schon im jüngeren Avesta der typische Gegensatz von Ormazd—Ahriman.

Jackson im Grundriß der iranischen Philologie, herausgeg. von W. Geiger und E. Kuhn II, 1904, S. 647 f. **Geldner.**

Ahura-Mazda ¶ Ormazd.

Ajalon das heutige Jālō, nordwestlich von Jerusalem, altkanaanäische Stadt, schon in den Tell-el-Amarna-Briefen erwähnt, von Joseph erobert Richt 1 $_{35}$; berühmt ist durch Josuas Lied das nördlich davon gelegene „Tal Ajalon" Jos 10 $_{12}$.

Wilhelm Gesenius: Hebräisches Handwörterbuch, 1905 [14], woselbst Literatur. **G.**

v. Aichspalt, Peter, 1306—1320 Erzbischof von ¶ Mainz.

d'Ailli, Pierre (1350—1420). Geboren in Nordfrankreich trat Pierre d'Ailli 1372 als Student der Theologie zu Paris in das Kolleg von Navarra ein; er begann 1375 seine Lehrtätigkeit und wurde 1388 Kanzler der Pariser Universität, bald darauf Beichtvater und Almosenier des geisteskranken Königs Karl VI (1380—1422); 1395 Bischof zu Le Puy en Velley wurde er 1397 Inhaber des Bistums Cambrai, als der er für das Pisaner Konzil (¶ Reformkonzile) Vorschläge zu einer Kirchenreform ausarbeitete, die in späterer Redaktion unter dem Titel Capita agendorum erhalten sind. Seinem Anschluß an Johann XXIII (1410—1415 abgef., † 1419) verdankte er die Ernennung zum Kardinal und nach dem römischen Konzil von 1412 zum päpstlichen Legaten für Deutschland und die Niederlande. — Pierres Denkschriften an den Papst mahnten zur Kirchenreform, aber das

Konstanzer Konzil (¶ Reformkonzile) entsprach nicht den an seine Berufung geknüpften Erwartungen. Auch Pierre gehörte zu seinen Mitgliedern, den Verteidigern seiner Rechtmäßigkeit und Superiorität in Glaubenssachen über den Papst. Vor ihm als Vorsitzendem des Ausschusses für die causa fidei wurde ¶ Hus verhört und verurteilt († 28. Juni 1415), die Lehre des Jean Petit von der Berechtigung des ¶ Tyrannenmordes verworfen. Pierre war ferner Abgeordneter des Kardinalkollegiums zum sog. ersten Reformausschuß; seine Schriften von 1416, besonders de reformatione ecclesiae und de potestate ecclesiae, entwickelten ein gemäßigtes Programm: Beibehaltung der Hierarchie, aber Einschränkung der päpstlichen Allmacht durch einen aus allen Kirchenprovinzen gebildeten Ausschuß werden gefordert, weiterhin die Abhaltung von General- und Provinzialkonzilien, Erleichterung der kirchlichen Abgaben, Verminderung der Zahl der Kardinäle u. a. m. Der Ausbruch des Kampfes zwischen England und Frankreich, der Streit auf dem Konzil über den Zeitpunkt der Papstwahl vor oder nach den Beschlüssen über die Kirchenreform ließen den Ausweg finden, daß die vom sog. zweiten Reformausschuß vereinbarten Artikel als capita ecclesiae vom Konzil gebilligt werden sollten, und daß erst nach der Papstwahl die Reform der membra inferiora einzutreten habe. Vor allem hatte Pierre diese Beschlüsse herbeigeführt, zumal das Bündnis des Königs Sigmund mit England die bisher reformeifrige französische Nation auf die Seite der romanischen Nationen trieb. Aber nicht er wurde Papst, sondern am 11. November 1417 der Kardinal Otto Colonna, der als Papst Martin V (1417—1431) ihn zum Legaten in Avignon ernannte. Pierre d'Ailli starb hier am 9. August 1420 und wurde zwei Jahre darauf in Cambrai beigesetzt.

P. Tschackert, RE³ I, S. 274. **Werminghoff.**

Aimoin 1. von Fleury (ca. 1000), Mönch, Schüler ¶ Abbos, Verfasser u. a. einer Geschichte der Franken und einer Biographie seines Meisters.

MSL 139. **K.**

2. v. St. Germain († ca. 900), Mönch und Lehrer im Kloster S. Germain des Prés bei Paris, Verfasser verschiedener hagiographischer Schriften, die die Reliquienwut seiner Zeit vortrefflich kennen lehren.

Analecta Bollandiana II, 1883, S. 69 ff. **K.**

Aïscha, Gattin des Propheten Muhammed. ¶ Islam.

Akademie.

1. Die italienischen A.en; — 2. Die Académie française; — 3. Die Berliner A.; — 4. Uebersicht über die Gegenwart; — 5. Die A. des Papstes; — 6. Sonstiger Gebrauch des Namens A. im Schulwesen.

Drei Arten gemeinsamer Arbeit sind vom Standpunkte des Meisters denkbar: seine Arbeit mit den Lehrlingen, mit den Gesellen, mit andern Meistern. So auch in der Wissenschaft. In ihrer Organisation entspricht der unteren Stufe die Schule, der mittleren die Universität, der höchsten die A. — Im Mittelalter hatte sich die Organisation der Wissenschaft nicht über die zünftige Mitteilung der Erkenntnis von Meistern an ihre Gesellen erhoben, ihre höchste Schöpfung war die Universität. Die Neuzeit erst schuf die A. Und nachdem der Sieg der neuzeitlichen Gedankenwelt zunächst die Universitäten schwer erschüttert hatte, ist es die Blüte der A.en gewesen, die im 18. Jhd. auch für die Universitäten eine neue Epoche heraufgeführt und im 19. Jhd. die moderne Struktur für die Organisation der Wissenschaft begründet hat.

1. Platon pflegte in dem Gymnasion akadēmia, das 6 Stadien von Athen am Kephissos im Platanenhain des Akademos (des „Ferngaus") lag, seine Schüler um sich zu versammeln; danach wurde ihre Gemeinschaft die der Akademiker, ihre Schule die Akademie genannt. Bei der Erneuerung des Platonismus in der Zeit der ¶ Renaissance legten sich Gelehrtengemeinschaften den Namen wieder bei. Zuerst (wohl schon ca. 1440) die Platonische A. des ¶ Marsilius Ficinus in Florenz. Ihr Neuplatonismus übte eine starke religiöse Wirkung aus, indem er aus der mittelalterlichen Mystik die kirchlichen Motive ausschied und sie sozusagen „rückhellenisierte". Man fand in der Schule der Alten den Weg zu persönlicher Religiosität und pflegte diese nicht mehr in der Kirche, sondern in der engeren Gemeinschaft eines gleichgesinnten Kreises, in der A. In Rom gründete Pomponius Laetus 1460 die Romana Accademia di storia e di archeologia, deren Mitglieder in der Wiederbelebung der Antike bis zur Erneuerung antiker religiöser Riten gingen (Prozeß 1470 unter Paul II gegen mehrere Kardinäle wegen Heidentum). Mit der Belebung der Antike verband sich aber alsbald die Arbeit an zwei ganz modernen positiven Wissenschaften: man pflegte erstens die Philologie der lebenden nationalen Sprache, um diese aus der Barbarei zur Sprachreinheit zu erheben und so die nationale Literatur zu veredeln; und man pflegte zweitens die neuerstandene mathematische Naturwissenschaft. Die Florentiner Accademia della crusca (= A. der Kleie; seit 1582) wirkte so für die Reinigung der Muttersprache von allen Hülsen (Wörterbuch 1612!). Galilei andrerseits gehörte zu der naturwissenschaftlichen Accademia dei Lincei (der Luchsäugigen, weil sie mikroskopierten und teleskopierten), die 1603 in Rom gegründet war; hier machte er seine Entdeckungen mit dem 1608 erfundenen Fernrohr, die er 1610 im „Sternenboten" niederlegte, hier wurden seine Schriften gedruckt, die ihm die ¶ Inquisition auf den Hals zogen. Beide Typen, die Sprachgesellschaft und die naturforschende Gesellschaft, haben die Grundform gegeben, die in den A.en aller Länder, vor allem in Italien selbst, bald vereint, bald getrennt nachgeahmt wurde. Die Mitglieder der italienischen A.en gehörten, soweit sie nicht Fürsten waren, dem Klerus an; darum ist die Verfassung der A.en die der geistlichen Kollegien, ihre Sitzungen sind trotz Nachahmung der Antike den Kapitelsitzungen usw. nachgebildet. So gingen denn die A.en und Sprach-Sozietäten auch auf nichtkatholischem Boden leicht in „Orden" über (vgl. den 1617 nach dem Vorbilde der A. della crusca gebildeten Palmenorden), wie umgekehrt der gewaltigste damals gegründete Orden sich „Sozietät" nannte — die Societas Jesu.

2. Die Hegemonie der Kultur fiel im siebzehnten Jhd. von Italien an Frankreich. Die vornehmste Pflegestätte der neuen Ideale von der Bestimmung des Gelehrten und den Aufgaben der Wissenschaft wurde nun die vom Kardinal Richelieu, dem großen Politiker, gegründete Académie Française. Staatsklugheit allerdings bedingte seinen Plan sehr stark, aber mindestens ebenso stark ein echtes literarisches Interesse. Seine Leidenschaft für das damals

aufkommende französische Schauspiel (er selbst sah Stücke auf ihre Sprachreinheit durch) ließ ihn, den Günstling der Mediceer und literarischen wie politischen Schüler der Florentiner, die A. française als eine Sprachgesellschaft nach dem Vorbilde der florentinischen Accademia della crusca schaffen. Bei ihrer Gründung 1635 knüpfte er als Politiker an einen Zirkel von Schriftstellern an, der sich bisher bei dem Protestanten Conrart versammelt hatte; er hoffte in ihr ein Werkzeug zu finden, um die der staatlichen Alleingewalt widerstrebenden Kräfte des hohen Adels, zumal der hugenottischen Intelligenz, niederzuhalten und für seine Zwecke zu brauchen. Denn es war sein Plan (Paul Mesnard: Histoire de l'A. française, 1857), „alles zu konzentrieren, alle zerstreuten, sich widerstrebenden und entgegengesetzten Kräfte in eine strenge Einheit zu bringen, jede Macht, die wenn sie dem Staate nicht diente, ihm schaden würde, in dem Staate zu absorbieren"; „seine despotische Natur konnte eine Macht, wie die der Wissenschaft, seiner Aufsicht und Leitung nicht entgehen lassen". Sein weitausschauender Plan ging letztlich sogar dahin, eine große Universität zu gründen, deren oberste Aufsicht die A. führen sollte, indem sie die Fähigkeit der anzustellenden Professoren, die aus ganz Europa auszuwählen wären, prüfte und ihre Verdienste belohnte. Dann wäre die ganze geistige Produktion der Leitung und Aufsicht des Staates unterstellt gewesen. Richelieus zentralistische Gründung ist klassisch für das Verhältnis des staatlichen Absolutismus zur Wissenschaft und zur Kunst. Aber ihre Bedeutung reicht noch weiter. Die hier geschaffene Verbindung von schöngeistigen Interessen, Gelehrsamkeit und Politik ist unter dem Einfluß der A. française für die ganze französische Kultur bis heute charakteristisch geblieben, und der Zusammenbruch des Absolutismus hat an ihrem Zentralismus nichts geändert. — 1663 wurde der A. française eine „kleine A." zur Abfassung von Inschriften für öffentliche Monumente und Schaumünzen angegliedert, die später (1701) als A. royale des inscriptions et médailles ihre Arbeit auf Historie und Archäologie ausdehnte. — Wie von Richelieu 1635 die A. française, so wurde 1666 von dem wirtschaftlichen Schöpfer des neuzeitlichen Frankreich, von Colbert, die A. des sciences (sciences = Naturwissenschaften), ebenfalls in Anknüpfung an einen älteren Zirkel gegründet. ¶ Descartes, und Mersenne, ¶ Gassendi und ¶ Pascal, Vater und Sohn, hatten diesem Zirkel angehört, der sein Vorbild an der A. dei Lincei, seine Seitenstücke an einer erst Oxforder, dann Londoner, 1660 verstaatlichten und 1663 als Royal Society of London eröffneten Sozietät (Mitglied: ¶ Newton) und an der deutschen Academia naturae curiosorum hatte (1652. Von 1687 bis heute A. Caesarea Leopoldo-Carolina). Es war die neue mathematische Physik, deren Kraft Colbert der staatlichen Organisation der Wissenschaft eingliederte. Männer wie Huyghens waren an der Gründung beteiligt. Seit 1699 wurde sie glänzend durch Fontenelle (bis zu seinem Tode 1757) geleitet: Réaumur, Buffon (Histoire naturelle, 1749 ff), ¶ d'Alembert (1741), Lavoisier (1768), La Place (Mécanique céleste, 1800 ff) waren ihre Zierden. — Die wissenschaftliche Hauptaufgabe der A. française dagegen war (nach dem Vorbilde der A. della crusca) gewesen, ein sprachreines französisches Wörterbuch zu schaffen, das nach langer Vorbereitung zuerst 1694 erschien. Eine Kulturleistung von eminenter Bedeutung. Ah, ne dites, sagt Ernst Renan, qu'ils n'ont rien fait, ces obscurs beaux esprits dont la vie se passe à instruire le procès des mots, à peser les syllabes. Ils ont fait un chef d'oeuvre — la langue française. Als Gesetzgeberin der Sprache hat dann diese A. den Geist Frankreichs überhaupt stilisiert. Sie unterscheidet sich darin grundsätzlich von den naturforschenden und von den aus dem deutschen Idealismus geborenen geschichtsforschenden A.en, die ihren Zweck nicht in Leitung, sondern in Untersuchung, nicht in Gesetzgebung, sondern in Freiheit der Wissenschaft sahen. Die Freiesten in Frankreichs großer Zeit gehörten ihr denn auch nicht an, weder Molière noch Descartes noch Pascal (s. o.) noch die Jansenisten (die ¶ Jansenisten wurden ausdrücklich ausgeschlossen). Das Schwergewicht der A. française lag überhaupt anfangs bei den Höflingen. Das höfische Wesen wurde bis zur Religion gesteigert. Hatten die humanistischen A.en der Renaissance die Götter des Olymp angebetet, so verstieg sich die kavaliere Pariser A. unter Ludwig XIV zum Kultus des absoluten Königs, ja zur Anrufung seiner „Gottheit": 1671 krönte sie eine Lobschrift de la Monnayes mit den Versen:

Sagesse, esprit, grandeur, courage, majesté,
Tout nous montre en Louis une Divinité.

In ihrer weiteren Entwicklung aber wirkte sie allerdings alsbald egalisierend zwischen Hofadel und Geistesadel (wenn auch ein Boileau, aufgenommen 1684, sich noch sehr sarkastisch über seine confrères zu äußern pflegte). Mit dem Verfall des Absolutismus emanzipierte sich die A. immer mehr vom Staat, die Zentralisation der Wissenschaft, die ihm anfangs gedient hatte, wendete sich gegen ihn: Die A. wird schließlich das einflußreichste Organ des modernen Liberalismus und der Aufklärung, dem anzugehören der Ehrgeiz der gefeiertsten Literaten ist. 1728 wurde ¶ Montesquieu Mitglied (freilich nachdem er erklärt hatte, der Buchhändler habe die skeptischen Stellen seiner Lettres Persanes gefälscht, er sei ein Verteidiger des hl. Vaters gegen die Jansenisten. er wolle im Schoße der katholischen Kirche leben und sterben). Voltaire, d'Alembert, Condorcet folgten ihm. Ihr Geist kam in der A. zur Herrschaft. Die Gunst der Revolution wurde ihr dennoch nicht zu teil. Der Konvent hob 1793 die aristokratische Gesellschaft der lettrés, titrés, mitrés auf. Aber sie war zu fest mit dem Wesen Frankreichs verwachsen. Schon das Direktorium stellte 1795 die A.en als Institut National wieder her und zwar in drei Klassen, deren erste die A. française, deren zweite die A. des inscriptions, deren dritte die A. des sciences war. Napoleon fügte 1803 als vierte die A. des beaux-arts hinzu; und das Ganze führte seit 1806 (bis heute) den Namen des Institut de France. Die alte Rangordnung, nach welcher die lettres (Allgemeinwissenschaften) über den sciences (Naturwissenschaften) standen, wurde umgekehrt: 1. Mathematik mit Physik, 2. Philosophie, 3. Literatur hieß unter Napoleon die Reihenfolge. Unter den Bourbons wurde sie dann wieder geändert und blieb geändert. 1833 kam als fünfte A. die A. des sciences morales et politiques hinzu, eine von Napoleon seinerzeit

unterdrückte jüngere Gründung. Anfänglich der Restauration ergeben, wandte das Institut sich 1827 der revolutionären Opposition zu, um dann auch weiter das ganze Jahrhundert hindurch in die politischen Schicksale Frankreichs verflochten zu sein. Mit Lamartine zog 1830 die romantische Schule in die A. ein; Viktor Hugo und Alfred Musset folgten. 1878 wurde ¶ Renan Mitglied. — Wollten wir über das Institut von heute nach dem auch bei uns vielgelesenen satirischen Roman L'immortel (1888) von Alphonse Daudet aburteilen, so würden wir ihm Unrecht tun. Mit Recht ist es vielmehr, trotz allerhand Menschlichkeiten, der Stolz Frankreichs. In der A. française hat gegen früher die Zahl der Belletristen etwas abgenommen. Unter uns sind ihre bekanntesten lebenden Mitglieder die Romandichter Pierre Loti (Le désert; Jérusalem; La Galilée. vgl. ChrW 1892, Sp. 319 ff; 1895, Sp. 810 ff), Paul Bourget (der „Neokatholik", vgl. ChrW 1892, Sp. 342 ff; 1894, Sp. 115 ff), Anatole France (Romanzyklus Histoire contemporaine), der Dramatiker Edmond Rostand, der Geschichtschreiber Richelieus Gabriel Hanotaux, der Kritiker Jules Lemaître; bekannter noch war der jüngst verstorbene ¶ Brunetière. Der A. des inscriptions gehört unter andern der Kirchenhistoriker Abbé ¶ Duchesne an, der A. des sciences morales et politiques die Philosophen E. Boutroux, Theodul Ribot, Gabriel Compayré. Im übrigen s. die „Minerva" (Lit.).

3. Die erste Blüte der französischen A. fällt zeitlich zusammen mit dem Rückgang der Universitäten, der in Deutschland mit der Vertreibung der Philippisten beginnt und sich erst, angebahnt durch die Neugründung von Halle (1694) und Göttingen (1737) in der Mitte des achtzehnten Jhd.s wieder zum Aufschwung wendet. In dieser Zeit von Mißachtung der Universitäten wurden die A.en Sammelstätten der wissenschaftlich führenden Geister, Sammelstätten, die für die Wiederbelebung der Universitäten die wichtigsten Kräfte vorbereiteten und ihnen dann dauernd unentbehrlich geworden sind. Trotz ihres lange Zeit sehr bescheidenen Daseins wurde hierfür von größter Bedeutung die 1700 von Leibniz durch Friedrich I begründete Sozietät der Wissenschaften in Berlin, seit Friedrich dem Großen (1744) offiziell A. genannt. Schon der große Kurfürst hatte (1667) ein Brandenburgisches „Platonopolis" geplant, eine Freistatt der Geister, allen verfolgten Gelehrten Europas ein Asyl, ein Zufluchtsort jenseits des konfessionellen Haders, ein Mittelpunkt der reinen und der angewandten Wissenschaften. Aber von diesem Plane hatte ¶ Leibniz, der Gründer der Berliner A., keine Kenntnis. Seine Vorbilder waren die A. des Sciences und die Londoner Royal Society, deren Mitglied er war. Aber er verfolgte mit seiner Gründung auch ganz eigene Gedanken. Politisch lag seine Triebfeder in der Gegenwehr gegen die Ueberflüglung des Protestantismus durch die katholischen Mächte, wie sie zumal seit dem Frieden von Ryswijk zur Tatsache geworden war und auch die ganze nächste Folgezeit noch anhielt. Diese Gegenwehr plante er als Zusammenfassung nicht nur aller wirtschaftlichen und militärischen, sondern in erster Linie der intellektuellen Kräfte des Protestantismus (¶ Unionsbestrebungen). Nachdem sein längst gehegter Plan einer allgemeinen deutschen A. immer wieder gescheitert war, begann er mit der Gründung einzelner Sozietäten in den deutschen und den nichtkatholischen europäischen Hauptstädten, die er dann unter einander verbinden wollte. Nicht etwa nur äußerlich oder politisch. Wie Leibniz erkannt hatte, daß das Prinzip der kritischen Forschung auf alle Wissenschaften anzuwenden sei, so wollte er alle A.en durch eine gemeinsame Aufgabe verbinden, durch die Herstellung einer großen Enzyklopädie alles Wissenswürdigen: „Logarithmentafeln für alle Wissenschaften" sollten sie gemeinsam erarbeiten. Während Leibniz in Berlin zunächst an eine wesentlich naturwissenschaftliche Gesellschaft gedacht hatte, forderte Friedrich I, daß man auch „auf die Kultur der teutschen Sprache bei dieser Fundation gedenken möchte, gleichwie in Frankreich eine eigene A. hiezu gestiftet"; so wurde der König der Urheber der philologisch-historischen Klasse der A. Die Naturwissenschaften wollte Leibniz nicht aus „Kuriosität", wie auf den alten A.en, betrieben wissen, sondern zum Dienste des allgemeinen Nutzens (¶ Aufklärung); und er wußte damit zugleich seine weitausschauenden zivilisatorischen Missionspläne zu verbinden: die Astronomen und Naturforscher der A. sollten bei ihrer Arbeit in Persien, Indien, China, und durch ihre Verbindung mit den ostasiatischen gelehrten Sozietäten zugleich der Ausbreitung des Christentums dienen (¶ Heidenmission: III. geschichtlich). Auf des Königs philologisch-historischen Plan eingehend faßte er sofort die Fortsetzung des protestantischen kirchenhistorischen Hauptwerkes, der Magdeburger Zenturien ins Auge (¶ Kirchengeschichtschreibung). — Die Ausführung stand in traurigem Kontrast zu den Plänen. Die A. war finanziell nur mit einem Kalendermonopol ausgestattet; sie hat dann auch (eingerichtet 1711) trotz anfänglich großer Aufopferung ihres ersten Präsidenten Leibniz, der sie von Hannover aus leitete, damals außer einem Bande Miszellaneen nur — den jährlichen Kalender zustande gebracht. Der Soldatenkönig Friedrich Wilhelm I (1713—1740) verachtete in seinem praktischen Sinn die unnützen Gelehrten, ernannte Gundling und Jaßmann, die Spaßmacher seines Tabakskollegiums, zu Präsidenten und ließ später (1731) das Präsidialgehalt „sub Titulo vor die sämtlichen königl. Narren zur Rechnungs-Ausgabe bringen". Aber immerhin war doch wenigstens das Institut als solches vorhanden. — Kirchlich betrachtet war es eine Schöpfung des kalvinistischen Geistes. Nicht nur daß die Unionspolitik Leibnizens, aus der die A. geboren ist, kalvinistischen Ursprungs, nicht nur daß die Könige und zum guten Teile ihr Hof, von denen sie abhing, der reformierten Religion anhingen, und nicht nur, daß unter ihren Stiftern an äußerem Einfluß und innerer Bedeutung die beiden tschechischen Kalvinisten Hofprediger Daniel Ernst ¶ Jablonski und sein Bruder Johann Theodor (Enkel des Amos ¶ Comenius) hervorragten: sondern vor allem brachte die ganze wissenschaftliche und konfessionelle Konstellation es mit sich, daß die hervorragenden Intelligenzen unter den Berliner Réfugiés (der „Kolonie") auf lange Zeit das stabilste Element in der wechselnd zusammengesetzten A. wurden und ihr ihre Art aufprägten. Bartholmèss, der Verfasser der Histoire philosophique de l'A.de Prusse (1850.51) betrachtet gradezu die ganze Berliner A. des

18. Jhd.s als eine geistige „französische Kolonie", als eine „A. des überheimischen Frankreichs", wozu die aus Frankreich vertriebenen Kalvinisten den Grund gelegt hätten. — Der philosophe de Sanssouci (1740—1786) stattete denn auch, wenn schon erst mehrere Jahre nach seinem Regierungsantritt, die A. (die 1744 diesen Namen als Académie des Sciences et des belles Lettres erhielt) glänzend aus. Er gewann Maupertuis als Präsidenten und die hervorragendsten Mitglieder der A. française (La Mettrie, d'Alembert, Voltaire) zu ordentlichen oder auswärtigen Mitgliedern; nach Maupertuis Tode waren d'Alembert und Condorcet als Berater des Königs die „heimlichen Präsidenten" der A. Eine neue Klasse für spekulative Philosophie wurde geschaffen: der französischen ¶ Aufklärung war in Berlin eine Zentrale errichtet, von der aus sie den stärksten Einfluß ausüben konnte. Doch im Geiste der Mäßigung und Toleranz. Die Religion wurde in der A. nicht angegriffen, strenggläubige Theologen gehörten ihr an. Süßmilch, der Begründer der wissenschaftlichen Bevölkerungs- und Moralstatistik, und der langjährige Sekretär Formey waren, mit manchen andern, ernste Supranaturalisten. Und einen La Mettrie gab der König preis, als die Materialisten nicht mehr die Verfolgten waren. Aber das Uebergewicht des Pariser Geistes gab jetzt doch der A. ihre Signatur. — Nach Friedrichs Tode sollte der A. deutsches Blut zugeführt werden: sie verfiel dadurch der Berliner Aufklärung in eben der Zeit, wo diese ihre segensreiche Bedeutung für das Volk zu verlieren begann; zur Kompensation gegen ¶ Teller und seine Freunde wurde auch ¶ Wöllner, „der betrügerische und intrigante Pfaffe" aufgenommen, dem schließlich die Leitung zufiel. Friedrich Wilhelm III (1797—1840) machte seinem Regime ein Ende. Alexander ¶ v. Humboldt, Thaer, ¶ Schiller, Buttmann, ¶ Goethe zogen nach und nach in die A. ein; ja 1805 fanden sich unter 28 Mitgliedern der A. schon 13, die den Todfeind der Berliner Aufklärung, ¶ Fichte, aufzunehmen bereit waren. Zu ernstlicher Reorganisation gab aber erst die innere Erhebung Preußens nach dem Tage von Jena Anstoß. Alexander von Humboldt bereitete sie vor, sein Bruder Wilhelm ¶ v. Humboldt, gleichzeitig ordentliches Mitglied der A. und Chef des gesamten preußischen Unterrichtswesens geworden, führte sie mit F. A. ¶ Wolf, Niebuhr und ¶ Schleiermacher durch. Die A. bekommt jetzt durch organische Verbindung mit der neugegründeten Universität ¶ Berlin (nach dem Vorbilde der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften und ihrer Beziehung zur Göttinger Universität s. u. Nr. 4) eine neue Form. Die A.en haben nur geblüht, so sagt Wilhelm v. Humboldt, wo keine Universitäten waren oder in Zeiten, „wo es diesen noch an einem liberaleren und vielseitigeren Geiste fehlte"; sie sind in der neuen Zeit nur lebensfähig in freiem Zusammenhang mit einer Universität, die sie wiederum befruchten. Denn die Professoren stehen unter einander nur in allgemeiner Verbindung über Punkte der Disziplin, sonst geht jeder seinen eignen Weg; die A. dagegen ist eine Gesellschaft, wahrhaft dazu bestimmt, die Arbeit eines jeden der Beurteilung aller zu unterwerfen. Im Unterschied von der „aufgeklärten" Meinung, daß die Wissenschaft dem gemeinen Nutzen zu dienen habe, proklamierte er in seiner Antrittsrede in der A. die moderne Auffassung von ihrer Freiheit: sie gießt „dann ihren wohltätigsten Segen auf das Leben aus, wenn sie dasselbe gewissermaßen zu vergessen scheint". Nach diesen Grundsätzen reorganisierte er die A., nicht ohne sie in entscheidenden Momenten zu ihrem Glücke zu zwingen. Die philosophische Klasse der A. wurde 1827 auf Betreiben Schleiermachers aufgehoben; diese dritte Klasse widersprach seiner auf dem Gegensatze von Natur und Geist aufgebauten Zweiteilung der Wissenschaft. Eins fehlte aber der A. nach ihrer Reorganisation noch: festbestimmte *gemeinsame* große Aufgaben. Das alte Prinzip, durch *Preisaufgaben* einzelne hervorragende Kräfte zur Lösung eines wichtigen Problems anzuspornen, konnte je länger, desto weniger befriedigen. Böckh, Schleiermachers Schüler beantragte 1815 in der philologischen Klasse, der jetzt naturgemäß die Führung zufiel, ein Corpus *aller* antiken Inschriften herauszugeben und mit den griechischen zu beginnen, denn „der Hauptzweck einer Kgl. A. der Wissenschaften muß dieser sein, Unternehmungen zu machen und Arbeiten zu liefern, die kein einzelner leisten kann". Damit war die Bahn der großen Unternehmungen beschritten: das Corpus Inscriptionum Graecarum (seit 1825); der Aristoteles (1831—1891); Beteiligung an den Monumenta Germaniae; — später: die Werke Friedrichs des Großen (1846—1857). Das Corpus Inscriptionum Latinarum (seit 1863), die Aristoteleskommentare (seit 1882); — jetzt die Prosopographie der römischen Kaiserzeit; die Ausgabe aller griechischen Kirchenväter (seit 1891); die Politische Korrespondenz Friedrichs des Großen; Staatsschriften aus seiner Zeit; Kantausgabe; Mitwirkung an der Weimaraner Lutherausgabe, an der Leibnizausgabe der Pariser A. usw. Diese großen Arbeiten mußten um so mehr die bedeutungsvollste Leistung der A. werden, als um die Mitte des 19. Jhd.s die gelehrte Arbeitsweise ihre gesamte Richtung wechselte: der Geist des Forschers verzichtete immer mehr auf die Zusammenschau aller Arbeit zu einem Ganzen: die Untersuchung des Einzelnen wurde immer mehr zur Hauptsache und Arbeits*teilung* das Charakteristikum der Organisation der Wissenschaft. — In den kirchlichen Kämpfen des 19. Jahrhunderts ist die A. nur einmal hervorgetreten: 1847 hatte Friedrich von Raumer am „Friedrichstage" der A. in Gegenwart Friedrich Wilhelms IV eine Lobrede auf den großen König gehalten, die er nicht nur benutzte, um ihn gegen die tendenziöse Kritik ¶ Tholucks und andrer zu schützen, sondern auch um Friedrich Wilhelm IV vor den „Berliner Zionswächtern" zu warnen und das Los eines Landes ausmalen, dessen Herrscher theologisiert, abergläubisch ist oder sein Ohr unduldsamen Geistlichen leiht. Der Fall endete mit dem Austritt v. Raumers aus der A. — Sonst hat sich das Leben der A. ganz in der Stille der Wissenschaft abgespielt gemäß dem Worte Friedrichs des Großen „die A. ist nicht zur Parade da". — Die namhaftesten Gelehrten Berlins waren selbstverständlich ihre Mitglieder; sie alle einzeln aufzuzählen erübrigt sich daher. Von Lebenden seien genannt: Diels, Schmoller, Dilthey, Harnack, Stumpf, Erich Schmidt, Koser, Lenz, Dietrich Schäfer, Ed. Meyer, v. Wilamowitz, Erman, Pischel und die um die Kirchenväterausgabe hochverdiente

Frau Wentzel-Heckmann (Ehrenmitglied). — Publikationsorgane der A.: Anfangs die Miscellanea, dann bis 1804 Mémoires, seither Abhandlungen, außerdem Sitzungsberichte (bis 1881 Monatsberichte). Jahresetat 1907: M. 292 655.

4. Von den andern modernen A.en ist die bedeutendste die Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen, gegründet 1751 durch den Naturforscher und Dichter Albrecht von Haller, reorganisiert 1893. Wie Berlin eine Schleuse der französischen, so war Göttingen bei der Personalunion zwischen Hannover und England ein Hebewerk der englischen Kultur. Eng verbunden mit der kurz zuvor gegründeten Göttinger Universität, teilt sie deren Ruhm, das Vorbild Halles durch Leistungen in der Altertumskunde und in den Staatswissenschaften übertroffen zu haben; und durch die Beziehungen zu dem vornehmen englischen Hofe hat sie den Typus des Gelehrten als eines Mannes von Welt in Deutschland zuerst hervorgebracht. Sie zerfällt jetzt, wie die Berliner, in eine mathematisch-physikalische und eine philologisch-historische Klasse, gibt Abhandlungen und Nachrichten heraus und redigiert die 1737 gegründeten 1747 von v. Haller weitergeführten Göttingischen Gelehrten Anzeigen (GGA), das älteste und wissenschaftlichste deutsche Literaturblatt. Aermer ist sie jetzt zwar als die Berliner A. (Jahresetat 1907: M. 27 704), aber mindestens ebenso ausgesucht gelehrt und vornehm. — Von den Publikationen der 1846 gegründeten Kais. A. der Wissenschaften in Wien (gleichfalls die zwei üblichen Klassen) sind die wichtigsten: Archiv für österreichische Geschichte; Fontes rerum Austriacarum; Mitteilungen aus den Vatikanischen Archiven; Monumenta conciliorum; ferner für die Reformationsgeschichte: Venezianische Depeschen vom Kaiserhof; endlich für die ältere Kirchengeschichte: die lateinischen Kirchenväter (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum). — Die Münchener Kgl. A. der Wissenschaften (philosophisch-philologische, mathematisch-physikalische, historische Klasse) ist 1759 gegründet. Ihre Stiftung war epochemachend für die Bildungsgeschichte ¶ Bayerns. Bis dahin hatten die Jesuiten die Erziehung und Bildung beherrscht. Die A. schloß ihren Orden aus und brach ihren Einfluß. Sie hat in neuerer Zeit vor allem historische Denkmäler herausgegeben. — Seit 1846 hat auch Leipzig seine Kgl. Sächsische Gesellschaft der Wissenschaften.

Die großen Unternehmungen dieser führenden A.en machten eine vorherige Verständigung über die Pläne und eine gegenseitige Hilfe bei ihrer Ausführung immer erwünschter. So haben die Verhandlungen über den Thesaurus latinus 1892/93 zu einem deutschen Kartell zwischen Wien, Göttingen, Leipzig und München geführt; Berlin schloß sich ihm 1906 an. Und als die Royal Society einen internationalen Katalog der aktuellen naturwissenschaftlichen Literatur plante, gab das den Anstoß zu einer festen internationalen Assoziation der bedeutendsten A.en aller Länder. Es waren dies zunächst Amsterdam: K. A. van wetenschappen, gegr. 1808; — Brüssel: A. royale, gegr. 1773; — Budapest: A. der Wissenschaften, gegr. 1825; — Berlin (s. o.); — Christiania: K. Videnskabs-Selskab, gegr. 1857; — Göttingen (s. o); — Kopenhagen: K. Danske Videnskaberhes Selskab, gegr. 1743; — Leipzig (s. o.); — London: Royal Society (s. o.); — München (s. o.); — Paris: 1. A. des sciences, 2. des inscriptions etc., 3. des sciences morales etc. (s. o.); — Rom: A. dei Lincei (s. o.); — Petersburg: K. A. der Wissenschaften, gegr. 1725; — Stockholm: K. Svenska Vetenskaps Akademien, gegr. 1739; — Washington: National A. of sciences, gegr. 1863; — Wien: (s. o.). Andere A.en schließen sich allmählich an. — Amerika ist in dieser Assoziation nur durch die Washingtoner (naturwissenschaftlich-mathematische) A. vertreten. Es besitzt noch zwei A.en von Weltruf: seit 1902 die reichste und unternehmendste A. aller Länder, die Carnegie Institution (Jahresetat über 2 Millionen Mark), und seit 1846 die Smithsonian Institution, den Mittelpunkt des Schriftenaustausches (Exchange) unter allen gelehrten Gesellschaften der Erde.

5. Sind diese A.en die vornehmsten Institute der modernen Wissenschaft zur Pflege der freien Forschung, freier noch als die Universitäten, wo dem Dozenten der pädagogische Takt gegen seine jugendlichen Hörer Grenzen seiner Lehrfreiheit zieht, so hat gerade der Kampf gegen die moderne Wissenschaft, gegen den Modernismus (¶ Reformkatholizismus) die jüngste A. geschaffen: die A. des Papstes. Unter dem Protektorate der Kardinäle Rampolla, Mercier und Maffi hat sich (Ce W 1907, S. 571) laut Aufruf vom 30. August 1907 in Rom ein „internationaler Verein zur Förderung der Wissenschaft unter den Katholiken Italiens" gebildet, der seine Aufgaben ganz in formeller Analogie zu den A.en bestimmt. Und am 8. September hat Pius X die Enzyklika ¶ Pascendi mit den Worten geschlossen: „Unsere Absicht ist es, mit allen Mitteln ein eigenes Institut zu fördern, als dessen Mitglieder alle Katholiken von wissenschaftlichem Ruf am Fortschritt jeder Art wissenschaftlicher und gelehrter Studien arbeiten sollen, im Lichte der katholischen Wahrheit und unter ihrer Führung" (catholica veritate duce et magistra); Schritte zur Konstitution dieser A. sind schon geschehen. Die Direktion ist dem Kardinal Rampolla, das Sekretariat dem Innsbrucker Professor Ludwig Pastor übertragen. — Am Leibniztage 1908 hat in der Berliner A. deren Sekretär Hermann Diels die päpstliche A. mit den Worten begrüßt: „Hoffentlich wird dieses Institut bis zum Jahre 1910 fertig. Dann werden sich dort in der Ewigen Stadt, gerade 300 Jahre nach dem Erscheinen von Galileis „Sternenboten", die vereinten 20 Akademien der Welt, deren Mitglieder den verschiedensten Nationen und Religionen der Welt angehören, unter der Leitung der neuen Lincei, messen können mit dem neuen päpstlichen Schwesterinstitute, und die Welt wird richten können, ob die Wissenschaft besser aufgehoben scheint bei denen, die unter dem Banner und in dem Banne des heiligen Thomas von Aquino fechten, oder bei denen, die mit uns in Gottfried Wilhelm Leibniz ihren geistigen Vater verehren" (SAB 33, 1908, S. 705 ff).

6. Der Sprachgebrauch des Wortes A. ist deshalb verwirrt, weil Academia seit der humanistischen Zeit sehr oft, zumal in gehobener Rede auch für Universität gebraucht worden ist. Es nannten sich dann auch jene gehobenen Gymnasien (gymnasia illustria) der deutschen Kleinstaaten oder Reichsstädte, die in einem oder in

mehreren Fächern ihre Beamten durch Kurse und Vorlesungen selbst ausbildeten, „akademische" Gymnasien, oder A.en. Universitäten, die nicht alle 4 Fakultäten besaßen, wurden gleichfalls A.en genannt. — In besonderem Sinne wird A. in „Ritterakademie" gebraucht. Als sich das französische Bildungsideal an den deutschen Höfen durchsetzte, entstanden im Lande der Schulen und der vielen Fürsten überall für die Söhne der Höflinge die „Ritter-A.en" als Anstalten zur Unterweisung der jungen Adligen in der eruditio aulica, der höfischen d. h. der französischen Bildung. Der Name A. verdrängt dabei die ältere Bezeichnung collegium (z. B. Collegium illustre, Tübingen 1589; C. Mauritianum, Kassel 1599). Die wichtigsten dieser Ritter-A.en sind Kolberg 1653, Lüneburg 1655, Halle 1680 (1694 Universität), Wolfenbüttel 1687, Erlangen 1699 (1743 Universität), Brandenburg 1704, Berlin 1705 (académie des nobles 1765), Liegnitz 1708, Ettal 1711, Hildburghausen 1714: ihre Gründung liegt also durchweg nach dem dreißigjährigen Kriege und vor dem Aufschwung der dem französischen und englischen Geiste geöffneten modernen Universitäten Halle und Göttingen. — Heute wird der Name A. denjenigen mehr technischen oder merkantilen Hochschulen beigelegt, denen man den vornehmeren Titel der Universität noch vorenthält (Posen, Frankfurt, Köln, Düsseldorf, Hamburg). Daneben bevorzugt man ihn zur Bezeichnung der Hochschulen für bildende Kunst und Musik.

Friedrich Schleiermacher: Von Schulen, Universitäten, Akademien (in: Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn, 1808, S. 22 ff); — Ludwig Keller: Comenius und die A.en der Naturphilosophen des 17. Jhd.s (Vorträge und Aufsätze aus der Comeniusgesellschaft Jg. III, Stück 1), 1895; — F. Brunetière: Artikel Académie française in La Grande Encyclopédie; — Paul Mesnard: Histoire de l'Académie française, 1857; — Adolf Harnack: Geschichte der Kgl. Preußischen A. der Wissenschaften zu Berlin, 2 Bde., 1900; — Gustav Roethe: Göttingische Zeitungen von gelehrten Sachen (Festschrift zur Feier des 150jährigen Bestehens der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, S. 567 ff), 1901; — Alfons Huber: Geschichte der Gründung und der Wirksamkeit der Kaiserl. A. (zu Wien), 1897; — G. L. v. Maurer: Rede zur 100jährigen Stiftungsfeier der kgl. A. der Wissenschaften (zu München), 1859; — Zur 50jährigen Jubelfeier der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, 1896; — Wilhelm Hiß: Vorgeschichte des deutschen Kartells und der internationalen Assoziation der A.en, 1902; — Alljährliche Auskunft über Zusammensetzung der A.en, ihren Jahresetat, ihre Publikationsorgane usw. in: Minerva: Jahrbuch der gelehrten Welt. Begründet von Karl Trübner, 1891 ff; — Kritische Darstellung bei Hermann Diels: Die Organisation der Wissenschaft (Die Kultur der Gegenwart I, 1 1906, S. 591 ff). **Schiele.**

Akephaler ¶ Monophysiten.

Akiba, Rabbi A., Sohn des Joseph, bedeutender jüdischer Gesetzeslehrer in neutestamentlicher Zeit (¶ Judentum), unter Tinius Rufus im Hadrianischen Kriege 133 n. Chr. grausam hingerichtet (¶ Hadrian). Die Sage hat die Ereignisse seines Lebens vielfach ausgeschmückt. Er soll sich erst mit 40 Jahren dem Gesetzesstudium zugewandt haben. Als er berühmt geworden war, soll ihm der reiche Jerusalemer Kalba Sabua seine Tochter Rachel zur Frau gegeben haben und ein großes Vermögen dazu, während er vorher den armen A. verschmäht und seine Tochter verstoßen hatte. Rabbi A. soll in Lydda oder in Bene Berag bei Joppe gewirkt haben. Im Hadrianischen Krieg hat er den ¶ Bar Koziba als Messias begrüßt. Seine Bedeutung für das Judentum besteht 1. darin, daß er die Auslegungsmethode des Nachum aus Gimso durchführte, wonach jede Partikel und jeder Pleonasmus, überhaupt alles anscheinend Ueberflüssige des alttestamentlichen Textes, Andeutungen gesetzlicher Vorschriften enthält. ¶ Aquila, der ein Schüler A.s gewesen sein soll, zeigt diese Methode in seiner griechischen Uebersetzung des AT (¶ Bibelübersetzungen). 2. Darin, daß er den überlieferten Stoff der Satzungen der Pharisäer ordnete. Eine von A. redigierte ¶ Mischna liegt wahrscheinlich neben anderen Sammlungen der uns erhaltenen Mischna zu Grunde.

H. Grätz: Geschichte der Juden, IV, 1866³, S. 53—60, 148 ff, 176 ff, 427 ff; — Jost: Gesch. des Judentums (3 Bde., 1857—59), II, S. 59 ff; — H. L. Strack: Einleitung in d. Talmud, 1894³, S. 60 ff 81; — Hamburger: Realenzyklopädie des Judentums, II, 1883, S. 22—43; — Emil Schürer: Geschichte des jüd. Volkes, II, 1907⁴, S. 442 ff; — Wilhelm Bacher: Agada der Tannaiten, I, 1903², S. 271—348; — Gastfreund: Toledot Rabbi Akiba, 1871; — Dalman: Akiba in RE³ I, S. 281 f. **Fiebig.**

Akkad erscheint im AT nur als Name einer von ¶ Nimrod beherrschten Stadt in ¶ Babylonien neben anderen (Gen 10 10). Keilinschriftlich ist A. vorwiegend der Name eines Teils von Babylonien und als solcher fast stets mit ¶ Sumer verbunden. Als Name der betreffenden Stadt kommt in den Inschriften meist Agade vor; vereinzelt findet man dafür auch die Schreibung Akkad Sie war der Sitz des mächtigen Königs Sargon I und seines Sohnes Naramsin um das Jahr 3000 v. Chr. Mit der Stadt Babel ist A. kaum identisch, wenn auch die babylonische Sprache von den sie Sprechenden selbst im Unterschied von der sumerischen akkadisch genannt wird, sondern lag vermutlich in nächster Nähe der Sonnenstadt Sippar (Ruinenhügel Abu-Habba).

‡ Friedrich Delitzsch: Wo lag das Paradies, 1881, S. 198. 209 ff. **F. Küchler.**

Akko, phönizische Stadt, mit gutem Hafen, wichtiger Handelsplatz; als 'Aka schon von Sethos I um 1320 v. Chr. erwähnt, von den Israeliten nicht erobert Jud 1 31; von Assurbanipal von Assyrien gezüchtigt. Später Ptolemais. Noch gegenwärtig ist Akka vorhanden und der beste Hafen Palästinas.

BW 1903, S. 6; — Baedeker: Palästina und Syrien (Benzinger), 1900⁴, S. 261 ff, woselbst Karte und Skizze seiner Geschichte. **Gunkel.**

Akkommodation spielt in jeder geschichtlichen Religion, die auf die Erhaltung einer Kette der Tradition Wert legt, naturgemäß eine große Rolle, zumal aber, wo diese Religion ihre erste, urkundlich bezeugte Erscheinungsform als schlechthin normativ für alle Weiterbildung verehrt. So hat denn durch die ganze Geschichte der christlichen Lehre hindurch eine naive, zumeist unbewußte Anbequemung stattgefunden an die biblische Urgestalt, sei es, daß man diese nach der eignen Seite hin bog, sei es, daß man die eigne mehr oder weniger fortgeschrittene Auffassung in die alten Formen und Ausdrücke hineinzwängte. Ein sehr interessantes Beispiel dieses religionsgeschichtlichen Gesetzes liefert uns Luthers Abendmahlslehre (¶ Abendmahl: II. dogmengeschichtlich). Die schlechthinige Normalität der als einheit-

lich gedachten heil. Schrift und die Verkennung des Gesetzes, wonach die religiöse und sittliche Gedankenbildung sich im Zusammenhang mit den allgemeinen Auffassungen und Geschmacksurteilen der Zeit vollzieht, hat im Protestantismus eine heutzutage immer drückender empfundene A. hervorgerufen, wie sie denn auch jede unmittelbare Aeußerung neuzeitlicher origineller, religiöser und sittlicher Erfahrung verhindert und alle religiöse Mitteilung zu einem Reden über fremde „Texte" und zur Ausübung einer vielvermittelten Uebersetzungskunst macht. Den Rationalisten erlaubte es Urteil und Geschmack, die Kunst der A. besonders nach der Seite zu entwickeln, daß man manche biblische Vorstellungen als bloße Anbequemungen an damals herrschende oder von den alttestamentlichen Schriftstellern übermittelte Denkweise, also als uneigentliche Ausdrücke entschuldigte; noch vor 100 Jahren hoffte man durch dies Zugeständnis, ohne die Autorität der hl. Schrift anzutasten, den Lehren zu entgehen, welche dem Zeitbewußtsein mit der Wahrheit unvereinbar erschienen. Dagegen müssen wir modernen Theologen den Gegnern der Rationalisten darin beipflichten, daß durch diese Annahme einer weitgehenden A. Jesu und der Apostel an die Wünsche, Gewohnheiten und Schwachheiten ihrer Zeitgenossen, die man kaum noch als didaktische Herablassung des Lehrers zu dem Standpunkt des Schülers verteidigen kann, nicht bloß die Autorität Jesu und der Apostel bedroht, sondern auch ihre sittliche Aufrichtigkeit angetastet wird. — Wir heutigen gestehen uns offen die Differenz zwischen den zeitgeschichtlich bedingten Anschauungen und Denkformen des Urchristentums und zwischen der ebenso notwendig zeitgeschichtlich bedingten, fortentwickelten Denk- und Anschauungs- und Geschmacksart unsres neuzeitlichen Christentums und beschränken die bleibende Kontinuität auf eine Fortwirkung des Geistes und der Gesinnung, auf eine wesentliche Identität der eigentümlichen religiösen Grunderfahrungen und sittlichen Grunderlebnisse. Trotzdem bleibt auch uns, sofern wir nicht in einen die Gemeinschaft mit der Kirche und Tradition sprengenden Individualismus verfallen, eine gewisse A. nicht erspart. Schon allein alles gottesdienstliche Leben, alle Gemeinschaft des Feierns, alle Zirkulation religiöser Erlebnisse setzt die Anknüpfung voraus an gewisse überlieferte und durch Uebereinkommen feststehende, allen verständliche Ausdrucksweisen und symbolische Fassungen der inneren Vorgänge. Da alles innere Leben und zumal der Wechselverkehr des endlichen mit dem unendlichen Geist etwas dem rationellen Verstand Unzugängliches, Geheimnisvolles ist, so kann es sich nur durch Bilder oder Symbole mitteilen, deren Deutung nie objektiv, allgemein gültig sein kann, sondern notwendig etwas Schwebendes, Subjektives hat. Zu diesen Bildern oder Symbolen, in die eine religiöse Gemeinschaft ihre inneren Erlebnisse kleiden muß, sobald sie sie mitteilen und überliefern will, gehört nicht zum wenigsten, womit natürlich seine Geschichtlichkeit in keiner Weise bestritten werden soll, ihr Religionsstifter, der, je reicher sein inneres Leben und je stärker sein Wirken auf seine Gemeinschaft war, um so mehrdeutiger sein wird. Jede Gruppe und jede Zeit findet mit Notwendigkeit in ihm verkörpert und symbolisiert das Ideal ihres Verkehrs mit Gott. — ¶ Carlyle hat uns nun in seinem berühmten Buch von den Kleidern oder Symbolen Sartor Resartus ein Doppeltes gelehrt: 1) daß wir niemals, wo irgend Gemeinsamkeit inneren Lebens stattfinden soll, der Anbequemung an im Volke vorhandene Ausdrücke oder Bezeichnungen entraten können, die wir von den erkannten damit zusammenhängenden Irrtümern möglichst reinigen mögen. Zumal alle Kunst und Poesie arbeitet mit traditionellen Symbolen, die Religion aber muß sich zu ihrer feiernden Darstellung der Kunstformen bedienen; 2) die Fortentwicklung seit dem Symbole schaffenden Zeitalter kann eine so weitgehende sein, daß diese Symbole aus den Ellbogen gegangenen Kleidern gleichen, in die der Ideengehalt sich nicht mehr auch nur wesentlich bergen kann. Dann sind die alten Symbole aus Behikeln der inneren Anschauung Hemmungen derselben geworden. Dann gilt es, um der Wahrhaftigkeit und Kraft des inneren Lebens willen, neue Symbole zu schaffen. Nun fühlen viele der besten und belebtesten Glieder unserer Kirche mehr und mehr die Unangemessenheit der Sprache unsrer Texte, Lieder, liturgischen Formulare zu dem Inhalt, den die freiere Verkündigung in sie hineinlegt: die Rede von der Gottheit Christi, von der Wundermacht Gottes, von der völligen Ohnmacht der menschlichen Natur zum Guten u. Aehnliches, der ganze, der Predigt widersprechende Fortgebrauch des ¶ Apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Liturgie berührt solche, die Geschmack haben für entsprechende, wahrhaftige Ausdrucksweise, wie intellektuelle Unredlichkeit. Somit entsteht für eine des Namens würdige moderne Theologie die Aufgabe, bei aller Forderung der Pietät gegen die geheiligten Symbole der Christenheit, darein sie ihre tiefsten, seligsten Erfahrungen gekleidet, bei aller Erziehung zur Schonung der aus dem alten Schatz des Paulus, Luther, P. Gerhardt immer neues Leben schöpfenden Gemeinde, doch mit Mut und Vertrauen zu dem uns gewordenen eigentümlichen inneren Erleben und zu der unserm Geschmack voll entsprechenden künstlerischen Darstellung an der Herstellung einer neuen, ehrlichen, stilvollen religiösen Symbolsprache zu arbeiten. Es muß als ein Zeichen der archaisierenden Schwäche und historisierenden Gebundenheit, ja sogar einer gewissen Dürftigkeit unseres ganzen inneren Lebens beurteilt werden, wenn selbst in den Liturgien freier gerichteter Landeskirchen eine wirklich neuzeitliche, unserer Denk- und Geschmacksart entsprechende Gebetssprache nicht einmal erstrebt ist. Diese müßte in einer doppelten Richtung gesucht werden: alles muß so schlicht, so wenig gehäuft, überladen, superlativisch als möglich und alles so persönlich, herzlich, unmittelbar als möglich gefaßt werden. Auch das größte Symbol der Christenheit, Jesus, kann nicht schlicht und persönlich genug gefaßt und dargestellt werden. Wegweiser in der Richtung auf Ueberwindung verkehrter A. und Herstellung eines wahrhaft modernen Stils in der religiösen Sprache dürfte vor allem ¶ Wimmer sein in seinem „Kampf um die Weltanschauung" und „Inneres Leben". **Baumgarten.**

Akkommodation Jesu ¶ Christologie. Mit diesem Stichwort bezeichnete man die jüdischen und offenkundig zeitgeschichtlich bedingten Züge der Predigt Jesu im Zeitalter der Aufklärung und bei den alten allegorisch deutenden spiritualisti-

schen Theologen wie Origenes. Es sind die Züge des Engel- und Dämonenglaubens, des jenseitigen Lohnes und Strafleidens, das Mitmachen jüdischer Kulte und der jüdischen Volksansprüche, die Befolgung und Anerkennung des mosaischen Gesetzes und ähnliches, was man mit dem Bilde Jesu als des von der Gottheit absolut erfüllten Menschen oder als der Verwirklichung des zeitlosen religiös-ethischen Ideals nicht vereinigen konnte. Er habe sich damit dem Verständnis der Zeitgenossen angepaßt. Diese ganz unhistorische und den Charakter Jesu beeinträchtigende Deutung ist heute ganz aufgegeben. Jesus hat die Eigentümlichkeiten des populären antiken Denkens und des zeitgenössischen jüdischen Lebens völlig naiv geteilt, und die Ueberwindung dieser Schranken liegt lediglich in der ebenso völlig naiven Innerlichkeit und rein ethischen Richtung seiner Religiosität. Von dieser aus treibt er seine scharfe Kritik am jüdischen Leben und Denken, — aber nirgends weiter, als es die unmittelbaren religiösen und ethischen Konsequenzen fordern. Die Kritik liegt wesentlich darin, daß er das gegenwärtige Leben als zum Untergang reif ansieht und das Kommen des Gottesreiches mit der dann erst voll entfalteten Herrschaft Gottes und des Guten als bevorstehend verkündet. **Troeltsch.**

Akoimeten = Schlaflose, Mönche, die abwechselnd in Chören Tag und Nacht Gott lobsangen. Ihr erstes Kloster wurde ca. 400 am Euphrat erbaut, von Konstantinopel aus gewannen sie weitere Verbreitung im Orient. Im theopaschitischen Streite (¶ Christologie) wurden sie als Anhänger der päpstlichen Ansicht exkommuniziert. Vielleicht leiten Spuren von ihnen zu einem 515 vom Frankenkönige Sigmund in S. Moritz gestifteten Kloster, das ebenfalls einen ununterbrochenen Lobgesang der Mönche kannte. Ob „ewige Gebete" oder durch Tag und Nacht sich fortsetzende Gebete (¶ Adoration) Verkirchlichungen des Akoimetentums sind? — ¶ Mönchtum. **Köhler.**

Akoluthen ¶ Beamte, kirchliche.

Aktaeon, ein böotischer Heros, dem in Orchomenos eine jährliche Totenfeier dargebracht wurde. Die Sage, wie er von Artemis in einen Hirsch verwandelt und alsdann von seinen Hunden zerrissen wird, ist eine der beliebtesten des Altertums. ¶ Griechenland, Religion.

Erwin Rohde: Psyche, (1894) 1907⁴ I, S. 190; — G. Wentzel: A., Pauly-Wissowa I, Sp. 1209 ff. **Sch.**

Aktisteten ¶ Monophysiten.

Akzidenzien ¶ Stolgebühren.

Alacoque ¶ Charitas, katholische ¶ Herz Jesu.

Alamannen. **Alanen** ¶ Deutschland: I. Mittelalter.

Alanus ab Insulis, d. i. aus Insulae, dem heutigen Lille, (geb. 1150) ist ein wenig bekannter älterer ¶ Scholastiker. Er verfaßte Regulae coelestis iuris, kurze paradoxe Regeln mit Erläuterungen über religiöse Fragen, stark beeinflußt vom ¶ Neuplatonismus; sodann ein biblisch-theologisches Wörterbuch, betitelt Oraculum scripturae sanctae, sowie eine Enzyklopädie des gesamten damaligen Wissens in poetischer Form, genannt Anticlaudian; ferner zwei Schriften gegen Juden, Muhammedaner und Häretiker seiner Zeit, die Summa quadripartita adversus huius temporis haereticos und die 5 Bücher De arte catholicae fidei. In letzterer Schrift bediente er sich einer mathematisch-deduktiven Methode, die an den mos geometricus der Ethik Spinozas erinnert.

MSL 210; — RE³ I, S. 283—286; Ue II⁹, S. 220—222 und 214. **Zwicker.**

Alba ¶ Amtstracht des Geistlichen.

Alba, Ferdinand Alvarez von Toledo, Herzog von, (1508—1582) wurde geboren aus einem vornehmen Geschlecht Kastiliens. Schon in der Schlacht bei Pavia 1525 gegen Franz I von Frankreich zeichnete er sich aus, und bald wurde er einer der berühmtesten Generale Europas (¶ Deutschland: II. Reformationszeitalter). In der Schlacht bei Mühlberg a. d. Elbe (1547) trug er den Sieg über ¶ Johann Friedr. von Sachsen davon, den er gefangen nahm. Verräterischerweise machte er auch den Landgrafen ¶ Philipp von Hessen zum Gefangenen. Mit Ruhm kämpfte er 1557 gegen die Französischen Truppen und gegen die des Papstes Paul IV. Er war ein Mann von großer Strenge und glühender Leidenschaft für die römische Religion, dabei ein tüchtiger Staatsmann. Während er das volle Vertrauen ¶ Karls V und Philipps II (¶ Spanien) hatte, fürchteten alle seine Gegner den argwöhnischen und rachgierigen Mann. Eine blutige Erinnerung hinterließ er durch seine Statthalterschaft in den ¶ Niederlanden (1567—73), wo er als ein grausamer Tyrann sich für immer verhaßt gemacht hat. Mit einem auserlesenen Heere kam er am 22. Aug. 1567 nach Brüssel. Er sollte die Ketzerei ausrotten und den Aufstand unterdrücken. Der Tod Oraniens, Egmonds, Hoornes u. a. war beschlossene Sache. Es gelang ihm Egmond und Hoorne am 9. Sept. 1567 verräterisch verhaften zu lassen; am 4. Juni 1568 wurden sie hingerichtet. Seine erste Tat war die Einsetzung der „Conseil des Troubles" (Rat der Unruhen, vom Volke „Blutrat" genannt). Viele Tausende wurden auf das Schafott geliefert, andere Tausende flüchteten aus dem Vaterlande. Von Deutschland aus begannen ¶ Wilhelm von Oranien und sein Bruder Ludwig im Frühjahr 1568 den Krieg, aber ohne Erfolg. A. hielt die Niederlande in seiner Gewalt. Er setzte die blutige Verfolgung fort und legte zugleich dem Lande unerträgliche Lasten auf. Die General-Staaten mußten am 26. März 1569 zu Brüssel 3 Dekrete bewilligen, wonach 1% von allem beweglichen und unbeweglichen Vermögen, 5% bei jedem Verkauf von unbeweglichen Gütern, und 10% bei jedem Verkauf von beweglichen Gütern an den Staat zu entrichten waren (der sog. 100. 20. und 10. Pfennig). Die Bevölkerung widersetzte sich der Durchführung dieser Maßregel, und die Unzufriedenheit nahm je länger je mehr zu. Am 1. April 1572 nahmen die Wassergeusen Brielle ein, und die Freiheit war geboren. Holland und Seeland fielen ab, und die Oranier kamen wieder ins Land. Bald verlor Alba die Hoffnung, die Niederlande zu unterwerfen, er nahm (18. Dez. 1573) seinen Abschied und kehrte nach Spanien zurück. 1580 eroberte er noch Portugal, aber das Vertrauen Philipps hatte er schon verloren; am 12. Jan. 1582 starb er zu Thomar.

Herzogin von Berwick und Alba: Documentos escogidos del archivo de la casa de Alba, 1891; — P. J. Blok: Geschiedenis van het Nederlandsche volk. 8 dln., 1892—1908, III, S. 65—135. **van Veen.**

Alban von Verulam (S. Albans in Herfordshire), britischer Märtyrer zur Zeit ¶ Diocletians (22. Juni 303?), soll durch einen fliehen-

den Kleriker, den er aufnahm, zum Christentum bekehrt sein. — ¶ England. **K.**

Alber, 1. Erasmus (ca. 1500—1553), als Sohn des Pfarrers Dietrich A. und seiner Kellerin Gret um die Wende des Jhd.s zu Bruchenbrücken in der Wetterau geboren und erst durch die Reformation legitimiert, war von vornherein für Luthers Sache gewonnen. Nach mangelhafter Schulbildung und humanistischem Studium in Mainz wurde er in Wittenberg begeisterter Schüler erst ¶ Karlstadts, dann ¶ Luthers. Seine literarische Laufbahn eröffnet er mit zwei prächtigen deutschen Flugschriften und einem tapfern lateinischen Angriff auf Erasmus. Alle Seiten seines Wesens sind hier schon vorgebildet: die unbedingte Hingabe an Luther, die schroffe Feindschaft gegen dessen Gegner, die klare Anschaulichkeit und anmutige Heiterkeit der Darstellung. In Büdingen, Ursel und Eisenach wirkt A. an den Schulen, sein Lebtag „merh ein guter Schulmeister, dan ßo gar ein guter prediger". Mit hessischer Treue hängt er an seiner Wetterau, hier, in Sprendlingen, führt er als Pfarrer seit 1528 mit kluger Schonung in Landgraf ¶ Philipps Sinn die Reformation durch (¶ Hessen), hier dichtet er seine berühmten Fabeln 1534, die als Werk eines Humanisten und Theologen das Verdienst Luthers und der Seinen um deutsche Sprache und Literatur hell beleuchten, in ihrer anspruchslos naiven Art und schlichten Kunst die Fabeldichtung ihrer gelehrten Erstarrung entreißen (¶ Literaturgeschichte, christliche) und in die frische volkstümliche Gegenwart, zugleich in den Kampf gegen das Papsttum rücken. Denn die religiösen Schäden der Zeit liegen A. vor allem am besorgten Herzen, im Kampf um sie hat er in oft wechselnden Aemtern sein Leben verzehrt, als tapferer, offener Streiter viel gelitten. Dazwischen schreibt er, eine Weile amtlos in Wittenberg, sein deutsches Wörterbuch 1541, das die Wörter nach den Endsilben ordnet, womit dieses erste deutsche Wörterbuch im Grunde ein Reimlexikon geworden ist, „recht wie zum Zeichen, daß das deutsche Volk von Natur ein poetisches sei". Zugleich dichtet er nach einer Anregung Melanchthons seine anmutige Legende Von den ungleichen Kindern Evä, die ¶ Sachs ihm nachgebildet hat, und für derengleichen man gern die orthodoxe Polemik hergäbe, mit der er fortan seine Tage füllt, entschlossen jeden Zoll des von Luther gewonnenen Bodens zu halten. Hartes Mißgeschick hat den früh gealterten Kämpfer rastlos von Ort zu Ort getrieben, bis ihn am 5. Mai 1553 in Neubrandenburg der Tod erlöste.

F. Schnorr v. Carolsfeld: Erasmus Alberus, 1893. **Alfred Götze.**

2. Matthäus (1495—1570), der „Luther Schwabens" (sein Name auch Aulber, weil mit nasaliertem a zu sprechen), 4. Dez. in der Reichsstadt Reutlingen geboren, studiert (mit Melanchthon zusammen) 1513—1518 in Tübingen und wird dann an die neugegründete Prädikatur seiner Vaterstadt berufen. Durch die Schriften Luthers gewonnen, predigt er von 1520 an „nichts als das klare Wort Gottes". 1524 ist durch seinen Einfluß der Sieg der Reformation in Reutlingen vollendet: Abschaffung der lateinischen Messe, Ostern 1524; Verehelichung A.s; Dez. 1524 seine und seiner Obrigkeit Verteidigung vor dem Reichskammergericht zu Eßlingen mit dem Erfolg der Freisprechung. Durch sein mildes und doch bestimmtes Auftreten hält A. ¶ Bauernkrieg, ¶ Wiedertäufer und Abendmahlsstreit von Reutlingen fern (durch Zwinglis Brief vom 16. Nov. 1524 an A. nimmt der Abendmahlsstreit den Anfang). Ohne die Gemeinschaft mit den Oberdeutschen abzubrechen, veranlaßt A. die Verbindung Reutlingens mit der Wittenberger Reformation (1530 unterschreibt Reutlingen als einzige Reichsstadt neben Nürnberg die ¶ Confessio Augustana). Bei Einführung der Reformation in ¶ Württemberg wird A. um Rat angegangen und, als er 1547 um des Interims willen aus Reutlingen flüchten mußte, in leitender Stellung dauernd dort festgehalten. Die durch ¶ Brenz veranlaßte Neuformulierung der Ubiquitätslehre (¶ Abendmahl : II. dogmengeschichtlich) und die Abgrenzung der württembergischen Kirche gegen ¶ Calvinismus und Philippismus (¶ Melanchthon) (1559) macht er mit, bereut aber kurz darnach seine Unterschrift. 2. Dez. 1570 ist er gestorben.

† Jul. Hartmann: Matthäus Alber, 1863; — Württembergische Kirchengeschichte, 1893, S. 255 ff; — G. Bossert, RE³ I, S. 289 f. **Hermelink.**

Albert 1. von Aachen (ca. 1100) Stiftsherr bei S. Maria in Aachen (oder in Aix? die Bezeichnung canonicus Aquensis läßt beides zu), Verfasser einer Historia Hierosolymitana, deren Quellenwert für die Geschichte des ersten ¶ Kreuzzugs H. v. Sybel (Geschichte des ersten Kreuzzugs, 1841 und wieder 1881²) stark bestritten aber B. Kugler (Alb. v. Aachen, 1885) verteidigt hat.

MSL 166; — Albert Hauck: RE³ I, S. 294; — KHL I, Sp. 110. **K.**

2. der Große (Albertus Magnus, 1193 bis 1280) ist der eigentliche Begründer der ¶ Scholastik und der größte Deutsche unter den Theologen und Philosophen des Mittelalters, den keiner an Belesenheit und Wissen überragt. Er stammte aus dem Geschlecht der Edlen von Bollstädt und war in Lauingen in Schwaben geboren. In Padua zu Studienzwecken weilend, wurde er hier für den Orden der ¶ Dominikaner gewonnen und kam dann nach den jungen Dominikanerkonventen von Köln, Hildesheim u. a., um deren Studien zu regeln und zum Teil selbst zu lehren, wie z. B. in Köln, wo ¶ Thomas von Aquino sein Zuhörer war. Mit diesem ging er 1245 nach Paris, kam aber 1248 wieder nach Köln und lebte dort als erster Lehrer der Ordensschule, nebenbei predigend und Bücher schreibend. Später wurde er Ordensgeneral für Deutschland, war nur ungern 1260—1262 Bischof von Regensburg, und lebte dann wieder in Köln seiner Schriftstellerei, bis er in hohem Alter starb. 1622 wurde er von Gregor XV selig gesprochen. — Mit Recht führt er wegen seiner umfassenden allgemeinen Bildung den Ehrentitel doctor universalis; seine Bezeichnung im Volksmunde als Zauberer geht wohl auf die für seine Zeit hervorragenden naturwissenschaftlichen Kenntnisse und ihre praktische Verwertung zurück. Sein Verdienst ist die Aufschließung des gesamten Lehrgebäudes des ¶ Aristoteles in einer umschreibenden, erläuternden und exkursierenden Form: seine Büchertitel entsprechen daher oft den aristotelischen, doch kommen inhaltlich eigene Beobachtungen und Bemerkungen anderer hinzu. In der Deutung der aristotelischen Lehren schließt er sich an ¶ Avicenna an (¶ Islamische Philosophie): die allgemeinen

Begriffe sind nach seiner Ansicht ante res, vor den Dingen, im göttlichen Verstande; in rebus, in den Dingen, sind sie als das den Einzeldingen Gemeinsame vorhanden; post res, nach den Dingen, existieren sie vermöge unsres abstrakten Denkens. Da A. allenthalben den Aristoteles herbeizieht, um christliche Dogmen zu erhärten, erscheint Aristoteles bei ihm in sehr christlichem Gewande. Seine theologischen Hauptwerke sind ein Kommentar zum Sentenzenwerk des ¶ Petrus Lombardus und die Summa theologiae, in der er manchmal von Aristoteles abweicht, z. B. wenn er Welt und Materie als nicht anfanglos bezeichnet. — Albertus-Magnus-Verein ¶ Vereinswesen, katholisches.

Werke: 21 Bde. Folio, Lyon 1651; 38 Bde. Quart, Paris 1890 ff; — RE³ I, S. 291—294; Ue II⁹, S. 287—294. **Zwicker.**

3. von Riga (? —1229) der Missionar der russischen ¶ Ostseeprovinzen. Geborener Bremer aus dem Geschlechte der Appeldern (oder v. Buxhöwden?), Domherr, wurde er 1199 zum Nachfolger des Bischofs Berthold v. Lockum in Uerküll berufen, gründete Riga und verlegte den Bischofssitz dorthin. Sein Werk ist die Christianisierung von Est-, Liv- und Kurland. 1202 stiftete er zum Schutze der Mission den ¶ Ritterorden der Schwertbrüder, 1207 erhielt er Livland als Reichsfürstentum, 1212 wurde sein Missionsgebiet von Bremen unabhängig (¶ Adalbert von Bremen), eigene Bistümer wurden gegründet, z. T. mit Hilfe ¶ Dänemarks. Für die Verbreitung deutscher Kultur im Osten (Einführung der ¶ Zisterzienser und ¶ Prämonstratenser) hat A. Großes geleistet, seine politischen Erfolge vergingen bald.

RE³ I, S. 295. **Köhler.**

Alberti, Valentin (15. Dez. 1635—19. Sept. 1679), geb. zu Lahn in Schlesien, seit 1672 Theologieprofessor in ¶ Leipzig, Gegner des ¶ Pietismus. **K.**

v. Albertini, Johann Baptist, (1769—1831) ist in Neuwied a. Rh. geboren, wo seine Eltern, eine Graubündner Adelsfamilie, sich den ¶ Herrnhutern angeschlossen hatten. Dieser Kirchengemeinschaft hat auch der Sohn in verschiedenen, einflußreichen Stellungen gedient, als Lehrer und Dozent an ihren Bildungsinstituten, als Prediger in mehreren ihrer Gemeinden, schließlich als Mitglied und Vorsitzender ihrer Behörde in Berthelsdorf. Vor das größere Publikum ist er als Redner und Dichter getreten in seinerzeit mehrfach aufgelegten Sammlungen seiner Predigten und Lieder. Er ist neben Novalis vielleicht der bedeutendste religiöse Sänger seiner Zeit (vgl. das Urteil Schleiermachers, Briefe IV 290). Doch bleibt auch hier seine Wirkung begrenzt durch die unser heutiges Empfinden vielfach abstoßende, spezifisch herrnhutische Färbung seiner Sprache. Ueberdies standen der Aufnahme seiner Lieder in die Gesangbücher ihr oft fast dramatisch-bewegter, subjektiv-lyrischer Charakter entgegen. Dagegen sichert ihm noch heute das Interesse weitester Kreise die innige, unter den Studiengenossen sprichwörtliche Freundschaft, die ihn mit seinem „Pylades", dem jungen ¶ Schleiermacher auf dem Pädagogium zu Niesky (1783—85) und dem Seminar in Barby (1785—87) verband. Schleiermacher nennt ihn unter denen, die ihm auf seiner Wallfahrt „am bedeutendsten nahe getreten sind" (Briefe II 426).

Werke: Albertini: Dreißig Predigten. Für Mitglieder und Freunde der Brüdergemeine, (1805) 1829²; Geistliche Lieder. Für Mitglieder und Freunde der Brüdergemeine, (1821) 1835²; 36 Reden an die Gemeine in Herrnhut in den Jahren von 1818—1824 gehalten von Joh. Baptist v. A. 1832; 36 Reden an die Gemeine in Herrnhut in den Jahren von 1825—1831 gehalten von J. B. v. A. 2. Sammlung, 1833; — Herrmann Plitt: A., RE³ I, S. 301 ff; — Paul Lorenz: J. B. v. A., 1894; — Rudolf Meyer: Schleiermachers und C. G. von Brinkmanns Gang durch die Brüdergemeine, 1905. **Reichel.**

Albigenser. Die A., so genannt nach dem südfranzösischen Städtchen Albi in Languedoc, dem Hauptsitze der Sekte, gehören wie ¶ Bogomilen Euchiten, Bagnolesen usw. zu der großen Sektengruppe der Neumanichäer oder ¶ Katharer, die dem Dualismus mehr oder minder schroff huldigte. Nach ihrer Lehre untersteht der Kosmos zwei Herren, dem über die unsichtbaren Dinge gebietenden Gott des Lichtes und dem über die sichtbaren Dinge herrschenden Fürsten dieser Welt. Des letzteren Sohn Luzifer hat einige Geschöpfe des Gottes des Lichtes, d. h. Engel, in seine niedere Welt gelockt, und sie sollen durch die Erlösung wieder befreit werden. Dieses Erlösungswerk vollführt Christus; er, sowie Maria, Joseph und der Evangelist Johannes waren in scheinbar irdischen Leibern verhüllte Engel. Die Seligkeit erlangt man durch Zugehörigkeit zur katharischen Kirche, eventuell mit ¶ Seelenwanderung bis zur endlichen Reife. Seit etwa 1150 trieben diese Häretiker namentlich in Südfrankreich rücksichtslos ihr Wesen; 1167 hielten sie ein eigenes Konzil in St. Felix ab. Nachdem bereits 1181 ein erfolgloser ¶ Kreuzzug gegen sie stattgefunden hatte, begann unter ¶ Innozenz III der Vernichtungskampf, der von 1209—1229 mit unmenschlicher Grausamkeit von beiden Seiten geführt wurde. Anlaß dazu bot die Ermordung des päpstlichen Legaten Peter von Castelnau (1208), der mit ausgedehnter Vollmacht zur Unterdrükkung der A. vom Papst entsandt war; sie wurde dem die Ketzer beschützenden Grafen Raimund VI von Toulouse Schuld gegeben. Ein Heer unter dem fanatischen Abt Arnold von Citeaux erstürmte Beziers, wobei 20 000 Einwohner hingemordet wurden, eroberte unter schrecklichen Greueln Carcassonne und das Land Raimunds VI und gab alles dem Hauptführer des Kreuzheeres, dem Grafen Simon von Montfort. Trotz bedeutender Erfolge Raimunds VII, der 1222 seinem Vater folgte, unterlagen die A. doch im Frieden von Toulouse 1229, zumal Louis VIII von Frankreich des Papstes Partei ergriff. Raimund VII mußte sich unterwerfen und seine früheren Schützlinge bekämpfen; eine stehende ¶ Inquisition vollendete die gewaltsame Unterwerfung des Landes, doch tauchen noch bis in die Mitte des 14. Jhd.s vereinzelt A. auf.

RE³ XIII, S. 757—758. 765—769. **Zwicker.**

Albornoz, Aegidius (ca. 1300—1367).

1. Wirksamkeit in Spanien; — 2. Wiederherstellung des Kirchenstaats; — 3. Die Constitutiones Aegidianae.

1. A. entstammte einer sehr angesehenen Familie aus Cuença in Kastilien. Von seiner Jugend und den Anfängen seiner Laufbahn ist sehr wenig bekannt: er studierte in Toulouse, lebte dann am Hofe Alfons XI von Kastilien, erhielt viele kirchliche Würden und wurde 1338 Erzbischof von Toledo und damit Kanzler von Kastilien. Als Legat des Papstes nahm er an dem Kampf gegen

die andalusischen Mauren teil und war in diplomatischen Geschäften tätig. Mit dem folgenden König, Peter dem Grausamen, geriet er in Zwist, verzichtete deshalb auf sein Erzbistum und begab sich an den päpstlichen Hof, der damals in Avignon residierte (¶ Papsttum). Hier wurde er 1350 zum Kardinal erhoben.

2. Einen seiner selbständigen Energie und staatsmännischen Begabung angemessenen Wirkungskreis brachte ihm seine Ernennung durch Innozenz VI zum Legaten für Italien (1. Legation 1353—1357). Dieses Land und besonders der Kirchenstaat war während der Abwesenheit der Päpste durch die gegenseitige Eifersucht und den unbegrenzten Machthunger der vielen Burgherren und Städte in steigendem Maße verfallen. Söldnerbanden durchzogen verheerend das Land, die Malatesta, Visconti und andere Herren suchten ihre tyrannisch von ihnen beherrschten Gebiete rücksichtslos auszudehnen, und der Kirchenstaat hatte als solcher fast aufgehört zu bestehen (¶ Italien). Rom selbst war hauptsächlich durch die Zwietracht der die Stadt regierenden Familien und durch Pöbelaufstände von unausgesetztem Kampf erfüllt und zu immer größer werdender Bedeutungslosigkeit gesunken. In wenigen Jahren schuf hier A. durch tapfere Waffentaten und geschickte Friedensschlüsse Ordnung. Er unterwarf zuerst den Präfekten Giovanni di Vico, der einen großen Teil des ¶ Patrimoniums beherrschte, dann versuchte er durch Cola di ¶ Rienzo, den ehemaligen römischen Volkstribun, Rom zu ruhigen Zuständen zu bringen; doch wurde dieser vom Volk als Verräter angesehen und erschlagen. Mehr richtete A. bei der Unterwerfung der Mark aus, deren Beherrscher, die Malatesta, er nicht nur besiegte, sondern sogar zu treubleibenden Freunden zu machen wußte; und auch fast alle übrigen Gebiete des Kirchenstaates zwang er, manchmal in heroischen Fehden, unter das Szepter des Papstes zurück. In einer 2. Legation, 1358—1367, sicherte und vervollständigte er diese Ergebnisse und suchte vor allem Bologna den Visconti abzugewinnen. Sein Vorgehen wurde von dem neuen Papste, Urban V, nicht immer gebilligt; ein anderer Legat für jene Gebiete brachte diesen Kampf durch einen voreiligen Friedensschluß zu Ende. A. wurde auf weniger wichtige Angelegenheiten in Neapel und auf Verhandlungen mit den Söldnerscharen beschränkt, unterwarf aber auch noch das bedeutende Perugia und konnte dem 1367 (zeitweilig) nach Italien zurückkehrenden Papste den ganzen Kirchenstaat als wiedergewonnen übergeben. Im selben Jahr starb A., der inzwischen Kardinalbischof von Sabina geworden war.

3. Das Ergebnis der Waffentaten und Unterhandlungen des A. ging in den folgenden Jahrzehnten durch Schuld anderer großenteils wieder verloren, Bestand aber hatten die „Constitutiones Aegidianae", die A. 1357 dem Landtage des Kirchenstaats vorlegte. Es ist ein Gesetzbuch, das zugleich das Straf- und Zivilrecht enthält, wie Bestimmungen über Verfassung und Verwaltung und über die Befugnisse der Beamten, dazu Vorschriften über das Leben der Geistlichen usw. Das bestehende Recht ist in ihnen kodifiziert, aber auch neues geschaffen worden. Sie haben in ihrem Grundgehalt bis 1816 Geltung gehabt. — Eine andere Schöpfung des A. besteht sogar heute noch: das spanische Kolleg zu Bologna, das 30 spanische Studenten (Theologen, Mediziner und Studiosen des kanonischen Rechtes) frei aufnimmt.

Hermann Wurm: Kardinal Albornoz, 1892 (darin ausführliches Verzeichnis der Fachliteratur); — Sepulveda: De vita et rebus gestis Aeg. Albornotii, 1519. **Ellan.**

Albrecht 1. von Brandenburg, Kardinal, Erzbischof von ¶ Mainz und ¶ Magdeburg (1490—1545), ist aus der Ehe des Kurfürsten Johann Cicero von Brandenburg und der Margarete von Sachsen am 28. Juni 1490 geboren. Seine Herkunft verbürgte ihm eine rasche und glänzende kirchliche Laufbahn. Die Aussichten auf die Würde eines Koadjutors des Mainzer Erzbischofs Uriel von Gemmingen, die sich dem zwanzigjährigen Domherrn eröffneten, blieben zwar unerfüllt, aber bereits im Spätsommer 1513 wurde er als Nachfolger des seiner Mutter verwandten Herzogs Ernst von Sachsen Magdeburger Erzbischof und Administrator von ¶ Halberstadt. Ungleich mehr bedeutete es, daß ihn das Mainzer Domkapitel im Gegensatze zu dem ausgesprochenen Willen Kaiser Maximilians und ohne Rücksicht auf die wittelsbachischen Bewerber nach Uriels Tode zum Erzbischof postulierte (9. März 1514). Daß der Zoller zahlungsfähig genug war, die Kosten der päpstlichen Bestätigung auf seine Schultern zu nehmen, und sich bereit zeigte, dem stark verschuldeten Erzstifte wertvollen verpfändeten Besitz zurückzugewinnen, war eine Voraussetzung der Wahl. Aber ausschlaggebend sind andere territorialpolitische Erwägungen gewesen: die zusammengeschlossene brandenburgisch-mainzisch-magdeburgische Macht galt dem Domkapitel als Gewähr für die Sicherung des Besitzes von Erfurt, das die wettinische Begehrlichkeit und innere Strebungen dem Erzstifte zu entfremden drohten. — Die Kurie genehmigte die Postulation, und Albrecht wußte sich überdies ihre Einwilligung zur Beibehaltung Magdeburgs und Halberstadts zu erwirken (18. Aug. 1514). Es waren einmal und vor allem politische Gründe, die Leo X zu solch außergewöhnlichen Zugeständnissen veranlaßten; er durfte hoffen, sich so zwei Kurfürsten geneigt gemacht zu haben, den Mainzer und seinen Bruder Joachim I von Brandenburg. Dann aber kam auch die päpstliche Kammer auf ihre Rechnung. Außer den Bestätigungs- und Palliengeldern (¶ Abgaben) mußte Albrecht für jene besondere Gnade eine besondere Gebühr von 10 000 Gulden bezahlen. Das Geld haben ihm die Fugger vorgestreckt, aber den Weg zur Erleichterung der Lasten wies ihm die päpstliche ¶ Datarie selbst. (Der interessante Handel ist von Aloys Schulte dargestellt. S. u. Literatur.) Der Ertrag des Ablasses für die Peterskirche, den A. in seinen Kirchenprovinzen sowie den Mainzer, Magdeburger, Halberstädter und brandenburgischen Gebieten zu verkünden bestellt wurde, sollte zur Hälfte ihm und seinen drei Hochstiften zufallen. So war es recht eigentlich auch des Erzbischofs Geschäft, das von ¶ Tetzel seit Anfang 1517 betrieben und dann von Martin Luther gestört worden ist. Wenn A. dennoch Jahre lang ein lauer und lässiger Gegner der lutherischen Bewegung gewesen ist, so ist das vor allem in seiner persönlichen Art begründet. Die Kurie erhob ihn 1518 zum Kardinal, aber seinem sehnlichen Wunsche, die Würde eines ständigen Legaten und so eine überragende Stellung in der deutschen Kirche zu

erringen, hat sie sich versagt. In seinem Ehrgeiz gekränkt, beobachtete A. (von Haus aus ein Gönner des ¶ Humanismus und ohne inneres Verhältnis zu dem geistlichen Inhalt seiner Stellung) dem Papste zum Trotz gegenüber dem aufkeimenden Luthertum im eigenen Lande die Milde und Zurückhaltung, die ihm sein Rat ¶ Capito, der Diplomat unter den Reformatoren, als nützlich, ja notwendig hinzustellen wußte. — Von dieser Bahn, die manche gar für den Weg zu Luther hielten, ist A. nicht durch erwachendes Pflichtgefühl oder kirchliche Bedenken, sondern durch den Gang der Dinge abgelenkt worden. Der Gedanke an die Gefahren einer schwankenden kirchlichen Haltung mußte ihn um so stärker zum Anschluß an die fürstlichen Vorkämpfer des alten Glaubens drängen, je mehr die religiösen Gegensätze politischen Inhalt annahmen (¶ Deutschland: II. Reformationszeitalter). Diese politische, erst in zweiter Linie auch kirchliche Selbstbesinnung zeigte er zuerst im April 1523 in der Zusammenkunft mit seinem Bruder und Georg von Sachsen, die sich gegen das Luthertum und seinen kurfürstlichen Gönner kehrte, ohne doch zu festen Ergebnissen zu führen. Inhalt und Ausgang der sozialen Revolution von 1525 (¶ Bauernkrieg) mußten den Kardinal auf dem neuen Wege vorwärts treiben. Der Dessauer Bund, der seit Juli 1525 die beiden Zollern, den Herzog Georg und die Braunschweiger vereinte, machte es sich geradeswegs zur Aufgabe „die verdammte lutherische Sekte auszurotten". Aber diese Politik hatte nur in beschränktem Maße Erfolg. Das Ende der bäuerlichen Bewegung im Mainzer Erzstift, die nicht ohne innere und äußere Beziehung zu den Gedanken und den Menschen des neuen Glaubens geblieben war, bedeutete allerdings im wesentlichen auch das Ende der Mainzer evangelischen Bewegung. Aber von den Magdeburger und Halberstädter Landen hat A. die Reformation nicht fernzuhalten vermocht. In seiner Residenz Halle wußte er unter Ausnutzung seiner landesherrlichen Gewalt die Geltung der katholischen Kirche jahrelang zu sichern; das Neue Stift, das er dort 1519 begründet und mit allem Glanze des alten Kirchentums ausgestattet hatte, war ihr in Stadt und Land eine starke Stütze. Aber als die Reformation (1539) in Meißen und im nahen Brandenburg ihren Einzug gehalten hatte, mußte er ihr die Stadt, in der sie allen Maßregeln zum Spott immer stärker aufgelebt war, endgültig preisgeben; den überwiegend protestantischen Ständen opferte er zum Dank für ihre Bereitwilligkeit zur Uebernahme großer Schuldenlasten das Neue Stift und damit die letzten Aussichten des Katholizismus in der Magdeburger Diözese. Er selbst verließ Halle für immer. Justus ¶ Jonas zog ein. Das war im Jahre 1541. Von jetzt an lebte Albrecht, soweit seine weiche Natur einer tätigen Hingebung fähig war, der Sache seiner Kirche. Jetzt war er von der zwischen protestantischen Fürsten und katholischer Reichsgewalt vermittelnden Richtung, wie sie unter seiner Mitwirkung im Nürnberger Religionsfrieden (1532) zur Geltung gekommen war, so weit entfernt, daß er auf eine Gewaltpolitik gegen die Protestanten hinarbeitete in einer Zeit (Regensburger Reichstag 1541, Speierer Reichstag 1542), da sie dem Kaiser durchaus nicht nach dem Sinne war. Die Genugtuung hatte er nicht, den Zusammenstoß zu erleben; aber als er am 24. September 1545 starb, standen der Kaiser und seine Gegner in den Vorbereitungen des Entscheidungskampfes. — Wenige Monate zuvor hatte A. seine Beauftragten nach Trient gesandt. Die Gedanken, die das ¶ Tridentinum in feste Formen bannte, waren schon von Rom aus hier und da nach Deutschland getragen worden. Sie haben auch Albrecht in seinen letzten Jahren beschäftigt. 1542 zog er den ersten Jünger ¶ Loyolas, den Savoier Peter Faber, nach Mainz, wo schon vor Jahren der versöhnliche Geist eines vom Humanismus berührten Katholizismus dem Glaubenseifer überzeugter Gegner der lutherischen Lehre hatte weichen müssen. So steht A.s Ausgang im Banne der beginnenden Gegenreformation, die in seinem zweiten Nachfolger auf dem Mainzer Stuhle einen entschlosseneren Träger ihrer Ideen finden sollte (¶ Mainz). — Den großen Aufgaben, die auch ihm die große Zeit gestellt hat, war A. nicht gewachsen. Ihm fehlte der klare Wille, der seine nicht unbedeutenden Fähigkeiten zusammengefaßt und auf ein Lebensziel gerichtet hätte. Er hat weder den Gedanken der Reformation eine verständnisvolle Aufnahme oder auch nur selbständige Teilnahme geschenkt, noch hatte er die Kraft und die Selbstlosigkeit, seine Person ohne Nebenrücksichten für den alten Glauben einzusetzen. Die Kirchlichkeit steht ihm über der Religiosität, aber die Politik steht ihm über beiden. Seine Verdienste sind, wenn überhaupt außerhalb der Sphäre fürstlicher Förderung literarischer und künstlerischer Kultur, in der Politik zu suchen. Auch als Staatsmann ist er nicht schöpferisch gewesen, und seine Leistungen ragen kaum in die Reichsgeschichte hinein. Aber die Erfolge seiner dynastischen und territorialen Politik darf man nicht übersehen. Er hat die erstarkte reformatorische Bewegung mit ihren unberechenbaren politischen Folgen fast von dem ganzen, stark zerklüfteten Mainzer Territorium zu verbannen gewußt. Er hat in dem selbständiger gestellten Erfurt zur rechten Zeit kirchliche Zugeständnisse gemacht und es so dauernd der mainzischen Herrschaft erhalten. Er hat in Magdeburg und Halberstadt seinem Vetter Johann Albrecht die Koadjutorwürde bei der Kurie erwirkt und hier inmitten des Sieges der neuen Lehre seine landesherrliche Geltung behauptet und dem Vetter die Nachfolge gesichert. Auch für die innere Verwaltung des Mainzer Erzstiftes ist das Menschenalter seiner Herrschaft nicht fruchtlos gewesen. Freilich das, was vor allem Sache seines Bischofsamtes gewesen wäre, hat er nicht durchgeführt; seine oft erneuten Versuche einer stärker eingreifenden Reform des Klerus sind Versuche geblieben.

Eine befriedigende Biographie fehlt; am stoffreichsten ist: Jak. May: Der Kurfürst, Kardinal und Erzbischof Albrecht II von Mainz und Magdeburg, 2 Bde., 1865—75; — Kolde: RE³ I, S. 106—109 (hier ältere Literatur); — Schirrmacher: ADB I S. 268—271; — Falk: KL I S. 448 f; — Dazu: Aloys Schulte: Die Fugger in Rom 1495—1523, 1904 I S. 93—187 (vgl. 2 S. 236); — F. Mehl: Die Mainzer Erzbischofswahl vom Jahre 1514 und der Streit um Erfurt in ihren gegenseitigen Beziehungen, Bonner Diss, 1905; — Paul Kalkoff: W. Capito im Dienste Erzb. Albrechts v. Mainz, 1907; — ‡ Fritz Herrmann: Die evangelische Bewegung zu Mainz im Reformationszeitalter, 1907 (S. IX—XI Literaturverzeichnis). **Bigener.**

2. **von Preußen** (1490—1568). A. von Brandenburg-Ansbach, der letzte Hochmeister

(¶ Ritterorden) und erste Herzog in ¶ Preußen, wurde am 17. Mai 1490 als dritter Sohn des Ansbacher Markgrafen Friedrich geboren. Nachdem er in der Heimat eine bescheidene Erziehung genossen hatte, die dann am erzbischöflichen Hofe in Köln erweitert wurde, nahm er 1508 an dem Kriege Kaiser Maximilians gegen Venedig teil, erkrankte aber und mußte in der Heimat Genesung suchen. Als am 14. Dezember 1510 der Hochmeister Friedrich von Sachsen gestorben war, lenkte dessen Bruder Herzog Georg von Sachsen die Blicke der Gebietiger des deutschen Ordens auf den jungen Markgrafen. Am 13. Februar 1511 trat Albrecht zu Zschillen in Sachsen in den Orden ein und wurde alsbald zum Hochmeister gewählt. Erst im folgenden Jahre trat er seinen Zug von der Heimat zum fernen Ordenslande an, in dessen Hauptstadt Königsberg er am 22. November 1512 einzog. Seine Lage war sehr schwierig. Der König von ¶ Polen, dem seit dem Frieden zu Thorn (1466) die Lehnshoheit über das nach dem unglücklichen dreizehnjährigen Kriege, dessen Abschluß dieser Frieden war, dem Orden noch verbliebene Gebiet zustand, verlangte, daß er jenen sogenannten ewigen Frieden beschwöre und ihm zugleich den Treueid leiste, während er ebenso wie sein Vorgänger sich dem zu entziehen suchte, zumal auch der Papst und besonders der Kaiser ihm dies zur Pflicht machten. Trotz der geschickten, oft weit ausschauenden Politik des jungen Hochmeisters kam es zum Kriege, der für den Orden unglücklich verlief und nur mit Mühe durch den Thorner Beifrieden vom 10. April 1521 zum vorläufigen Abschluß gebracht wurde. Nun ging A. nach Deutschland, um die Hilfe der deutschen Fürsten gegen den Polenkönig zu gewinnen. Während des Reichstages zu Nürnberg (1523) wurde er durch die Predigten Andreas ¶ Osianders dem evangelischen Glauben gewonnen, ohne vorläufig sich offen dazu bekennen zu dürfen. Doch trat er zunächst durch einen Vermittler, dann im Herbst 1523 persönlich mit Luther in Verbindung, um seinen Rat für eine Reformation des Deutschen Ordens zu erbitten. Luther legte seine Gedanken darüber in der Flugschrift: „An die Herren Deutschen Ordens usw." auch öffentlich nieder. Nach Königsberg zurückgekehrt, bereitete A. die Reformation seines Ordens und Landes allmählich vor, dabei treulich unterstützt von den beiden Ordensbischöfen Georg von ¶ Polentz von Samland und Erhard ¶ Queis von Pomesanien. Unter ihrem gemeinsamen Schutze konnte zunächst in Königsberg, dann aber auch in den kleinen Städten und auf dem Lande die evangelische Lehre ungestört gepredigt werden. Johannes ¶ Brießmann, ein früherer Franziskanermönch, ein Freund Luthers, hielt am 27. September 1523 die erste evangelische Predigt im Dom, bald darauf der gleichfalls von Luther empfohlene Johannes Amandus, ein früherer Antonitermönch (¶ Tönniesherrn) die erste evangelische Predigt in der altstädtischen Pfarrkirche. Letzterer, ungestüm vorwärts drängend und das Volk zu unüberlegten Ausschreitungen fortreißend, mußte bald aus der Zahl der preußischen Reformatoren ausscheiden und hat, nachdem er auch in Pommern nur vorübergehend hatte weilen dürfen, endlich von 1528 an als Prediger in Goslar gewirkt, wo er 1530 starb. Dagegen trat neben Brießmann im Sommer 1524 der Schloßprediger Paul ¶ Speratus, einst Domprediger in Würzburg und in Salzburg, dann evangelischer Prediger in Iglau, und im Jahre 1525 Johann ¶ Poliander, ebenfalls früher als Domprediger in Würzburg, dann in Nürnberg tätig, jetzt Pfarrer der altstädtischen Kirche in Königsberg. Brießmann, Speratus und Poliander sind die geistigen Führer der Reformation im Ordenslande geworden. — Unterdessen sah sich der Hochmeister durch die politischen Verhältnisse zu einem Schritt gedrängt, der auch für das Reformationswerk entscheidende Bedeutung hatte. Da jede Hoffnung auf kräftige Hilfe seitens der deutschen Fürsten gegen den Polenkönig schwand, mußte er um jeden Preis seinen endgültigen Frieden mit demselben machen. Dieser kam am 9. April 1525 zu Krakau zustande. Der deutsche Orden wurde in Preußen aufgehoben, der Hochmeister übernahm das bisherige Ordensland als erbliches Herzogtum, erkannte aber zugleich den König von Polen als seinen Oberherrn an, dem er am 10. April den Huldigungseid leistete. Nach Königsberg zurückgekehrt, trat der nunmehrige Herzog alsbald öffentlich mit seinem Bekenntnis zum evangelischen Glauben hervor. Im nächsten Jahre vermählte er sich mit Dorothea, der Tochter des Königs von Dänemark, die ihm in seinem Wirken für sein Land treu zur Seite gestanden hat. Mit regem Eifer war der Herzog in den folgenden Jahren bemüht, neben dem wirtschaftlichen Gedeihen seines Landes vor allem die Festigung der evangelischen Kirche in demselben zu fördern, von Polentz und Speratus, der nach Erhard Queis' Tode Bischof von Pomesanien geworden war, darin aufs beste unterstützt. (Die Ordnung der landeskirchlichen Verhältnisse ¶ Preußen, Provinz.) Auch die zeitweilige Hinneigung des Herzogs zum Schwenkfeldianismus konnte dieses Werk nur vorübergehend hemmen. Die von 1542—1543 von A. selbst gehaltene Visitation und die als Folge derselben 1544 erschienene Kirchenordnung bilden den äußerlichen Abschluß dieses Werkes, seine Krönung aber stellt die in demselben Jahre erfolgte Gründung der Universität ¶ Königsberg dar. Leider ging gerade von ihr die größte Gefährdung der jungen preußischen Kirche aus. Andreas Osiander, 1548 als Professor an dieselbe berufen, erregte durch seine Lehre einen Streit, der das ganze preußische Kirchenwesen aufs tiefste schädigte und um so verderblicher war, als Osiander auf den alternden Fürsten einen fast unbeschränkten Einfluß hatte, und auch nach Osianders Tode seine Anhänger einen Ring um den Herzog bildeten, der durch seine Beeinflussung der Regierungsgeschäfte auch politisch gefährlich schien. Erst 1566 machte eine polnische Kommission diesem Unwesen ein Ende, worauf durch die Aufstellung einer Bekenntnisschrift (Repetitio corporis doctrinae ecclesiasticae) und Erneuerung der Kirchenordnung von 1544 die lutherische Lehre in Preußen wieder sichergestellt wurde. Da die Herzogin Dorothea, die 1547 starb, nur eine Tochter hinterlassen hatte, vermählte sich Albrecht 1550 zum zweiten Male mit Anna Maria von Braunschweig. Der einzige Sohn dieser Ehe war Albrecht Friedrich, der „blöde" Herr. — Herzog Albrecht starb am 20. März 1568. — Als letzter Hochmeister und erster Herzog in Preußen hat er den Staat geschaffen, auf dem das preußische Königtum ruht, und hat zugleich

als erster der deutschen Fürsten die Kirche seines Landes auf evangelischer Grundlage aufgebaut. — Das Bild Herzog Albrechts würde nicht vollständig sein, wollte man nicht seiner literarischen Betätigung gedenken. Er hatte in außergewöhnlichem Maße das Bedürfnis, seine Gedanken besonders über religiöse Fragen schriftlich niederzulegen. Eine große Zahl von Gebeten und erbaulichen Betrachtungen, die zum größten Teile noch im Staatsarchiv zu Königsberg ruhen, geben davon Zeugnis. Daneben hat er auch seine Gedanken zuweilen in poetische Form gegossen, wobei freilich über die Echtheit der neuerdings ihm zugeschriebenen Lieder das letzte Wort noch nicht gesprochen sein dürfte. Endlich hat er ein umfangreiches Werk über die Kriegskunst verfaßt, das er 1555 dem König Sigismund August von Polen widmete, das jedoch erst 1858 veröffentlicht wurde.

Werke: Fürsten-Spiegel, Aarhusen 1656; — Libri de arte militari mandato S. Regis Poloniae Sigismundi Augusti scripti, Paris 1858; — Karl Lohmeyer: Albrecht-Bibliographie; Altpreußische Monatsschrift XXXIII, 1896; — Derselbe: A. Markgraf von Brandenburg: Ansbach ADB I, 1875; — Derselbe: Herzog A. von Preußen, 1890; — David Erdmann: A. RE³ I, S. 310 ff; — Paul Tschackert: Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen, 1890; — ‡ Derselbe: Herzog A. von Preußen als reformatorische Persönlichkeit, 1894; — F. Wagner: Herzog A. I von Preußen und seine Kriegsordnung vom Jahre 1555 (Sep.-Abdr. aus der Sonntags-Beil. zur Norddeutschen Allgemeinen Zeitung 1887, No. 3—16); — Friedrich Spitta: Herzog A. von Preußen als geistlicher Liederdichter. MGKK, 1908 Hft. 1 ff.

Freytag.

Albrecht, Otto, ev. Theologe, geb. 1855 in Angermünde, seit 1892 Prediger in Naumburg an der Saale, veröffentlichte Predigten und zahlreiche wichtige Beiträge zur Reformationsgeschichte. **M.**

Albrechtsleute oder Evangelische Gemeinschaft, religiöse Sekte, ein Absenker der ¶ Methodisten. Ihr Stifter, der Sohn eines Württembergers, Jakob Albrecht, (geb. 1759 in Pottstown Penn.), erlebte, angeregt durch den Methodismus und einen pietistischen Laienprediger, 1790 in Pennsylvanien seine Bekehrung, schloß sich alsbald dem bischöflichen Methodismus an und begann 1796 eine Wirksamkeit als Reiseprediger unter den Deutschen Pennsylvaniens und Virginiens. Infolge des Gegensatzes zwischen Engländern und Deutschen wurden die um Albrecht sich sammelnden Kreise allmählich aus dem Methodismus herausgedrängt, ähnlich wie dieser s. Z. aus der englischen Staatskirche. 1803 war die Sonderorganisation fertig, 1807 trat die erste ordentliche Konferenz zusammen, die Gemeinschaft gab sich den Namen „neu gebildete methodistische Konferenz", Albrecht wurde ihr Bischof, starb aber schon 1808. An seiner Stelle arbeitete der Aelteste G. Miller die 1809 von der Konferenz angenommene „Glaubenslehre und Kirchenordnung" aus; damals nahm man auch den Namen A. an, um ihn 1816 auf der ersten Generalkonferenz in „Evangelische Gemeinschaft" umzuändern. 1839 wurde die Glaubenslehre endgültig und unabänderlich in 21, inhaltlich sich ganz den 24 Artikeln der bischöfl. Methodistenkirche anschließenden Artikeln festgelegt. Die Organisation gipfelt in der vierjährigen Generalkonferenz, darunter stehen die jährlichen Konferenzen der einzelnen Länder, die vierteljährlichen Distriktskonferenzen, die Stationen (Bezirks-Missionen), in den Einzelgemeinden die Klassen — alles ganz methodistisch. Wie die Methodisten unterscheidet man auch Reise- und Lokalprediger, die (seit 1907 4) Bischöfe werden aus der Zahl der Aeltesten durch die Generalkonferenz auf 4 Jahre (Wiederwahl ist gestattet, doch wird der Bischof nicht ordiniert) gewählt. Der Bischof präsidiert auf den Jahreskonferenzen; tagt eine solche in Deutschland, so kommt ein Bischof aus Amerika herüber. An der Spitze eines Distriktes steht ein vorstehender Aeltester, der alle 4 Jahre wechselt. Analog der Entwicklung im Methodismus sind auf der Generalkonferenz seit 1895 auch Laien vertreten. ¶ Heidenmission treiben die A. seit 1875 in Japan. (ca. 1100 Mitglieder, Predigerseminar in Tokio), seit 1903 in China. Weit reger ist ihre Propaganda unter den Christen; diese Mission kennt drei Auslandskonferenzen: Deutschland, Schweiz, Canada. Die 1850 eröffnete deutsche Mission zerfällt in 2 (nord- und süddeutsche) Konferenzen und 5 Distrikte mit durchschnittlich 10 Bezirken: 1. Stuttgart. 2. Reutlingen. 3. Düsseldorf. 4. Danzig. 5. Berlin. Statistik für Deutschland 1907: 80 Gemeinden mit 11 470 Mitgliedern, 92 Reisepredigern, 37 Lokalpredigern. Ihr Organ, zugleich für die Schweiz, ist der „Evangelische Botschafter", in Stuttgart im Verlag des christlichen Verlagshauses erscheinend. Die Zahl der Mitglieder in der Schweiz beträgt 6342, in Canada ca. 7800. In Amerika zählen die A. 21 Konferenzen mit ca. 110 000 Mitgliedern. Die Gesamtzahl der A. wurde 1907 auf 131 437 berechnet. Ueber die Lehre von der „völligen Heiligung" kam es 1891 unter Führung des Bischofs Dubs zu einer Separation. Der Ausbildung der Prediger dienen 7 Seminare (Deutschland besitzt ein solches in Reutlingen seit 1877); dem Katechismusunterricht liegt der Katechismus des Bischofs Escher (deutsche Ausgabe Stuttgart 1897) zu Grunde. Eifrig wird das Diakonissenwerk gepflegt (in Europa ca. 300 Diakonissen, Diakonissenanstalt Bethesda in Elberfeld).

Joh. Jüngst: Der Methodismus, 1906²; — Friedrich Loofs: Ev. Gemeinschaft, RE³ V, S. 667 ff. **Köhler.**

Alcantara-Orden, war ein zur Verteidigung der kastilianischen Grenze gegen die Mauren 1156 gegründeter ¶ Ritterorden, der nach der Eroberung der Stadt Alcantara am Tajo (1213) durch König Alfons IX von Leon seinen Sitz von dem kastilischen Grenzkastell St. Julian del Pereiro dorthin verlegte und zugleich damit auch seinen Namen wechselte. 1495 verlor er seine selbständige Existenz. **Mehlhorn.**

Alchemie.

1. Ursprung; — 2. Plato und Aristoteles; — 3. Das Mittelalter; — 4. Die Neuzeit.

1. Das schon frühzeitig gebrauchte Wort A. geht auf griechisch chemeia und das arabische Präfix al zurück; chemeia wird meist mit dem alten Namen Aegyptens chemi zusammengebracht und daher auch von einer „ägyptischen Kunst" gesprochen. — Eine andere Ableitung ist die von dem ägyptischen Wort chame für „schwarz" (Schwarze Kunst), wonach Chemie „Bereitung der Schwärze" (eines schwarzen Präparates, d. h. des Urstoffes) bedeutet. Schon in der prähistorischen Bronzetechnik (Herstellung von glänzenden, goldähnlichen Legierungen) existierte

eine alchemistische Praxis, lange bevor eine Theorie dazu erfunden war. Alle Anfänge dieser chemischen Arbeit und Industrie sind auf religiösem Boden ausgestaltet worden. Bei den Aegyptern, Babyloniern und sogar noch in der Frühzeit der Griechen waren die, die sich mit chemischen Fragen beschäftigten, Priester und Gelehrte in einer Person. So kam allmählich eine Theorie auf. Die A. (abgesehen von ihren charlatanistischen Auswüchsen und den Spielereien des ¶ Okkultismus) war eine naturwissenschaftliche Theorie zur Erklärung des Problems von der Körperzusammensetzung, von dem Wesen der Grundbestandteile, ihren Zustands- und Vorgangsmerkmalen, ihrer Mischung und Ineinanderverwandlung. Sie war, wie ihr bester Kenner, M. Berthelot sagte, eine „Philosophie, d. h. eine rationalistische Auslegung der Metamorphosen des Stoffes". Also ontologische Fragen, d. h. Wesensprobleme über Körper und Geist, Stoff und Kraft, geistige Vorgänge u. a. fallen in ihr Bereich. Im Sprachton der neuen Philosophie sind das etwa ¶ Dualismus, ¶ Materialismus, ¶ Idealismus, denen sich kosmologisch-theologische Beobachtungen angliedern lassen (Atomismus, [¶ Naturphilosophie] ¶ Theismus und ¶ Atheismus). Daran setzen sich praktische Zwecke und Ziele, wie die Verwandlung unedler Metalle in edle oder überhaupt die direkte Erzeugung von Gold und Silber aus minderwertigem Ausgangsmaterial. Die Wucherungen sind letztlich die charlatanistischen Vorführungen und okkultistische Geheimtuerei. — Wir müssen weit zurückgehen, um auf die Anfänge dieser Spekulation zu kommen: weit vor Aristoteles (384—322 v. Chr.) und Empedokles (495—435 v. Chr.), ja noch vor die Naturphilosophen des 6. und 5. Jhd.s, mit denen doch die griechische Philosophie überhaupt einsetzt. Die Lehre von den vier Elementen und indirekt die Lehre von ihrer Verwandlung ist aus der Beobachtung des Sternenhimmels hervorgegangen, ganz so wie die Mythen von hier ihren ersten Ursprung nehmen. Der antike Naturbetrachter schloß, daß das irdische Element (z. B. Wasser oder Feuer) ein Spiegelbild oder eine Verkörperung desselben kosmischen Begriffes sei, und daß darum den vier Planeten (1. Merkur, 2. Saturn, 3. Jupiter, 4. Mars = 1. Nebo, 2. Nergal, 3. Marduk, 4. Ninib) vier Elemente auf der Erde entsprechen. Die vier Planeten sind wieder gewissermaßen Teilerscheinungen der einen großen Gottheit, die in der Sonne ihre Wirksamkeit offenbart. Und was man Kreislauf und Umsatz der Elemente nennt, hat seine engen Beziehungen zum Kreislauf der weltdurchwandernden Seele. So kannte schon der antike Orient die Lehre von den vier Elementen. Nicht nur in der babylonischen Naturbetrachtung läßt sie sich nachweisen, sondern auch in Aegypten, Palästina, Indien, China, ja auch bei den Malaien, Siamesen u. a. „Kälte" und „Wärme" sind übrigens auch in der Edda (Lied vom Wafthrudnir) die Bildner des ersten Geschöpfes, des Riesen Ymir. — Mit der Vorgeschichte der A. ist eng verknüpft der Entwicklungsgang der Vorstellungen von einem allgemeinen Prinzip der Wirklichkeit als Einheit und Vielheit in der vorsokratischen Naturphilosophie (6. und 5. Jhd. v. Chr.). Der Hylozoismus (Urgrund-Stoff; unmittelbare Einheit von Materie und Leben) der ionischen Physiker, das Seiende (Eins und All) der Eleaten, die permanente Bewegung (Werden) in der Weltansicht des Heraklit von Ephesos (535 bis 475), die Form und das quantitative Universum der Pythagoräer, die Homöomerieenlehre des Anaxagoras (500—428), die Theorie der großen Atomisten von der Natur als einem mechanischen System, liegen auf dieser Linie. Ausdrücklich redet Empedokles von Agrigent (495 bis 435), vom Standort der Dynamik aus von vier qualitativ verschiedenen, unendlich teilbaren Elementen: Feuer, Luft, Wasser und Erde und ihren Kräften (Liebe und Haß), ihren Mischungen und Trennungen. Für die Welt als Ganzes gibt es keine Zunahme und Abnahme, keinen leeren Raum: Mischung und Bewegung ist alles, nicht Wachstum. Die Materie ist unzerstörbar, in ihr wirken diese Mischung und Trennung, diese Anziehung und Abstoßung als Liebe und Haß, also wie ein Gutes und Böses. Aber immer bleiben die ewigen vier Urstoffe, die vier Elemente oder Wurzeln, welche qualitativ verschieden und unendlich teilbar sind. Diese setzten und setzen alles zusammen, das Vergangene, Zukünftige und Gegenwärtige. Sie haben periodisch einen doppelten Lauf, d. h. sie werden zu einem Ganzen zusammengeworfen und gemischt, und sie trennen sich wieder in verschiedenen Epochen. In der einen geht aus Feuer, Luft, Wasser und Erde das Weltall hervor, in der anderen geht es in dieselben zurück, es bewegt sich in der einen und kommt in der anderen dann zur Ruhe. Die Elemente eilen zusammen, wenn in ihnen die vereinigende Gewalt der Liebe lebendig ist, sie eilen auseinander, wenn der Haß sie trennt. In dem einen Falle sind sie „Eins", in dem anderen die „Vier", Entwicklungen, die aber immer wieder im Kreislaufe abwechseln. Die Bildung des Weltalls aus den vier Elementen, und nicht minder seine Auflösung in sie, beide Epochen bringen für kurze Zeit sterbliche Dinge hervor. Aus der Mischung und Entmischung dieser ewigen vier Elemente erklärt sich jeder Farbenton der Wirklichkeit, jede unscheinbare Abschattierung der Dinge, der Wesen, der Welt überhaupt, wie etwa beim Gemälde, das aus tausenden und abertausenden teils größeren, teils unmerklichen feinen Farbenkombinationen und Helligkeitsstufen sich zusammensetzt und doch eigentlich z. B. nur vier Grundfarben zur Voraussetzung hat. Was uns bei Empedokles vom Standort der Geschichte der Naturwissenschaften wichtig dünkt, ist immer der Umstand, daß er die Eigenschaften eines Dinges von den an der Zusammensetzung beteiligten Mengen der vier Elemente abhängig sieht und somit die Qualität des Dinges als durch die Quantität der im Dinge enthaltenen Elemente bedingt sein läßt. Das sind Vorstellungen, die eines modernen Zuges (homologe Reihen der organischen Chemie) nicht entbehren, aber auch schon früh in der A. die bunteste Ausschmückung erfuhren. Allerdings, streng genommen, sind bei Empedokles die vier Elemente ein Sekundäres, denn er forschte ja primär gar nicht nach ihnen. Sie waren längst bekannt. Was er aber fand, das war ihre Selbständigkeit und ihr Wesen als Material der Kräfte. Sein Weltprozeß ist ein Prozeß der Kräfte, Kräfte anthropomorph gedacht und gefühlt.

2. Für Platon (427—347 v. Chr.) sind

Feuer, Erde, Wasser und Luft wirkliche Körper, und zwar nimmt er im „Timaeos" an, daß diesen Elementen vier geometrische Grundformen zu Grunde liegen: Erde = Würfel, Feuer = Pyramide, Wasser = Oktaeder, Luft = Ikosaeder. Dabei ist aber zu bemerken, daß sich nach Platon diese Elemente nicht aus körperlichen Atomen zusammensetzen, sondern aus Flächen, und zwar zuletzt wieder aus Dreiecken. Aus rechtwinkligen Dreiecken bauen sich die Elemente zusammen, und zwar aus zwei Typen: einem gleichschenkeligen und einem gleichseitigen. Grundlagen für das Sein und Werden sind demnach stereometrische Gesetze. Flächen sind die letzten Einheiten der Elemente. Anorganische und organische Chemie, ja überhaupt auch Platons ganze Physik sehen wir somit auf diese Lehre zurückgeführt, wobei er annahm, daß jene kleinsten Dreiecke als Urelementarflächen die ungeformte Urmaterie umschließen. Für Platon ist die Verwandlung der Elemente in- und durcheinander streng genommen Formenwechsel oder modern gesagt: Aenderung in der Konfiguration des Moleküls. Nämlich die Körper mit größerer Flächenzahl lösen sich nach bestimmten Zahlenverhältnissen in Körper mit weniger Grundflächen und umgekehrt. Was sind aber Mischung und Trennung, diese für die Alchemisten so wichtigen Vorgänge? Für Platon „eine nach geometrisch nachweisbaren Naturgesetzen erfolgende Zusammensetzung und Auflösung, ein bloßes Zusammen- und Auseinandertreten regelmäßiger Körper". Also, alles — auch das Empfindungsvermögen und die Sinnesorgane — alles beruht auf den ewigen Gesetzen der Arithmetik und Geometrie, ihre Gesetze beherrschen alle Zusammensetzung des Stofflichen und der Elemente. Größe, geometrische Anordnung und Anzahl dieser Urflächen (Dreiecke) bedingen die chemische Zusammensetzung der Elemente. Die Geometrie der räumlichen Lagerung, wenn man so sagen darf, gibt uns Bescheid über die Zusammensetzung einer Substanz. Die kleinste Veränderung der Qualität ist nichts anderes als eine Veränderung in der geometrischen Dimension und der damit verbundenen Aenderung und Bewegung in der Konfiguration des betreffenden Körpers. Bewegung und Veränderung sind im Wesen dasselbe. Sie sind bedingt durch die mannigfachen Grundformen der Elemente und den „kreisförmigen Umschwung des großen Ganzen". Wenn auch erst Aristoteles den Gedanken von der Umwandlung der Elemente und somit auch Metalle tiefgehend ausführt, so hat ihn doch auch Platon ausgesprochen, als er die einheitliche Urmaterie als das gemeinsame Substrat (materia prima) aller Elemente und ihrer Zusammensetzungen annimmt. Das eine ist in das andere wandelbar. Wenn die Natur das Gold aus anderen Metallen entstehen lassen kann, so kann das auch der Mensch. Es gibt eine unaufhörliche gegenseitige Umwandlung der Elemente. Dann berührt auch Platon die uralte orientalische Idee: die Metalle stehen zu bestimmten Planeten in gewissen Beziehungen. Merkur ist die Urmaterie. Die alexandrinischen Alchemisten, die Araber und ihre naturforschenden Nachfolger im Abendland haben dann diese Idee von der Urmaterie weiter ausgebaut und den dogmatischen Lehrsatz geprägt: alle Körper der Natur leiten sich von der Urmaterie, d. i. „dem Merkur der Philosophen" ab. Unter „Merkur" verstand man das Quecksilber, weil dieses infolge seiner auffallenden chemisch-physikalischen Beschaffenheit als etwas Wunderbares und Ueberirdisches schon frühzeitig im Mittelpunkt eines phantastischen Interesses stand, ähnlich wie einst in Aegypten das Blei und seine Verbindungen, die man unter den Sammelnamen „Osiris" zusammenfaßte. Hiezu kommen Platons Lehre von der Verwandtschaft des Aehnlichen und die vom Kreislaufe der Elemente. Bis tief ins Mittelalter und in die Neuzeit sogar sagt man in Alchemisten- und Naturforscherkreisen, daß „Gleiches das Gleiche sucht, Gleiches das Gleiche anzieht". Der unendliche Kreislauf und endlose Zusammenhang der Elemente und das Strömen „von unten nach oben und von oben nach unten" fand im Symbol des „Reifens" oder „Ringes des Platon" (annulus Platonis) bezw. in der Kette „magnetischer Ringe", in der „goldenen Kette des Zeus", in der „Catena aurea Homeri", im „Superius et inferius Hermetis" (= das hermetische Oben und Unten) seinen Ausdruck. Noch die Rosenkreuzer des 18. Jhd.s und sogar auch Schiller und Goethe bedienen sich dieser Bilder, um den allgemeinen Zusammenhang und endlosen Kreislauf der Natur und des Weltalls auszudrücken. — Nachhaltiger noch als Platon wirkte Aristoteles (384—422) auf die A. Er ersann die Lehre von der aufsteigenden Umformung der Energien. Er rückte die empedokleische Doktrin in eine neue Beleuchtung und gab dieser alten Naturbetrachtung die Signatur. Er nahm an, daß fünf elementare Stoffe, Aether, Feuer, Luft, Wasser und Erde ihren Eigenschaften entsprechend im Weltganzen verteilt seien und — mit Ausnahme des Aethers — einerseits in allen Körpern sich gemischt vorfänden, andererseits wechselseitig ineinander übergehen könnten. Und zwar immer in den elementaren Gegensatz erfolgte dieser Uebergang: also Erde in Luft, Wasser in Feuer. Aus dieser Theorie der Verwandlungsfähigkeit entwickelte sich dann eine Lehre von der Transmutation oder Transelementation (so nannte man sie später), die auch auf die Körper und besonders auf die Metalle übertragen wurde. Platon hatte von Aenderungen in der Konfiguration gesprochen, Aristoteles glaubt an eine Umwandlung der Elemente, an qualitative oder Ineinander-Verwandlung: er nimmt nicht Druck und Stoß als Voraussetzung an, sondern innere Wesensveränderung und chemische Verbindung. Nicht äußeres synthetisches Aufbauen meint er bei seiner Transmutation, sondern eine Mischung von Stoffen, in welcher sie keineswegs mehr in ihren früheren Eigenschaften vorhanden bleiben, sondern überhaupt n e u e Stoffe geworden sind. Das ist echt alchemistisch. Alles Werden geht aber in Gegensätzen vor sich. Die genesis (generatio) ist die Entwickelung oder das Werden eines Elementes aus einem andern. Corruptio unius est generatio alterius sagen dann später die ¶ Scholastiker und ihre großen Alchemisten. (z. B. ¶ Thomas von Aquino: De nat. mat. c. 1 u. a.). Schon mit Aristoteles beginnt demnach eine neue Entwickelungsstufe der Elementarlehre und erhebt eine Fülle neuer Gedanken zur Bedeutsamkeit: das Prinzip der qualitativen Stoffveränderung, den Mischungsbegriff und die Vorstellung von einer durch Zusatz bestimmter Qualitäten hervorgerufenen „Metalltransmutation" (Transelemen-

tation); dazu kommen die vier Arten der Bewegung (substantiell, quantitativ, qualitativ und räumlich). Verankert aber ist dies alles in einer erstaunlich konsequenten Annahme einer Ueberführung des Potentiellen zum Aktuellen, die doch im letzten Grunde eine aufsteigende Umformung der Energien ist. Denn allem Natürlichen liegt die Bewegung zu Grunde, die Aktualisierung des Möglichen.

3. Die Möglichkeit der Metallverwandlung und -erzeugung glaubte Aristoteles an dem Beispiel von der Wechselwirkung von Zinn und Kupfer darzutun. Von hier aus leiteten sich dann später — durch die Naturbetrachtung des abblühenden Altertums und des Frühmittelalters beeinflußt — die berühmten Probleme ab: Ist unedles Metall in edles wandelbar? Existiert ein chemisches Präparat (sei es nun ein Liquidum oder fester Körper), wodurch andere Metalle in echtes und beständiges Gold verwandelt werden können? Hat ein solcher „mercurius philosophorum", „Stein der Weisen", die „rote Tinktur", das „große Magisterium", „große Elixier" oder wie man es sonst irgend nannte, nicht nur das Vermögen, Gold zu „tingieren", sondern auch als eine Wunderarznei, als eine Panacee des Lebens zu wirken? Gibt es solche Mittel, das Leben zu verlängern und es zu verjüngen? — Die inneren Bedingungen dieser Doktrin lagen freilich auf dem Wege der Praxis, und die aristotelische Fassung stellt in einer gewissen Beziehung nur den theoretischen Ausklang vor. Die nacharistotelische Entwicklung und eigentliche Blütezeit der A. zeigt folgendes Bild: Die Abblüte des römischen Reiches besaß bereits eine hochentwickelte chemische Technik und auch alchemistische Praxis, die vielfach dem alten Orient entlehnt war. Durch das römische Gewerbe finden dann Technologie und „Goldmacherkunst" reiche Pflege. Die griechisch-alexandrinische Wissenschaft aber bot der A. den günstigsten Nährboden zu einer starken Weiterentwicklung. Sie verband griechischen Geist, frühchristliche Philosophie, die Mystik der Gnostiker und den Neuplatonismus mit der uralten ägyptischen chemischen Technik. Die Vorstellung von einer Weltseele und die Idee von einem weltordnenden, lebendigen Prinzip erfuhren Umdeutungen in alchemistischem Sinne: Die Metalle seien belebt und hätten eine Seele, sie seien wie Menschen. Anthropomorphisierungen stellen sich ein. Man sagt: „Die Seele des Metalls ist der allerfeinste Teil, d. h. der färbende Geist" (Stephanus). Lehre von der Entwicklung der Vielheit aus der Ureinheit. „Alles stammt aus der Einheit, alles ordnet sich in ihr ein, sie erzeugt alles" (Zosimos). Man formt also die Stoffprobleme Platons und Aristoteles' in rein alchemistische Lehren. Die grundlegenden Denker sind: Synesios (4. Jhd. n. Chr.), Zosimos (4. Jhd. n. Chr.), Aeneas von Gaza (5. Jhd. n. Chr.), Pelagius, Stephanus (7. Jhd. n. Chr.), Olympiodor (5. Jhd. n. Chr.). Immer reichere Ausgestaltung der Lehre vom „mercurius philosophorum": als Inbegriff aller Modifikationen eines Stoffes, Urmaterie aller Metalle, primäre Materie, der nur die Farbe fehlt, um Gold oder Silber zu werden. Forschen nach Mitteln (Zusätzen), und chemischen Prozessen, welche es möglich machen, den mercurius philosophorum aus unedeln Metallen zu gewinnen und in ihnen die dem Golde entgegengesetzten Eigenschaften verschwinden machen. Daran anschließend entwickelte sich die Praxis des Färbens („Tingieren") durch Substanzen („Stein der Weisen"), die unedles in edles verwandeln. — Auf dem Grunde der griechisch-alexandrinischen Naturforschung und A. bauen die syrischen und byzantinischen Alchemisten weiter. Die syrische A. ist wieder die Basis der arabischen A., welche die Idee der alexandrinischen Naturforschung erweitert und vertieft. Gründliches Studium des Aristoteles und seiner naturwissenschaftlichen Schriften. Der berühmteste dieser Epoche ist der Naturforscher Dschâbir ben Hajjan (Giaber, Geber, wahrscheinlich im 8. und 9. Jhd.). Sein geschichtliches Porträt ist stark verschwommen. Die lateinische A. des 13. und 14. Jhd.s hat ihn dann durch Legenden zu einer rein mythischen Gestalt gemacht und seinem Namen die Bedeutung eines alchemistischen „Heiligen" beigelegt. Der echte Dschâbir aber bot in seiner Lehre eine stark symbolisierende und okkulte Umarbeitung der aristotelischen Elemententheorie. — Im 12. und 13. Jhd. wird die A. im Abendland bekannt, indem arabische und christliche Geisteskultur in Berührung kommen. Lateinische Uebersetzung der alchemistischen Schriften arabischer Autoren. Pflege des Aristoteles. So werden auch die drei Grundlehren der alexandrinischen Naturforschung in die abendländische Wissenschaft verpflanzt: die Idee von der Urmaterie, die Idee von der Transmutation der Metalle und später die Idee vom Merkurius der Philosophen, der allen natürlichen Körpern zu Grunde liegt. In der 2. Hälfte des 13. Jhd.s treten zum erstenmale die bereits erwähnten, lateinischen Geber-Fälschungen (Pseudo-Geber) auf, die allerdings nur mit dem Namen auf den echten arabischen Geber (Dschâbir; vgl. oben) des 8. und 9. Jhd.s hinweisen. Die Pseudo-Geberschen Schriften finden bis tief in die Neuzeit Nachahmungen. Am berühmtesten und grundlegend war die Summa perfectionis (13. Jhd.): gründliche Experimentalarbeiten und nüchterne Empirie bei Beobachtung von oft rein chemischen Interessen. Hervorragende Naturforscher und Philosophen standen damals im Dienste der A.: Roger ¶ Bacon (13. Jhd. Speculum alchemiae), einer der größten mittelalterlichen Naturforscher und kritischen Gelehrten, dann ¶ Albertus der Große (De mineralibus), ¶ Vincentius von Beauvais (Speculum naturale), ¶ Thomas von Aquino, ¶ Raymundus Lullus u. a. m.

4. Zu Beginn der Neuzeit wird den zwei alchemistischen Prinzipien Mercurius und Sulphur ein drittes hinzugefügt: das Sal (Festigkeit, das „greifliche" Prinzip). Die Lehre von den drei Prinzipien steht nun im Vordergrund. Trotzdem beginnt in dieser Epoche schon der Verfall der reinen A., insbesondere seitdem der größte Naturforscher und Arzt dieser Zeit, Theophrast Bombast von Hohenheim (¶ Paracelsus, 1493—1541) der A. als Lehre von der Veredelung der Metalle mit kritischem Skeptizismus und vergleichendem Experiment an den Leib rückt. Die drei substanzbildenden Prinzipien faßt er bereits chemisch auf und begründet die medizinische Chemie (Iatrochemie). Ihn interessiert Alchemistisches nur insoweit, als es für seine chemisch-therapeutische Heilkunde und physiologisch-pathologische Chemie in Betracht kommt. Ein scharfer

Gegner der A. war auch Leonardo da Vinci (1452—1519), der doch nicht allein als Künstler, sondern auch als Naturforscher und Anatom hochbedeutend war. In des Paracelsus Bahnen gehen in mancher Beziehung auch der große niederländische Naturforscher und Arzt Johann Bapt. van ¶ Helmont (1577—1644), der klassische Pädagoge und Theologe Amos ¶ Comenius (1592—1670; besonders in seiner Physica), die naturwissenschaftlichen Anschauungen — soweit sie nicht scholastisch-aristotelisch sind — in den sogen. „Basilius Valentinus"-Schriften des beginnenden 17. Jhd.s, Franz de la Boë Sylvius, Otto Tachenius u. a. Basilius Valentinus ist eine Fälschung, denn ein Mann dieses Namens hat nie existiert. Robert Boyle (1626—1691), wenn auch exakter Naturforscher, hält noch an manchem alchemistischem Gedanken fest und glaubt (ähnlich wie van Helmont) an die Verwandlung des Wassers in Erde. Aber immer sieghafter dringt der Geist einer quantitativen Elementenlehre durch. Doch weder Jatrochemie noch Phlogistonlehre (Lehre vom „Brennbaren" oder einer gemeinsamen Feuermaterie in den Körpern) konnten die A. völlig überwinden, und erst mit den Tagen Lavoisiers (1743—1794) und seiner Vor- und Mitarbeiter begann sie von der chemischen Forschung mehr und mehr vernachlässigt zu werden. Waren es doch Lavoisier mit Black, Joh. Friedr. Meyer, Marggraf, Scheele, ¶ Priestley, Bergman, Dalton u. a., die der chemischen Forschung die neue Marke aufgedrückt haben. Dieser ganz radikale Umschwung, der sich am Ende des 18. Jhd.s so nachhaltig vollzog, beruhte in erster Linie auf dem Sturze der Phlogistonlehre und der genialen Aufstellung eines der methodischen, chemischen Empirie völlig entsprechenden Verbrennungsproblems, so daß man in unseren Tagen ganz im Gegensatz zu der Transelementationslehre der Alchemisten annimmt, daß ein chemisches Element aus gleichartigen Atomen besteht, gleich an Masse und Größe, und weiter, daß die Atome verschiedener Elemente sich durch Art, Masse und Größe von einander unterscheiden. Die Elemente sind nicht in einander wandelbar, und es existieren ebensoviele qualitativ verschiedene Atome als Elemente (Dalton). Diesen Anschauungen liegen der Satz von der Erhaltung des Stoffes und später auch der von der Erhaltung der Kraft (Energie; Julius Robert ¶ Mayer 1842) zu Grunde. Das erstere Grunddogma führte dann zu der Einsicht: das Gewicht des Reaktionsproduktes ist gleich der Summe der Gewichtsmengen der reagierenden Körper. Man kennt heute etwa 70 Elemente oder chemische Grundstoffe. — In unseren Tagen hat die A. und ihr theoretisches Prinzip nur noch in den Kreisen des sogen. ¶ Okkultismus und ¶ Spiritismus Anhänger und trägt auch hier den charakteristisch theosophischen Akzent. Das Problem von der Verwandlung der Elemente hat in jüngster Gegenwart auch wieder das Interesse der wissenschaftlichen Chemie bezw. der physikalischen Chemie erregt, wenn auch in einem anderen Sinne als in der Zeit der Alchemisten. Freilich muß man diese Vermutungen noch als Hypothese ansprechen, und auch die Umwandlung der Elemente, wie sie uns die radioaktiven Stoffe zeigen, ist noch nicht erklärt. Die Elektronen (gewissermaßen die Atome der Elektrizität) als die gesuchten „Uratome" zu bezeichnen, deren mannigfache Anordnung oder Konfiguration die chemischen Elemente unserer modernen Chemie bilden, ist vorläufig noch ein schöner Traum. Seine Erfüllung würde allerdings das Wesen des alchemistischen Problems in seinem Kerngedanken bewahrheiten.

M. Berthelot: La chimie au moyen-âge, 1893; — Derſ., Archéologie et Histoire des Sciences, 1906; — Derſ., Les origines de l'alchimie, 1885; — Derſ., Introduction à l'étude de la chimie des anciens et du moyen-âge, 1885; — Derſ., La chimie dans l'antiquité et au moyen-âge. Revue des deux mondes, 1893. T. 119, p. 315 und 545; — Rich. Ehrenfeld: Grundriß einer Entwicklungsgeſchichte der chemiſchen Atomiſtik, 1906; — Ernſt von Meyer: Geſchichte der Chemie von den älteſten Zeiten bis zur Gegenwart 1905³; — Herm. Kopp: Die A., 1886 (ſtellenweiſe veraltet); — Derſ., Beiträge zur Geſchichte der Chemie, 1869 und Abhandlungen zur Geſchichte der Naturwiſſenſchaften, 1906; — Edmund O. von Lippmann: Abhandlungen und Vorträge zur Geſchichte der Naturwiſſenſchaften, 1906; — Franz Strunz: Naturbetrachtung und Naturerkenntnis im Altertum, 1904; — Derſ., Die Vorgeſchichte und die Anfänge der Chemie. Eine Einleitung in die Geſchichte der Chemie, 1906; — Derſ., Die Chemie im klaſſiſchen Altertum, 1905; — Derſ., Theophraſtus Paracelſus, ſein Leben und ſeine Perſönlichkeit, 1903. I; — Derſ.: Theophraſtus Paracelſus. Religion und Geiſteskultur, 1907 I. S. 322 bis 337; — Derſ.: Joh. Bapt. van Helmont, 1907; — Derſ.: Ueber die Vorgeſchichte der Lehre von den Elementen. Chemiker-Zeitung, 1907 No. 10; — Derſ.: Chemiſches bei Platon. Chemiker-Zeitung, 1907, No. 84; — Derſ.: Beiträge zur Geſchichte der Naturwiſſenſchaften, 1908; — H. Leclercq: Alchimie, Dd'A I, Sp. 1065 ff. **Strunz.**

Alciati, Terenz (1570—1651), Jesuit, Professor der Theologie und Philosophie in Rom, begann im Auftrage ¶ Urbans VIII eine Geschichte des ¶ Tridentinums; sein Material benutzte dann ¶ Pallavicini. **K.**

Aldebert, fränkischer Bischof in Neustrien zur Zeit des ¶ Bonifatius. In ihm verkörpert sich der Widerspruch des fränkischen Klerus und zugleich der fränkischen Undiszipliniertheit gegen den uniformierenden römischen Missionar. Die Briefe des Bonifatius, unsere einzige Quelle, schildern ihn als Schwärmer, von den Seinen verehrten Wundertäter, der durch den ¶ Himmelsbrief sich beglaubigt und auf die kirchlichen Institute herabblickt. „Er hatte das Zeug zu einem frommen Volksprediger und zu einem frechen Betrüger und war doch keines von beiden" (Hauck). Mit Beginn der Reorganisation der neustrischen Kirche läßt ihn Bonifatius 744 durch die Synode von Soissons absetzen, eine fränkische Gesamtsynode sowie der Papst bestätigen das Urteil. A. unterwarf sich nicht, sein Ausgang ist unbekannt, nach der Legende starb er bei der Flucht aus seinem Klosterkerker Fulda. **Kötzler.**

Aldhelm (ca. 640—709) wurde zwischen 639 und 645 als Sohn Kentwines, des Königs von Wessex, vielleicht in Brockenborough geboren. Etwa 660 trat er in das von dem irischen Eremiten Maildulf begründete Kloster zu Malmesbury ein. Der hier angeregte Eifer für gelehrte Studien führte A. zweimal zu längerem Aufenthalt nach Canterbury, wo der Afrikaner Hadrian mit Unterstützung des Bischofs ¶ Theodor eine theologische Schule eingerichtet hatte. Hier erwarb er sich durch angestrengte Arbeit ausgebreitete Kenntnisse auf allen möglichen Wissensgebieten; selbst dem römischen Recht und der Astrologie

wandte sich sein Interesse zu. 674 wurde A., der wohl schon bisher Diakonenrechte gehabt hatte, zum Priester geweiht und entfaltete als solcher in Wessex eine rege und fruchtbare ¶ Heidenmission, für die er eine angelsächsische Uebersetzung des Psalters begann. Aber schon im Jahr darauf beruft man ihn nach Maildulfs Tode zum Abt von Malmesbury. Seine dreißigjährige Amtstätigkeit brachte dem Kloster einen großartigen Aufschwung. A.s Familienbeziehungen zu den Königsfamilien des Landes veranlaßten umfangreiche Schenkungen an die junge Abtei, von der viel äußerer und innerer Segen auf die Kirche von Wessex ausströmte. Weit über diese Grenzen hinaus aber verbreitete sich der Ruf der Gelehrsamkeit des Abtes; sein Verdienst war es, daß Malmesbury mehr und mehr für Westengland die Bedeutung gewann, die Canterbury im Osten hatte. 694 reiste A., einer Einladung des Papstes Sergius I folgend, mit zwei Gefährten nach Rom, wo er ehrenvoll aufgenommen wurde und für sein Kloster wichtige Vorrechte erhielt (selbständige Abtwahl, Befreiung von bischöflicher Gerichtsbarkeit). Zu Anfang des 8. Jhd.s bot sich für A. doppelte Gelegenheit, seinen Dank dafür zu beweisen. Er trat ein für Wilfried von York, dessen Erhebung zum Erzbischof eine antirömische Partei zu verhindern suchte, und weiter forderte er nicht ohne Erfolg in einem Briefe an den König Geraint von Domnonia dessen Untertanen auf, die römisch-kirchlichen Sitten anzunehmen (Osterberechnung, kranzförmige Tonsur). Als 705 von Wincheſter das neue Bistum Sherborne abgezweigt wurde, machte man A. zum ersten Bischof, ließ ihm aber zugleich seine Abtswürde. Nach vierjähriger, durch mancherlei Krankheit gehemmter Wirksamkeit starb er 25. Mai 709 in dem Flecken Doulting. 1080 wurde der in der Michaeliskirche zu Malmesbury Beigesetzte heilig gesprochen; sein Leben beschrieben Faricius und Wilhelm von Malmesbury. — A. bevorzugt in seinen nur teilweise erhaltenen Werken die Briefform. Ein längerer Traktat handelt De laudibus virginitatis (dem Preise der Jungfräulichkeit); und der Schilderung der acht Principalia vitia widmet er außerdem ein Gedicht von fast 3000 Hexametern. Die Epistula ad Acircium (König des Nordreichs) schildert die Bedeutung der Siebenzahl und enthält metrische Auseinandersetzungen sowie 100 Rätsel. An A.s Schreibweise fällt besonders auf die überreichliche Heranziehung griechischer Worte oft in latinisierter Form. Die Prosa macht meist einen schwülstigen Eindruck; A.s Hauptbegabung lag auf dem Gebiete der Poesie. — Für die mittelalterliche Kirchengeschichte bedeutet sein Wirken sehr viel; durch ihn erhielt die damalige Weltbildung ein neues Zentrum in Britannien, und zugleich trug er dazu bei, daß das südwestliche ¶ England mit Rom innig verkettet wurde.

Aldhelmi opera quae extant, ed. F. A. Giles. Oxford 1844; — Leo Bönhoff, Aldhelm von Malmesbury. Diss., 1894 (mit weiteren Literaturangaben). **Herz.**

Aleander, Hieronymus (1480—1542), der päpstliche Nuntius und grimmige Lutherhasser. Geb. in Motta (Provinz Friaul) als Sohn eines feingebildeten Arztes, erhält er eine sehr sorgsame Ausbildung und wirkt seit 1499 als Lehrer im Sinne des ¶ Humanismus, vorübergehend (1501) in päpstlichem Dienste tätig. In Venedig, der Hauptstätte seiner Tätigkeit, ist er eine Leuchte des um Aldus Manutius, den berühmten Buchdrucker, gescharten Humanistenkreises, wird auch mit ¶ Erasmus bekannt, der sein Stubengenosse ist und Vorlesungen bei ihm hört. 1508 siedelt er nach Paris über und führt das methodische Studium des Griechischen in Frankreich ein. 1513 (vorübergehend 1510/11 war A. in Orléans) wählte ihn die Universität zum Rektor, doch trat er noch am Ende des Jahres in den Dienst des Kanzlers Ludwigs XII Etienne Poncher, Bischofs von Paris. Seitdem blieb er im Kirchendienst, 1515 in Lüttich, seit 1516 in Rom, zunächst als Geheimschreiber des Kardinals Giulio de Medici, des eigentlichen „Machers" der Papstpolitik (¶ Papsttum). 1519 stieg er zum Bibliothekar der Palatina auf, und 1520 schickte ihn Leo X als außerordentlichen Nuntius (¶ Beamte, kirchliche) an den Hof Karls V zum Zweck der Mobilmachung von Kaiser und Reich gegen ¶ Luther kraft der Bannandrohungsbulle (¶ Deutschland: II. Reformationszeitalter). Seine Politik führte er mit außerordentlicher Zähigkeit und mit Geschick, unbekümmert um Hemmnisse verschiedenster Art. Den Höhepunkt seiner Wirksamkeit auf dem Wormser Reichstage (¶ Deutschland: II. Reformationszeitalter) bildet die berühmte Aschermittwochsrede vom 13. Februar mit der Aufforderung, Luther nicht zu verhören, sondern den Bannspruch der Kirche zu vollziehen. Erlebte er damit einen Mißerfolg, so gelang ihm die Durchdrückung des Wormser Ediktes, dessen erster Entwurf von ihm stammt. Doch mit dem Wormser Reichstage ist seine Rolle bedeutend herabgestimmt, die großen Aufgaben fehlen ihm, und seine Bemühungen, sie zu schaffen, scheitern. An äußeren Ehren fehlte es nicht, er wurde Erzbischof von Brindisi (1524) und Kardinal (1538), 1531/32 noch einmal Nuntius bei Karl V, aber bei den 1538 im päpstlichen Auftrage betriebenen Ausgleichsverhandlungen mit den Protestanten erlebte er eine schmerzliche Enttäuschung. — Bei A. sind der Humanist und Diplomat durch das Band des Ehrgeizes zu persönlicher Einheit verknüpft. Als Humanist hat er Bedeutsames geleistet, und seinem archivalischen Ordnungssinn verdanken wir wichtigste Quellen der Reformationsgeschichte, vorab die berühmten Depeschen vom Wormser Reichstage und sein Tagebuch. Seine sittlichen Fehler (Konkubinen, Syphilis) hat er mit den meisten Humanisten geteilt. Als Diplomat ist er an Verhältnissen gescheitert, die stärker waren als er.

RE³ I, S. 328 ff; — J. Paquier: Jérôme Aléandre I 1900; — P. Kalkoff: Die Depeschen des Nuntius Aleander, (1886) 1897²; — † A. Hausrath: Aleander und Luther auf dem Reichstage zu Worms, 1897. **Köhler.**

d'Alembert, Jean le Rond (1717—1783), berühmter Pariser Mathematiker. Zu der großen Enzyklopädie der ¶ Enzyklopädisten schrieb er (im Geiste des Sensualismus Bacons und Lockes und der Skepsis Bayles) den berühmten überaus klaren Discours préliminaire und die mathematischen Artikel. Ueber seinen Einfluß in der internationalen gelehrten Welt ¶ Akademie.

Oeuvres. 5 Bde., Paris 1821; Oeuvres et correspondances inédites hrsg. von Charles Henry, 1887; — Condorcet: A., sa vie, ses oeuvres, sa philosophie, 1852. **Sch.**

Alesius, Alexander (1500—1565), in Edinburgh geboren, einer altangesehenen Familie entsprossen, studierte in St. ¶ Andrews, wurde dann von seinem Erzbischof zu dem ein-

gekerkerten Patrik ¶ Hamilton geschickt, ihn zu bekehren, aber vielmehr von diesem für die neue Lehre gewonnen. 1532 floh er vor seinen Feinden nach Wittenberg, von wo er 1533 auch seine erste reformatorische Schrift erließ, einen Protest gegen ein Bibelverbot der schottischen Bischöfe. 1535 folgte er einem Ruf Heinrichs VIII nach ¶ England als Theologieprofessor in Cambridge, wich aber schon 1539 vor erneuten Anfeindungen nach Deutschland zurück, wo er 1540 von Joachim II an die Universität ¶ Frankfurt a. O. berufen wurde. Als Gegner der Bordelle mit dem Ordinarius der dortigen Juristenfakultät verfeindet, siedelte er 1542 an die Universität ¶ Leipzig über, wo er nach einem ruhe- und friedlosen Leben am 17. März 1565 starb. Er war Melanchthonianer, nahm an mehreren Religionsgesprächen teil und hinterließ viele exegetische, dogmatische und polemische Schriften.

R. Buddensieg: RE³ I, S. 336—338; — Dazu: † O. Clemen, A. A., Wissenschaftliche Beilage zur Leipziger Zeitg., 1906 Nr. 7; — † Nikolaus Müller, Beiträge zur Kirchengeschichte der Mark Brandenburg im 16. Jhd., 1. Heft, 1907, 107 ff. **O. Clemen.**

Alexander I, Papst (103—114?), soll den Märtyrertod gestorben sein, doch liegt wahrscheinlich Verwechslung vor mit einem gleichnamigen Märtyrer. ¶ Papsttum. **K.**

II, Papst (1064—1073). Seine Regierung fällt unter die Prolegomena des großen Kampfes zwischen Papsttum und Kaisertum unter ¶ Gregor VII. Dieser (damals noch Hildebrand) bestimmte ihn eigenmächtig zum Papste, nachdem er, aus der Nähe von Mailand gebürtig, mit der dortigen Pataria (¶ Italien) in Verbindung gestanden und ihr Bündnis mit der Kurie erzielt hatte. Wegen seiner unrechtmäßigen Thronerhebung in Streit mit dem von Deutschland unterstützten Gegenpapst Honorius II verwickelt, gelang ihm die Durchdrückung seiner Autorität ¶ Anno v. Köln, die alsbald auch ¶ Heinrich IV zu fühlen bekam. 1073 bannt er die Räte des Königs, ein Vorspiel des Königsbannes. Auch gegenüber europäischen Nationen zeigt er sich als den Vorgänger Gregors VII.

III, Papst (1159—1181), ursprünglich Rolandus Bandinellus, geb. in Siena, zeitweilig Lehrer an der Universität Bologna, Verfasser eines Kommentars zum Decretum Gratiani (¶ Kirchenrecht) und eines Lehrbuchs der Dogmatik, war ca. 1050 zum Kardinaldiakon, bald darauf zum Kardinalpriester ernannt worden; sein Auftreten auf dem Reichstag zu Besançon (1157), wo er als päpstlicher Legat die Bezeichnung der kaiserlichen Würde als eines beneficium des römischen Stuhls verfocht (¶ Papsttum), legte den Grund zur Gegnerschaft ¶ Friedrich Barbarossas. Die Papstwahl 1159 fiel zwiespältig aus: gegen Roland (jetzt Alexander III) wurde Viktor IV (1159 bis 1164) gewählt, für den sich das vom Kaiser nach Pavia berufene Konzil (1160) entschied, während Alexander den Kaiser bannte, freilich um bald darauf, weil er trotz der Anerkennung von seiten Englands und Frankreichs in Italien sich nicht halten konnte, bei Ludwig VII von Frankreich († 1180) Zuflucht zu suchen. Die Politik des kaiserlichen Kanzlers Reinald von Dassel verhinderte nach Viktors IV Tod (1164) die Beendigung des Streites; sie verschärfte ihn durch die Neuwahl eines Gegenpapstes (Paschalis III 1164 bis 1168) und die Würzburger Tagung (1165), auf der Friedrich gelobte, niemals A. oder einen von seiner Partei gewählten Papst anzuerkennen. Der Ausgang seines vierten Romzugs (Pest im Heere, Tod Reinalds von Dassel 1167) stärkte den Papst, dessen Bündnis mit den lombardischen Städten (Gründung von Alessandria) nach der Felonie Heinrichs des Löwen zur Niederlage Friedrichs in der Schlacht bei Legnano (1176) führte. Im Frieden von Venedig (1177) mußte Friedrich zur Anerkennung A.s sich verstehen. Auch Heinrich II von ¶ England († 1189) unterlag in seinem Kampfe mit A., dessen Weigerung, den Erzbischof von Canterbury, Thomas ¶ Becket, abzusetzen, den König zeitweilig zur Annäherung an Friedrich bestimmte. Als nicht ohne Heinrichs Vorwissen Thomas Becket 1170 ermordet worden war, mußte der König die Lossprechung vom Banne durch Aufhebung der Konstitutionen von Clarendon aus dem J. 1164 und öffentliche Kirchenbuße am Grabe des Heiligen erkaufen (1174). Freundlicher waren A.s Beziehungen zum König von ¶ Frankreich, auf dessen Anregung er auf dem 11. allgemeinen oder 3. Konzil im Lateran (März 1179) den Kreuzzug wider die ¶ Katharer im südlichen Frankreich guthieß. Von den sonstigen Beschlüssen der Kirchenversammlung sind die wider die Besteuerung der Geistlichkeit durch weltliche Obrigkeiten und über die Papstwahl — gefordert wurde die Zweidrittelmajorität der Wähler — von Bedeutung geworden. Als Sieger über zwei weitere Gegenpäpste (Calixt III 1168—1178 und Innozenz III 1179—1180), aber aus Rom von dessen Bürgern vertrieben, ist A. III zu Civitá Castellana am 30. August 1181 gestorben. **Werminghoff.**

IV, Papst (1254—1261), ursprünglich Rainald von Segni. Unter ihm geht das Schicksal der Hohenstaufen seinem Ende entgegen (¶ Deutschland, Mittelalter). Die bei Uebernahme der Vormundschaft gegebenen Zusagen an Konradin brechend, tritt er in jeder Weise als Gegner des „letzten der Hohenstaufen" und seines Oheims Manfred auf, ohne doch seinen Kampf durchführen zu können. ¶ Papsttum. **K.**

V, Papst (1409—1410), ursprünglich Peter Philargi, wurde nach der Absetzung ¶ Gregors XII und ¶ Benedikts XIII durch das Pisaner Konzil Papst, um alsbald das Konzil zu entlassen. Die Beseitigung des Papstschismas gelang nicht, doch standen die Vorkämpfer der Reform auf A.s Seite. Heute gilt er katholischerseits nur als Gegenpapst zu dem rechtmäßigen Papste Gregor XII. Ein unselbständiger Charakter, geriet er ganz unter den Einfluß der Minoriten, deren Beichtprivilegien er erweiterte, und des Kardinals Balthasar Cossa. ¶ Reformkonzile ¶ Papsttum. **K.**

VI, Papst (1492—1503), ursprünglich Rodrigo Lanzol, wurde ca. 1430 zu Xativa bei Valencia geboren, von seinem Oheim ¶ Calixtus III (1455—1458) in die Familie der Borgia aufgenommen, seit 1455 mit immer ertragreicheren kurialen Aemtern, Pfründen und den Bistümern Cartagena, Porto und Valencia ausgestattet, und 1492 zum Papst gewählt. Kein Würdeloserer hätte Nachfolger Petri werden können, keiner, der weniger Sinn für die Kirche hatte, ein Mann, dessen einziges Streben es war, auch als Papst seiner Sinnenlust zu fröhnen und seine zahlreichen Kinder, unter ihnen Cesare und Lucrezia Borgia,

möglichst glänzend zu versorgen. Klug und gewandt, trotz aller Ausschweifungen stets von körperlicher wie geistiger Frische, wurde er unheilvoll für ¶ Italien und die römische Kirche (¶ Papsttum) eben durch seine Familienpolitik. Die Jahre seines Pontifikats sind ausgefüllt von wechselvollen Kämpfen. Im J. 1494 zog Karl VIII von Frankreich (1471—1498) nach Italien, um, gestützt auf alte Ansprüche des Hauses Anjou, Neapel zu erobern; wider ihn verband sich A. VI mit Venedig, Mailand, Spanien und dem deutschen Kaiser, ohne Karls Sieg bei Fornuovo und seine Rückkehr nach Frankreich verhindern zu können. Im J. 1499 eroberte Ludwig XII von Frankreich (1498—1515) Mailand, im Jahre 1501 im Bunde mit Ferdinand dem Katholischen von Spanien († 1516) Neapel aufs neue. All diese politischen Ereignisse und Verschiebungen waren für A. Mittel zur Förderung seiner Kinder, vornehmlich des Cesare Borgia, der nach Verzicht auf die Kardinalswürde und von Ludwig XII zum Herzog von Valence erhoben mit französischer Hilfe die kleineren mittelitalienischen Machthaber zu bekriegen und zu beseitigen verstand. Seine und des Papstes Truppen eroberten die Romagna, Pesaro, Rimini, Faenza; zum ersten Male erfuhr Mittelitalien, zum Herzogtum der Romagna vereinigt, den Segen und die Last eines harten Despotismus, der nicht zurückschreckte vor blutiger Mordtat am Gemahl der Lucrezia Borgia, deren Vermählung mit dem Herzog von Este politischen Interessen diente. Die ersten Jahre des 16. Jhd.s bezeichnen den Höhepunkt in der Geschichte des Hauses Borgia und damit A.s VI. Der Papst hatte 1493 alle neuentdeckten und noch zu entdeckenden Länder zwischen Spanien und Portugal verteilt. Des lästigen Mahners ¶ Savonarola war er durch dessen von ihm angeordnete Verbrennung (1498) entledigt. Durch Verkauf kirchlicher Aemter, durch Ausschreiben von Türkensteuern und Ablässen (Jubeljahr zu Rom 1500) war er in den Stand gesetzt, alle Kämpfe für seine Familie bestehen zu können. Durch eine Ueberrumpelung voller Hinterlist ward ihm die Möglichkeit, das Haus der Orsini zu stürzen und im Kardinalkollegium jede Opposition zu unterdrücken. Beschäftigt mit dem Plane, für den ebenso gefürchteten wie geliebten Sohn aus Umbrien, der Romagna und den Marken ein Königreich zu errichten — seine Durchführung hätte den Kirchenstaat nahezu säkularisiert — starb A. VI am 18. August 1503 an einem Anfall von Malaria, wie man jedoch glaubte, an einem Gift, das er und Cesare einem Kardinal zugedacht hätten. Ist es auch nicht erwiesen, daß er mit Lucrezia in Blutschande lebte, so bleibt es bezeichnend, daß die Zeitgenossen solche Mär glaubten. Nie war das Leben des päpstlichen Hofs anstößiger und sittenloser als unter jenem Heros des Sinnengenusses und Virtuosen des Verbrechens, dessen Züge Pinturicchio in den Appartimenti Borgia des Vatikans verewigt hat. **Werminghoff.**

VII, Papst (1655—1667), ursprünglich Fabio Chigi, als Nuntius und Kardinal die rechte Hand des Papstes ¶ Innozenz X, dessen Protest gegen den westfälischen Frieden und Verdammung der Sätze des ¶ Jansenius (1653) sein Werk sind. An seinem Papsthofe lebte zeitweilig die Konvertitin Christine v. ¶ Schweden (¶ Konvertiten); seine Streitigkeiten mit Ludwig XIV von Frankreich und Johann IV von Portugal brachten ihm nur Mißerfolge. ¶ Papsttum. **K.**

VIII, Papst (1689—1691), ursprünglich Pietro Ottoboni. Seine äußere Politik ist ausgefüllt durch Verhandlungen mit ¶ Frankreich über die gallikanische Kirchenfreiheit (¶ Gallikanismus); auf innerpolitischem Gebiete bewies er in Rom große Wohltätigkeit, aber auch starken Nepotismus, und bekämpfte die jesuitische Lehre von der philosophischen Sünde, nach der eine ohne bewußte Absicht der Beleidigung Gottes und des Bruches seines Gesetzes begangene Sünde eine leicht vergebbare sei. Für die Vaticana kaufte er die wertvolle Bibliothek der Königin Christine von Schweden. ¶ Papsttum.

A. Zöpffel und Albert Hauck: Alexander I bis VIII, RE³ I, S. 338—352; — L. v. Bischoffshausen: Alexander VIII und der Wiener Hof, 1900. **K.**

Alexander 1. von Alexandrien (312—328) ¶ Alexandrinische Theologie ¶ Arianischer Streit.

MSG 18, Sp. 547 ff.

2. der Große ¶ Hellenismus.

3. von Hales (? —1245), der Doctor irrefragabilis, ist zwar nicht der erste Summist an sich, wohl aber derjenige Vertreter der ¶ Scholastik, der zuerst mit Hilfe des Aristoteles und dessen arabischen Kommentatoren (¶ Islamische Philosophie) eine Summa verfaßte. Im Kloster Hales in Glocestershire, von dem er seinen Namen hat, erhielt er den ersten Unterricht, ging später nach Paris und lehrte hier mit dem glänzendsten Erfolge. Er trat zwischen 1222 und 1232 in den Franziskanerorden (¶ Mönchtum) ein und war der erste, der seine Ordensbrüder zu wissenschaftlicher Tätigkeit im Wetteifer mit den Dominikanern antrieb. Seine Stellung an der Universität, die er als Franziskaner nicht aufgab, trug dazu bei, die Frage, ob die Bettelmönche zur Lehrtätigkeit an den Universitäten zuzulassen seien, zu ihren Gunsten zu entscheiden. Von den vielen unter seinem Namen gehenden Werken ist sicher echt nur die Summa universalis theologiae zu nennen. ¶ Petrus Lombardus hatte in seinem berühmten Sentenzenwerk für jede Sentenz eine Reihe Autoritäten aufgestellt, ¶ Abälard in seiner Schrift „Sic et non" zwei Reihen, indem er auch die entgegengesetzte Ansicht durchführte; bei A. gibt es drei Reihen, indem zu den beiden Abälardschen eine dritte hinzukommt, die die Entscheidung und die umfangreiche Widerlegung der für falsch erklärten Ansicht bringt. Autoritäten sind für ihn außer der Bibel und Kirchenlehrern die klassischen und arabischen Autoren. In der Frage nach dem Wesen der Allgemeinbegriffe ist er Realist ¶ Scholastik.

RE³ I, S. 352—354; — Ue II⁹, S. 279 ff; — KHL I, S. 128. **Zwicker.**

4. von Hierapolis, Bischof (ca. 430), in den christologischen Kämpfen des 5. Jhd.s ein heftiger Gegner Cyrills von Alexandrien, wurde um seiner hartnäckigen Opposition willen schließlich abgesetzt und nach Aegypten verbannt. ¶ Monophysiten. **K.**

5. Jannäus, jüdischer König aus der Dynastie der Hasmonäer, Sohn des Johannes Hyrcanus, regierte von 103—76 v. Chr. Seine Regierungszeit ist angefüllt mit äußeren und inneren Kämpfen. Er war trotz seiner Eigenschaft als Hoherpriester ein wilder, auch dem Trunk ergebener Kriegsmann. Seine Kriege haben d a s

Gute für die Juden gehabt, daß sie das jüdische Reich nach allen Himmelsrichtungen ausdehnten und das griechische Wesen durch Judaisierung der eroberten Gegenden zurückdrängten (¶ Judentum). Er unterwarf die Idumäer (¶ Nachbarvölker), dehnte sein Reich im Norden bis zum Meromsee aus, eroberte die Meeresküste fast völlig und auch ein gut Stück des Ostjordanlandes. Innere Kämpfe führte er mit den Pharisäern. Anfangs scheint er freundlich zu ihnen gestanden zu haben; denn Simon ben Schetach verkehrte an seinem Hofe. Dann geriet er mit ihnen in Konflikt, wie das bei einem solchen König erklärlich ist; blutige Aufstände waren die Folge. Wichtig für das Verständnis des NT ist es, zu sehen, wie mächtig die Pharisäer zur Zeit des A. J. bereits gewesen sind: A. J. sah ein, daß er zur Sicherung seines Thrones die in den Sympathien des Volkes wurzelnde Macht der Pharisäer brauche, und empfahl daher kurz vor seinem Tode seiner Gattin und Nachfolgerin ¶ Salome Alexandra, sich mit den Pharisäern gut zu stellen. Er starb bei der Belagerung der Festung Ragaba im Gebiet von Gerasa östl. vom Jordan an einer Krankheit, die er sich durch seine Trunksucht zugezogen haben soll.

Quellen: Fl. Josephus: Jüdische Altertümer, XIII, 12—15; Jüdischer Krieg, I, 4; Rabbinische Stellen bei Derenbourg: Histoire de la Palestine, 1867, S. 95—102; — Darstellungen von H. Grätz: Geschichte der Juden, 1888⁴, III, S. 123—135; — E. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes, I, (1886) 1901³, 276 ff.; — J. Wellhausen: Israelitische und jüdische Geschichte, (1894) 1904⁵, Kap. 18, 2; — ‡ Willy Staerk: Neutestamentliche Zeitgeschichte (Sammlung Göschen), 1907, I. **Fiebig.**

6. von Jerusalem (? —250), Schüler des Clemens von Alexandria, ca. 210 Bischof in Flavias (?) in Kappadozien, 212 in Jerusalem. Wegen Teilnahme an der Ordination des ¶ Origenes verfeindete er sich mit dem Patriarchen Demetrius von Alexandrien. Er starb in der decianischen ¶ Christenverfolgung zu Cäsarea und hinterließ eine gute Bibliothek, die Eusebius dankbar benutzte. ¶ Alexandrinische Theologie ¶ Literaturgeschichte: I. altchristliche.

MSG 10, Sp. 208. **K.**

7. von Lykopolis (ca. 300), Verfasser einer Schrift gegen die Manichäer (¶ Mani). Ob er Christ war, und nicht vielmehr Neuplatoniker, steht dahin.

MSG 18; — RE³ I, S. 354. **K.**

8. von Newsky (1219—1263), russischer Großfürst, der in den Unionsverhandlungen (¶ Unionsbestrebungen, katholische) zwischen Griechen und Lateinern eine Rolle spielte. Papst ¶ Innozenz IV suchte ihn für die Union zu gewinnen, erreichte aber nur freie Kultusübung für die in ¶ Rußland lebenden römischen Katholiken. Nach seinem Tode wurde er kanonisiert (Heiligentag: 23. Nov.); sein Leichnam ruht im A.-N.-Kloster in St. Petersburg (gestiftet 1713). **K.**

9. von Rußland ¶ Rußland.

10. Severus ¶ Synkretismus, religiöser.

Alexandra ¶ Salome Alexandra.

Alexandrinische Theologie.

1. Allgemeines. Die Anfänge; — 2. Clemens; — 3. Origenes; — 4. Die origenistische Schule; — 5. Die neualexandrinische Schule.

1. In Alexandria, in ¶ Aegypten, wo Literatur und Wissenschaft von jeher gepflegt worden waren, wo schon das ¶ Judentum eine fruchtbare Verbindung mit der hellenistischen Philosophie eingegangen war, hat sich die älteste kirchliche Lehrschule entwickelt, die etwa 250 Jahre (etwa 150—400) lang in hoher Blüte stand, und aus der die bedeutendsten und einflußreichsten Theologen des griechischen Orients hervorgegangen sind. Wie im jüdischen ¶ Hellenismus ward hier Philosophie in der Form von Schriftwissenschaft getrieben (¶ Philo); von dem häretischen ¶ Gnostizismus, dessen Lehren gerade auch in Alexandria Verbreitung fanden, unterschied sich die Theologie der alexandrinischen Katechetenschule dadurch, daß sie, ohne den Gemeindeglauben preiszugeben, eine tiefere Erkenntnis (Gnosis) der Wahrheit zu gewinnen suchte, indem sie die Schrift und den Glauben wissenschaftlich, d. i. mit Hilfe der stoisch-platonischen Philosophie ausdeutete. Die Schulvorträge umfaßten nicht nur die gesamte kirchliche Schriftwissenschaft, sie behandelten zuvor den ganzen Umkreis der Profanwissenschaften; zu diesem Teil des Unterrichtes haben auch Nichtchristen als Hörer Zugang gehabt. — Der erste Leiter der Schule, den die Ueberlieferung uns nennt, ist Pantänus, aus Sizilien stammend, von 180 ab Lehrer in Alexandria und Mitglied des Presbyteriums der Gemeinde, zeitweise Missionar in Arabien, in stoischer Philosophie gebildet. Seine Bedeutung ist für uns nur darin zu fassen, daß er der Hauptlehrer des ¶ Clemens war. — Clemens und sein Schüler Origenes sind nun die beiden Theologen, die den Ruhm der alexandrinischen Schule gegründet haben.

2. Clemens, Mitte des 2. Jhd.s (nicht in Aegypten) geboren, in Griechenland, Unteritalien und im Orient gebildet, zuletzt Schüler, dann Mitarbeiter des Pantänus, nach dessen Tode der Leiter der Schule, bis er anläßlich der septimianischen ¶ Christenverfolgung Alexandria verließ (202/3) und nach Kleinasien übersiedelte, ist der erste christliche Theologe, der eine religiöse Weltanschauung ausgebaut hat; er hat zugleich das erste bedeutende kunstvolle Literaturwerk der christlichen Theologie geschaffen. Beides hängt innerlich zusammen. Ihm lag daran, die Wissenschaft der Zeit nach Form und Inhalt in den Dienst der kirchlichen Theologie zu stellen. Sein uns erhaltenes Hauptwerk ist dreiteilig. Es beginnt mit einer Mahnrede (Protreptikos) an die Heiden, mehr Polemik als Apologie, die den Wahnsinn und die Unsittlichkeit der heidnischen Religion, besonders der Mysterienkulte enthüllt und mit schwungvollen Worten das Mysterium der christlichen Logosoffenbarung anpreist, in dem sich Erleuchtung und Entsündigung der Menschheit darbietet. Der zweite Teil, der Pädagog (in 3 Büchern), stellt die erste wissenschaftliche christliche Ethik dar. In Auseinandersetzung mit der häretischen Gnosis zeichnet Clemens die religiöse Grundlage der christlichen Sittlichkeit und beschreibt sodann, im Anschluß an den Stoiker Musonius, den Lehrer Epiktets, die Gestaltung einer naturgemäßen Lebensweise, wie sie in allen Verhältnissen des realen Lebens sich bewährt. Eine Doppelaufgabe hat der Pädagog: nach eigentlicher Anschauung sind es die Ungetauften, die noch zu erziehen d. i. von der Sünde zu reinigen sind; er bereitet sie zur Taufe vor. Daneben gibt ihm aber das Treiben innerhalb der Kirche Anlaß, an die Christen tadelnd,

mahnend und erziehend sich zu wenden. In die eigentlichen Tiefen der Wissenschaft führen erst die 7 Bücher des 3. Teiles. Stromateis (d. i. Teppiche) werden sie genannt, weil sie nicht systematisch die höhere Erkenntnis darlegen, vielmehr die Grundelemente der wahren Philosophie unter einzelnen Streitfragen verborgen und zerstreut behandeln; nur die zwei letzten Bücher führen ausdrücklich das Wesen des christlichen Gnostikers aus. Diese Form findet darin ihre Erklärung, daß Clemens das Recht philosophischen Denkens in der Kirche sich erst erkämpfen mußte, daß er andrerseits aber auch nicht jeden für reif hielt, die wissenschaftliche Erkenntnis aufzunehmen. — Die religiöse Weltanschauung des Clemens ist mit wenig Worten zu beschreiben. Die Offenbarung Gottes und ihre Geschichte ist ihr Inhalt. Gott schuf die Welt, mit Vermittlung seines Sohnes, des Logos, aus Güte, um sein Wesen den Menschen mitzuteilen. Er schenkte ihnen die Vernunft, darin eingeschlossen die Freiheit des Willens. Vom Teufel verführt, wählte der Mensch falsch. So verdarb die Sünde das Werk Gottes. Nun hebt das Heilswerk (die Oekonomie) Gottes an, das darauf abzielt, das Böse wieder auszutilgen. Den Juden offenbarte sich Gott im Gesetz und in den Propheten, den Griechen in der Philosophie — die vorbereitende Oekonomie. Dann erschien der Logos in Menschengestalt, überwand das Böse, heilte den Schaden und reinigte die Vernunfterkenntnis der Menschen. Die ganze Entwicklung steht unter dem Gesichtspunkt einer Theodizee. — Nun will Clemens durchaus kirchlicher Theologe sein; die Glaubensregel ist seine Richtschnur. Er bekämpft die häretischen Lehrer, die mit ihren blasphemischen Lehren von Gott, vom Menschen und von der Erlösung den allmächtigen und gütigen Gott zu einem ohnmächtigen und ungerechten Gott stempeln. Dennoch hat die hellenische Philosophie, die die Häresie befruchtete, auch ihn stark beeinflußt. Trotzdem er vieles Häretische in der Philosophie ablehnte, ist er doch seiner Grundstimmung nach Hellene geblieben. Seine Anschauung von Gott und Welt ist ein durch den biblischen Offenbarungsglauben gefärbter Platonismus (¶ Philosophie, griechisch-römische); seine Ethik beruht auf platonischen und stoischen Grundlagen. Sein Trieb, die christliche Glaubenslehre in ein philosophisches System einzuarbeiten, macht sich nun vor allem in der Hauptabsicht seiner Schriftstellerei geltend: er will vom Glauben zu der höheren Stufe der Gnosis führen. Hier tritt das wissensdurstige und wissensfrohe Hellenentum offen zutage. Ein reifer Mensch ist erst derjenige, der die Autorität, auf die der Glaube gehorsam sich stützt, übersteigend, zu eigner klarer Erkenntnis der Wege Gottes sich erhebt und in freier Liebe dem Gott sich hingibt, dem er sich verwandt fühlt. Das ethisch-religiöse Ideal der griechischen Philosophie ist bei Clemens das Ziel christlicher Frömmigkeit. Der reife Christ ist der Weise der platonischen und stoischen Philosophie, der die Herrschaft über die Triebe gewonnen hat, sündlos geworden ist und in voller Seelenharmonie der Erkenntnis der Idealwelt sich hingibt.

3. Die religiöse Weltanschauung, deren Elemente wir bei Clemens fanden, hat ¶ Origenes zu einem großartigen System ausgebaut. Er hat die erste kirchliche Dogmatik geschrieben („die Grundlehren" in 4 Büchern: von Gott, von der Welt, von der Freiheit, die heilige Schrift), dazu in zahlreichen Bibelkommentaren seine Anschauungen dargelegt. Seinen Anschluß an die kirchliche Lehre, wie sie Bibel und Glaubensregel festlegen, hat er stärker als Clemens hervorgehoben; dennoch tritt die philosophische Grundstimmung bei ihm ebenso deutlich hervor, und in zwei Sätzen hat er den kirchlichen Glauben geradezu zu korrigieren gewagt. Sein System hat mit dem Platonismus, dem Neuplatonismus, ebenso mit dem häretischen Gnostizismus in der Anlage große Verwandtschaft. Das kirchlich Christliche daran ist hauptsächlich dies, daß sein System ein weltgeschichtliches Drama bietet, das in der Erscheinung Jesu Christi seinen Höhepunkt hat, und daß er die Einheit Gottes und den Zusammenhang aller Wesen mit Gott wahrt. — Der ewige Gott, vollkommener, unwandelbarer Geist, wie die Philosophie erkannt hat, allmächtig, gütig und gerecht, wie die Kirche lehrt, zeugt von Ewigkeit her aus seinem Wesen den Logos. Diese Zeugung vermittelt eine ewige Offenbarung, eine ewige Schöpfung: der heilige Geist, eine göttliche Wesenheit neben Vater und Sohn, danach eine begrenzte Zahl ewiger geistiger Wesen sind Schöpfungen des Sohnes. Diese Geschöpfe, entwicklungsfähig und frei, sind in verschiedenem Maße vom Guten abgewichen; zu ihrer Läuterung und Rettung hat Gott die vergängliche, sichtbare Welt geschaffen und die Geister in verschieden schwere Leiblichkeiten eingeschlossen: Engel, Menschen und Teufel. So erscheint jede Menschenseele durch einen vorzeitlichen Fall befleckt auf der Erde. Um sie von der Sinnlichkeit zu befreien, hat Gott den Logos geoffenbart, in einzelnen Personen; zuletzt ist der Logos selbst Mensch geworden, hat den Sieg über den Bösen errungen und dargestellt und ein Lösegeld bezahlt. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes hat Origenes in eine bedeutsame Fassung gebracht: eine einzige Seele hatte sich bei dem Falle rein erhalten, die Seele Jesu; mit ihr hat sich der Logos vereint und den zur Vollkommenheit sich entwickelnden Menschen in steigendem Maße vergottet. Deutlicher als in anderen Versuchen, den Gottmenschen aufzufassen, schimmert bei Origenes die menschliche Persönlichkeit Jesu hindurch. — In der Menschwerdung des Logos hat sich nun urbildlich und vorbildlich vollzogen, was jeder Mensch erleben soll: Die Vernichtung des Bösen, die Abstreifung der Sinnlichkeit, die Verklärung und Vergöttlichung der Seele. Seit der Erscheinung des Logos hat die Rückkehr der gefallenen Geister zu Gott ihren Anfang genommen. Vom Glauben schreitet die Entwicklung zur vollen Erkenntnis fort. Die unausgesetzte Beschäftigung mit den Dingen der göttlichen Welt ist die höchste Aufgabe des Menschen, die der Gnostiker in vollkommener Weise löst. Im Laufe der Zeit werden alle gefallenen Wesen zu dem reinen geistigen Zustande zurückgeführt. Die vielen, die in diesem Leben noch nicht zur Gnosis durchdrangen, werden durch ein Läuterungsfeuer nach dem Tode dazu gebracht. Am Ende gewinnt die Schöpfung den Zustand wieder, den sie am Anfang inne hatte: Gott und der Logos im Verein mit reinen, vergotteten Wesen (Apokatastasis = Wiederbringung aller Dinge, nach Apgsch 3_{21}). Freilich gleicht der Endzustand auch insofern dem

Ausgangspunkt, als darnach auch der Fall der geschaffenen Wesen sich wieder erneuern und die Entwicklung von neuem in Fluß bringen kann. — Im Ausgangspunkt und im Endpunkt des Systems sind die originellsten Gedanken des Origenes ausgedrückt, die freilich alsbald als häretisch erkannt und von seinen Schülern aufgegeben wurden. In ihnen tritt die philosophische Orientierung seiner Theologie offen zutage. Weil der Mensch seinem Wesen nach erkennender Geist und seine Bestimmung das Gotterkennen und das Gottwerden ist, so kann er kein Geschöpf dieser Welt sein, und so muß jedes Geschöpf in die göttliche Welt wieder eingehen. Den ersten Gedanken hat Clemens noch als häretisch und gottlos bekämpft, der zweite findet sich bei ihm schon angedeutet. — Seine Lehre hat Origenes aus der Schrift begründet. Eine besondere Auslegungsmethode, die er, durch den Juden ¶ Philo vermittelt, gleichfalls der Philosophie entnahm, verhalf ihm dazu. Er unterschied einen dreifachen Schriftsinn, den leiblich-geschichtlichen Sinn, der die Schrift beim Wort nimmt, freilich bisweilen auf unvernünftige Vorstellungen führt und schon darum die höheren Auslegungsweisen aus sich erzeugen muß, den seelisch-moralischen Sinn, der in den Texten die moralische Entwicklung eingehüllt findet, endlich den geistlichen Sinn, der die höchsten Gedanken auffaßt und zum Schauen Gottes führt. Durch solche Auslegung erfährt die Bibel eine großartige Vereinfachung ihres Inhaltes. Alle die großen und kleinen Ereignisse und mannigfachen Erscheinungen sind nur vielseitige Illustrationen für einen einzigen Prozeß: das Fallen und Aufstreben des zu Gott gehörenden, endlichen Geistes. — Das Urteil des Porphyrius (¶ Neuplatonismus) ist richtig: Origenes hat seine hellenische Weltanschauung den fremden Mythen untergelegt. Sein Menschheitsideal ist hellenisch, und der vollkommene Gnostiker sieht in dem Logos, der Mensch geworden ist, nur den Lehrer, dem er gleichwerden kann. Trotzdem ist Origenes ein treues Glied der Kirche gewesen, und hat die kirchliche Theologie aufs stärkste beeinflußt. Er hat eine vollgültige Rechtfertigung des kirchlichen Glaubens vor den Augen und mit den Mitteln der Wissenschaft der Zeit geliefert. Nicht sein System, aber einzelne seiner Hauptgedanken haben die Theologie und die Frömmigkeit der folgenden Jahrhunderte gefördert und befruchtet. Seine Theologie enthielt Aufgaben, um deren Lösung die Nachfolger sich mühten.

4. Die wichtigste Wirkung, die die Verbreitung der origenistischen Theologie mit sich brachte, war die Durchsetzung der Logoschristologie im Orient. Seitdem war die Frage nach der Stellung des Logos zwischen Gott und Welt der Ausgangspunkt christologischen Denkens, zugleich der Streitpunkt, um den sich die Kämpfe der nächsten Zeit bewegten. Innerhalb der Schule des Origenes ergaben sich schon Differenzen, die späteren Schüler des Origenes haben in verschiedenem Maße die Anschauungen des Meisters fortentwickelt, verkirchlicht oder durch die Aufnahme auswärtiger Schulüberlieferungen modifiziert. — Im 3. Jhd. ist uns als Schüler und Nachfolger des Origenes bekannt ¶ Dionys, der große Bischof von Alexandria. Die vergeistigte Eschatologie des Lehrers hochhaltend, hat er den grobsinnlichen Chiliasmus in seinem Gebiet energisch bekämpft. Den Widerspruch des römischen Dionys forderte er heraus, als er, den origenistischen Gedanken der ewigen Weltschöpfung aufgebend, nun auch den Logos als ein in der Zeit entstandenes Geschöpf vom Vater abrücken wollte. — Ein entschiedener Origenist war Pierius, um 300 Leiter der Schule, wie sein Meister Asket, Philosoph, Theologe, Exeget und Prediger, der junge Origenes darum genannt. Seine Liebe zu origenistischer Wissenschaft vererbte sich auf seinen Schüler Pamphilus, den gelehrtesten Mann seiner Zeit, der im palästinensischen Cäsarea eine Schule gründete und die Schriften des Origenes in seiner großen Bibliothek sammelte, die sein Freund, der Kirchengeschichtsschreiber Euseb benutzte. Beide verfaßten eine Apologie des Origenes. — Der Nachfolger des Pierius, Petrus, später bekannter Bischof von Alexandria, war zwar auch theologischer Schüler seines großen Vorgängers, hat aber die beiden häretischen Lehren des Origenes (von der Präexistenz und dem vorzeitlichen Sündenfall der Seelen und von der Geistigkeit des nachirdischen Lebens) literarisch bekämpft. — Stärker erscheint der Origenismus bei den beiden alexandrinischen Bischöfen, die bei der Entstehung und Entwicklung des ¶ Arianischen Streites eine Rolle gespielt haben, bei Alexander und ¶ Athanasius, zurückgedrängt. Ihren Gegner Arius rechnet man einer, dem Dionys etwa folgenden, origenistischen Linken zu. In der zweiten Hälfte des 4. Jhd.s haben hervorragende kappadozische Theologen origenistische Traditionen nach Kleinasien verpflanzt, ¶ Basilius und die beiden Gregore, ¶ Gregor von Nyssa ¶ Gregor von Nazianz. Der letzte entschiedene Origenist und bedeutende Leiter der alexandrinischen Schule — über 50 Jahre lang hat er ihr vorgestanden — ist ¶ Didymus der Blinde († 395). Er hat den Origenismus ausdrücklich als rechtgläubig zu verteidigen gesucht. Mit Gregor von Nyssa hat er sogar den Gedanken der Wiederbringung aller Wesen, vielleicht auch die Lehre von einer vorzeitlichen Versündigung der präexistenten Seelen, festgehalten. Daneben hat er wahrscheinlich, ebenso wie die drei Kappadozier, auf die orthodoxe Formulierung des trinitarischen Dogmas Einfluß gehabt. — Dennoch wandte sich die offizielle kirchliche Frömmigkeit und Theologie immer mehr von Origenes ab. Der Abendländer Rufin, der das Abendland mit einem gereinigten Origenes bekannt machte, ward auf das heftigste bekämpft; und 399 zwangen die ägyptischen Mönche, die an der vergeistigten Frömmigkeit des Origenes Anstoß nahmen, den Bischof Theophilus von Alexandria, über den größten Theologen des Orients das Verdammungsurteil auszusprechen, das von der fünften ökumenischen Synode (553) bestätigt ward.

5. Von Alexander und Athanasius kann man eine neualexandrinische Schule ableiten, die origenistische Anschauungsweise nur noch gebrochen tradierte und ihr Hauptinteresse an dem Gottmenschheitsproblem hatte. Wie schon Athanasius die Vergottung des Menschen als Ziel der Heilstätigkeit Gottes hinstellte und darum in der Menschwerdung Christi den urbildlichen Vorgang einer Aufnahme des Menschen in das göttliche Wesen erblickte, so hat dann der große alexandrinische Patriarch ¶ Cyrillus, im Grunde altalexandrinische Frömmigkeit weiter

pflegend, die Lehre des ¶ Monophysitismus ausgebaut.

Artikel der RE³: Alexandrinische Katechetenschule und Schule (Harnack; I, S. 356—359); Pantänus (Krüger; XIV, S. 626 f); Clemens (Bonwetsch; IV, S. 155—162); Origenes (Preuschen; XIV, S. 467—488); Dionys (Weizsäcker-Harnack; IV, S. 685—687); Pierius (Bonwetsch: XV, S. 396 f); Pamphilus (Preuschen; XIV, S. 623 f); Petrus (Bonwetsch; XV, S. 215—218); Didymus (Krüger; IV, S. 638 f); Origenistische Streitigkeiten (Möller-Bonwetsch; XIV, S. 489—493); — Adolf Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte I (1885), 1894³; — Friedrich Loofs: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, (1889) 1906⁴; — † Gustav Krüger: Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung, 1905 (LF 8); — Charles Bigg: The christian Platonists of Alexandria, 1886; — Joh. Leipoldt: Didymus der Blinde von Alexandria (TU NF XIV, 3) 1905; — Die Schriften der Alexandriner stehen bei den einzelnen biographischen Artikeln.

Windisch.

Alexandrinus Codex ¶ Bibel NT, Text.

Alexianer. Die A. erregten 1894 die allgemeine Aufmerksamkeit, als eine Broschüre: „39 Monate bei gesundem Geist eingekerkert, Erlebnisse des katholischen Geistlichen Mr. Forbes aus Schottland im A.kloster Mariaberg" auf Veranlassung des Rechtskonsulenten Mellage in Aachen schwere Anklagen (Mißhandlung der Kranken, gesundheitsschädliche Douchen, „schmutzige Station", in der die Kranken ihre Extremente unter sich lassen mußten u. a.) gegen sie erhob. Da der gegen Mellage angestrengte Prozeß mit glänzender Rechtfertigung endete, wurde die Aachener Anstalt staatlicherseits geschlossen. Gegenwärtig bestehen in Deutschland 15 Niederlassungen; von Mariaberg in Aachen ist 1854 die Regeneration der bis in den Anfang des 14. Jhd.s zurückreichenden, sich der Krankenpflege widmenden Brüderschaft ausgegangen; die Aachener Kirche des hl. ¶ Alexius hat ihr auch den neuzeitlichen Namen gegeben, nachdem sie vorher unter verschiedenen Titeln („arme Brüder", „Lollharden", „Celliten" u. a.) auftraten. 1472 nahmen sie die Augustinerregel an, 1870 bestätigte der Papst die Reform. — Alexianerinnen, das weibliche Gegenstück zu den A.n, seit dem 15. Jhd. Hauptniederlassungen: Köln, Aachen, Neuß. Verschieden von ihnen sind die „Schwestern vom hl. ¶ Alexius", eine zu Limoges 1655 gestiftete Frauenkongregation für Kranken- und Armenpflege. — ¶ Kongregationen.

Köhler.

Alexios Komnenos (1081—1118), General unter Nikephoros III Botaneiates (¶ Byzantinisches Reich) wird durch Revolution (unterstützt von den Komnenen, Dukas, Palaiologen) zum Kaiser von Byzanz ausgerufen und, nachdem er sich durch den Verrat eines deutschen Söldnerhauptmanns der Hauptstadt bemächtigt hatte, 1081 gekrönt. Sein militärisches und diplomatisches Talent unterstützen ihn in der schweren Aufgabe, die ihm ein zerfallendes, von allen Seiten bedrohtes Reich stellt. Gegen die durch den politischen Unverstand seines Vorgängers unnötig zu Feinden des Reiches gemachten Normannen muß ihm die Diplomatie helfen, indem er nicht nur den deutschen König ¶ Heinrich IV gewinnt, sondern auch das durch die Normannen in seinen Handelsinteressen stark bedrohte Venedig in seine Dienste zu stellen weiß. Endlich beseitigt der Tod Robert Guiscards (1085) für den Augenblick die Normannengefahr. Die vom Norden her einbrechenden Petschenegen, die ihm schon eine Niederlage beigebracht hatten, läßt er durch die türkischen, mit byzantinischem Golde erkauften Kumanen zusammenhauen. Für seinen Plan, die Reichsgrenzen wieder bis zum Euphrat und Tigris auszudehnen, verspricht er sich aus einer Teilung des Seldjukenreiches (1092) Vorteil, und sein Hilferuf gegen die Türken findet bei dem begeisterten Papst Urban II (¶ Papsttum) und dem Abendland Anklang (¶ Kreuzzüge). Das später an ihm vermißte einheitliche Handeln erklärt sich aus dem starken, nicht unberechtigten Mißtrauen des Kaisers gegen die keineswegs einwandfreien Kreuzritter, unter denen sich noch dazu sein großer Gegner, der Normanne Bohemund, befand. Gegen die eidliche Verpflichtung, Eroberungen in Syrien und Palästina nur als Lehen aus den Händen des Kaisers entgegenzunehmen, hatte sich Bohemund 1098 zum selbständigen Herrn von Antiochia gemacht, darin unterstützt von Papst Paschalis II. Nach Italien zurückgekehrt, suchte Bohemund durch gehässige Verdächtigung der Griechen Europa zu einem Kreuzzug gegen Byzanz selbst zu veranlassen, fiel dann in Epiros ein, ohne jedoch Erfolg gegen den vorsichtigen A. zu haben; vielmehr mußte er im Friedensschluß Antiochien vom Kaiser zu Lehen nehmen. Ein gleich günstiger Friede (1116) beendete einen Zug gegen die Seldjuken, durch den dem Reiche wieder ein großer Teil Kleinasiens gewonnen wurde, nachdem ihm die Kreuzfahrer durch ihre Siege bei Nikäa und Doryläum (1097) schon vorgearbeitet hatten. Vergrößert und gesichert konnte er seinem Nachfolger das Reich hinterlassen.

Chalandon: Alexie Komnène, Paris 1904. **Roth.**

Alexius, der heilige, verließ nach der Legende in der Hochzeitsnacht seine Frau, um asketisch zu leben. Diese auch sonst in der volkstümlichen christlichen Novellistik (Legende des Johannes Kalybita) aus naheliegenden Gründen sehr beliebte Fabel (umgedrehte Erotik) wurde von den Dichtern des Mittelalters viel bearbeitet, so in Deutschland von Konrad von Würzburg. Im Heiligenkalender ist der 17. VII. 417 sein Tag.

Acta Sanctorum IV, 238 ff; — Konrad von Würzburg: Das Leben des heiligen A., hrsg. von R. Henczynski, 1898. **Sch.**

Alfarabi = ¶ Farâbi ¶ Islamische Philosophie.

Alfred der Große (849—901). Unter den Herrschern des Mittelalters gebührt A. d. G. von ¶ England um seiner vielseitigen Tätigkeit willen eine der ersten Stellen. In Wantage als jüngster Sohn des Königs Aethelwulf geboren, kam er schon als kleiner Knabe zweimal nach Rom und wurde vom Papste „gesalbt" oder wohl besser gefirmt. Zu Hause wurde ihm eine vorwiegend ritterliche Erziehung zuteil; seine sonstige Bildung beschränkte sich auf das Notdürftigste. Doch hat er später mit eisernem Fleiße diese Lücken ausgefüllt und noch als erwachsener Mann sich gute Kenntnisse im Lateinischen angeeignet. Wider alle Erwartungen wurde er mit kaum 22 Jahren zur Regierung berufen. Schwere Aufgaben harrten seiner in dem seit Jahrzehnten schon durch die Dänen bedrängten Lande, und mehr als einmal schien seine Lage verzweifelt, zumal als er den Winter 878/9 in den Einöden von Somerset zubringen mußte. (Ein dabei versteckter Kleinod mit der Gestalt Christi im angelsächsischen Krieger-

gewand wurde 1643 wieder aufgefunden und bildet jetzt die Hauptkostbarkeit des Ashmolean-Museums zu Oxford.) In all diesen Prüfungen, zu denen auch schwere körperliche Leiden kamen, bewahrte sich der junge König sein unerschütterliches Vertrauen und behielt schließlich Recht damit. Indem er die Feinde zum Frieden nötigte, rettete er England vor dem völligen Untergange und gewann Zeit zum allmählichen Neuaufbau des zerrütteten Reiches, das durch spätere Einfälle der Dänen nicht mehr ernstlich bedroht werden konnte. Um die nötige Grundlage zu schaffen, stellt A. zunächst mit Benutzung alter Rechtsbestimmungen ein neues Gesetz auf; die einzelnen Sätze entstammen zum großen Teil dem Bundesbuch (II Mose 20—23) und dem Apostelbekret (Apgsch 15), auch Worte der Bergpredigt fehlen nicht. Durchweg zeigt sich das Bestreben, nicht nur die königliche Macht, sondern auch das Ansehen der Kirche zu steigern; denn diese soll dem Staate als Gehilfin zur Seite stehen bei Durchführung der gesetzlichen Ordnung. Weitere Bemühungen A.s gelten der Hebung des geistig verwahrlosten Klerus und der Erziehung des ungebildeten Volkes. Allen ging der König mit lernfreudigem Beispiel voran und berief an seinen Hof hervorragende Männer, selbst aus dem Auslande, wie den Altsachsen Johannes von Corvey und Grimbald von St. Omer. Besonders innige Freundschaft aber schloß er mit dem Briten Asser, der später seinen Landsleuten A.s Leben schilderte. Er veranlaßte den König zu literarischem Schaffen; dadurch daß dieser eine Reihe lateinischer Werke größtenteils in freier Nachbildung in die Landessprache übertrug, wurde er der eigentliche Schöpfer angelsächsischer Prosa. So übersetzte er, zunächst für die Geistlichkeit, des ¶ Boëthius „De consolatione philosophiae", die Weltgeschichte des Orosius und Gregors I „Liber pastoralis curae". Die spätere Zeit führte noch weit mehr auf ihn zurück. — A. starb 28. Okt. 901 und wurde in Newminster bestattet; seine Verehrung als Heiliger hat sich nicht allgemein durchgesetzt. In A.s Leben hatte die Religion eine entscheidende Stelle; in rührender Weise erfüllte er seine Verpflichtungen gegen Gott, dem die Hälfte seines Seins geweiht war. Selbst bei der angestrengtesten Tätigkeit führte er diesen Grundsatz durch; was er am Tage etwa versäumt hatte, holte er nachts in stillem Gebete nach. Für die Kirche gab er die Hälfte seines Einkommens her, und noch sein Testament bedachte das Bistum Winchester mit einem beträchtlichen Teile seines Grundbesitzes.

The Whole Works of King Alfred the Great. 2 vol. London, 1858; — Asser: Life of King Alfred. Ed. by W. H. Stevenson. Oxford 1904; — Eduard Winkelmann: Geschichte der Angelsachsen bis zum Tode König Aelfreds (Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen 2, 3), 1883, S. 142—183; — J. E. Weiß: Geschichte Alfreds d. Gr., 1852. **Herz.**

Algazel = ¶ Gazáli ¶ Islamische Philosophie.

Algerien. 1. Das heutige A. umschließt die altrömischen Provinzen Numidia, Mauretania Sitifensis und Mauretania Caesariensis. Die römische Kultur vernichteten die Vandalen (429 bis 534 ¶ Afrika), dann kamen die Araber, dann die Berber. Das Land zerfiel allmählich in eine Reihe kleiner Reiche, gegen Ende des 15. Jhd.s siedelten sich die aus Spanien vertriebenen Mauren und Juden an, 1510 kam das Land an Ferdinand den Katholischen von Spanien, doch schüttelte der Sultan Chaireddin Barbarossa das spanische Joch schon 1520 wieder ab. Seitdem herrschten die Janitscharen unter einem Dey. Eine neue Epoche begann mit der Franzosenherrschaft, 1830 anhebend und endend mit der Eroberung des Landes als französischer Kolonie.

2. Von den ca. 4½ Millionen Einwohnern sind ca. 83% Muhammedaner, 15% Katholiken (vornehmlich Spanier und Italiener), ca. 53 000 Juden. Die katholische Kirchenprovinz Algier umfaßt das Erzbistum Algier (seit 1866, = das alte Bistum Icosium, 1838 neuerrichtet als Suffraganbistum von Aix) mit den Suffraganbistümern Constantine und Oran. 9 männliche und 14 weibliche relig. Genossenschaften sind hier tätig. Der erste Erzbischof war Kardinal ¶ Lavigerie. — Evangelische ¶ Heidenmission in Algerien treibt die sogen. Nordafrikan. Mission (4 Stationen: Dschemaa-Sahridsch, Algier, Konstantine, Cherchel), die französischen ¶ Methodisten (in Il-Mathen), die englischen ¶ Darbysten (4 Stationen: Taaroost, Tabarouth, Taymalt, Algier), der schwedische Missionsbund und einige selbständig arbeitende Missionare. Die in Algier weilenden Deutschen haben sich noch nicht zu Diasporagemeinden zusammengeschlossen.

KHL I, Sp. 140. **Köhler.**

'Ali, Schwiegersohn Muhammeds, von den Schi'iten verehrt, ¶ Islam.

'Ali Muhammed el Bab, Gründer einer islamischen Sekte in Persien, ¶ Islam.

Alkindi = Kindi ¶ Islamische Philosophie.

Alkoholismus ¶ Mäßigkeits- und Enthaltsamkeitsbewegung.

Alkuin (ca. 730/35—804), Alcuinus oder wie er selbst sich gern nennt Albinus, mit dem Zusatz Flaccus, als Mitglied des literarischen Kreises am Hofe ¶ Karls des Großen, (während die ursprüngliche, angelsächsische Form des Namens Alchuine, lat. Alchuinus — mit konsonantischem u und kurzem i ist) gilt mit Recht als der charakteristischste und durch Wirksamkeit und Einfluß bedeutendste Repräsentant der kulturellen Bestrebungen und kirchlichen Strömungen, deren Träger Karl der Große in Person und Regierungstätigkeit gewesen ist. Von seinen Lebensumständen, zumal ehe er etwa fünfzigjährig ins Frankenreich kam, wissen wir nur wenig. Er ist Angelsachse, geboren aus unbekanntem, aber wohl vornehmem Geschlechte in Northumbrien, vielleicht in York, hier in der bischöflichen Schule zum Geistlichen erzogen, persönlich dem Leiter der Schule und späteren (seit 767) Erzbischof Aelbert nahestehend und als Vorsteher der Schule und Bibliothek sein Nachfolger. Er verfügte über den ganzen Umfang der von der Kirche bestimmten, durch Rom übermittelten Bildung, deren Träger damals England in erster Linie war. Um deswillen hat ihn Karl der Große, mit dem er bei früheren Reisen, die zum Teil literarischen Studien (u. A. Handschriftenerwerbungen) dienten, in Berührung gekommen war, an seinen Hof gezogen (Ende 781 oder Anfang 782). Hier hat er, zunächst wohl ohne Absicht dauernder Uebersiedlung bis 790, dann wieder, auf dringenden Wunsch Karls, von 794 an eine höchst einflußreiche Tätigkeit entfaltet, dem Herrscher persönlich nahestehend, als Mittelpunkt literarischen und geistigen Treibens, als Leiter der Hofschule, seit 796 — obwohl nur zum Diakon geweiht — an

der Spitze der reichen Abtei von St. Martin in Tours, wo seitdem allen Verlockungen zum Trotz sein Wohnsitz blieb und gleichfalls eine Schule entstand. In allen literarischen, kirchlichen, ja oft auch politischen Angelegenheiten wurde er von Karl zu Rate gezogen. Sein umfangreicher Briefwechsel, von Schülern und Freunden gesammelt, ist, obschon nur zum geringen Teile staatlichen Fragen gewidmet, eine der wichtigsten Quellen für das Wesen jener Zeit; hierin und nicht in ihrem poetischen Gehalte liegt auch der Wert der zahlreichen lateinischen Verse von mannigfachstem Inhalt und Bau. Seine gelehrte Tätigkeit umfaßt alle Wissensgebiete, ist aber wesentlich kompilatorisch, vielfach durch besondere Wünsche veranlaßt und praktischen Lehrzwecken dienend. Seine zahlreichen theologischen Arbeiten sind teils exegetisch, teils apologetisch, alle rein kompilatorisch, der Vermittelung und Bewahrung der herrschenden Kirchenlehre dienend. Mit besonderem Eifer hat er sich der Bekämpfung des Adoptianismus (¶ Christologie) gewidmet. Ob er an den sog. Karolinischen Büchern (¶ Bilderstreitigkeiten) einen Anteil hat, ist sehr zweifelhaft. Auch an der üppig wuchernden Heiligenliteratur hat er Anteil durch Ueberarbeitung von zwei älteren Darstellungen (des h. Vedastus und Richarius) und die selbständige Biographie des h. Willibrord. Nach langer Kränklichkeit ist er am 19. Mai 804 in Tours gestorben. Seine Briefe und Gedichte sind in den Monumenta Germaniae historica (Abt. Epistolae B. 2, und Poetae B. 4) herausgegeben. Für die übrigen Arbeiten haben wir nur die älteren Ausgaben seiner Werke (bes. von Froben 1777 2 Folianten).

Albert Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands II, (1890) 1898³; — RE³ I, S. 365 ff. (Hahn); — ADB I (Dümmler); — Dd'A I, Sp. 1072 ff (F. Cabrol); — W. Wattenbach: Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter I⁷ 1904, S. 186 ff; — Karl Werner: Alcuin und sein Jahrhundert, 1876; — A. Potthast: Bibliotheca historica medii aevi I², 1895; — Adolf Ebert: Geschichte der lateinischen Literatur im Mittelalter II, (1880) S. 12—36; — E. J. B. Gaskoin: Alcuin, 1904; — E. H. Limborch: Alcuin als bestrijder van het adoptianisme, 1901. **Jacob.**

Allah ¶ Islam.

Allat, mekkanische Göttin, ¶ Islam.

Allatius (Allacci), Leo (1586—1669), hervorragend als Unionstheologe und Literarhistoriker. Er war auf der Insel Chios geboren, studierte im Collegium Graecum zu Rom griechische und lateinische Philosophie und Theologie und später an der Sapienza Medizin, erwarb in diesen drei Wissenschaften die Doktorwürde, ließ sich aber nicht zum Priester weihen. Er ward Skriptor an der vatikanischen Bibliothek und Professor der Rhetorik am griechischen Kolleg. 1622 wurde er von Gregor XV nach Deutschland gesandt, um die vom bayerischen Kurfürsten Maximilian I aus der Kriegsbeute geschenkte pfalzgräfliche Bibliothek von Heidelberg nach Rom zu schaffen. Die erhoffte Belohnung für seine Mühe entging ihm, da Gregor vor seiner Rückkehr starb und der neue Papst Urban VIII ihm nicht günstig gesinnt war. Indes fand Leo bei Kardinälen und andern hohen Prälaten eine so freigebige Unterstützung, daß er auch ferner sein Leben ungehindert der Wissenschaft weihen konnte. Erst unter Alexander VII ward er 1661 Kustos der Vaticana; als solcher starb er 83jährig am 19. Januar 1669. Er war ein gelehrtes Original. Für die Erforschung der kirchlichen Literatur der Griechen hat er außerordentlich viel geleistet. Besonders lag ihm die Wiedervereinigung der griechischen Kirche mit der römischen sehr am Herzen, und in zahlreichen Schriften bemühte er sich, seinen schismatischen Landsleuten klar zu machen, daß beide Kirchen stets in allen wesentlichen Punkten übereingestimmt hätten, und daß sie keinen stichhaltigen Grund hätten, von Rom getrennt zu bleiben. ¶ Unionsbestrebungen, katholische.

Leonis Allatii vita auctore Stephano Gradio, in: A. Mai, Patrum nova bibliotheca t. VI pars II p. V—XXVIII; — KL² I, Sp. 546—551; — RE³ I, S. 369 f. **Greving.**

Allegorie im AT und Judentum. (A im NT ¶ Literaturgeschichte des NT). A. ist nach Jülicher diejenige Redefigur, in welcher eine zusammenhängende Reihe von Begriffen dargestellt wird vermittelst einer zusammenhängenden Reihe von Metaphern, d. h. von ähnlichen Begriffen aus einem andern Gebiete (¶ Allegorische Auslegung). Diese Redeweise ist wohl zu unterscheiden von der ¶ Parabel, in der es allein oder wenigstens vorwiegend auf Darstellung eines einzelnen Gedankens ankommt. Während die Parabel dem Bedürfnis des Redners auf schlagende Wirkung seiner Worte entstammt, ist die Allegorie ein viel künstlicheres Erzeugnis, wodurch der Schriftsteller den Stoff interessant einzukleiden oder geheimnisvoll zugleich zu enthüllen und zu verhüllen wünscht. — Wurzeln der A. in Israel sind folgende. Zunächst die Traumdeutung, die im alten Israel sehr gewöhnlich gewesen sein muß, ¶ Traum. Träume werden ja in der ganzen Welt allegorisch erklärt. Die Kunst der Traumdeutung besteht darin, die einzelnen Züge des Traumbildes als Metaphern eines zukünftigen Geschehens zu erklären. Erhalten sind uns alte und geistreiche allegorische Traumdeutungen in der Josephserzählung I Mose 40 f, aus spätester Zeit stammt der Traum des Mardochäus im ersten und siebenten Zusatz zu Esther (Emil Kautzsch: Apokryphen und Pseudepigraphen des AT, 1900 I, S. 200 f 211 f). Vor allem aber ist Traumdeutung von den ¶ Propheten betrieben worden, die vielfach „Träumer" waren Jer 23_{25}, und deren „Gesichte" im Aufruf den Träumen verwandt sind. Beispiele prophetischer Träume oder Traumdeutungen sind im ¶ Danielbuch 2. 4. 7. 8. Allegorisch erklärte prophetische Gesichte sind im ¶ Amosbuch 7_{7} f 8_{1} f, im ¶ Jeremiabuch 1_{11} f $_{13}$ f 24 und besonders die den Offenbarungsträumen sehr nahestehenden, allegorisch gedeuteten „Nachtgesichte" des ¶ Sacharjabuches 2_{1} ff 4_{1} ff, 5_{1} ff $_{5}$ ff. Besonders hat die ¶ Apokalyptik diese Gattung von allegorischen, die Vergangenheit und Zukunft bedeutenden Träumen und Gesichten gepflegt; man vergleiche neben denen im Buche Daniel besonders Henoch 85 ff IV Esra 4. 5. 6 Gesicht (Emil Kautzsch: Apokryphen und Pseudepigraphen II S. 289 ff 385 ff) und besonders Apok Joh 11. 12. 13. 17. — Aus der Gewohnheit der Propheten, Träume und Gesichte allegorisch zu deuten erklärt sich wohl die Neigung einiger Propheten, besonders der späteren, die Kunstform der A. auch in ihren Reden anzuwenden, wobei zugleich das Bestreben des prophetischen Stils, die göttlichen Geheimnisse nur verhüllend zu offenbaren und darum

nur in schwer zu verstehenden Metaphern auszusprechen, mitgewirkt hat. Solche prophetische A.en, meist weitläufig ausgeführt, finden sich Jer 3 ₂ ff Ezech 15. 16. 17. 23. 37 ₁—₁₄. Die meisten dieser A.en sind seltsam eingekleidete geschichtsphilosophische Erzählungen. — Eine andere Wurzel der prophetischen A. ist das „Zeichen", das die Propheten gern ihren Worten hinzufügen, und das häufig allegorisch gemeint ist 1 Kön 11 ₂₉ f 22 ₁₁ Jer 13. 19. 28 Ezech 4 ₁ ff ₄ ff ₉ ff 5. 12. 24 ₃ ff ₁₅ ff 37 ₁₅. Von hier aus ist es zu großen Erzählungen gekommen, in denen Schicksale der Propheten allegorisch dargestellt werden Sach 11 ₄ ff. Hosea hat in dem eigenen häuslichen Erleben eine A. auf Jahves Verhältnis zu seinem ungetreuen Ehegemahl gefunden Hosea 1—3. — Ein dritte Wurzel der A. ist das Bestreben der Lyrik der späteren Zeit, das Bekannte geistreich zu umschreiben. Daher z. B. die Darstellung Israels als eines Weinstocks, den Jahve eingepflanzt hat, und den jetzt der Eber verwüstet Psalm 80 ₉ ff. Auch dies Motiv wirkt in den A.en Ezechiels nach, der mit besonderer Vorliebe in das Leichenlied Allegorisches einflicht Ezech 19. 27. 28. 29. 31. 32, ¶ Ezechielbuch. — Demnach ist die A. in Israel hauptsächlich von den Schriftstellern späterer und spätester Zeit gepflegt worden; charakteristisch ist sie für Ezechiel, Sacharia, Daniel und die Apokalyptiker. Vielfach sind die allegorischen Stoffe von ihren Verfassern nicht frei erfunden, sondern beruhen auf uralter, oft mythologischer Ueberlieferung. Ebendaher und bei der Kühnheit vieler Metapher dieser A.en machen die hebräischen Allegorien häufig einen eigentümlichen seltsam-phantastischen, barocken Eindruck. ¶ Dichtung, profane im AT.

Adolf Jülicher: Gleichnisreden Jesu, (1886) 1899²; — Hermann Gunkel bei Kautzsch: Apokryphen und Pseudepigraphen II, 1900, S. 346 ff; — Derſ.: Schöpfung und Chaos, 1895, S. 171 ff. **Gunkel.**

Allegorische Auslegung.

1. Im nichtchristlichen Alterthum; — 2. Im hellenistischen Judentum; — 3. Im nachhellenistischen Judentum; — 4. Im Neuen Testamente; — 5. Die Allegorie in der kirchlichen Auslegung.

Allegorische Auslegung (Allegoristik, Allegorese) ist die Bezeichnung einer Auslegungsart, die von der Voraussetzung ausgeht, daß der auszulegende Text eine ¶ Allegorie darstellt d. h. etwas anderes oder noch etwas anderes ausdrücken will, als der einfache Wortlaut angibt, also in versteckter Weise einen tieferen, mystischen Sinn enthält, der entweder neben dem Wortsinne einherläuft oder alleinige Geltung für sich in Anspruch nimmt. (Ueber die Grundsätze der Auslegungskunst, der „Hermeneutik" überhaupt ¶ Bibelwissenschaften.) Aufgabe der allegorischen Auslegung ist es nun, eben diesen anderen, tieferen oder mystischen Sinn herauszustellen. Eine solche Auslegungsweise wird sich mit einer gewissen Notwendigkeit überall da einstellen, wo ein altehrwürdiges, namentlich ein für inspiriert geltendes Schrifttum mit Anspruch auf autoritative Geltung in eine Gegenwart hineinragt, deren entwickeltere theologische, philosophische und sonstige wissenschaftliche Vorstellungen und Ueberzeugungen, kurz deren ganze Weltanschauung sich nicht mehr in jeder Beziehung mit dem Inhalt des von den Vätern ererbten Gutes deckt. Es macht sich hier ganz von selbst das Bedürfnis geltend, das alte Schrifttum den gegenwärtigen Anschauungen anzupassen und seinem Wortlaute einen Sinn abzugewinnen, der dem Denken, Fühlen und Empfinden der Gegenwart entspricht. Eine solche Auslegung alter Schriften, die immer mehr oder weniger geistreicher Willkür Tür und Tor öffnet, ist natürlich vom wissenschaftlichen Standpunkte aus, der für die Schriften einer Vergangenheit nur die grammatisch-historische Auslegungsmethode kennt, als unwissenschaftlich zu beurteilen. Sache des Historikers ist es aber, sie in ihrer Berechtigung zu begreifen und in ihr das Mittel zu erkennen, wodurch ein späteres Geschlecht den Zusammenhang mit einer großen Vergangenheit wahrt und deren geistiges Erbe in eine neue Zeit hinüberrettet, um es für das geistige und religiöse Leben der Gegenwart fruchtbar zu machen.

1. A. A. ist auf die indischen Veden (¶ Vedische und brahmanische Religion) und im Kreise der islamischen Völker auf den Koran angewandt worden (¶ Islam). Auch bei den palästinensischen Juden waren die Voraussetzungen dafür gegeben, und Ansätze dazu finden sich schon im älteren Midrasch und in den Targumim. Vor allem aber beweist die Aufnahme des ¶ Hohenliedes in den jüdischen Kanon, daß man sich in Palästina auf A. A. verstand, denn nur allegorisch verstanden hat das Hohelied ein Recht auf eine Stelle in einem religiösen Kanon. Besonders üppig blühte aber die A. A. des ATs bei den hellenistischen Juden, namentlich bei denen in Alexandria, die auf hellenistischem Boden griechische Bildung und Philosophie in sich aufgenommen hatten und nun das Bedürfnis fühlten, damit die von den Vätern ererbten Ueberzeugungen in Einklang zu bringen. Die dazu nötige allegorische Methode brauchten diese Juden aber nicht erst zu erfinden. Das Griechentum hatte ihnen längst vorgearbeitet und ihnen in der kunstvoll ausgebildeten allegorischen Technik der Stoiker (¶ Philosophie, griechisch-römische) ein Hilfsmittel in die Hand gegeben, das sie ohne weiteres auf das AT anwenden konnten und bald meisterhaft handhaben lernten. Und auch die Stoiker hatten bereits ihre Vorgänger auf griechischem Boden. Hier verdankt die A. A. ihre Entstehung dem Bedürfnis, die von der Aufklärung angefochtenen alten Mythen und besonders die Dichtungen Homers durch den Nachweis zu rechtfertigen, daß sich hinter ihrem Wortlaute der tiefste philosophische Sinn, die höchsten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und die erhabensten sittlichen Lehren bergen. Schon Plato, der selbst die homerischen Dichtungen verwarf und ihren Gebrauch aus seinem Idealstaate ausgeschlossen wissen wollte, macht einige Ausleger namhaft, die durch Anwendung der Allegorese eine Rechtfertigung Homers versucht hatten (Jon, p. 530 CD). Später haben die Stoiker, den Homer durch allegorische Ausdeutung gegen den Tadel Platos und die heftigen Angriffe eines Xenophanes und Zoilus zu schützen gesucht. Sie hielten eine Umdeutung für geboten an Stellen, die etwas der Gottheit Unwürdiges aussagen oder innere Widersprüche aufweisen. Vielfach auf oft abenteuerliche Etymologien und Wortspiele gestützt, trugen sie entweder sittliche Wahrheiten in die alten Texte ein oder allerlei Naturerkenntnisse und Theorien über Entstehung der Götter, Ursprung der Welt und die Natur der menschlichen Seele. So galt ihnen Zeus als die Ursache des Lebens und als der glühende Aether,

Poseidon als das feuchte Element, Athene als die Erde. Waren so die Götter Elemente, so konnten die so anstößigen Götterkämpfe nur das Wüten der Elemente gegen einander bedeuten. Athene aber war nicht nur die Erde, sondern auch die Klugheit und Besonnenheit. Wenn sie den zürnenden Achill beim Haar ergreift, so soll das bedeuten: nur vernünftige Ueberlegung vermag den Ausbruch des Zornes zurückzuhalten. Durch solche Eintragungen haben es die Stoiker verstanden, die homerischen Gedichte zu Urkunden von unerschöpflichem Reichtum an philosophischen, ethischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zu stempeln und sie den Gebildeten denen die Kritik den Geschmack daran verdorben hatte, in neuer, den Bedürfnissen der Zeit entsprechender Auffassung zurückzugeben. Sammlungen stoischer Allegorien findet man u. a. in den Allegoriae homericae des Heracleides Ponticus (herausgegeb. von Mehler. Leiden, 1824) und bei Plutarch, de vita et poesi Homeri.

2. Die allegorische Methode der Stoa wurde nun von den hellenistischen Juden (¶ Hellenismus) übernommen, die mit ihrer Hilfe die Gedankenwelt des AT ihrem hellenistischen Bildungsstande anzupassen und sie zugleich vor ihrer heidnischen Umgebung und ihren zum Abfall geneigten Volksgenossen als höchste Weisheit zu rechtfertigen suchten. Hart an der Schwelle allegorischer Deutung steht der stark von der Stoa beeinflußte Verfasser des IV Makkabäerbuches (Pseudo-Jonathan ¶ Apokryphen des AT), der den Gedanken ausspricht, das mosaische Gesetz stimme mit der Natur überein und verleihe die wahre religiös-sittliche Bildung ($1_{17 \text{ ff}} 5_{24}$). Daß es bei ihm zu allegorischer Auslegung nicht kommt, liegt lediglich daran, daß er seinen Grundgedanken, der gar nicht anders als durch Anwendung von Allegorese hätte begründet werden können, nicht im einzelnen durchführt. Stärker macht sich in der Weisheit Salomos (¶ Weisheitsdichtung) die A. A. geltend. Die Schlange Gen 3_1 ist der Teufel 2_{14}, die Wolkensäule eine Erscheinungsform der Weisheit 10_{11}, die Himmelsleiter Jakobs ein Symbol der göttlichen Weltregierung 10_{10}, die ägyptische Finsternis ein Sinnbild der Gewissensangst 17_{21}, das hohepriesterliche Gewand ein Abbild der ganzen Welt 18_{23}, Lots Weib das Sinnbild einer ungläubigen Seele 10_7. Nach der Tradition wäre hier auch der Jude ¶ Aristobul, der in der ersten Hälfte des 2. vorchristlichen Jhd.s gelebt haben soll, in Wahrheit aber etwa der philonischen oder nachphilonischen Zeit angehört, zu nennen. Er schrieb Erklärungen zum mosaischen Gesetz, deren Fragmente bei ¶ Eusebius, Praep. evang. VIII, 10 XIII, 12 aufbewahrt sind. Er behauptete, daß die gesamte griechische Philosophie aus dem AT stamme und daß die Anthropomorphismen des AT nicht wörtlich zu nehmen seien. Hierher gehört auch der aus dem letzten Jhd. v. Christus stammende ¶ Aristeasbrief, der u. a. ausführt, daß die rituellen Bestimmungen des mosaischen Gesetzes Träger höherer Wahrheiten seien. Das Fleisch der Raubvögel sei deshalb für unrein erklärt, damit man lerne, wie Gewalt und Unrecht die Seele verunreinigen, das der Wiederkäuer und der Tiere mit gespaltenen Klauen sei dagegen gestattet, denn jenes, nämlich das Wiederkäuen, bezeichne die Pflicht, sich oft an Gott zu erinnern, und dieses, nämlich die Spaltung der Klauen, deute auf die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht und auf die Scheidung von der unreinen Sitte heidnischer Völker. Der Meister in der Handhabung der A. A. war aber ¶ Philo. Er war ein begeisterter Jude und mit der jüdischen Auslegungskunst des Midrasch und der Haggada wohl vertraut, aber zugleich ein feingebildeter Hellenist, der die sogen. enzyklopädischen Wissenschaften durchgemacht, sich vor allem in das Studium der großen griechischen Philosophen vertieft und selbst ein eigenartiges philosophisches System begründet hatte. Er war überzeugt, daß die griechische Wissenschaft und Philosophie ein Ausfluß der alttestamentlichen Offenbarung sei. So bestand für ihn die Notwendigkeit, die Uebereinstimmung beider zu erweisen; als Mittel dazu aber bot sich ihm eben die allegorische Auslegung, die aus dem Wortlaut des ATs und insbesondere des von ihm überaus hochgeschätzten Gesetzes die hohen philosophischen Gedanken herausholen sollte. Obwohl des Hebräischen nicht unkundig, legte er seiner Auslegung die griechische Uebersetzung der Septuaginta (¶ Bibelübersetzungen) zu Grunde. Er unterscheidet Wortsinn und allegorischen Sinn. Jenem schreibt er zwar fast durchgehends Gültigkeit zu, aber der allegorische Sinn ist ihm der eigentliche Schriftsinn, der nur aus pädagogischen Rücksichten — ein stoischer Gedanke — in den Wortsinn eingekleidet sei wie die Seele in den Körper. Zuweilen ist der Wortsinn ausgeschlossen und der allegorische allein möglich. Das ist der Fall, 1. wenn der Wortsinn etwas Gott Unwürdiges besagt, 2. unlösbare Schwierigkeiten bietet, sei es, daß er überhaupt keinen Sinn gibt oder einen Widerspruch oder sonst etwas Unzulässiges, der Schrift nicht Würdiges enthält, und 3. wenn die Schrift selbst den allegorischen Ausdruck bietet, also selbst lediglich allegorisch ausgelegt sein will. Man merkt auch hier wieder deutlich die Abhängigkeit von der Stoa. Dagegen verrät er zum großen Teile Abhängigkeit von der jüdischen Praxis, wenn er die Merkmale aufzählt, welche die allegorische Erklärung einer auch ihrem Wortlaute nach gültigen Stelle angezeigt sein lassen. Solche Merkmale sind ihm gewisse auffallende syntaktische oder logische Erscheinungen wie: die Verdoppelung eines Ausdruckes, ein anscheinend überflüssiger Ausdruck, die Wiederholung von Aussagen, der Wechsel im Ausdruck, synonymische Unterschiede, auffallende Ausdrucksweise, auffallende Plurale, auffallende Singulare, Wechsel des Numerus, u. a. m. Zur Erhebung des allegorischen Sinns bedient er sich mit Vorliebe der Etymologie und des Wortspieles, worin er ganz wie die Stoiker oft ganz Unglaubliches leistet, namentlich, wenn er die griechische und hebräische Sprache ineinandermengt. Hat ein Wort mehrere Bedeutungen, so zieht er diese in ihrem ganzen Umfange zur Aufstellung eines vielfachen Sinnes heran. Zuweilen sucht er nach dem Muster haggadischer Auslegung durch geringe Aenderungen innerhalb eines Wortes einen allegorischen Sinn zu erschließen. Ja, er bekommt es fertig, in der Art des Midrasch ein Wort aus seinem Zusammenhange zu reißen und es ohne Rücksicht auf die Satzkonstruktion anderweit zu verknüpfen. Den Zahlen, Dingen und Personen des ATs wird ganz in der Weise der Stoa eine symbolische Bedeutung beigelegt, die aus der Natur der Sache, aus bestimmten Zügen der in Betracht kommenden Erzählungen oder aus der

Etymologie erschlossen wird. So hat er ein ganzes System von Symbolen geschaffen, das durch seine Konsequenz und Geschlossenheit imponiert, durch seine Sinnigkeit ergötzt und in seiner schillernden Vielseitigkeit neben vielen barocken auch viele geistreiche anmutige und immer unterhaltende Gedankenspiele bietet. Danach bedeuten z. B. die Tiere Leidenschaften oder sinnliche Empfindungen oder leibliche Vermögen, sofern sie der Vernunft unterstehen, und jedes einzelne Tier hat wieder seine besondre Bedeutung, die der besonderen Art seines Gebahrens oder der etymologischen Bedeutung seines Namens entspricht. Unter den Pflanzen stellen die nützlichen Tugenden die schädlichen Leidenschaften dar. Insbesondre sind Fruchtbäume Tugenden und zwar, sofern sie schön anzusehen sind, die theoretischen Tugenden, sofern gut von ihnen zu essen ist, die praktischen Tugenden. Die wilden Bäume aber bedeuten Laster. Der Mann ist Symbol der Vernunft, das Weib Symbol der Sinnlichkeit; männliche Geburten sind Tugenden, weibliche Laster. Die Stiftshütte ist ein Abbild der Welt, die vier Farben des Vorhangs deuten auf die vier Elemente. Besonders interessant ist die Deutung der alttestamentlichen Personen-, Volks-, Länder- und Städtenamen, die gewissermaßen das Knochengerüst für sein System abgibt. Adam bedeutet die Erde, Eva das Leben, die drei großen Patriarchen stellen die drei Wege dar, auf denen man zur Vollkommenheit gelangt usw. Eine erschöpfende Uebersicht über das System von Symbolen hat Karl Siegfried in seiner Schrift über Philo gegeben. Wie bei den Stoikern, so ist auch bei Philo die Allegorese teils eine physische — wobei physisch wieder im weitesten Sinne des Worts, der auch religionsphilosophische, kosmologische und anthropologische Spekulationen einschließt, zu verstehen ist — teils eine ethische, die sich auf Vorgänge im höheren Seelenleben des Menschen bezieht. Wie Philo seine Allegorese in den Dienst seiner Theologie, Kosmologie, Anthropologie und Ethik gestellt hat, ist von Siegfried ausführlich dargestellt worden. Erwähnt sei hier nur, wie er alle Anthropomorphismen und Anthropopathismen im AT hinwegzudeuten und dafür die Transzendenz und das schlechthin unerkennbare Wesen der Gottheit aus dem AT zu erweisen sucht. Wenn Moses zu Gott ins Dunkel geht, Ex 20_{21}, so deutet das die unerkennbare Natur des göttlichen Wesens an, und wenn es Gen 22_4 heißt, daß Jakob an den Ort hinkam, und den Ort doch nur von ferne sahe, so soll damit gesagt sein, daß sich dem Menschen das Objekt seiner Erkenntnis, nämlich Gott, für den „Ort" nur allegorische Bezeichnung ist, immer wieder weiter hinausrückt usw. Philos allegorische Methode hat einen gewaltigen Einfluß ausgeübt. Dieser Einfluß ist zu spüren in der Exegese des Judentums, viel stärker aber noch in der christlichen Exegese.

3. Obwohl die Juden es im allgemeinen mehr liebten, dem Wortlaute der Schrift durch grammatisch-logische Maßnahmen einen neuen Sinn zu entlocken, so haben sie sich zu diesem Zweck doch auch der eigentlichen Allegoristik bedient, die sie teils von Alexandrien her überkommen, teils bei sich selbst ausgebildet hatten. Unter Philos Einfluß steht ¶ Josephus, der z. B. die Stiftshütte mit ihren Geräten und die Kleidungsstücke des Hohenpriesters ganz in philonischer Weise deutet, Ant. III. 7_3. Spärlicher sind Allegoresen in den ¶ Targumim, und die wenigen zeigen, wenn man vielleicht von einigen im Targum Jeruschalmi absieht, keine philonische Art. Im ¶ Talmud wird ein mehrfacher Schriftsinn unterschieden, ein wörtlicher und ein hineingetragener Sinn. Jener wird wieder in den einfachen Wortsinn und den vom Verfasser beabsichtigten geheimnisvollen Sinn, der am ehesten dem allegorischen Sinne entspricht, zerlegt. Bei dem hineingetragenen Sinn wird wieder unterschieden, ob er durch die üblichen hermeneutischen Regeln oder durch eine willkürliche Kombination gewonnen ist. Man vergleiche dazu die noch heute unübertroffenen Ausführungen von A. G. Waehner: Antiquitates Hebraeorum I p. 353 ff. Allegoristik, z. T. in einer an Philo erinnernden Art, findet sich mehrfach in den Auslegungswerken der rabbanitischen d. h. die Autorität ihrer Rabbis anerkennenden Juden oder in den ¶ Midraschim in der nachtalmudischen Zeit bis etwa 900 n. Chr. Selbst gesetzestreue Juden sollen zeitweise von der allegoristischen Richtung der Zeit ergriffen gewesen sein, Karl Siegfried: Philo S. 283 ff. In Reaktion dagegen und zum Teil unter dem Einflusse der wissenschaftlichen Bestrebungen der islamischen Araber kommt bei den rabbanitischen Juden in der Zeit zwischen 900 und 1500 eine exegetische Richtung auf, die auf genaue Erforschung des einfachen Wortsinnes gerichtet ist. Diese Richtung hat auf die ganz in Allegoristik befangene kirchliche Schriftauslegung im Ausgang des Mittelalters fördernd eingewirkt. Ihre Hauptvertreter sind Saadja, Rabbi Schelomo ben Jizchaq (¶ Raschi), Ibn Ezra und David ¶ Kimchi. Dagegen macht sich bei den jüdischen Religionsphilosophen wie Ibn Gabirol († 1070) und ¶ Maimonides (1135—1204), die das AT mit ihren philosophischen Anschauungen auszugleichen suchten, die allegoristische Richtung wieder stark geltend. In den eigenartigen Spekulationen der ¶ Kabbala, denen die Idee zu Grunde liegt, daß alles Irdische in den oberen Welten vorgebildet sei, hat die Allegoristik immer eine bedeutende Rolle gespielt. Sie zeigt hier stark philonische Art und arbeitet offensichtlich mit philonischen Motiven (vgl. K. Siegfried: Philo S. 289 ff.).

4. Als ein aus der alexandrinischen Schule hervorgegangener Schriftdeuter wird Apgsch 18_{24-28} ¶ Apollos genannt. Von ihm wird V. 28 erzählt, daß er den Juden eifrig und schlagend vor aller Ohren aus den Schriften nachgewiesen habe, daß Jesus der Messias sei. Wir dürfen als sicher annehmen, daß er sich dabei des Mittels der A. A. des AT bedient hat. — Dieses Mittels bedient sich auch der Apostel ¶ Paulus mehrfach in seinen Briefen. In I Kor 9_9 deutet er den Ochsen, dem man nach Deutn 25_4 beim Dreschen das Maul nicht verbinden soll, auf die Apostel und Lehrer, denen aus ihrer mühsamen Arbeit für die Gemeinden das Recht auf freien Unterhalt erwächst. Und zwar glaubt er damit den wirklichen Sinn der alttestamentlichen Stelle getroffen zu haben. Denn „kümmert sich etwa", so fragt er, „Gott um die Ochsen"? Ganz ähnlich fragt einmal Philo mit Bezug auf Ex 22_{27}, ob sich Gott denn um die Oberkleider kümmere, und schließt, da er die Frage verneint, auf die allegorische Bedeutung derselben. Der Wortsinn

wird also verlassen, weil er etwas Gottes-Unwürdiges zu besagen scheint. Ganz rabbinisch mutet ferner die Allegorese in Gal 3_{16} an. Hier will Paulus durch Pressung des Singulars im Worte „Samen" aus Stellen wie Gen 13_{15} 17_{7}, 24_{7} die Beziehung auf die vielen leiblichen Nachkommen Abrahams oder die Juden ausschalten und dafür eine Beziehung auf Christus herstellen. Wir haben hier die echt rabbinische, aber auch bei Philo in Geltung stehende Regel von der allegorischen Geltung des Numerus. Ausdrücklich als Allegorie hat Paulus selbst seine Ausführung in Gal 4_{21} ff bezeichnet. Danach soll die Sklavin Hagar einmal den Bund vom Sinaiberge, der, weil auf dem Gesetz beruhend, seine Angehörigen zu Knechten macht, zugleich aber das gegenwärtige unfreie Jerusalem, das unter fremder Oberherrschaft und unter der Herrschaft des mosaischen Gesetzes steht, bedeuten, die Herrin Sara dagegen ist das gesetzesfreie obere Jerusalem mit den darin wohnenden Gläubigen, die Sara ihre Mutter nennen. Dabei ist sich Paulus bewußt, keine fremden Gedanken in das AT hineinzutragen, sondern nur einen tieferen Sinn aus dem AT herauszuholen, neben dem der Wortsinn seine volle Geltung behält. Auch bei Philo spielen Hagar und Sara eine bedeutsame Rolle. Jene bedeutet dort die vorbereitenden oder enzyklopädischen Wissenschaften, diese die vollkommene Wissenschaft oder die Philosophie. Der Vergleich läßt Aehnlichkeit und Verschiedenheit philonischer und paulinischer Allegoristik deutlich hervortreten. Keine Allegorie, sondern vielmehr eine „Typologie" liegt dagegen in I Kor 10_{1-6} vor, wo die Ex 13_{22} 14_{29} $16_{4.35}$ 17_{6} Num 20_{11} berichteten Vorgänge z. T. in haggadischer Kombination als Typen auf entsprechende Erscheinungen der Gegenwart gedeutet werden. Aber man kann an diesem Beispiel sehen, wie auch die Typologie mit den Mitteln der Allegoristik arbeitet. Das „Gehen unter der Wolke" und den Durchzug durchs Meer muß Paulus erst allegorisch als eine Taufe auf Moses deuten, um diese Vorgänge als Typen für die Taufe auf Christus verwerten zu können. — Von alexandrinischem Geist ist besonders der ¶ Hebräerbrief erfüllt, doch trägt auch er weniger allegorischen als vielmehr typologischen Charakter, sofern er den Gedanken durchführt, daß das Gesetz eine Abschattung künftiger Güter darstelle. Aber allegorisierend mutet die Art an, in der Hebr 11_{3} ff 4_{8} f gezeigt wird, daß die Ruhe, von der Psalm 95_{7} ff redet, nicht von der Niederlassung in Kanaan, sondern von einer Ruhe im höheren Sinne zu verstehen sei, oder der Nachweis Hebr 11_{13-15}, daß die Bezeichnung „Fremdlinge", die sich die Frommen des AT in Stellen wie Gen 23_{4} beilegen, darauf schließen lasse, daß sie das himmlische Vaterland gesucht haben. — Auch sonst finden sich im NT manche allegorisierende Deutungen, vgl. z. B. II Kor 3_{15} f. So wenig eigentliche Allegorien das NT aber auch bietet, so genügten doch die wenigen, um die A. A. für den kirchlichen Gebrauch zu sanktionieren.

5. In der Kirche hat die Allegoristik solange geblüht, als unter der Herrschaft des Inspirationsdogmas (¶ Bibel: III. dogmatisch) die Notwendigkeit bestand, das alte Testament nach dem neuen auszulegen und so die Unterschiede beider Testamente auszugleichen. Sie ward erst recht unentbehrlich, als man daran ging, die Beweisstellen für dogmatische Sätze und ganze Lehrsysteme in der Schrift zu suchen. — So steht die Auslegung fast der gesamten alten Kirche unter dem Zeichen der Allegoristik. Diese findet sich im Barnabasbriefe und bei ¶ Justinus Martyr und ¶ Theophilus von Antiochien. ¶ Clemens von Alexandrien und ¶ Origenes sind Philos treue Schüler (¶ Alexandrinische Schule). Des Origenes Einfluß beherrscht dann die Auslegung fast der gesamten morgenländischen Kirche. Im Abendland ist ¶ Ambrosius von Mailand stark von Philo abhängig. ¶ Hieronymus tut zwar viel für ein genaueres philologisches und sachliches Verständnis des Wortsinnes, aber er erkennt doch einen mehrfachen Sinn an und verurteilt das Stehenbleiben beim Wortsinn als jüdische Sitte. ¶ Augustin stellt den Grundsatz vom doppelten Schriftsinn auf und beherrscht mit ¶ Ticonius, dessen „sieben Regeln" im ganzen seine Billigung finden, die Schriftauslegung auf viele Jhd.e hinaus. Der Widerspruch der antiochenisch-syrischen Schule (¶ Antiochia), von deren Einflüssen auch ¶ Junilius Africanus berührt ist, kann den Zauber der Allegoristik nicht brechen, ja sie verfällt in Männern wie ¶ Theodoret von Kyros und ¶ Ephraem Syrus selbst einigermaßen diesem Zauber. — Im Mittelalter gestalten sich die Verhältnisse nicht anders. Augustin und Ticonius bleiben die Meister. Selbst Ausleger, die auf Herausstellung des Wortsinns den allergrößten Wert legen wie der von Raschi beeinflußte Nikolaus von ¶ Lyra huldigen daneben einem drei- oder gar vierfachen Schriftsinn. Der bekannte Merkvers: litera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia („der Wortsinn lehrt die Tatsachen; die Allegorie den Glauben; der moralische Sinn die Sittlichkeit, der anagogische das letzte Ziel") charakterisiert in markantester Weise die exegetische Situation. Prinzipiell brechen die Reformatoren, denen der ¶ Humanismus die nötigen Hilfsmittel gab, mit der allegorischen Methode. Sie wollen nur den buchstäblichen Sinn gelten lassen und fordern im übrigen, daß Schrift sich durch Schrift auslege. Aber da auch ihnen Schrift und inspirierter Kanon dasselbe ist, kommen sie nicht recht vom Flecke. Am konsequentesten verfährt ¶ Calvin, und die Theologen der reformierten Kirche bemühen sich, ihm nachzueifern. ¶ Luther spricht sich sehr scharf und wegwerfend gegen die Allegorien aus, namentlich in seinen Tischreden. Aber schließlich findet er doch, daß die Schrift zuweilen selbst dazu „zwinget, etliche Sprüche als ein verblümet Wort zu verstehen", oder daß ein „Artikel des Glaubens" fordert, daß man eine Stelle „müsse anders verstehen, denn die Worte lauten". Und ¶ Melanchthon, der so entschieden die Einheit des Schriftsinnes betont und in der ¶ Apologie der Augustana Art. XXIV; 35 die Allegorien als „ungewisse Deutungen, die den Stich nicht halten für Gottes Gericht" bezeichnet hat, ist doch wieder der Ansicht, daß bei gewissen Faktis und Zeremonien des AT der allegorische Sinn am Platze sei (De rhetorica I, S. 38). Diese Stellung der Reformatoren bringt ¶ Flacius Illyricus in seinem Clavis scripturae sacrae in ein wohlgefügtes System, das schließlich doch nur die augustinische Theorie in lutherischer Färbung bietet. Ganz anders klingt es, wenn Luther die „Allegorien" nur als Zutaten

oder „Zierraten" will gelten lassen, um „das unerfahrene und gemeine Volk zu lehren, welchem man einerlei unter veränderter Gestalt einschärfen müsse" (W. VI, 15). Dann will er sie nicht mehr als Auslegungen, sondern nur als pädagogische Mittel zur Einschärfung der Schriftwahrheiten bei dem ungebildeten Volk gewertet wissen. Wenn er freilich das Hohelied als einen Lobgesang Salomos auslegt, in dem er Gott für Einrichtung und Bestätigung seines Reiches und seiner Polizei Dank abstattet, so will er damit doch wieder eine wirkliche Auslegung geben. — Im Zeitalter der lutherischen ¶ Orthodoxie des 17. Jhd.s hat der klassische Theoretiker des Schriftsinns Sal. Glassius in seiner Philologia sacra lib. II cap. 1 den allegorischen Sinn neben dem typologischen und moralischen als Unterabteilung des mystischen Sinnes in gewisser Einschränkung anerkannt und als seine wesentlichen Merkmale die Seltenheit des Ausdrucks, die Nützlichkeit des Sinnes und seine Uebereinstimmung mit der „Glaubensanalogie" angegeben. Damit war er für die Orthodoxie festgestellt. Die Gegner der Lehre vom doppelten Schriftsinn wie Abraham ¶ Calovius und Aug. Pfeiffer wollen allegorische Deutungen allerdings nur als accommodationes, d. h. Anpassungen an das Verständnis der Masse, gelten lassen. Das ist etwa dasselbe, als wenn Luther von „Zierraten" redet. Aber indem sie diese „Anpassungen" doch wieder nicht als bloße Anpassungen sondern als solche, die vom heiligen Geiste bezweckt seien, ansehen, geben sie ihnen wieder den Charakter von Auslegungen. So führt jeder Versuch, aus dem Irrgarten der Allegoristik herauszukommen, auf irgend einem Umwege in ihn zurück. Das war die notwendige Folge der Herrschaft eines starren Inspirationsdogmas, das zum eisernen Bestande der Zeit gehörte. — Auch die Schriftauslegung des ¶ Pietismus in der ersten Hälfte des 18. Jhd.s räumt mit der Allegoristik nicht auf. Zwar bricht er den Bann der orthodoxen Dogmatik durch die Kraft der ihm einwohnenden praktischen Frömmigkeit, und manche seiner Vertreter wie z. B. Joh. Heinrich und Christ. Bened. Michaelis haben für die Auslegung des historischen Schriftsinnes Tüchtiges geleistet. Aber diese Auslegung war hier nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zur Gewinnung praktisch-erbaulicher Anwendungen. Besonders gefiel man sich in der allegorischen Ausdeutung der biblischen Realien, namentlich der kultischen Institutionen und Verordnungen. — Wirkliche Befreiung von der Allegoristik brachte erst die Erweichung und schließliche Auflösung des Inspirationsdogmas seit der Mitte des 18. Jhd.s. Die hermeneutischen Arbeiten von J. Sal. ¶ Semler und Joh. Aug. ¶ Ernesti schufen die Voraussetzungen für eine streng historische Methode der Schriftauslegung, die durch die Arbeiten ¶ Herders zur vergleichenden erweitert und zur völkerpsychologischen vertieft wurde. Damit war der Allegoristik endlich der Todesstoß versetzt. Natürlich fehlte es nicht an einzelnen Nachzüglern, die ihre allegorischen Künste namentlich am hohen Liede versuchten. Auch nicht an ernstlicheren Reaktionen, die wieder einen Unter-, Inner- und Vollsinn der Bibel zur Anerkennung bringen wie z. B. bei Rudolf ¶ Stier oder die historisch-grammatische Auslegung durch eine „biblische" Auslegung ergänzen wollten. Aber sie haben den gesunden Gang der Entwicklung nicht aufhalten können, und es darf als sicher gelten, daß innerhalb der protestantischen Theologie die Allegorese in jeder Form endgültig überwunden ist, wenn auch noch keineswegs überall in der Predigt und im Religionsunterricht, wie sie denn auch in gewissen Laienkreisen, bei Laienpredigern (¶ Evangelisation) und bei manchen sog. Sekten eine große Rolle spielt. — Innerhalb der katholischen Kirche besteht sie mitsamt dem Inspirationsdogma nach wie vor zu Recht. Natürlich hat auch hier die wissenschaftliche Schriftauslegung dem Geist der Zeiten bewußt oder unbewußt Rechnung getragen. Die neueren Kommentarwerke zeigen, soweit sie wissenschaftlichen Zwecken dienen wollen, die unverkennbare Tendenz, das Verständnis des historischen Sinnes mit den Mitteln der historisch-grammatischen Schriftforschung zu fördern. Freilich einem Buche wie dem Hohenliede gegenüber kennt die katholische Auslegung auch heute noch nur das Mittel der Allegoristik, und den Prediger Salomonis hat erst jüngst ein kathol. Theolog, Anton Scholz, allegorisch ausgelegt. Mit der A. A. artverwandt, aber wohl von ihr zu unterscheiden ist die typologische Auslegung, die in den alttestamentlichen Personen, Institutionen und Vorgängen nicht Abbildungen höherer Ideen und Dinge, sondern Vorbilder oder Typen künftiger Erscheinungen sieht, die gewissermaßen ihre Schatten vorausgeworfen haben.

P. Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Christentum, 1907; — Karl Siegfried: Philo von Alexandrien als Ausleger des AT, 1875; — L. Diestel: Geschichte des AT in der christl. Kirche, 1869; — ‡ Adalbert Merx: Eine Rede vom Auslegen insbes. des AT, 1879; — ‡ H. Vollmer: Vom Lesen und Deuten heiliger Schriften (RV III 9), 1907; — ‡ Adolf Risch: Die heutige Bibel in ihrer geschichtlichen Entwickelung (Biblische Zeit- und Streitfragen III, 3/4), 1907; — Otto Scheel: Luthers Stellung zur heil. Schrift, 1902. **Baentsch.**

Allen, William (1532—1594). Das Verdienst, den Katholizismus in ¶ England durch die Regierung der Königin ¶ Elisabeth hindurchgerettet zu haben, gebührt W. A. 1532 zu Rossall (Lancaster) geboren, beginnt er mit 15 Jahren philosophische Studien in Oxford. Als Prokurator der Universität und Domherr von York trat er entschieden für die römischen Interessen ein. Daraus entstehende Konflikte mit den Behörden nötigten ihn, 1561 nach Löwen zu gehen, wo er sich theologischen Arbeiten widmet. Aber schon 1562 kehrt er nach England zurück und treibt erfolgreiche katholische Mission. 1565 muß er, um sein Leben zu retten, endgültig die Heimat verlassen; nun heiligt ihm sein Zweck, Roms Macht wiederherzustellen, alle, auch die niedrigsten Mittel. Nachdem er die Priesterweihe empfangen hat, begründet er 1568 mit Jean Vendeville und anderen Freunden in Douai ein Kolleg zur Ausbildung englischer Priester. Das rasche Emporblühen des zeitweilig nach Rheims verlegten Seminars und ähnlicher Kollegien hat scharfe Gegenmaßregeln der englischen Regierung zur Folge; A. bezeichnet daraufhin alle Regierungsakte der gebannten Ketzerin Elisabeth als ungültig und arbeitet, zum Kardinalpriester ernannt, ganz offen für die Sache Philipps II von ¶ Spanien. Dieser entschädigte ihn nach dem Scheitern der Armada durch Verleihung des Erzbistums Mecheln, aber die päpstliche Bestätigung blieb aus. In Rom verbrachte A. seine

letzten Lebensjahre als Vorsteher der vatikanischen Bibliothek und Vertreter der englischen Katholiken bei der Kurie. Hier starb er 16. Okt. 1594 und wurde in der Kirche des Collegium Anglicanum beigesetzt. A.s Schriften behandeln außer den kirchenpolitischen Fragen auch Gegenstände wie Fegfeuer und Sakramente; weiter besorgte er eine englische Bibelübersetzung und beteiligte sich an der Revision der Vulgata.

The First and Second Diaries of the English College, Douay. Ed. by the Fathers of the Congregation of the London Oratory, 1878; — ‡Alphons Bellesheim: Wilhelm Kard. Allen und die englischen Seminare auf dem Festland, 1885. **Herz.**

Allerheiligen ¶ Feste, kirchliche.

Allerheiligstes. Als A. werden nach hebräischem Sprachgebrauch mancherlei, im Superlativ heilige Dinge bezeichnet, vornehmlich die Cella, der hinterste Raum des jerusalemischen Tempels, in dem die Gottheit selbst wohnend gedacht wird. ¶ Heiligtümer Israels. **Greßmann.**

Allerseelentag ¶ Feste, kirchliche ¶ Anniversarien.

Allgegenwart Gottes ¶ Gottesbegriff, christlicher.

Allgemeine Evang. Luth. Kirchenzeitung ¶ Presse, kirchliche.

Alliance israélite universelle ¶ Judentum der Gegenwart.

Allianz, Evangelische (Evangelical Alliance) ist nicht zu verwechseln mit der „Heiligen A." der Fürsten von 1815, auch nicht mit dem Evangelischen Bunde in Deutschland, mit welchem sie allerdings außer dem Namen die Bekämpfung des Papsttums gemeinsam hat. Ihre Anfänge und Vorbereitungen liegen nicht in dem sektenreichen ¶ England, sondern in ¶ Schottland, wo 1845 die infolge der Verfassung erfolgte Trennung der „freien Kirche" und der established church, sowie die Uebergriffe des Papsttums den Gedanken eines „Evangelischen Bunds" der „kirchlich Getrennten", aber „christlich Einigen" nahe legten. Mit den Schotten unter Führung des edeln Th. ¶ Chalmers vereinigten sich in Liverpool 1845 angesehene Engländer und Amerikaner — 200 an der Zahl — zur Anerkennung der Grundsätze, daß es ein weites Gebiet gemeinsamer Lehrwahrheiten gibt, auf dem sich Christen zu wichtigen Zwecken vereinigen können, und daß die äußere Aufrichtung einer solchen Gemeinschaft wertvoll sei, und beriefen die 1. Generalversammlung nach London ein. Es folgten dem Rufe zu der 14tägigen Londoner Versammlung (1851) teilweise mit großer Begeisterung 921 Vertreter aller christlichen Denominationen, 87 aus Amerika, darunter schwarze Prediger, 47 aus dem Kontinent, von Deutschen u. a. ¶ Oncken-Hamburg, ¶ Tholuck-Halle, ¶ Plitt-Karlsruhe und ¶ Rheintaler-Erfurt. Man erstrebte unbeschadet der jeweiligen kirchlichen Zugehörigkeit die Herstellung eines brüderlich-christlichen Verhältnisses zwischen den einzelnen evangelischen Gemeinschaften einschließlich der Sekten (unum corpus in Christo) auf Grund von Joh 13 $_{35}$ und 17 $_{24}$, nicht einen Kirchenbund, sondern einen Bund christlicher Individuen mit dem Zweck der Abwehr gemeinsamer Gefahren, besonders des Papismus, und segensreicher persönlicher Beeinflussung der dem Bund nahestehenden Körperschaften. Die 9 Artikel, in denen sich die Mitglieder eins wissen sollten, die jedoch nicht im Sinne eines formal-kirchlichen Credo zu gelten hätten, bezeugen trotz dem Prinzip der freien Schriftforschung den Boden der traditionellen orthodoxen Kirchenlehre. Die Sätze über 1. Eingebung, Autorität und Genugsamkeit der Schrift, 2. Einheit und Dreieinigkeit des göttlichen Wesens, 3. Rechtfertigung durch Glauben, 4. Werk des hl. Geistes in der Bekehrung und Heiligung, 5. Schriftforschung (jus et officium judicii fidelium singulorum in scriptura interpretanda), 6. Einsetzung der Taufe, des Abendmahls und des Predigtamts waren schon in Liverpool beschlossen. In London fügte man noch hinzu 7. den Glauben an die Auferstehung des Fleisches, 8. den an ein Weltgericht durch unsern Herrn Jesus Christus und 9. den an die ewige Seligkeit der Gerechten und die ewige Pein der Gottlosen. In allen andern Punkten können abweichende Ansichten vertreten werden, jedoch in christlicher Milde. Mittel zur Erreichung der brüderlichen Einigkeit (Joh 17 $_{23}$) sollten sein: mündliche und schriftliche Mitteilungen, gemeinsame Hilfe für bedrängte und verfolgte Brüder, Kampf gegen Unglauben und Rom, Pflege der Sonntagsheiligung und gemeinsame gleichzeitige Fürbitte (am Montag morgen und vom 1.—7. Januar täglich), eine Zeitschrift: „Evangelical Christendom" und vor allem die persönliche Bekanntschaft und der brüderliche Austausch auf den Haupt- und Zweigversammlungen. Zur Anbahnung der letzteren gründete man zunächst 7 Zweige der Allianz für: 1. Großbritannien, 2 .Amerika, 3. Frankreich, Belgien und französ. Schweiz, 4. Norddeutschland, 5. Süddeutschland, 6. Britisch-Nordamerika, 7. Westindien. Unter den Mitgliedern überwogen von jeher die englischer Zunge. In Süddeutschland hat die Allianz nie Boden gefunden. Die 1885 von Fräulein v. Weling gegründete „Allianz-Konferenz" in Blankenburg i. Thür., die nicht offiziell zur Ev. Allianz gehört, ist der Mittelpunkt des deutsch-schweizerischen ¶ Gemeinschaftschristentums geworden; sie ermöglicht auf ihren Konferenzen, von denen die i. J. 1901 von über 1000 Freunden besucht war, den familiären Verkehr der Christen aller Stände. 1891 hat der auch um die Sonntagsheiligung verdiente weitherzige Graf A. von Bernstorff († 1907) die Leitung des deutschen Zweigs in 5 Abteilungen übernommen.

Die Hauptarbeit und die in Bedeutungslosigkeit endigende Entwicklung der E. A. läßt sich am besten an den internationalen Hauptversammlungen verfolgen. Diese fanden statt, gewöhnlich den großen industriellen Weltausstellungen folgend: 1851 in London, 1855 in Paris, 1857 in Berlin, 1861 in Genf, 1867 in Amsterdam, 1873 in Philadelphia, 1879 in Basel und 1891 in Florenz. Den Höhepunkt ihrer Geschichte erlebte sie in Berlin 1857. Die überschwänglichsten Hoffnungen knüpften die Engländer und König ¶ Friedrich Wilhelm IV an den Kongreß, zu dem durch Christian K. Josias von ¶ Bunsen der König selbst eingeladen hatte. „Es gibt keine Nordsee mehr" (Sir Culling). „Eine neue Epoche in der Weltgeschichte ist angebrochen" (Lord Shaftesburh). Lebhafte Freunde hatte sie an den weitherzigen Kirchenmännern Bunsen, Karl Imm. ¶ Nitzsch, Willibald ¶ Beyschlag (Karlsruhe), von denen letzterer warnte vor der Einbildung, als „könne man der

Laienwelt jemals die alte Inspirationstheorie wieder aufreden". Ohne Widerspruch setzten sich manche Redner über die 9 Artikel hinweg. Der Glanz der fürstlichen Gunst und die Huldigung, die der König auf der Schloßterrasse von Sanssouci annahm, gab dem Kongreß einen besonderen Zauber; Taktlosigkeiten und kirchenpolitische Demonstrationen aber begannen gleichzeitig die Einheit des Bundes zu sprengen. Der freier gerichtete v. Bunsen hatte bei der offiziellen Begrüßung dem strenggläubigen Genfer Professor Merle d'Aubigné den Bruderkuß gegeben, worauf Verstimmung und eine Entrüstungsrede des Präsidenten folgten. Manche Aeußerungen wurden als Angriff auf die lutherische Christenheit aufgefaßt. Das Schlimmste aber war die Polemik der Berliner Orthodoxen. Sie hatten in ihrer Evang. Kirchenzeitung erklärt: „Die Zumutung, daß wir uns an einer solchen Versammlung beteiligen sollen, erinnert an den Kaiser von Japan, der den ihm Mißfälligen ansinnt, daß sie sich den Bauch aufschlitzen". ¶ Stahl und ¶ Hengstenberg verlassen Berlin, um nicht den Greuel mitansehen zu müssen, was selbst im Kladderadatsch sein satirisches Echo findet. Und nachher schreibt Hengstenberg: „Die Genossen der A. sind schlimmer, als die Freimaurer, nur besser in ihrer Absicht", und fürchtet durch ihre Arbeit „für die Fundamente des Reiches Gottes" (Hase III, S. 611—613). — Zur Genfer Versammlung (1861) hatte das Komitee eingeladen „alle, die da lieb haben unsern Herrn Jesus Christus", mußte aber auf Drängen der Engländer die Wendung zugunsten einer trinitarischen Glaubensformel ändern. Unter dem mächtigen Eindruck von Godets Vortrag wurde „die schweizerische Gesellschaft für Sonntagsheiligung" gegründet, die in weitherziger Weise arbeitend, durch Schriften, Ratschläge und Petitionen an die Regierung es erreichte, daß 1868 die Postbeamten in der Schweiz jeden 2. Sonntag frei bekamen, und 1872 das schweizerische Eisenbahngesetz gegeben wurde (¶ Arbeitszeit). Außerdem ist das Verdienst der A. anzuerkennen in ihrer Mitarbeit bei der Antisklavereibewegung, in der Befreiung des Madiaschen Ehepaars aus dem Inquisitionskerker zu Florenz und ähnliches. Auf der 6. Generalversammlung 1873 in Philadelphia, bei welcher über 20 000 Zuhörer gezählt wurden, sprach unter großem Jubel der Alliierten, der französische Vertreter Prof. Fisch zu Christlieb von Bonn, als dem deutschen Sprecher: „Ich reiche Ihnen als Bruder in Christo die Hand" und befürwortete die Einigung der gerade in Amerika so zahlreichen Sekten. Die Versammlung in Florenz 1891, für deren Zustandekommen bei der Armut der Evangelischen Italiens die Engländer wieder große finanzielle Opfer brachten, bot außer Beratungen über die Organisation und die Autorität der hl. Schrift ein Referat von Stöcker über „Armut und Reichtum im Lichte des Evangeliums" und bei der Eröffnung eine Würdigung der Deutschen im Unterschied von den mehr aktiven und propagandistischen Engländern: „Wir schöpfen alle aus euren Büchern, aus den Quellen der Wissenschaft auf euren Universitäten." Trotz der gerühmten Einheit, trotz der in 4 Sprachen gemeinsam gesungenen Lieder traten auch hier wieder Gegensätze hervor zwischen Freikirche und Landeskirche, Volkskirche und Sekte, und hinsichtlich der Nationen und Rassen; so z. B. wurde der Rückgang der dänischen Sprache im Norden auf das Schuldkonto des deutschen Zweigs gesetzt, die Vorträge der einen Nation wurden von der andern ignoriert; und während Godet das Recht der Kritik gegenüber der hl. Schrift verteidigte, betonten die Engländer die ungebrochene Verbalinspiration (¶ Bibel, dogmatisch). Die Florentiner Versammlung machte keinen Eindruck auf die katholische Bevölkerung, noch weniger auf den Papst; wohl aber empfanden die Evangelischen Italiens, bes. die auf einsamen Posten stationierten Prediger der ¶ Waldenser, dankbar die Anregung und Glaubensstärkung. Die Mitglieder selber überschätzten offenbar ihre Bedeutung und ihren Erfolg: „Die Vollendung des Reiches Gottes schien in jenen Tagen der Geistererhebung dem einzelnen nahegerückt zu sein" (Gallwitz, ChrW 1891 Sp. 463). Achtenswert war jedenfalls die Empfehlung der verfolgten Glaubensbrüder in Rußland und die Bekämpfung des den Engländern jährlich 120 Millionen einbringenden Opiumhandels in China und Indien. — Schon 1879 hatten in Basel Baur und Dryander sich gegen das Treiben der ¶ Albrechtsbrüder innerhalb der Landeskirchen gewehrt. In einer der Florentiner Versammlung folgenden, in der ChrW (1891) zum Austrag gebrachten Kontroverse verlangte der lutherische Schleswiger Generalsuperintendent Theodor ¶ Kaftan das Verbot jeder störenden Propaganda innerhalb des Allianzgebiets unter Hinweis auf die Seelenfängerei durch die englischen und amerikanischen Methodisten in Deutschland. „Wahrheit muß auch im Allianzschließen herrschen, heute ein Bündnis, um morgen sich wieder zu befehden, das widerspricht der Wahrheit." Dem entgegnete Pastor Baumann im Namen des deutschen Zweigs, daß „der Ausbreitungsdrang sich nicht schlechterdings verwerfen lasse, da zeitweilig einige unter den Gemeinschaften als geistig tot gedacht werden können". Auch wurde in dem offiziellen Aufruf von 1891 nur gegen das „gegenseitige Abjagen der Frommen" Front gemacht. — Die in dem Aufruf gehegte Hoffnung, daß nun auch die A. in Deutschland ihre Kräfte noch mehr ausbreiten werde, hat sich nicht erfüllt. Ihre Tätigkeit scheint sich in den letzten Jahren fast nur auf die Pflege der Gebetsversammlungen, für welche von der Leitung ein Programm herausgegeben wird, zu erstrecken. Eine Bedeutung hat sie jedenfalls in Deutschland nicht mehr; sie ist an ihren unklaren Ideen und an den Neigungen zu feindseliger separatistischer Propaganda gescheitert. Sie hat gewiß Großes gewollt und manche wertvolle Arbeit getan. Aber ihre Zeit ist vorbei; ihre Ziele sind zum Teil von andern Gemeinschaften (¶ Heidenmission, ¶ Evangelischer Bund) übernommen worden.

Karl Hase: Kirchengeschichte III 2, 1892, S. 610 ff; — E. Chr. Achelis: RE³ I, S. 376 ff; — ChrW 1891, Sp. 463 f; 534 f; 630 f u. ö.; — K. Mann und Theodor Plitt: Der Evg. Bund, die zu Liverpool und London gehaltenen Konferenzen, 1852. **Kühner.**

Allianz, Heilige. Sie ist ein eigentümliches Denkmal der Verbindung, die im Zeitalter der Befreiungskriege religiöse und politische, pietistische und romantische Motive gewannen (¶ Romantik). In der Vernichtung der großen Armee, in der Befreiung von dem gewaltigen Druck Napoleons erkannten die Fürsten und Völker Ta-

ten Gottes selbst. Das europäische Gemeinschaftsgefühl, neu entsprungen aus dem universalistischen Zuge der ¶ Aufklärung und dem seit Ausgang des Mittelalters so nicht erlebten Zusammenwirken der verschiedenen Staaten Europas, und das Bewußtsein der Verpflichtung gegen die Untertanen, das den Fürsten durch die Gärungen der französischen Revolution, durch die eben damals eintretende Vertiefung der Staatsidee und durch das Zusammenstehen der verschiedenen sozialen Stände im Befreiungskriege aufgegangen war, erhielten dadurch eine religiöse Färbung. Die Motive sammelten sich am stärksten in dem Zaren Alexander (¶ Rußland) und verdichteten sich unter der Einwirkung der schwärmerisch-pietistischen Frau von ¶ Krüdener zu der Stiftung einer H. A. (26. September 1815). Die Monarchen von Rußland, ¶ Oesterreich und ¶ Preußen erkennen sich darin als berufen, drei Zweige der einen christlichen Staatenfamilie in Brüderlichkeit und patriarchalischer Liebe zu den Untertanen zu regieren; der eigentliche Souverän der einen christlichen Nation sei „Gott, unser göttlicher Erlöser Jesus Christus, das Wort des Höchsten, das Wort des Lebens". Alle Staaten, die sich zu diesen Heilswahrheiten bekennen, wurden brüderlich zum Beitritt eingeladen. Nur drei Mächte blieben fern: der Papst und der Sultan aus religiösen, England aus praktisch-politischen Gründen (Castlereagh: diese Grundsätze würden den Staat in die Zeiten Cromwells zurückschleudern). Alle andern traten bei, freilich teilweise nur dank der Ueberzeugung von der praktischen Bedeutungslosigkeit des Bundes. Tatsächlich hat schon der Wiener Kongreß gezeigt, wie wenig reif die praktische Politik für die Verwertung der edlen Wallung war; höchstens verschärfte die religiös-patriarchalische Auffassung des Verhältnisses von Fürst und Untertan, die sich in der Urkunde aussprach, in der kommenden Reaktionszeit die politische Opposition und half dazu, dem aufwachsenden Liberalismus das geschichtliche Christentum verdächtig zu machen. Seit 1830 verlor die H. A. vollends jede Bedeutung und starb allmählich an ihrer Lebensunfähigkeit.

Heinrich v. Treitschke: Deutsche Geschichte im 19. Jhd. I, 1894[4], S. 789 ff; — Ausführlicher bei Theodor v. Bernhardi: Geschichte Rußlands und der europäischen Politik 1814—31. I, 1863, S. 482 ff; — Muhlenbeck: Etudes sur les origines de la Sainte-Alliance. Paris 1887; — A. Stern: Geschichte Europas 1815—71. I, 1894, S. 37 ff; — Gustav Krüger: „Krüdener, Frau von". RE[3] XI, S. 148 f; — Friedrich Meinecke: Weltbürgertum und Nationalstaat, 1908. **Stephan.**

Allier, Raoul, Professor an der freien Fakultät für protestantische Theologie in Paris, geb. 1862 in Vauvert (Gard), Professor am Lyceum in Montauban 1886, an der theol. Fakultät daselbst 1887, Professor der Philosophie an der theol. Fakultät in Paris seit 1889, schrieb u. a.: La chanson populaire huguenote au XVIe siècle (1886); Notes de psychologie criminelle (1887), La pédagogie sociale (1887); Les défaillances de la Volonté au temps présent (1889); La philosophie d'Ernest Renan (1895, 1905[3]); Les troubles de Chine et les missions chrétiennes (1900); La cabale des Dévots 1637—1666 (1902); Une société secrète au 17e siècle: La Compagnie du Saint-Sacrement à Marseille (1908); Le protestantisme au Japon (1908). Zugleich ist A. Redakteur am Siècle und hat als solcher hervorragenden und für den Protestantismus erfolgreichen Anteil an den Debatten über die Trennung von Kirche und Staat genommen; seine Schriften: La Séparation des Eglises et de l'Etat (1905); La Séparation au Sénat (1905); Une Révolution religieuse (1905), gehören zum Besten, was über diese Frage geschrieben worden ist. **Lachenmann.**

Allioli, Joseph Franz (1793—1873), katholischer Theologe, 10. Aug. als Sohn christlicher Handelsleute in Sulzbach geboren. Er machte 1818 Reisen nach Wien, Rom, Paris zum Studium der orientalischen Sprachen, ward 1821 in Landshut Dozent für arabische und aramäische Sprache, 1824 daselbst ordentlicher Professor der orientalischen Sprachen und der biblischen Exegese und Archäologie. 1826 siedelte er mit der Universität Landshut nach München über, ward 1830 Mitglied der dortigen Akademie und Rektor der Universität, 1835 Domkapitular in Regensburg, von 1838 bis zu seinem Tode war er Dompropst in Augsburg. Er schrieb über biblische Altertümer. Seine Bedeutung für den Katholizismus bis auf die Gegenwart besteht vor allem darin, daß er der Herausgeber der einzigen vom Papste approbierten und weit verbreiteten katholischen ¶ Bibelübersetzung ins Deutsche (mit ziemlich ausführlichen Anmerkungen) ist. Die Uebersetzung ist nach der Vulgata unternommen. Für die katholische Welt bedeutet sie dasselbe, was die Lutherbibel für die Protestanten: die rezipierte Grundlage fast aller katholischen Schul- und Religionsbücher.

Werke: Bibelübersetzung mit Anmerkungen, 1830 — 1834, 6 Bde.; 1894[9], 3 Bde.; Neubearbeitung, hrsg. von Arndt 1901; Biblische Altertümer I. häusliche Altertümer der Hebräer nebst biblischer Geographie, 1825. Auch erbauliche Schriften hat er verfaßt, z. B. Glückseligkeitslehre, 1866 und 1868; — Biographie: KL I[2], S. 566 f; — SAM 1874, S. 162 ff. **Fiebig.**

Allix, Peter (1641—1717), geb. zu Alençon, Pfarrer in der Champagne, dann in Charenton, flüchtete nach der Aufhebung des Edikts von Nantes nach England, wo er in London die zahlreichen ¶ Hugenotten zu einer französischen Gemeinde sammelte. 1690 wurde er Kanonikus in Salisbury. Von Oxford und Cambridge mit der Doktorwürde geehrt, ist er schriftstellerisch als Polemiker und Apologet sehr tätig gewesen; seine zwei Werke über die ¶ Albigenser und ¶ Waldenser suchten irrig die Identität beider zu beweisen.

RE[3] I, S. 381. **Köhler.**

Allmacht Gottes. Allwissenheit Gottes ¶ Gottesbegriff, christlicher.

Almohaden, Almoraviden, religiös begründete Dynastie in Afrika und Spanien ¶ Islam.

Almosen im AT ¶ Arme und Armengesetzgebung bei den Hebräern. — Kirchliches Almosenwesen ¶ Armenpflege, kirchliche.

Aloger ¶ Christologie: II. geschichtlich.

Alombrados oder Illuminati (Erleuchtete) hießen quietistische Mystiker in Spanien (¶ Mystik), die sich ganz durch göttliche Eingebungen leiten lassen wollten und zuerst in den 20er Jahren des 16. Jhd.s von der ¶ Inquisition verfolgt wurden. Auch Ignatius von Loyola (¶ Jesuiten) wurde mehrmals beschuldigt, zu ihnen zu gehören, aber freigesprochen. Später wurde ihnen vorgeworfen, daß sie sich nicht nur über die Weisungen und heiligen Handlungen der Kirche, son-

dern auch über die gewöhnliche sittliche Beurteilung erhaben fühlten. Ob ¶ Molinos mit ihnen zusammenhängt, ist unsicher.

RE³ I, S. 388. **Mehlhorn.**

Aloysius von Gonzaga (1568—1591), geboren auf dem Schlosse Castiglione bei Mantua, trat 1587 unter Verzicht auf sein Erstgeburtsrecht dem Orden der ¶ Jesuiten bei und starb in Rom im Dienste der Krankenpflege während einer Seuche. 1621 benediziert, 1726 kanonisiert, ist er gegenwärtig ein Lieblingsheiliger der römischen Kirche (Heiligentag: 21. Juni) ¶ Heiligenverehrung.

RE³ I, S. 390; — V. Capari: Leben des h. Al. Gonzaga, 1905. **Köhler.**

Alphäus. 1. Nach Mrk 2_{14} Vater des zum Jünger Jesu berufenen Zöllners Levi, den man gewöhnlich mit dem Apostel Matthäus identifiziert. 2. Nach Mrk 3_{18} Mtth 10_3 Luk 6_{15} Apgsch 1_{13} Vater des in allen Apostel-Listen vertretenen Jakobus (zu unterscheiden von dem Zebedäus-Sohn ¶ Jakobus und dem Herrenbruder Jakobus, ¶ Apostol. und nachapostol. Zeitalter I 1 c und ¶ Katholische Briefe, Jakobusbrief). — Nr. 1 und 2 zu identifizieren ist kein Anlaß, wenn auch ein Zweig der Ueberlieferung Mrk 2_{14} Jakobus statt Levi liest. — Die Gleichsetzung des zweiten Alphäus mit Klopas Joh 19_{25} (und gar mit Kleopas Luk 24_{18}!) wäre immerhin für die urchristliche Personengeschichte interessant. Nach Hegesipp bei Eusebius: Historia Ecclesiastica III 11 IV 22_4 war Klopas ein Bruder Josephs, des Vaters Jesu; der oben genannte Apostel Jakobus, nach Mrk 15_{40} der Sohn einer Maria, wäre also ein Vetter Jesu gewesen (vgl. Mrk 15_{40} mit Joh 19_{25}). Doch ist die Voraussetzung, nämlich daß Klopas die griechische Wiedergabe des aramäischen Wortes für Alphäus sei, sehr unsicher oder gar unmöglich. **H.**

Alphons, der hl. ¶ Liguori.

Alsted, Johann Heinrich (1588—1638), reformierter Theologe, geboren zu Ballersbach bei Herborn, seit 1610 Professor in Herborn (¶ Nassau), seit 1629 Professor an der reformierten Universität zu Weißenburg in Siebenbürgen. Von seinen zahlreichen Schriften sind am bedeutendsten seine beiden Enzyklopädien (Cursus philosophici encyclopaedia 1620, Encyclopaedia septem tomis distincta 1630), durch die er auf Amos ¶ Comenius stark einwirkte. Sein „Traktat über das 1000j. Reich" berechnete dessen Anbruch auf 1694. ¶ Reformierte Kirche.

RE³ I, S. 390 f. **Köhler.**

Altar. Uebersicht.

I. israelitischer; — II. christlicher.

I. israelitischer. Alle antiken Religionen haben A.e, da in ihrem Mittelpunkt der Opferdienst steht. Der A. bezeichnet die Opferstätte, wo die Gottheit während der kultischen Handlung anwesend gedacht wird und ihre Gaben in Empfang nimmt. In der Urzeit dienten der heilige Fels, das Napfloch und die Massebe als „A.", doch vermeidet man für sie besser diesen mißverständlichen Ausdruck und gebraucht ihn erst da, wo neben ihnen eine besondere Opferstätte vorhanden ist. — Die Etymologie des hebräischen Wortes für A. (mizbēah = Ort der Schlachtung) lehrt uns, daß in Israel der Schlachtopfer-A. der älteste gewesen ist. Er sollte nach der ältesten Vorschrift aus Erde oder unbehauenen Steinen bestehen; zugleich wird das Anbringen von Stufen verboten II Mose 20_{25} f V 27_5 Jos 8_{31}. Die hier vorgeschriebene Form primitiver Erd- und Steinhaufen war vermutlich den Israeliten vor der Eroberung Palästinas eigentümlich. Konservative Kreise hielten auch später daran fest und suchten dies künstlich damit zu begründen, daß durch die Bearbeitung der Stein entweiht und durch das Hinaufsteigen die Schamteile entblößt würden. Aber aus der Tatsache des Verbotes folgt, daß das Verbotene bereits üblich war, daß man sich also nicht scheute, behauene Steine und Stufen zu verwenden, vielleicht durch kanaanäische Muster angeregt. Die zahlreichen in Petra gefundenen Schlachtopferaltäre haben entweder einfache Würfelform oder sie sind quadratisch bezw. rechteckig gestaltet, verjüngen sich in Absätzen nach oben und weisen Stufen auf, die bis zur vollen oder halben Höhe hinaufreichen. Da die Stufen nicht ganz hinaufführen, da überdies auf dem A. oft Masseben (Pfeilersymbole) stehen, so wurde das Tier nicht auf, sondern vor dem A. geschlachtet, „vor Jahwe" III Mose 1_5. Dann sprengte oder strich der Priester das Blut an die Masseben, später an die „Hörner" des A.s. — Ebenso alt wie das Schlachten ist das Spenden von Trankopfern wie Oel und Wein (Milch und Honig), die meist keine selbständige Bedeutung hatten, sondern direkt als Beigaben auf die Opfertiere gegossen wurden. Es genügte darum ursprünglich eine Spendeschale, erst später mögen besondere Spende-A.e entstanden sein. Dieselbe Entwicklung läßt sich für das ebenfalls alte Verbrennen der Räucheropfer verfolgen. Ursprünglich hatte man Räucherpfannen, die in der Hand über dem Opfer geschwungen wurden. Allmählich aber verlangte man besondere Räucher-A.e; ein solcher wird schon in der Stiftshütte vorausgesetzt, gilt also als relativ alt II Mose 30_1 ff. Für die Spende- wie für die Räucher-A.e in Petra ist charakteristisch, daß sie eine schlanke Gestalt besitzen, ungefähr doppelt so hoch wie breit sind, und daß sie auf ihrer Oberfläche nach Art einer Libationsschale oder Räucherpfanne vertieft sind, wofern nicht diese Geräte einfach auf den Steinblock gesetzt wurden. Auch die Votiv-A.e sind sekundär. Ursprünglich wird man die Gaben, die man der Gottheit brachte, einfach vor die Massebe bezw. vor den Schlachtopfer-A. auf den Felsboden gelegt haben. Allmählich aber erwachte das Bedürfnis nach einer besonderen Tischplatte: bisweilen genügten einfache Steinwürfel, deren Oberfläche geebnet war, wie man sie in Petra mit einem darüber gesetzten Pfeilersymbol gefunden hat, bisweilen verfertigte man derartige A.e aus Bronze oder Holz, die unseren Tischen nicht unähnlich sehen, wie der Schaubrot-A. II Mose 25_{23} ff I Kön 6_{20}. — Die drei zuletzt genannten Formen des Spende-, Räucher- und Votiv-A.s sind sekundäre Zugaben zu dem Schlachtopfer-A. Nur dieser ist unbedingt notwendig, da das Opfer geschlachtet werden muß. Allerdings müssen zu ihm hinzukommen das Symbol der Gottheit, die Massebe, die als Pfeiler entweder auf oder hinter den A. gestellt wird, und die Räucherpfanne, die entweder als wirkliche Schale oder als bloße Vertiefung auf der Oberfläche des A.s zu denken ist. Wie wesentlich grade das Räuchern war, erkennt man aus der Redewendung „auf den Höhen räuchern", die uns häufig als Umschreibung des Höhendienstes begegnet II Kön 18_4 22_{17} 23_5. Die Geschichte

dieser A.form läßt sich darnach mit annähernder Wahrscheinlichkeit so skizzieren: Anfänglich existiert nur die Massebe, der Pfeiler, als Sitz oder Bild der Gottheit. Um sie noch mehr hervorzuheben, zu isolieren, und vor Entweihung zu schützen, zugleich um einen heiligen Tisch für die der Gottheit dargebrachten Votivgaben zu haben, stellt man die Massebe auf einen Untersatz (bezw. hinter einen Vorsatz). Sie selbst bleibt die Hauptsache, sozusagen das Heiligste, der Untersatz oder A. gilt nur als Heiliges. Man pflegte, wie uns Abbildungen heidnischer Tempel auf Türschwellen im Hauran, in Edom und anderswo lehren, mehrere Masseben auf der Oberfläche des A.s aufzurichten. Befand sich in der Mitte die Räucherpfanne, dann mußten die Masseben an die Ecken des A.s gerückt werden. Da sanken sie zunächst zu „Hörnern" herab, die man sich nach den vorhandenen Exemplaren auf semitischem Boden nicht als wirkliche Hörner, sondern als hörnerartige Aufsätze zu denken hat. Daß diese „Hörner" die Nachfolger der Masseben sind, geht aus der Rolle deutlich hervor, die sie noch im AT spielen: sie erscheinen, wie früher die Masseben, als das Heiligste am A., da an sie das Blut gestrichen wird, da man an ihnen die Sühne vollzieht, da ihre Vernichtung einer Zerstörung des ganzen A.s gleichkommt II Mose 30_{10} III 4_7, Amos 3_{14}. Da die Masseben dem feineren Empfinden einer späteren Zeit als Gottessymbol nicht mehr entsprachen, so wurden sie allmählich zu einem bedeutungslosen Ornament, das auch fehlen konnte. — Als zweite wichtige Gattung der A.formen müssen wir die Brandopfer-A.e betrachten. Ein solcher wird schon in der alten Geschichte von Isaaks Opferung als bekannt vorausgesetzt I Mose 22. Trotzdem möchte man ihn für relativ spät halten, da in Petra die Brandopfer-A.e gänzlich fehlen und da erst nach dem späten Sprachgebrauch der Priester von Jerusalem „der" A. stets den Brandopfer-A. bezeichnet II Mose 27. Trotz der hier gebotenen Beschreibung können wir uns kein klares Bild von seiner Gestalt machen, die vielleicht auch an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten verschieden war. Es gab vermutlich solche aus Stein, auf denen ein Holzstoß nach Art eines Scheiterhaufens aufgerichtet ward, und solche aus Bronze, die wohl eher einem Herdofen glichen.

Gustaf Dalman: Petra und seine Felsheiligtümer, 1908; — Rudolf Kittel: Studien zur hebräischen Archäologie und Religionsgeschichte, 1908; — † Hugo Greßmann: Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament (RV III 10), 1908; — Die Archäologien von Benzinger², Nowack u. a. **Greßmann.**

Altar: II. christlicher.

1. Vorchristliche Zeit; — 2. Altchristliche Zeit; — 3. Griech.-katholische Kirche; — 4. Römisch-katholische Kirche; — 5. Protestantismus; — 6. Die Altarausstattung.

1. Die A.e der griechischen und römischen Religion stimmen vielfach auch in Einzelheiten mit dem israelitischen A. überein. Auf einem ägäischen Wandgemälde in Knosos zeigen sich die Hörner des abgebildeten A.s mehrfach in Gestalt von Rindshörnern. Auch ein mykenisches Goldplättchen läßt auf dem abgebildeten A. derartige Hörner sehen. Allenthalben kam hier die Kunst dem A.bau zur Hilfe und gab dem schlichten Gefüge der Urzeiten größere Festigkeit, regelmäßigere Formen und je nach der künstlerischen Begabung und der religiösen Denkweise der einzelnen Völker plastischen Bildschmuck und andere Verzierungen. Dabei blieb der gewöhnliche Baustoff auch in späteren Zeiten der Stein. Daneben kam das Erz am häufigsten zur Anwendung. Wo größere Pracht entfaltet werden konnte, wählte man Marmor oder edlere Metalle. So berichtet z. B. Herodot (I, 183) von einem goldenen A. in einem Tempel Babylons. Die Griechen und Römer schmückten ihre A.e oft mit der Bildsäule der betreffenden Gottheit oder mit anderen ihrer Bestimmung entsprechenden allegorischen Gestalten, an festlichen Tagen auch mit Kränzen und Blumen. In ihren Tempeln selbst stellten sie übrigens nur kleinere A.e auf zu allerlei unblutigen Spenden. Der Brandopferaltar stand vor dem Tempel, doch so, daß das Bild der Gottheit durch die geöffnete Tempelpforte vom Opfernden erblickt werden konnte. Mit reichem Bildwerke versehene Prachtaltäre sind erst seit Praxiteles üblich geworden. Ihr Glanzstück ist der 34,60 m breite und 37,70 m lange Riesenaltar des Zeus, den Eumenes um 180 v. Chr. als Gesamtdenkmal seiner Siege auf der Burg zu Pergamon errichtet hat, den wir vielleicht im NT in der Offenb Joh 2_{13} als „Thron des Satans" wiederfinden, und dessen neuerdings wiedergewonnenen, die großartige Gigantenschlacht darstellenden Reste einen Hauptschmuck des Berliner Museums bilden. Aus der Römerzeit ist als künstlerisch besonders hervorragend der in einigen Ueberbleibseln auf uns gekommene A. der kaiserlichen Friedensgöttin (ara Pacis Augustae) zu nennen, den der Senat im Jahre 13 herstellen ließ. Auch hier ein Mauergehege von ansehnlicher Größe (11,6 m breit und 10,52 m tief), das den Altarhof umgab, in dem Stufen zur eigentlichen Opferstätte hinaufführten.

2. Mit dem Tempel auf Zion, dessen Verfall Jesus weissagte und herbeiführte, mußte auch folgerichtig der A. zu Grunde gehen. Die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, wie sie von den Christusgläubigen daheim oder in gottesdienstlicher Brudergemeinschaft ausgeübt wurde, hatte mit einem A. nichts zu tun. Die älteste Christenheit kennt also keinen A., denn sie kennt kein reales Opfer, das sie darbringen könnte. Das einzig gültige Opfer ist die Selbstopferung Jesu (Eph 5_2 Hebr $10_{14.26}$). Der Kultus der ersten Christen war teils ein mit Gebet, Schriftverlesung und Predigt ausgestatteter Wortgottesdienst, teils die Feier des Abendmahls. Weder bei jenem noch bei diesem war ein A. nötig. Da man das ¶ Abendmahl als eine wirkliche Mahlzeit beging, brauchte man nur einen Tisch (oder Tische). Da man aber in dem gesegneten Brot und Wein zunächst keineswegs ein Opfer an Gott, in der ganzen Feier keine Opferfeier sah, so fehlte jeder innere Anlaß, dem Tisch, an welchem man das heilige Mahl beging, irgend eine Bedeutung beizulegen. Sprachen die ersten Christen von einem A., der für sie in Betracht kommen konnte, so meinten sie den „himmlischen" A., der schon nach jüdischem Glauben im Thronsaal Gottes stand (Jes 6_6; Talmud-Traktat Chagiga 12 b; Apok Joh 6_9 $8_{3.5}$ 9_{13} 14_{18} 16_7; Hermas: mandatum X, $3_{2.3}$; similitudo VIII, 2_5), oder sie dachten an das Kreuz Christi, oder an Christus selbst (Hebr 13_{10}); Ignatius, Magn. 7_2). In ihrem Kultus aber kennen sie keinen A. Das war auch den Heiden auffällig,

ja direkt anstößig (Minucius Felix: Octavius 10; Origenes: Contra Celsum 7 64 8 17; Cyprian: ad Demetrianum 12). Die Christen hatten auch keine Tempel, vor oder in denen ein A. hätte stehen können. Sie kamen in Privathäusern zu ihrem heiligen Mahle zusammen und benutzten dabei die gewöhnlichen Tische des täglichen Gebrauchs. Ein liturgisches Gerät, das den Namen A. getragen oder verdient hätte, gab es nicht. Um die Wende des zweiten und dritten Jhd.s beginnt jedoch der Opfergedanke auf das ¶ Abendmahl Anwendung zu finden, das unterdes den Charakter einer Mahlzeit verloren und sich auf den Genuß der geweihten Elemente beschränkt hatte: die Gemeinde bringt die Gaben für die heilige Feier dem Bischofe dar, der sie zur Eucharistie weiht und sie als Erstlinge der neuen Schöpfung Gott darbringt. Mit dem Opfergedanken ist aber auch der Gedanke des Altars nahegelegt, und das um so mehr, als in jener Zeit auch eigene christliche Kulthäuser entstehen. So kann es uns nicht Wunder nehmen, daß der eucharistische Tisch da und dort schon A. genannt oder als solcher behandelt wird (¶ Messe, geschichtlich). So sieht ¶ Origenes schon in dem Abendmahlstisch einen christlichen A., und er weiß darum, daß Christen zum Schmucke des A.s Beisteuer geleistet haben (hom. 10 in Jesu nave 3). Dieser Schmuck bestand wahrscheinlich in einer linnenen Decke. Auch ¶ Cyprian kennt den eucharistischen Tisch als christlichen Altar (z. B. ep. 63 3). Aber wohlgemerkt, nebenher geht noch immer die alte Anschauung, die den A. für die Christen ablehnt. Tertullian ruft allem heidnischen Opferwesen gegenüber triumphierend aus: altarem non habemus. Diese doppelte Betrachtungsweise war deshalb möglich, weil man den Abendmahlstisch, auch wenn man ihn A. nannte, doch noch nicht als einen A. im vollen Sinne ansah: ein an sich heiliger, kultischer Gegenstand war er noch nicht. Denn man stellte diesen Tisch immer besonders für die eucharistische Feier erst auf, richtete ihn dazu her. Nach der Feier stellte man ihn wieder zur Seite. Das wäre unmöglich gewesen, wenn man in dem Tisch selbst etwas Heiliges gesehen hätte. Auch vom sogen. A.grab kann in dieser Zeit noch nicht die Rede sein. Man brachte wohl, um die Verbindung mit den Toten festzuhalten, an den Bestattungs- und den Gedächtnistagen am Grabe oder in der Friedhofskapelle die Eucharistie dar, aber man stellte dazu eben einen besondern Tisch auf und benutzte nicht das Grab als A. — Zu einem A., der dauernd im Gotteshause stand und als heilig an sich galt, kam es erst im 4. Jhd. Der Kirchenhistoriker ¶ Eusebius († 340) ist der erste, der uns dies bezeugt, und zwar ist ihm der A. schon „das Allerheiligste" (historia ecclesiastica 10 4). Der A. stand in der Mitte des Presbyteriums oder der Apsis der Kirche; hinter ihm saß auf dem Thron der Bischof, rechts und links von ihm standen die Presbyter. Noch immer aber hatte der A. die Tischform, nur ersetzte man allmählich das Holz durch Stein. Der letzte Schritt bis zum A. im vollen Sinne war die Weihe eines Tisches zum A. durch den Bischof. ¶ Dionysius Areopagita (5. Jhd.) spricht von dieser Weihe durch Salbung (de ecclesiastica hierarchia 4 12), und schon ¶ Gregor von Nyssa († ca. 394) kannte den A. nur als einen feierlich geweihten Gegenstand. — Diese Entstehungsgeschichte des christlichen A.s zeigt deutlich, daß er nicht aus dem Juden- oder Heidentum abzuleiten ist. Wohl aber übertrug sich leicht heidnische Anschauung auf den christlichen A. So hat z. B. auch der christliche A. wie einst der heidnische das ¶ Asylrecht.

3. Die griechisch-katholische Kirche hat, konservativ wie sie ist, an der ältesten Sitte insofern festgehalten, als sie dem A. in der Regel noch heute die Tischform gibt, ihn auch noch „heiliger Tisch" nennt, und nur einen A. in jedem Gotteshaus kennt. Er steht hinter der sogen. Bilderwand. Auf ihm liegt das Evangelienbuch und ein silbernes Kreuz und steht ein Sakramentshäuschen. Auf ihm wird die heilige Opferung vollzogen (¶ Messe geschichtlich). In manchen A.n finden sich auch Heiligenreliquien. Dagegen muß in einer Ecke des sogen. Antimensium, einer auf dem A. ausgebreiteten seidenen Decke mit der Darstellung des Begräbnisses Christi, eine Reliquie eingenäht sein.

4. Eine Umgestaltung der alten Tischform war dadurch veranlaßt, daß man anfing, ¶ Reliquien oder den ganzen Sarg eines Heiligen unter die Tischplatte zu stellen. Dadurch erhielt der A. selbst die Form eines Sarges oder Kastens. Solche A. sind schon im 5. Jhd. nachweisbar und werden je länger je mehr üblich. Wie man aber jedes Märtyrer- oder Heiligengrab confessio zu nennen pflegte, so wurde dieser Name auch auf den A. übertragen. Daß man aber die Reliquien der Heiligen gerade beim A. aufbewahrte, erklärt sich daraus, daß die Abendmahlsfeier als das wichtigste Mittel galt, um mit den Toten in Verbindung zu bleiben: sie nehmen an diesem Mahle selbst noch mit teil. Daher konnte ihr Platz nur der A. sein. Die Reliquienverehrung brachte es nun auch mit sich, daß man der alten Sitte entgegen, die nur einen A. in jedem Gotteshaus kannte, deren mehrere aufstellte. So hatte schon Ende des 6. Jhd.s z. B. eine gallische Kirche 13 A.e. Der Haupt-A. hieß altare majus, principale u. ä., d. i. Hoch-A., die übrigen A.e altaria minora. Jener steht in der Apsis der Kirche, diese an den Seiten. Die Stellung des amtierenden Geistlichen war ursprünglich hinter dem A. gewesen. Bald aber kehrte er für gewöhnlich sein Angesicht dem Osten und dem aufgestellten Kruzifixus, seinen Rücken der Laienschaft zu und erhielt damit naturgemäß seinen Standort vor dem A. Links von ihm wurde das Brot aufgestellt, rechts der Wein; daher die entsprechenden A.seiten den Namen Brot- und Kelchseite erhielten. Doch hießen sie auch Evangelien- und Epistelseite, weil links, d. h. in der Regel also nördlich das Evangelium, rechts am A., mithin südlich die Epistel verlesen wurde. Die A.platte wurde meist ganz schmucklos gehalten. Der eigentliche A.körper (stipes) erhielt vielfach reichen Schmuck durch Vorsetztafeln (Antependia, Frontalia) und kunstvolle Behänge. Die immer mehr sich steigernde Reliquienverehrung brachte es weiter mit sich, daß man die Reliquien auf oder über dem A. aufbewahrte, um sie möglichst weithin sichtbar zu machen. Das führte zur Errichtung eines Aufbaus hinter dem A. Daraus entwickelten sich die Bilder-A.e des späteren Mittelalters (Flügel-A.e; Wandel-A.e). — Heute gehört zu einem A. nach katholischer Vorschrift die Weihe durch einen Bischof oder Abt; sodann muß er mit drei Linnen und dem sogen. Antependium bekleidet sein. Während der Messe muß auf dem A. ein Kreuz

mit dem ¶ Kruzifixus und rechts und links davon brennende Leuchter stehen. Der Hauptaltar jeder Kirche ist dem Heiligen geweiht, dem die Kirche selbst geweiht ist, während die Neben-A.e beliebigen Heiligen geweiht sein können.

5. Luther, in der nüchternen Unbefangenheit, mit der er die äußeren Dinge des religiösen Gemeinschaftslebens vielfach anzusehen pflegte, hielt den A. überhaupt gar nicht notwendig für ein Kirchengebäude. In seinem Bekenntnis vom Abendmahl (1528) zählte er ihn getrost zu den Stücken, die wie Glocken, Meßgewand, Kirchenschmuck frei seien, „wer da will, der mag's lassen". Nach seinem ganzen gesunden Empfinden in liturgischen Dingen konnte ihm der A. auch nur soweit von Bedeutung sein, als dieser Tisch eben notwendig war, damit an ihm die Abendmahlsfeier der Gemeinde gehalten werden könne. Irgendwelche besondere Heiligkeit hat er diesem Gerät nicht im entferntesten zugeschrieben. Das geht ja vornehmlich aus jener berühmten Stelle in seinem liturgisch grundlegenden Schriftchen von der deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes (1526) hervor, wo er von dem Sonntagsgottesdienste der Gemeinde ausdrücklich meint: „Da lassen wir die Meßgewänder, A., Lichter noch bleiben, bis sie alle werden oder uns gefällt zu ändern. Wer aber hier anders verfahren will, lassen wir geschehen. Aber in der rechten Messe unter eitel Christen müßte der A. nicht so bleiben und der Priester sich immer zum Volke kehren, wie ohne Zweifel Christus im Abendmahl getan hat. Nun das erharre seiner Zeit". Der A. in der Schloßkapelle zu Torgau, die von Luthers Tischgenossen Krebs und Grohmann errichtet und von ihm selbst i. J. 1544 mit einer herrlichen Kirchweihpredigt eingeweiht worden war, ist deshalb auch als monumentaler Tisch ohne Stipes und Aufsatz gestaltet worden, sodaß der Geistliche sowohl vor als hinter ihm stehen konnte. Als Luthers alter Freund und Schüler Nikolaus von ¶ Amsdorf später evangelischer Bischof von Naumburg geworden war, mochte er meinen, es sei mit der reinen Lehre nun die Zeit gekommen, wo es lauter eitel Christen in der Gemeinde gäbe, und ordnete darum an, daß die Geistlichen bei der Liturgie und beim Abendmahl *hinter* dem A. stehen sollten. Das wurde dann 1559 auf ein Gutachten des Superintendenten Winter in Jena landesherrlich für verschiedene wettinische Landesteile eingeschärft, hat als thüringisch-sächsische Sondersitte die Jhd.e überdauert und ist hier und da noch heute geltende Sitte. Nur ist's darum eine halbe Maßregel gewesen, weil das Altarkruzifix ruhig stehen blieb, und der Geistliche hinter ihm her zum Volke sprechen mußte, was denn allerhand Unstatten zur Folge hatte. Die großen Barockaltäre mit ihren Säulen, Friesen, Architraven und Giebeln hielten später auch ihren Einzug in evangelische Kirchen lutherischen Herkommens. Denn es blieb auch in diesen Gemeinden nach der allgemeinen Auffassung der A. immer der eigentliche Ziel- und Mittelpunkt des Kirchenraumes. Nur da, wo die überaus zweckmäßige Vereinigung des A.s mit der Kanzel eingeführt wurde, was im 17. und 18. Jhd. sehr häufig auch in lutherischen Landen geschah, verlor der A. naturgemäß seine alles beherrschende Stellung. Als dann aber die Romantik mit ihrer Rückkehr zu den Kunstformen und Gedankengängen des Mittelalters aufkam, wurde dieser Kanzel-A. als rationalistisch und würdelos verworfen. Seitdem liebte man wieder auch in protestantischen Kirchen die alten romanischen und gotischen Hoch-A.e aufzustellen und sie mit all jenem vordringlichen Schmuck auszustatten, der ihnen von vornherein den Eindruck besonderer Bevorzugung und Auszeichnung verlieh. Denn inzwischen war man wieder bis zu jener Ueberschätzung des A.-sakraments zurückgekommen, die sich im Grunde nicht allzusehr von der katholischen Würdigung des Meßopfers als des eigentlichen Gottesdienstes unterscheidet. Trotz alles Pochens auf das Wort allein erging man sich in schwungvollen Ausführungen über den Wert des Abendmahls und seines Geräts, und man konnte die Worte hören: „Höher als die Predigt steht das Sakramentale. Darum muß der A. die Hauptstätte der ganzen Kirche sein. Dieser A., wo uns die höchste Gabe dargereicht wird, ist das Allerwichtigste". Bei solcher schwärmerischen Ueberschätzung des Sakraments war es nur folgerichtig, wenn seine Stätte mit dem ganzen Geheimnisvollen mittelalterlicher Kunstformen ausgestattet wurde und so recht eigentlich als das Allerheiligste des Kirchenraums erschien (¶ Neuluthertum). — Viel radikaler und doch auch viel folgerichtiger ist die ¶ Reformierte Kirche hier vorgegangen. Ihr Grundsatz der Schriftgemäßheit forderte die Beseitigung alles dessen, was nach Zwinglis Wort „dem göttlichen Wort unglychförmig" war, ließ aber völlige Freiheit bezüglich der begleitenden Zeremonien. Zwingli hatte persönlich nichts gegen das Beibehalten dieser Aeußerlichkeiten einzuwenden; aber er erkannte darin die Gefahr, daß mit der Erhaltung altkirchlicher Gebräuche und Ausschmückungen leicht auch der alte katholische Geist erhalten bleiben oder wieder einziehen möchte. Darum hielt er es für richtiger, den A. aus den Kirchen zu entfernen, damit alles, was an den Wunderzauber des Opfers der ¶ Messe erinnern oder was das fromme Gefühl geneigt machen könne, sich den alten Empfindungsschauern in geheimnisvoller Verzückung neu hinzugeben, aus dem gottesdienstlichen Raume ferngehalten werde. So wurde in den reformierten Kirchen der Kunstbau des mittelalterlichen Meß-A.s durch schlichte Nachtmahlstische ersetzt. Dabei ist dieses Gerät kaum je in der Gestalt eines einfachen, völlig schmucklosen Tisches aufgestellt worden. Man hat es vielmehr auch bei ihm nie an würdiger Bekleidung und ansehnlicher Bildung der Form mangeln lassen, wie denn der Nachtmahlstisch im Münster zu Bern vom Jahre 1561 dem Luther-A. von Torgau recht ähnlich ist. So ist man auch allmählich vor steinernen, sogar kunstvoll aus Marmor gemeißelten Gebilden nicht zurückgeschreckt. Nur hat man mit Eifer und Ernst alles vermieden, was die Erinnerung an die katholischen Altäre wachrufen könne und darauf gedrungen, diesen Tisch irgendwie als Tisch, wenn auch monumental gestalteten, nicht nur zu bezeichnen, sondern auch äußerlich zu kennzeichnen. Auf dieser Linie würde sich die Gestaltung des A.s für den gesamten Protestantismus in Zukunft zu bewegen haben. Der mittelalterliche A. ist nun einmal ein für die protestantische Abendmahlsfeier nicht geschaffenes und daher wenig geeignetes Gerät. Der Abendmahlstisch des evangelischen Gotteshauses muß seinen ursprünglichen Charakter immer zu wahren suchen. Das

geschieht freilich nicht durch einen massiven Bau, wie ihn noch die „Ratschläge" der Kirchenregierungen von 1898 (sog. Eisenacher Regulativ von 1861, revidiert 1898. Allgemeines Kirchenblatt 1898, S. 484 ff) verlangen und der doch immer an die alte Opferstätte oder an den Sarkophag der Märtyrer erinnert, sondern durch eine möglichst tischähnliche Gestalt. Dabei ist es gleichgültig, ob man den A. aus Holz oder Stein bilden will. Wie denn die ganze Gestaltung im einzelnen keiner allgemeinen Vorschrift unterliegen kann, sondern dem freien künstlerischen Ermessen des Baumeisters und dem liturgischen Brauch und Bedürfnis der Gemeinde überlassen werden muß.

6. Die A.a u s s t a t t u n g besteht nach den katholischen Festsetzungen zunächst aus einem weißleinenen A.tuche, das stets auf der oberen Plattenfläche zu liegen hat. In den Kirchen lutherischen Herkommens wird es mit dieser Sitte verschieden gehandhabt. Die strengeren des Nordens folgen auch hier der mittelalterlichen Ueberlieferung und lassen die weiße Decke immer auf dem A. liegen, um ihn von vornherein als Sakramentsstätte zu kennzeichnen; die milderen des Südens legen, ebenso wie die reformierten, das Tischtuch nur zur Abendmahlsfeier auf, da der A. doch auch und ebenso gut Gebets- und Segensort sei. Und das wird wohl der nüchterne, wirklich evangelische Standpunkt sein. Ein einigermaßen stattlich gestalteter A. wird eines besonderen A.gewandes nicht noch bedürfen oder sich doch mit einem die Platte bedeckenden Tuche oder etwa mit einem schmalen vorn herunterhängenden Antependienstreifen begnügen können. Ein schlichter gemauerter Steinwürfel oder ein gezimmerter Block bedarf freilich der Ausstattung durch ein volles Altargewand. Für alle diese Gewänder werden für die wechselnden Zeiten des Kirchenjahrs fünf bestimmte liturgische Farben herkömmlich verwendet; weiß, rot, grün, violett, schwarz. Dieser Wechsel an und für sich ist berechtigt, auch entspricht das leuchtende Rot für die festlichen Tage und das düstere Schwarz für Trauergottesdienste sicherlich noch heute unserem Geschmack. Fraglicher ist es schon, ob wir mit dem vorgeschriebenen Weiß bei den Christusfesten auf Verständnis in der Gemeinde rechnen können, und ob wir mit dem Halbtrauer darstellenden Violett bei der Adventszeit, die wir doch als eine fröhliche Zeit anzusehen gewöhnt sind, die seitens der Kirchgänger erwarteten Gefühle richtig auslösen können. Violett dürfte heute überhaupt kaum noch als Halbtrauer empfunden werden. Und unsere evangelische Freiheit sollte uns auch nicht abhalten, an Stelle des vorgeschriebenen Grün für die gewöhnlichen Sonntage irgend eine andere Farbe zu wählen, die sich als passend erweist. Im 18. Jhd. und in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s wählte man gern die Himmelsfarbe Blau. Neuerdings gilt das bei unseren archäologisch gerichteten Liturgen aber nicht mehr für „echt kirchlich". Dem Gemeindebewußtsein entspricht aber gerade diese Farbensymbolik am ehesten. Auf dem A. hat ein Kreuz mit dem hängenden Leichnam Jesu, also ein ¶ Kruzifix zu stehen; das ist sehr alte Sitte, der sich freilich die Reformierten entzogen haben. Irgend welche Meßopfergedanken wird die evangelische Gemeinde heute beim Anblick des Gekreuzigten schwerlich hegen und so wird dies A.kreuz immer noch den würdigsten und natürlichsten A.schmuck darstellen. Nur soll man auch hier aus einer guten Sitte kein festes Gesetz machen. Aber es artet zur unerträglichen Pedanterie aus, wenn z. B. unmittelbar über dem A. sich ein künstlerisches Holzschnitzwerk erhebt, das die Kreuzabnahme Jesu in belebter Weise darstellt und sich doch davor (das Bild halb verdeckend) noch ein Kruzifix mit demselben Leichnam erheben m u ß. Auf katholischen A.en sieht man oft mehrere Kruzifixe stehen. Evangelische A.e sollten so viele Freiheit bewahren, daß sie die Erinnerung an den Tod von Golgatha nicht immer nur in e i n e r gleichmäßig wiederkehrenden Art darzubieten haben. Zu den Seiten des A.kreuzes stehen Leuchter, in evangelisch-lutherischen Kirchen zumeist zwei, in katholischen viele. Das Licht auf dem Leuchter ist ein uraltes religiöses Symbol und kehrt als lodernde Flamme oder flackernde Kerze im Gottesdienst vieler Religionen wieder. Es hat auch für die Christengemeinde seinen guten symbolischen Sinn. Brennende Lichter erhöhen die festliche Stimmung, deuten etwa auch auf das Licht der Welt und bilden in der Tageshelle die Nacht ab, in der Jesus verraten ward und das Abendmahl einsetzte. So sollen die Kerzen, die am würdigsten aus Wachs zu bilden sind, zum wenigsten zur Abendmahlsfeier brennen. Auf der A.platte liegt in evangelischen Kirchen sehr häufig eine Bibel und man pflegt darauf Wert zu legen, durch dieses Buch von vornherein Haus und Tisch als protestantisch zu kennzeichnen. Aber so bleibt das Buch auch zumeist nur ein Symbol, denn zum wirklichen Gebrauche ist es insgemein zu schwer und unhandlich. Aber das ist erst recht unevangelisch, eine Bibel nur als stummes Gerät liegen zu haben, ohne sie zu verwenden. Man soll von dieser Art der Symbole lieber absehen. Zur Abendmahlsfeier ist Kelch, Teller, Hostienbehälter und Weinkanne erforderlich. Der Kelch soll weniger „stilvoll" als zweckmäßig sein. Und von allen diesen Gefäßen und Geräten gilt als Regel, daß es nicht auf den Schmuck der Zierformen, nicht auf die Pracht der Ausstattung und den Wert des Materials ankommt, sondern daß würdige Einfachheit das edelste Kennzeichen, Sauberkeit der beste Schmuck und Gebrauchszweckmäßigkeit die höchste Schönheit bedeuten. Die plunderhafte Fabrikware der Magazine, die nach einer vermeintlich „stilechten" Schablone in sogenannten „kirchlichen", d. h. elend mißverstandenen gotischen oder romanischen Formen heutzutage zum Kaufe angeboten wird, ist fast ausnahmslos ein ästhetischer Greuel und unhandlich bei der Verwendung. Bei der ganzen A.gestaltung und A.ausstattung sollten sich die Gemeinden vielmehr von den Gesichtspunkten der Wahrheit als von dem der „Schönheit" und dem einer sogenannten „Kirchlichkeit" leiten lassen. ¶ Ausstattung, kirchliche ¶ Kirchenschmuck.

G e o r g R i e t s c h e l: Liturgik I, 1900, S. 136 ff; — F r a n z W i e l a n d: Mensa und Confessio I, 1900; — F. X. T h a l h o f e r: Handbuch der katholischen Liturgik I, 1883, S. 747 ff; — L a i b und S c h w a r z: Studien über die Geschichte des christl. A.s, 1857; — N i k o l a u s M ü l l e r: RE³, I S. 391 ff; — ‡ C o r n e l i u s G u r l i t t: Handbuch der Architektur, 8. Halbband, 1. Heft „Kirchen", 1906. — ‡ R i c h a r d B ü r k n e r: Kirchenschmuck und Kirchengerät, 1892; — ‡ D e r s.: Grundriß des protestantischen Kirchenbaus, 1899.

Drews (2—4) **Bürkner** (1. 5. 6).

Altchristliche Kunst. Uebersicht.

I. Geschichte und Kritik; — II. Systematisches.

I. Geschichte und Kritik.

Einleitung; — 1. Die ersten drei Jahrhunderte. Hellenistische Periode: a) Bautypen; — b) Bildhauerei; — c) Malerei; — 2. Das 4. bis 6. Jhd: Orientalische Periode: a) Baukunst; — b) Bildhauerei; — c) Innendekoration; — d) Malerei; — 3. Die drei großen Kunstkreise des Mittelalters: a) der islamische; — b) der byzantinische; — c) der abendländische; — 4. Die römische Frage.

Die urchristliche Welt ist in den letzten Jahren unendlich viel weiter geworden, als sie es in den Zeiten war, da man die Katakomben Roms neuerlich nach den Spuren der frühesten Kunstäußerungen abzusuchen begann. Dieses Privileg römisch-katholischer Archäologen hat heute nicht mehr den Wert, wie in den Tagen Gio. Batt. de ¶ Rossis. Der jetzige Hauptvertreter dieser Richtung kommt allmählich in den Ruf unmoderner Einseitigkeit. Die Wissenschaft geht über Rom hinaus jene Wege, auf denen einst Paulus aus der Heimat des Christentums von einer griechischen Stadt zur andern nach dem Westen und wieder zurück gelangte; sie hat entdeckt, daß die christliche Kunst ganz dieselben Etappen zurückgelegt hat, bevor sie in die Hände der Katakombenmaler und Sarkophagarbeiter von Rom gelangte. Heute ziehen die jungen Theologen nicht mehr nach Rom, sondern nach Kleinasien, Syrien, Aegypten, Nordafrika, wenn ihnen daran liegt, zu einem selbständigen Urteil in dem Streite der Meinungen zu gelangen. Sie alle kehren aus dem Oriente zurück als überzeugte Neuerer. Der Ruf: ex oriente lux übertönt die Phrase: Alle Wege führen nach Rom.

1. a) Die älteste christliche Kunst könnte im Grabbau und der Form des Gemeindehauses mit dem Judentum zusammenhängen. Was zunächst den Grabbau anbelangt, so stellen die Katakomben Roms, wie dies neuerdings Viktor ¶ Schultze sehr energisch betont hat, die großstädtische Massenform dar entgegen der im Orient allgemein üblichen und wahrscheinlich z. T. auch im Anschluß an Christi Grab von den Christen pietätvoll beibehaltenen Grundform, wonach der unterirdische Bau aus vier axial auf einen Mittelraum zulaufenden Gängen besteht, in deren Wände die einzelnen Toten nicht wie in Rom parallel zum Gange, sondern senkrecht auf diesen in den Felsboden eingebettet sind. Dieser im Oriente uralte Grabtypus ist dann, das sei hier gleich bemerkt, in der Zeit, wo man Grabbauten immer häufiger über der Erde errichtete, der Ausgangspunkt der in der orthodoxen Kirche herrschenden Kreuzkuppelkirche geworden. Im übrigen herrscht auch im Orient ursprünglich als zweiter Kirchentypus jene Form, die für das Abendland entscheidend wurde: die Basilika. Es ist nicht unmöglich, daß diese von der Antike zu Versammlungsräumen verwendete Raumform den Christen empfohlen wurde durch die Tatsache, daß Christus, Paulus und die übrigen Apostel gern in der Synagoge predigten. Wir wissen erst durch die Nachforschungen der deutschen Orientgesellschaft, daß die Synagogen, entsprechend der Basilika, Säle waren, in denen zwei Säulenreihen in der Richtung des Eintretenden ein breiteres Mittelschiff bildeten. Die Apsis zwar fehlt der Synagoge; sie zeigt an der Schlußwand ebenfalls Säulen. Es wird daher der christliche Kult selbst gewesen sein, der allmählich aus der Synagoge die richtige Basilika mit dem Abschluß für den jetzt ins Innere gelegten Altar und die Priester gestaltete. Wie weit dabei der Sitz des Richters in der Apsis der heidnischen Basilika und in Syrien antike Fahnenheiligtümer vorbildlich wirkten, ist noch nicht klargestellt. Eine dritte Bauform, neben dem kreuzförmigen und basilikalen Grundriß waren im Orient von vornherein die für Martyrien und Baptisterien allein herrschenden, aber auch für Kirchenbauten verwendeten, Rund- oder Polygonalbauten. In Rom kennt man sie fast nur in der Art des Pantheon, wo die Kuppel auf der runden Umfassungsmauer aufruht. Im Orient dagegen liebt man eine reichere Innenbildung, stellt die Kuppel auf eigene Stützen, die innerhalb der Außenmauern stehen und prächtige Durchblicke und Lichtwirkungen zulassen. — ¶ Konstantin der Große hat diese drei Bautypen durch seine Schöpfungen zu kanonischer Geltung gebracht. Was er an Christi Grab in Jerusalem und den anderen heiligen Stätten sowie in Antiocheia, Rom und dem von ihm zur Residenz ausgebauten Byzanz (Konstantinopel) geschaffen hat, das verkörperte nicht nur das damalige im Oriente noch immer großzügige Können, sondern wurde dann auch im Gefolge des geistigen, durch das Christentum hervorgerufenen Aufschwunges zu einer Entwicklung gebracht, von der man sich in dem müde zurückbleibenden Rom bisher gar keine Vorstellung machen konnte. Aber freilich liegt die Sache so, daß die großen damals führenden Weltstädte Karthago, Alexandreia, Antiocheia, Ephesus vom Erdboden geradezu rasiert sind, während die verhältnismäßig gute Erhaltung Roms den Anlaß gab, seine z. T. armseligen Schöpfungen aus christlicher Zeit für das Um und Auf dessen zu halten, was damals überhaupt geleistet werden konnte. Wir müssen uns allmählich für die in der entstehenden Kirche künstlerisch wirksame Kraft einen ganz neuen Maßstab bilden; dieser aber kann nur im Osten gewonnen werden. Man vertiefe sich einmal in die Sophienkirche von Konstantinopel mit ihrem großartigen zur Reife der Gotik entwickelten Strebesystem, das hier im Orient typisch im Gegensatz zur späteren Art des Abendlandes in das Innere der den Raum abschließenden Decken verlegt ist. Man vergleiche auch die ganz von Antiocheia abhängigen Kirchenbauten Ravennas mit denen von Rom, unterrichte sich über das, was heute in Kleinasien, Syrien und Palästina, Aegypten und Nordafrika gefunden wird, verfolge in Zukunft die Forschungen über Edessa, Nisibis, Amida, Armenien und Mesopotamien und man wird zu ahnen beginnen, wo eigentlich für das Gebiet der bildenden Kunst die Urkraft der christlichen Kirche wurzelt. Was den freien Ausblick heute noch hindert, ist lediglich eine doppelte Einseitigkeit. Die im Fahrwasser der Klassik segelnde Philologie und Archäologie läßt sich nur schwer dazu bringen, die Bedeutung des Orients anzuerkennen; sie klammert sich an die Reste von Hellas und Rom, statt die griechische Schönheit in ein Heiligtum zu stellen, das inmitten des wogenden Lebens zu aller Freude als eine schöne Treibhauspflanze bewundert und geliebt wird. Und auf der andern Seite wütet der Vatikan gegen die Modernisten, die sich dem Banne der starr im mittelalterlichen Aberglauben verharrenden römisch Orthodoxen entziehen und die Re-

ligion wieder vor die Kirche, auf unserem Gebiet die historische Wahrheit vor das romzentrische Wahngebilde stellen wollen. Es ist eine Prüfung für die Kraft der modernen Bewegung auf dem Gebiete der Kunstforschung, ob ein ¶ Wilpert noch länger Anhänger findet oder nicht. Wenn die Kunstforscher erst über Mittel verfügen, um tief im Orient nach den formkräftigen Quellen der christlichen Kunst graben zu können, dann werden die Beweise der Größe so massenhaft zutage kommen, daß Rom dagegen völlig verblassen und bald als das erscheinen wird, was es ist: ein kleiner, als altes Reichszentrum immerhin interessanter Teil einer ungeheuren Bewegung.

1. b) Der Glaube an die Vormacht des Orients in der Entwicklung der christlichen Kunst wurzelt nicht nur in den Tatsachen auf architektonischem Gebiete. Die Bildhauerei der ersten drei Jhd. scheint ganz abhängig von dem rein hellenistisch gebliebenen Westen Kleinasiens, soweit dabei die von Rom und Gallien her bekannten Sarkophage in Betracht kommen. Die Entwicklung geht auch hier nicht von Rom nach Gallien, sondern umgekehrt. Das seiner Kultur nach griechische Gallien empfängt direkt zur See von seinem Mutterlande Kleinasien, es gibt mehr an Rom ab, als es von diesem übernimmt. Es ist ganz bezeichnend, daß Konstantin die entscheidenden Eindrücke für seine Umkehr in Gallien erhält. Wichtiger für das Entstehen der christlichen Kunst wird allmählich eine zweite Sarkophaggruppe, die bis vor kurzem nur durch späte Ableger, die großen Steinsärge von Ravenna, bekannt war. Ein Christusrelief in Berlin hat den Ausgangspunkt zur Aufdeckung ihres Zusammenhanges mit dem Osten gegeben. Christus als langlockiger Jüngling steht dort in der Haltung des lateranensischen Sophokles unter Arkaden, deren Verzierung eigenartig farbig weiß auf schwarz wirkt. Solche Sarkophage, geschmückt mit antiken Statuen im Typus des Praxiteles kommen immer mehr zu Tage. Sie wiederholen in der Anordnung der Arkaden die Szenenwand der antiken Bühne. Dabei erkennen wir, daß auch die Vorderwand des berühmten Elfenbeinthrones in Ravenna mit Johannes d. T. zwischen den Evangelisten nach dem Muster dieser Sarkophage komponiert ist und die antike Bühne tatsächlich auch der Ausgangspunkt für die Gestaltung eines Teiles der Liturgie und der damit zusammenhängenden Bilderwand der orthodoxen Kirche war (Journal of hellenic studies XXVII, 99 f). Wie Christus-Rhetor, so ist auch Christus der gute Hirt in den rein hellenistischen Kunstkreisen Kleinasiens entstanden; von dort aus sind die Typen nach Westen, aber auch nach Osten gegangen. In den indischen Gandharaskulpturen taucht Buddha ebenfalls im Typus des griechischen Rhetors und als guter Hirt auf.

1. c) Daß die Malereien der italischen Katakomben den Wandbildern von Pompeji entsprechen, ist längst anerkannt. Neu ist nur, daß die vier Stile der kampanischen Malerei die zwischen den Weltstädten des Orients besonders Alexandria und Antiochia wechselnden Moden widerspiegeln. Dazu stimmt, daß die zyklische Anordnung der biblischen Szenen in den Katakomben wie auf den Sarkophagen im griechischen Sterbegebete und dieses in den exorzistischen Gebeten der Juden wurzelt (¶ Exorzismus). Deutlicher als die Wandmalerei, für die jetzt allmählich auch Belege im Orient, so in Oberägypten und der großen Oase zutage kommen, läßt sich das Werden der christlichen Kunst vorläufig am besten in der Miniaturenmalerei verfolgen. Die hellenistische Papyrusrolle hat einen vorzüglichen alexandrinischen Vertreter in der Josuarolle des Vatikans, der vom Orient angeregte Pergamentkodex ein Prachtstück ersten Ranges kleinasiatischer Kunst — allerdings in einer späten Kopie — in dem Pariser Psalter 139 aufzuweisen. Es sind rein hellenistische Kunstschöpfungen mit zahllosen Ortsgottheiten und Personifikationen von Tugenden usw.; nur der durch die beigeschriebenen Namen unzweideutig gegebene Gegenstand stellt fest, daß wir eine christliche Schöpfung vor uns haben. — So sehen wir auf allen Gebieten der bildenden Kunst bis auf Konstantin den Hellenismus vorwiegen, nur in der Architektur kündigt sich schon der Geist an, der in der großen Blütezeit der Kirche herrschend werden sollte.

2. Der Hellenisierung des Christentums in den drei ersten und dem 4. Jhd. in den Weltstädten und in Kleinasien folgt eine von den Hinterländern Aegypten, Syrien, Mesopotamien, Armenien, Kappadokien u. s. f. ausgehende *Orientalisierung des Christentums*. Was Rom für die erste Epoche war, wird Konstantinopel für diese zweite, ein Sammelplatz aller in den einzelnen Landesteilen und darüber hinaus auch in Persien nachweisbaren Strömungen, die unter der Sonne des kaiserlichen Hofes zu prunkvollen Leistungen getrieben wurden. Der Kern der Entwicklung aber liegt nicht am Bosporus, sondern allerorten im Volke; eher ist er in Jerusalem zu suchen, dessen sieben heilige Stätten, von aller Welt aufgesucht, der zentrale Sitz der neuen Großmacht, der Klöster, werden. Jerusalem, das so überallhin wirkt, nicht nur auf Rom, wo man durch die sieben Haupt-Basiliken den Besuch der hl. Stätten überflüssig zu machen suchte. — Mit den ¶ Klöstern tritt ein Drittes neben den Erreger, die Religion, und den äußeren Apparat, die Kirche. Die Klöster, in Indien wie in Aegypten ursprünglich Zufluchtstätten der Kulturmüden besonders aus den Großstädten (¶ Mönchtum) werden in Nordsyrien und Kappadokien zu Hütern des von Hellas und dem Orient aufgespeicherten Wissens. Nicht das pachomianische Mönchtum, erst Edessa, Nisibis und die Basilianer bilden jenen Typus des Klosters und des klösterlichen Wissens aus, der dann zum Hort der Bildung in den dunklen Jahrhunderten bis zum Aufschwunge der Städte im Abendlande wurde. Es ist die größte der modernen Archäologie gestellte Aufgabe, die ungeheure Lücke zu füllen, die uns in der völligen Unkenntnis der Entwicklung des Klosters und seiner lokalen Abarten entgegenklafft. Der neuen, auf die Erforschung des Kirchenbaues im Orient gerichteten Strömung muß unmittelbar die zweite, auf die Aufnahme der Reste der ältesten Klöster abzielende Bewegung folgen, dann erst läßt sich erwarten, daß wir das Werden der abendländischen Kunst und Kultur allmählich durchblicken dürften. Man kann hierbei nicht weit genug ausgreifen; den Weg, den die moderne Philologie nehmen mußte, um alle Hilfsmittel zu mobilisieren, sollte auch die Kunstforschung gehen: was Kopten, Syrer, Perser, Armenier, Kleinasiaten und Griechen geschaffen haben, muß planmäßig veröffentlicht und durchgearbeitet werden, so erst werden wir zu den Voraussetzungen gelangen, die auf die Goten

oder direkt auf das Abendland überleiten.

2. a) Vorläufig ist da noch unendlich wenig getan. Wer kennt die Klöster Oberägyptens, vor allem die große Ruine des Schenutekloster mit seinen pylonenartig aufstrebenden Mauern, der trikonchen Kirche, dem langen Saalbau nebst Wirtschaftsräumen und der Kapelle? Die ältesten Teile stammen aus der ersten Hälfte des 5. Jhd.s Wer nützt die Ausgrabungen der Franzosen im Apollonkloster bei Bawit? Wer bringt den Ausgrabungen von K. M. Kaufmann in den Klöstern am Menasheiligtum aneiferndes Interesse entgegen, von den Klöstern bei Assuan, in der großen Oase, am roten Meer und an den Natronseen ganz zu schweigen. Wo sind die Arbeiten über die syrischen und mesopotamischen Klöster, die den Vogueschen Kirchenaufnahmen zur Seite zu stellen wären? Das Simeonskloster ist noch immer nicht monographisch untersucht, Edessa in seinen Baureste in eine vollständige Unbekannte. Gerade dort, in Mesopotamien und Armenien wimmelt es von Klöstern. Und in Kleinasien, wohin jetzt Expeditionen auf Expeditionen gehen, werden die großen Klosterruinen kaum mit ein paar Worten erwähnt. Es liegt das freilich z. T. daran, daß man diesen ausgedehnten Anlagen nicht mit ein paar Messungen und Photographien beikommt. Das einzige Nordafrika ist notdürftig erschlossen. Nur für Hellas liegen gute Monographien vor. Und doch wird man allmählich die Frage beantworten müssen, was die Klostergründer Südfrankreichs aus dem Osten mitbrachten, und was Beziehungen wie die ¶ Cassiodors zur Theologenschule von Nisibis baukünstlerisch zeitigten. Das Kloster scheint sich damals schon zu jenem reichen Typus entwickelt zu haben, wie er im Bauriß von St. Gallen um 820 auf uns gekommen ist. Ein großer Hof bildet das Verkehrszentrum, in oder an dem Kirche, Wohnraum, Speisesaal und Keller liegen. Im einzelnen ist die Gruppierung noch sehr mannigfach. Eigene Wege geht das Schenutekloster, weil die Mönche dort nicht innerhalb der Klostermauern wohnten, sondern weit um dasselbe herum, z. T. in Dörfern, das Kloster selbst also nur Sammelort und Sitz der Leitung war. — Es scheint, daß mit der Entwicklung der Klöster in einem gewissen Grade Hand in Hand die Entwicklung des christlichen Gewölbebaues ging. Die hellenistische Basilika hat ein Holzdach und vor dem Eingang ein Atrium; die zuerst im zentralen Kleinasien auftretende orientalische Basilika ist mit Tonnen aller Art (Längs- und steigenden Tonnen, Gurten) eingewölbt und hat die doppeltürmige Fassade. Die Basilika mit Emporen führt zur Schaffung der sog. Kuppelbasilika, wobei die Kuppel über dem Mittelschiff begleitet wird von Längstonnen über den Seitenschiffen. Und aus der kreuzförmigen Gruftkapelle entwickelt sich die Kreuzkuppelkirche, wobei ein tonnengewölbtes Querschiff die Längstonne bezw. die Kuppel durchsetzt. Alle diese Formen sind in altchristlicher Zeit auf den Orient beschränkt geblieben, Rom stagniert in der hellenistischen Basilika. — In den Klöstern entwickelte sich nun auch sehr bald eine reiche kunstgewerbliche Tätigkeit. Der Anstoß mag von Jerusalem und dem Bedarf an Pilgerandenken ausgegangen sein. In Monza haben sich Bleifläschchen erhalten, auf denen die sieben heiligen Stätten, einmal alle nebeneinander (wie auch auf Ringen) durch die entsprechenden biblischen Szenen, zumeist aber einzeln je nach dem Orte der Ausgabe des Fläschchens dargestellt sind. In dem kürzlich in der Capella Sancta Sanctorum beim Lateran in Rom erschlossenen Schatz Leos III (795—816) ferner können wir nebeneinander sehen, was die Kirchen aus Jerusalem zu beziehen liebten. Und endlich haben die in Cypern und Aegypten zu Tage gekommenen Kirchenschätze in Gold und Silber gezeigt, welchen Reichtum man entsprechend den Berichten des Liber pontificalis damals auf den Altären häufte. Ich denke mir nun, daß die meisten dieser kunstgewerblichen Schöpfungen — soweit sie nicht, wie besonders die Seidenstoffe aus persischen und syrischen Fabriken, später aus Konstantinopel stammten — allmählich immer mehr in den Klöstern hergestellt wurden und daß man sie von dort aus entweder direkt oder über Jerusalem vertrieb. Ich will nur einige wenige Gruppen kurz vorführen.

2. b) Statuen kamen ganz aus der Mode. Dagegen wurde mit Vorliebe das figürliche Relief gepflegt. Das Bedürfnis, die des Lesens Unkundigen durch das Bild zu unterrichten, rettete die antike Tradition, sonst wäre vielleicht damals schon jene Schwenkung des gesamten Kunstschaffens nach dem rein Ornamentalen hin erfolgt, wie sie sich wenige Jhd.e später im Islam vollzog. Auf den für den Gottesdienst nötigen Pyxiden stellte man Szenen der Jugendgeschichte Christi dar, ebenso auf den Elfenbeindeckeln der Evangeliare, in deren Mittelfeld auf der Vorderseite Christus, auf der Rückseite Maria thronend erschien. Es sind dies jene großen fünfteiligen Diptychen, die sich aus den alten Konsulardiptychen als reichere, für den Hof bestimmte Abart entwickelt hatten. Bezeichnend für diese Elfenbeinschnitzereien sind die den Apokryphen entnommenen Szenen, die auf die Jungfräulichkeit Bezug haben: die Prüfung der Reinheit durch das Fluchwasser, das Auftreten der Salome und dgl. mehr. Erhalten hat sich von diesen Bildtypen nur die Geburtsdarstellung mit Ochs und Esel und dem nachdenklichen Josef. Aus der Masse dieser Pyxiden und Buchdeckel ist hervorzuheben eine aus Antiocheia stammende Pyxis im Berliner Kaiser Friedrich-Museum, Christus unter den Aposteln und das Opfer Abrahams darstellend und eine große Elfenbeintafel im Louvre, die Konstantin d. Gr. als christlichen Reiterheiligen darstellt, das Urbild der Gestalt des hl. Georg und des christlichen Ritters von Dürer. Sie ist wahrscheinlich in Alexandria entstanden. Demselben Kunstkreise gehört auch eine eigenartige halbrunde Holzschnitzerei im Berliner Kaiser Friedrich-Museum an, darstellend die Vertreibung der Barbaren von der Feste des Glaubens. Oben sind als Palladion Gott, Kaiser und Kirche gegeben, unten christliche Streiter mit dem Labaron, welche Reiter in die Flucht schlagen und deren Könige (?) gehenkt haben. — Von Holzschnitzereien gehören dieser Zeit noch an die Türen von S. Sabina in Rom und S. Ambrogio in Mailand, die erstere Szenen des alten und neuen Testamentes darstellend, letztere einen Zyklus, der im Orient ungeheure Verbreitung gehabt haben muß: die Vita Davids. Sehr bald wird sich ein Schatzfund aus Cypern großer Beachtung erfreuen, der auf vier Silberschüsseln von 27 cm und vier andern von 14 cm acht Reliefs dieser Art bringt, wozu sich eine neunte, der

Kampf mit Goliat, in außergewöhnlicher Größe gesellt. Die für die hellenistische Auffassung so bezeichnenden Personifikationen fehlen ganz, die Szenen spielen sich rein historisch ab. Dem kyprischen Schatz gehört außer profanen Goldmedaillons auch ein auf Bethlehem und den Jordan bezügliches an, das vorn das Mosaik der Geburtskirche: Maria mit dem Kinde in monumentaler Ansicht, d. h. in verkehrter Perspektive, groß zwischen stehenden Engeln thronend, unten klein die Krippe mit Josef und den Hirten, daneben die Anbetung der Magier zeigt.

2. c) Damit kommen wir auf jenes Gebiet der altchristlichen Kunst, das weitaus neben der Architektur die Führung gehabt haben muß, die dekorative Ausstattung in kostbarem Material. Da ihre Aufgabe nicht mehr in erster Linie ist, zu schmücken und zu erfreuen, sondern eindringlich zu belehren, so tritt der Gegenstand und die dekorative Wirkung in den Vordergrund des künstlerischen Schaffens, die räumlichen Formprobleme und die persönliche Auffassung des Künstlers werden bald Nebensache. Es bilden sich feste Typen und diese werden in prunkender Art inszeniert — kurz wir sind aus dem formenfreudigen Empfinden der Hellenen wieder zurückgeworfen auf die Verwendung der Kunst im Sinne des alten Orients. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn in Technik, Gegenstand und Gestalt, Form und Ausdruck Vorder-Asien über Hellas zum Sieger wird. Die Verkleidung der Wand wird wieder allgemein üblich. Dem Paviment aus Steinchen aller Art mit figürlichen und ornamentalen Feldern und Inschriften schließt sich die Marmorinkrustation der unteren Wandteile an, die beginnend mit dem Kranzgesims abgelöst wird durch Würfelmosaiken. Die Sophienkirche in Konstantinopel, die Kirchen von Salonik und an der Adria, in Ravenna, Parenzo und S. Marco in Venedig geben glänzende Beispiele dieser neuorientalischen Innendekoration, die im 5. und 6. Jhd. geradezu ausschließlich herrschend war. Woher diese Art stammt, kann man gut an dem Material der Säulen feststellen. Steinmetzzeichen weisen auf griechischen Ursprung und der Marmor auf die berühmten Steinbrüche der Marmara-Insel, die Konstantin veranlaßt hatten, seine neue Residenz im Bereiche des Bosporus zu erbauen. In diesen „berkonnesischen" Steinbrüchen arbeiteten persische Arbeiter neben solchen aus Kleinasien, Syrien und Aegypten, dort wurden die zuerst in den genannten Landesteilen auftauchenden neuen, ganz unantiken Kapitellformen nach Typen fabriksmäßig hergestellt und zur See in alle Gebiete des mittelländischen und schwarzen Meeres verschifft. Zuerst bekam das Composit-Kapitell einen neuen Akanthusschnitt mit fetten, zackigen Lappen, der in der Bohrtechnik und im südlichen Kleinasien seinen Ursprung hat. Dieses „theodosianische" Kapitell, für den Bogenbau, der ein rechteckiges Auflager fordert, unbrauchbar, wird durch einen aufgelegten Kämpfer adaptiert und dann abgelöst vom „Kämpferkapitell", einem massiven Werkstück, das durch einfaches Ziehen des unteren Kreises in das obere Quadrat oder Rechteck entsteht und samt seiner Dekoration persischen Ursprunges scheint. Daneben bleiben bestehen ein jonisches Kämpferkapitell und mannigfache Formen des Korbkapitells, das auch in Armenien (Nordmesopotamien) und Aegypten, zwei in auffallend naher Beziehung stehenden entfernten Gebieten von einheimischen Handwerkern hergestellt wird, daher vielleicht dort seinen Ursprung hat. Unübersehbar reich sind gegenüber diesen vier festen Kapitelltypen die Ornamente, womit die Flächen der Kämpfer und des Korbes überzogen werden. Es handelt sich dabei fast ausschließlich um orientalische Motive, Muster ohne Ende, Netz- und Gitterwerk, die sich später zum islamischen Polygonalornament umsetzen, während die jetzt sehr beliebte aus dem Tiefendunkel herausgearbeitete Weinranke später zur Arabeske wird. Will man sich überzeugen, welche Formkraft in allen diesen jetzt herrschend werdenden Motiven am Werke ist, dann sehe man sich die vom Wüstenrande des Moab stammende imposante Fassade von Mschatta an, die als Geschenk des Sultans an die kgl. Museen in Berlin gekommen ist. Rom und Byzanz haben damit nichts zu tun, wohl aber sieht man daran deutlich nebeneinander die alten mit Fayencestreifen geschmückten Fassaden von Babylon und Susa und die orientalisch umgebildeten Zierglieder der griechischen Kunst. Ausgangspunkt für diese Mischung wird wohl die hellenistische Metropole am Tigris, Seleukeia gewesen sein.

2. d) Die Hauptrolle nun in diesem auf die Reizung der Sinne berechneten dekorativen Konzert von Linien und Farben spielt die Mosaikmalerei, die sehr bald von weißen und blauen Gründen übergeht zum Goldgrund, dessen mystisch schillernder Glanz den Absichten der Zeit am besten entspricht. Von Persien ausgehend trifft er zusammen mit den farbenprächtigen Mustern der Seidenstoffe in Byzanz und setzt sich von da aus überall durch. Dieser zweite orientalische Strom in der altchristlichen Kunst bringt nun auch ganz neue Bildtypen auf, die dann in der byzantinischen und slavischen Kunst fast unverändert herrschend bleiben und auch auf das Abendland eine große Wirkung ausgeübt haben. Christus, der bis dahin jugendlich bartlos, in Kleinasien mit langen Locken, in Syrien und Aegypten mit kurzem Haar gebildet war, wird nun immer häufiger zu dem uns geläufigen bärtigen Mann mit gescheiteltem Haar. Der Typus scheint von Edessa auszugehen („Türmer" IX, 505). Maria wird von Aegypten aus im Typus der Oranstehend, oder von Jerusalem und Konstantinopel aus in zweierlei Art thronend, als Blachernitissa mit dem Kind in strenger Vorderansicht, als Hodegetria mit dem Kinde im linken Arm dargestellt. Große Bildzyklen, wie der am Triumphbogen von S. Maria Maggiore in Rom und im Chor von S. Vitale in Ravenna sind dogmatischen Auseinandersetzungen über die Person Mariae und Christi gewidmet. Das Spinnen der Purpurwolle bei der Verkündigung, das Bad des Kindes und der sinnend dasitzende Josef erinnern dauernd an die Zeit der Entstehung der Apokryphen, während Züge, wie die Einführung eines Engels, der bei der Anbetung zwischen Maria und den Königen vermittelt, das Hereinspielen höfischer Sitten ähnlich illustriert, wie die großen Prozessionen in S. Apollinare nuovo in Ravenna. Wie dieser Bilderkreis entsteht, belegen am besten Bildtypen, die direkt von Jerusalem ausgehen, wie die Eisodia der Maria, die an die Gründung der justinianischen Marienkirche auf dem Tempelberge erinnern oder der

Typus der Anastasis, der nur aus syro-ägyptischen Voraussetzungen verständlich scheint. Man muß sich vorstellen, daß alle die hellenistischen Kulturzentren samt der lokal wechselnden volkstümlichen Tradition des Orients maßgebend an der Bildung des später in Byzanz einheitlich zusammengefaßten Typenschatzes mitgewirkt haben. Der Zyklus, der sich so entwickelt, hat die Kuppelkirche zur Voraussetzung: Christus Pantokrator im Zenith der Zentralkuppel, um ihn Engel, Propheten oder Apostel mit Maria und Johannes d. T., dann in den Zwickeln biblische Szenen oder die vier Evangelien, in den Tonnengewölben und an den Oberwänden der Kreis der Kirchenfeste mit Maria an der zweiten hervorragendsten Stelle, in der Apsis. — Die Miniaturenmalerei ist in dieser Zeit ganz abhängig von den Wandgemälden: Pergamente wie die Wiener Genesis, der Codex Rossanensis und die aus Sinope stammenden Matthäusfragmente in Paris könnten z. T. wenigstens als Musterbücher für Monumentalmaler gelten; die sakramentale Auffassung des Abendmahls z. B. ist dauernd so hinter dem Altar im Apsisrund gemalt worden. Möglich, daß diese Handschriften aus dem kappadokisch-nordsyrischen Kreise stammen, wo ja die Hauptväter der griechischen Kirche und Theologenschulen, wie die von Nisibis, den Boden für solche Schöpfungen vorbereiteten. In diesem Kreise dürfte auch die Randillustration des Psalters ihren Ursprung haben. Jedenfalls erhält dort das Evangeliar seine stereotype Ausstattung mit den am Anfange eingeschobenen Kanonestafeln, reich mit Ornamenten und Tieren geschmückten Arkaden, die auch vom Abendlande übernommen wurden. Ein Hauptbeispiel, der in Mesopotamien entstandene Laurentianus, ist im J. 586 von Rabbula geschrieben. — In dieser Zeit setzen sich auch ganz neue, von Mittelasien vordringende Techniken durch, wie die Emailmalerei. Es scheinen Armenier gewesen zu sein, die diese Technik in Jerusalem zur Herstellung von Kreuzreliquiaren und dgl. verwendeten. Hauptbeispiel ist jetzt das wertvolle Kreuz mit Darstellungen aus der Jugendgeschichte Christi, das kürzlich im Schatze Sancta Sanctorum in Rom gefunden wurde.

3. Was bis jetzt von der Kunst der ersten sechs Jhd.e vorgeführt wurde, spielt im wesentlichen an den östlichen Küsten des mittelländischen Meeres und in deren Hinterländern. Schon in der orientalischen Periode kam dazu ein starker rein persischer Einfluß; die christliche Fassung macht immerhin sein Erkennen schwer. Mit der Eroberung Persiens durch den ¶ Islam und dessen Tendenz, den Westen zu erobern, tritt nun diese dritte Stufe in der Entwicklung nach dem Orient hin — denn auch die hellenistische Periode zeigt schon einen stark orientalischen Einschlag — in den Kreis der Mittelmeerländer. Während die orientalische Periode unter dem Schutze von Byzanz und der Klöster weitergeht, und das Abendland sich allmählich zur Vormacht entwickelt, umzingelt beide von Süden her der Islam. Die ganze Entwicklung verschiebt sich mehr nach dem Westen, der enge Zusammenhang mit Asien bleibt jedoch immer noch aufrecht.

3. a) Bei den Kirchenvätern sind bilderfeindliche Tendenzen nicht selten. Es gibt eine Strömung in der syrischen Kunst, die diese widerspiegelt, kenntlich an der Ausstattung des Kircheninnern mit Szenen von Jagd und Fischfang. Die Omajjaden von Damaskus scheinen dieser Richtung neue Nahrung gegeben zu haben, der dreischiffige Saal von Kuseir Amra ist ein drastischer Beleg dafür (Z. f. bild. Kunst XVIII, 213). An diese Strömung knüpften dann in Byzanz die Bilderstürmer an. Auch sonst erscheint die Omajjadenkunst als eine konservativ-syrische, natürlich mit wachsendem persischen Einfluß. Die wertvollen dekorativen Mosaiken in den Zwickeln des Umganges der Kubbet es-Sachra in Jerusalem sind nach den wenigen Beispielen, die bis jetzt veröffentlicht sind, treffliche Beispiele dieser im Wachsen begriffenen östlichen Welle. Die Institute in Jerusalem sollten uns bald genaue farbige Aufnahmen des ganzen Motivenschatzes vorlegen. Der Islam selbst, die neue Religion, hat lediglich die Vorliebe für reine Ornamente, d. h. die Weglassung aller zur Anbetung verführenden Menschengestalten gezeitigt; im übrigen ist z. B. die Moschee von Damaskus von Walid nach dem Typus der Kirchen erbaut. Dagegen ist freilich der herrschende Typus der ¶ Moschee — ein offener Hof, von Säulen umgeben, die sich in der Richtung von Mekka nach dem Mihrab zu vervielfachen — pietätvoll im Anschluß an das erste von Muhammed in Medina erbaute Bethaus beibehalten. Aber das ist auch die einzige „arabische Großtat" auf künstlerischem Gebiete, die bis jetzt zu verzeichnen ist. — Der große Umschwung gegenüber der christlichen Kunst tritt im Jahre 750 mit der Verlegung der Residenz nach Bagdad ein. Nun erst wird die islamische Kunst unter fortwährendem Zustrom türkisch-mittelasiatischer Elemente zu dem, was uns als „arabisch", „maurisk", „sarazenisch" bekannt ist: diese Kunst ruht nicht auf antikem oder christlichem Fundament, sondern ist die Erbin des Inneren von Westasien, wie Japan die Erbin Ostasiens ist. Sowohl in der chinesischen, wie in der persisch-islamischen Kunst aber stecken freilich hellenische Motive. Die Wissenschaft wird aus beiden die Schicksale der von den Schriftstellern verschwiegenen großen Kunstbewegung Asiens zu erschließen haben, die mit den Germanen im Norden und dem Islam im Süden wieder obenaufkommt, jener breiten Schicht, der gegenüber die Kunst am Nil, in Mesopotamien und Hellas sich episodisch als Treibhauskulturen ausnehmen. Ich kann hier nur darauf aufmerksam machen, daß die Arabeske sich aus dem asiatischen Weinlaub, die geometrischen Ornamente im Norden aus dem Bandgeflecht, im Süden aus dem Muster ohne Ende entwickeln. Die spanische Kunst ist nicht omajjadisch, sondern persisch.

3. b) Die Frage, welche Rolle Konstantinopel in der Kunstentwicklung gespielt hat, ist heute nicht minder umstritten, wie die andere: „Orient oder Rom?" (Serbischer Psalter 87). Ich fasse Byzanz wie Rom als ein Transit-Zentrum: beide saugen alle Kräfte des Reiches auf; was sie selbst Eigenartiges hervorgebracht haben, tritt dagegen zurück. Ohne Zweifel hat die Stadtgründung durch Konstantin eine große Bedeutung. Die alten kyzikenischen Steinbrüche kamen in Mode; es war schon die Rede davon, daß die im Gebiete des Mittelmeeres nachweisbaren theodosianischen Kämpfer- und Korbkapitelle, sowie der einfache und jonische Kämpfer von Konstantinopel (der Marmarainsel) aus exportiert wurden. Deshalb sind sie ihrer Form nach noch lange

nicht byzantinisch. Aehnliches gilt von den Bauformen, die sich durchaus als Resultat der hellenistisch-orientalischen Entwicklung darstellen. Die Sophienkirche ist von Anthemios von Tralles und Isidoros von Milet, also zwei kleinasiatischen Baumeistern, erbaut, die leider zerstörte zweite Apostelkirche dürfte in einem Abhängigkeitsverhältnisse zu Ephesos und der dortigen Johanneskirche gestanden haben. Es wäre Zeit, daß man die mächtige Ruine von Ajasoluk freilegte. Die entscheidende Entwicklung geht vom Oktagon (Kütschük Aja Sophia) — das in der Sophienkirche zusammengeschoben erscheint mit der Kuppelbasilika — über zur Kreuzkuppelkirche, deren Wahrzeichen die Nea war, mit der sich die armenische Dynastie (867—1025) in Konstantinopel festsetzt. Tatsache ist, daß die armenischen Kirchen die ältesten Beispiele der typisch byzantinischen Kirche liefern: eine Kuppel über der Mitte von vier sich kreuzenden Tonnen; in den Ecken kleinere Kuppeln, die das Kreuz in die rechteckigen Umfassungsmauern überleiten. S. Marco in Venedig gibt eine Abart, wo die fünf Kuppeln über dem mittleren Kreuz aufsitzen. Die slavischen und neugriechischen Kirchen hielten an dem Tonnenkreuz mit zentraler Kuppel fest. Auf dem Balkan hat sich in der absidialen Ausbildung aller drei Kreuzarme der uralte schon in Konstantins Zeit nachweisbare Typus der trikonchen Kirche erhalten. In den Klöstern des Athos stehen diese Kirchen inmitten der Klostermauern, der Westfassade öfter gegenüber die Trapeza, zwischen beiden die Phiale. Der Typus ist also ein anderer als der des abendländischen Klosters mit dem Claustrum an der Südseite der Kirche. — In den byzantinischen Kirchen waren ungeheure Schätze der Kleinkunst aufgehäuft. Vieles wurde von den Kreuzfahrern und späteren Reisenden nach Europa gebracht; der Schatz von S. Marco vermag eine Ahnung des einstigen Reichtums zu geben. Auf einem Stoffe im Grabe Karls d. Gr. in Aachen wird der Zeuxippos als Stätte der Herstellung genannt. Das waren die kaiserlichen Werkstätten in der Nähe des Palastes von Konstantinopel, ähnlich dem Schangfang der Chinesen. Die Kunstindustrie der Byzantiner, beginnend mit der Seidenfabrikation und der Goldschmiedekunst stand so stark unter persischem Einfluß, daß beide Kreise kaum auseinanderzuhalten sind. Noch um 1000 herum findet ein neuer Einbruch Asiens in das hellenistisch-orientalische Schaffen der orthodoxen Klöster statt, damals wird durch die Armenier der typisch byzantinisch gewordene Schmuckstil der Handschriften von Persien aus nach dem Westen weitergegeben.

3. c) Ich habe den Eindruck, daß die landläufigen Ansichten über Kunstentwicklung auf keinem Boden mehr irre gehen, als auf dem der eigenen Heimat. Das betrifft sowohl die sog. Völkerwanderungskunst, wie besonders die Anfänge der christlichen Kunst im Westen Europas. Zwischen der prähistorischen Kunst, also jenen Perioden, die wir nach dem Material Stein-, Bronze- und Eisenzeit nennen und dem Schmuckstil, den die wandernden Germanen überallhin in Europa verbreiten, besteht ein auf dem Wege genetischer Entwicklung des letzteren aus den ersteren unüberbrückbarer Gegensatz. Nehmen wir zunächst nur die erste Stufe des germanischen Geschmacks, bezeichnet durch den Schmuckstil, den Goten und Longobarden nach Italien mitbringen, wie er also im Norden vor 568 geherrscht hat. Zweierlei Motive kehren da immer wieder: Das Bandgeflecht und der Glaszellenschmuck. Beide lassen sich für die prähistorische Zeit nicht als herrschend belegen. Dagegen ist das Bandgeflecht typisch auf römischen Mosaikfußböden und die Glaszelle hat Verwandte in römischen Emailwaren. In Wirklichkeit aber liegt die Sache so, daß das römische Paviment ebenso wie die germanische Kleinkunst ihre Motive mit der Technik von Persien bezw. Mittelasien übernehmen. Für die „Verroterie cloisonnée" bedarf das keines Beweises mehr, die in Europa verstreuten Stücke mit Pehlewi-Inschriften sprechen lauter als die Wahrscheinlichkeit an sich, daß die Hauptstücke der ungarischen und Balkanschätze Importstücke aus Persien sind. Für das Bandgeflecht aber vergleiche man das armenische Ornament und die im 9. Jhd. aus Bagdad bezogene Kanzel von Kairuan, sowie die ältesten islamischen und jüngeren syrischen und koptischen Handschriften: man wird dann eine Ahnung davon gewinnen, daß das Bandgeflecht seiner Verbreitung nach zu einer anderen Annahme zwingt, als daß es überall spontan im Anschluß an die Flechttechnik auftauchte. M. E. spiegelt die germanische Ornamentik wider, daß der Norden Europas in römischer Zeit auf dem Gebiete von Schmuck und Ornament ein Teil des großen Orients war und zwar nicht der Treibhauskulturen in Mesopotamien und Hellas, sondern jener breiten Unterschicht, die immer neue Nahrung aus Mittelasien erhielt. — Die zweite Stufe der Völkerwanderungskunst zeigt ein so eigenartiges Tierornament, daß Parallelen fast nur im alten China vorliegen. Es handelt sich nicht um die auch schon bei den Römern auftretende Tierornamentik, sondern um die Flächenfüllung mit bandartig verschlungenen Tieren, deren Kopf und Hauptgelenke stereotype Verdickungen bilden. Diese Art ist auch in den irischen Handschriftenschmuck eingedrungen und wirkt von dort aus lange nach, auch noch im Rankenornament der Angelsachsen. — Wichtiger ist vielleicht die andere Frage nach dem Ursprunge der christlichen Kunst in Gallien. Man leitet die „romanische" Kunst gern aus der „römischen" ab. Und doch gibt es im engeren Sinne weder die eine noch die andere. Die gallische Kunst der römischen Zeit ist griechisch; diese hellenistische Provinz hat eher an Rom abgegeben, als künstlerisch viel von dort genommen. Und die christliche Kirche ist in Gallien griechisch gewesen, wie die Klöster orientalisch waren. Rom bemächtigt sich beider später nicht ohne Kampf. Kein geringerer als der hl. ¶ Ambrosius dürfte von Mailand aus engere Verbindungen mit Kappadokien angeknüpft haben — wir wissen von seinem brieflichen Verkehr mit den dortigen Kirchenvätern. So erklärt sich, daß die Lombardei einer der Vorposten in der Entwicklung der gewölbten Basilika wurde. Und ähnliches muß in der Provence gespielt haben, Marseille, Arles und Lyon waren da die griechischen Etappen nach dem Norden, u. a. nach Trier, wo Bischöfe, direkt aus Antiocheia kommend, der christlichen Kunst des Orients Bahn brachen. Das geschah, bevor noch die Klostergründungen eines Joh. ¶ Cassian und ¶ Martin von Tours pachomianische und basilianische Baugewohnheiten über ganz Frankreich verbreiteten. So entstanden die einzelnen Lokalschulen, die für die

„romanische" Kunst so bezeichnend sind. Die Doppelturmfassade, das Gewölbe, der kreuzförmige Grundriß, der Stützenwechsel, die Pfeilerform, die fünf Nischen in der Hauptapsis, die ältesten doppelchorigen Kirchen, alles das hat im Orient seinen Ursprung und seine Vorbilder. Nicht die hellenistische Basilika mit Holzdach und Atrium, sondern die in Rom gänzlich unbekannt gebliebene orientalische, d. h. gewölbte Basilika und Hallenkirche ist das Fundament, auf dem die „romanische" d. h. besser die orientalische Baukunst des Abendlandes einsetzt und unter Beibehaltung des von den Goten bewahrten hellenistischen Steinschnittes sich zur germanischen Gotik entwickelt. — Nicht anders war es im Gebiete der Malerei und Plastik. Der Untergrund ist hier zuerst hellenistisch, dann orientalisch, wie z. B. die Fischvogel-Initialen merowingischer Handschriften bezeugen, die sich ebenso bei den Armeniern und Kopten finden. Und ebenfalls nur bei diesen läßt sich die kreuzgeschmückte Grabstele nachweisen, die auf den britischen Inseln den Typus des Hochkreuzes annahm. Karl der Große selbst arbeitete noch mit Griechen und Syrern und die irischen Mönche brachten den hellenistischen Geist der gallischen Kirche in römischer Zeit, nachdem sie Jahrhunderte durch einen Barbarenwall abgeschnitten waren, in der Zeit Karls d. Gr. auf den Kontinent; bezeichnend ist, daß sie als Lehrer des Griechischen auftraten.

4. Ich habe in diesem sehr kurzen Ueberblick absichtlich die Denkmäler Roms beiseite gelassen. Das ist notwendig, weil die Gewohnheit, immer mit diesen Dingen zu beginnen, den Weg einer Forschung ins Große versperrt. Zuerst muß man die Gesamtentwicklung kennen, dann können die auf römischem Gebiete vorliegenden Tatsachen richtig eingereiht werden. Die Malereien der Katakomben spiegeln die hellenistisch-christliche Kunst allgemein oder alexandrinisch wieder, die Sarkophage scheinen spezifisch kleinasiatisch. Hellenistisch einseitig und konservativ erweist sich auch der Kirchenbau. Rom nimmt an der großen Entwicklung des 4.—6. Jhds. nicht mehr teil. Der breite orientalische Strom geht über Ravenna, Mailand, Marseille nach dem Norden, Rom unterliegt vollständig, wie die Entdeckung von S. Maria antiqua und des Schatzes Sancta Sanctorum gezeigt haben, dem Oriente. Und später schlagen die orientalischen Wellen erst recht über Rom zusammen: die longobardischen Ornamente und die von den Cosmaten bis Rom getragenen islamischen Steinintarsien sind Kinder desselben großen orientalischen Stromes. Revision unserer Anschauungen nach allen Seiten: das ist das Losungswort, das ich den Theologen und allen Lesern dieser Enzyklopädie als Kunsthistoriker zurufen muß.

Die Auffassung von der Entwicklung der A. K., die ich hier vertrete, steht mehr oder weniger im Widerspruch mit den Anschauungen, die man bei Franz Xaver Kraus: Geschichte der christlichen Kunst, 1896—1900, Viktor Schultze: Archäologie der altchristlichen Kunst, 1895, K. M. Kaufmann: Handbuch der christlichen Archäologie, 1905, und L. v. Sybel: Christliche Antike, 1906, vertreten findet. Ich muß mich heute noch vorwiegend auf meine eigenen Arbeiten berufen: Ikonographie der Taufe Christi, 1885; — Kalenderbilder des Chronographen vom J. 354, 1888; — Byzantinische Denkmäler I—III, 1891—1903; — Der Bilderkreis des griech. Physiologus, 1899; — Orient oder Rom, 1901; — Hellenistische und koptische Kunst in Alexandria, 1902; — Kleinasien, ein Neuland der Kunstgeschichte, 1903; — Mschatta (Jahrbuch der preuß. Kunstsammlungen, 1904); — Koptische Kunst (Catalogue général du Musée du Caire), 1904; — Der Dom zu Aachen und seine Entstellung, 1904; — Eine alexandrinische Weltchronik (Denkschriften der Akad. d. Wiss. Wien LI 1905); — Die Miniaturen des serbischen Psalters (Ebenda LII 1906); — Kleinarmenische Miniaturenmalerei (Veröffentlichungen der K. Univ.-Bibl. in Tübingen I, 1907). Dazu eine Reihe von Aufsätzen, die man bis 1903 in meinen Byzantinischen Denkmälern III zusammengestellt findet. Von späteren erwähne ich nur: ‡ Die Schicksale des Hellenismus in der bildenden Kunst (Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum XV, 1905); — A sarcophagus of the Sidamara type (Journal of the hell. studies, 1907) u. a.; — Unabhängig von mir ist Ainalov: Hellenistische Grundlagen der byzant. Kunst (russ.), 1900 ähnliche Wege gegangen. In den letzten Jahren haben sich von katholischer Seite Anton Baumstark mit der Begründung des Oriens christianus und Josef Sauer (in Rezensionen und dgl.) angeschlossen, von protestantischer Seite liefert die Schule Johannes Fickers in Straßburg allmählich in den Studien über christliche Kunst die wertvollsten Beiträge. Entschieden modern ist auch V. Schultze („Führer): Die altchristlichen Grabstätten Siziliens, 1907. Der Kampf mit der alten romzentrischen Auffassung hat sich hauptsächlich in Rezensionen und kleineren Schriften abgespielt. Man findet alles Material zusammengestellt in meinen Literaturberichten in der „Byzantinischen Zeitschrift". **Strzygowski.**

Altchristliche Kunst: II. Systematisches.

1. Inhalt; — 2. Gegenstand; — 3. Gestalt; — 4. Form.

1. Mit dem Christentum strömte in die bildende Kunst zunächst wohl ein ganz neues Ausdrucksbedürfnis ein, das durch die verschiedenen orientalischen Kulte, wie besonders den Mithras- und Isisdienst (¶ Synkretismus, religiöser) vorbereitet war, und zusammen mit dem stets wachsenden abergläubischen Mystizismus in einer freudigen Jenseitshoffnung gipfelte. Die ältesten christlichen Kunstwerke geben einer Andachtsstimmung Ausdruck, die durch Vorführung der Wunder des alten und neuen Testamentes sich der eigenen Erlösung sicher machen will (¶ Christliche Kunst, Wesen und Geschichte). Dabei ist wieder zu scheiden zwischen Griechen und Orientalen. Der Grieche hängt an den antiken Vorstellungen von idealer menschlich-göttlicher Schönheit, der Orientale setzt sich selbst, den Menschen, zurück und neigt dazu, dem Göttlichen durch Prunk und Schmuck abergläubische Ehrfurcht zu erweisen. Die Entwicklung verläuft so, daß das griechische Element, ursprünglich vorherrschend, immer mehr zurücktritt und gegenüber dem Siege des Orients erst durch Renaissancebewegungen wiedererweckt werden muß. Bei dieser Entwicklungsneigung versteht es sich, daß nicht die figürliche Darstellung an sich, sondern die Architektur mit den ihr untergeordnet dienenden Kunstarten die Führung erhält. Das Unbestimmte, aus der Menge Geborene und für die Menge Geschaffene entspricht dem Drang der neuen Zeit, wie er einst dem des entstehenden ägyptischen und griechischen Kultes entsprochen hatte. Der griechische Tempel ist fertig, bevor die historische Zeit eintritt und Gemälde und Statuen eine ähnliche Reife wie die Baukunst erreichen. Dieses Drängen in der Menge geht Hand in Hand mit dem Zurücktreten der Persönlichkeit; der einzelne Künstler spielt höchstens noch am Entwicklungsbeginne eine Rolle, das Ausdrucksbedürfnis differenziert sich nicht im einzelnen Schaffenden, sondern steht

wieder im Banne des Gesamtwillens. Anthemios von Milet und Isidoros von Tralles sind kleinasiatische Griechen. Ihr Schaffen findet im 6. Jhd. nicht die Nachfolge wie das des syrischen Griechen Apollodoros von Damaskos, der die römische Kunst in Trajans Zeit mit dem großzügigen Barockempfinden der hellenistischen Metropolen erfüllte.

2. Die im Entstehen begriffene Kirche wünscht ein zweckentsprechendes Gotteshaus zu bekommen das zugleich ihrem Repräsentationsbedürfnis genügen sollte. Zweck und Aufwand stehen so im Vordergrunde des architektonischen Schaffens, sie haben am Sitz des Hofes und Patriarchates geführt zur Sophienkirche, an Bischofssitzen zu mächtigen Kathedralen, in anderen Städten zu entsprechenden Kirchenbauten. Für sie wird der längs gerichtete Typus mit oder ohne Kuppel verwendet. Die Martyrien dagegen sind Centralbauten, deren Kennzeichen immer die Kuppel ist. Sie dürften den Anlaß zur Ausbildung der Krypten gegeben haben. Daneben kommt die Kuppel noch zur Anwendung für Baptisterien, was sich aus dem Immersionsritus zur Genüge erklärt. Außerdem der Hofttypus für Atrien und dgl. Die Paläste verwenden neben Kolonnadenstraßen, Prunktoren, sonnigen Terrassen und dgl. ähnliche Typen wie der Kirchenbau. — Die Gegenstände der Malerei und Plastik sind gegeben je nachdem der griechische oder orientalische Geist vorwiegt. Der erstere neigt zu figürlicher Darstellung, der letztere geht auf dekorative Wirkung mittelst reiner Ornamente los. Die Spannung zwischen beiden Anschauungswelten führt am Schluß der altchristlichen Periode zu den ¶ Bilderstreitigkeiten. Orient und Hellas stehen sich da noch einmal schroff gegenüber. Im allgemeinen war freilich und zwar von Jerusalem aus, ein Ausgleich eingetreten. Von dort, den heiligen Stätten aus und durch die in alle Welt wandernden Pilger waren die neuen Typen verbreitet worden. Daneben traten die älteren hellenistischen Bilderkreise, der kleinasiatische und antiochenisch-alexandrinische bald ganz zurück. Die orientalische Kunst hatte in der Figurenkunst nie rein künstlerische Absichten über solche des darzustellenden Gegenstandes gestellt, sie war immer mehr Illustration zu irgend einem sei es höfischem, sei es hieratischem Endzweck geblieben. Das chronikhafte, zyklisch-symbolische oder historische Erzählen bringt schon in die ausgehende Antike ein und nimmt in der christlichen Kunst immer mehr überhand.

3. Die erste Strömung, die hellenistische, nimmt ihre Gestalten aus der Antike. Auf dem Gebiete der Architektur mögen die römischen Kirchenbauten Beispiel sein. Was immer verwendet wird, die Bauform der Basilika, der Rundbau, die Gestalt der Säule, alles ist antik. Neu ist vielleicht nur die Archivolte, die Verbindung der Säulen durch Bogen statt durch den geraden Architrav; doch auch dieses Motiv kann man über Spalato, Ghirza, Pompeji bis in die hellenistische Zeit zurückverfolgen. Anders die orientalische Strömung. Sie bricht so oft mit den Prinzipien der vor dem Beschauer in echtem, vollen Material organisch aufwachsenden hellenischen Architektur, daß sich der Beschauer in Saloniki, Ravenna, S. Marco und im ganzen Orient unwillkürlich in eine neue Welt versetzt fühlt. Es ist die allen von unseren Zinskasernen her geläufige Art der Inkrustation eines aus Ziegeln hergestellten Mauerkernes mit anderem Material, das unser Auge reizen soll. Heute geschieht das durch die verschiedenen in der Antike fußenden Stile, einst hatte man dafür, von Mesopotamien angeregt und in den hellenistischen Großstädten ausgebildet, in der Fläche farbig wirkende Dekorationsarten verwendet. Ein dritter Kreis mit Nordsyrien, Armenien, dem kleinasiatischen Hochland und dem Hinterland des Nildeltas entwickelt einen ausgesprochenen Steinstil, der mit der Ziegelarchitektur zusammengehend seine Eigenart im Gewölbebau zur Geltung bringt und so der im Material verwandten Antike gegenüber durchaus fremdartig wirkt. — Nicht anders entwickelt sich die Gestalt in Malerei und Plastik. Christus als schöner Jüngling in der Haltung des Rhetors, Orpheus, die einzelnen Gestalten des Alten und Neuen Testamentes, die Apostel vor allem: sie alle sind im Geiste der hellenistischen Kunst gebildet, von einem Zurückgehen auf die Natur kann nicht die Rede sein. Die nach innen gerichtete christliche Weltanschauung fördert die an sich dem Abstrakt-Symbolischen zuneigende Strömung noch mehr, die Gestalten verlieren an Körper, werden zu Schemen, mit denen man die Gegenstände bildlich niederschreibt. — Darin arbeitet schon die spätbelleniſtische figürliche Kunst dem Orientalischen vor. Diese aber kommt wieder mit ihrer alten unnatürlichen Zeichensprache: was dargestellt wird muß leicht verständlich sein und rasch erfaßt werden können. Infolgedessen wenden die Gestalten dem Beschauer das Gesicht zu, nur die Augen richten sich nach dem Hauptpunkt der Handlung. Auch die Größe der einzelnen Gestalten ist von der Bedeutung abhängig, die ihnen zukommt, d. h. hinter der sog. verkehrten Perspektive, wobei die Gestalten im Hintergrund größer als im Vordergrund erscheinen, steckt schwerlich ein Raumproblem. Die Felsenlandschaften und Architekturen des Hintergrundes werden rein mechanisch nach Typen hingeschrieben, die vom orientalischen Hellenismus übernommen sind.

4. Die A. K. ist ursprünglich in griechischen Händen noch stark Kunst um der Kunst willen, wird aber immer entschiedener Kunst um derer willen, die nicht lesen können. Sie soll belehren, soll wie das Buch erzählen und im kirchlichen Sinne erheben. Die griechische, auf die Schönheit der Menschengestalt und die orientalischen auf äußere Zwecke und wirkungsvollen Schmuck gerichtete Kunst münden aus in dieser auf gegenständliche Inszenierung losgehenden Einheit. Vom Griechischen bleibt der A. K. Haltung, Gestus und Faltenwurf, vom Orientalischen der Grundzug und die ganze reiche Ornamentik. An Stelle der in Licht und Schatten modellierenden Antike treten Linien und Farben d. h. Linien ohne rechte Tiefenwerte und Farben ohne Raumwerte, wie sie der vom Standpunkt der Form aus immer primitiv gebliebenen orientalischen Kunst eigen waren und jetzt durch den Nachschub nomadisierender Völker aus dem Süden und dem Innern Asiens immer mehr zur Geltung kamen. — In der Komposition der Figuren wie der Ornamente tritt statt des Gleichgewichts der Massen wieder die Symmetrie der einzelnen Gestalten und Motive in den Vordergrund. Man scheut in den ersten Jahrhunderten nicht davor zurück, die Zahl der Magier auf zwei herabzusetzen oder auf

vier zu erhöhen, wenn es die Spiegelbild-Anordnung verlangt. Noch drastischer wird das im Tierornament, wo seit dem 8. Jhd. rein mesopotamische Kompositionen, Löwen, Greifen und dgl. in Wappenstellung zu Seiten des Lebensbaumes vorkommen, bisweilen begleitet von kufischen Schriftornamenten, die als deutliche Anzeichen der Provenienz dieser Strömung mit übernommen sind. — In der Architektur tritt an Stelle der durchbrochenen Masse, wie sie der antike Tempel darstellt, der von Mauern umschlossene Innenraum. Die Wand wird rein dekorativ als Raumgrenze empfunden bis der vordringende Kuppelbau schon im Orient aus der Mauer ein Strebesystem macht, dessen Fenster das Licht nur farbig einlassen. Prinzipiell sind also diese Elemente der Gotik bereits vom Orient vorweggenommen ebenso wie der schon in der sassanidischen und frühislamischen Kunst herrschende Spitzbogen. Es ist bezeichnend für das Kunstempfinden der Zeit, daß während das Merkmal des Räumlichen, die Höhendimension, in der Baukunst stetig wächst — schon in der Antike und bald auch im Abendlande — das Raumempfinden in der altchristlichen Figurendarstellung völlig einer kulissenhaften Anordnung verfällt, in dem sich zwar Spuren hellenistischer Tiefenstaffelung vorfinden, eine eigentliche Anregung zur Tiefenvorstellung jedoch keinesfalls erstrebt scheint, auch wenn zur Andeutung von Erde, Himmel und Mitte in der Vertikale verschiedene Farben genommen sind. — Die Qualität von Licht und Schatten ist in dieser Zeit tot. An ihre Stelle ist hell und dunkel oder besser die Farbe weiß und schwarz getreten. Am stärksten meldet sich diese Richtung im plastischen Ornament, wo die Ziermotive sich hell vom tiefendunklen Grunde abheben. In der Figurenkunst wirkt natürlich die antike Tradition nach, doch tritt deutlich an Stelle des modellierenden Lichtes die raumlos polychrome Farbe. Eigentümlich ist den altchristlichen Mosaiken eine Farbenkomposition, die auf die ältere Harmonie in Rot und Gelb oder Weiß folgt, die Farbenwahl nach der Art des Pfauengefieders. Blau und grün auf Goldgrund sind dafür bezeichnend. Der Glanz des Goldgrundes steigert die Raumwirkung des Inneren, die durch Maßwerk vergitterten Fenster erhöhen das mystische Helldunkel, dem durch farbige Gläser schon im Orient jene Richtung gegeben wird, die später in der Gotik mit ihrem Ausläufer in der Malerei bis ¶ Rembrandt die eindrucksvollste farbige Wirkung gegeben wird.

Die systematische Behandlung der A. K. wurde von Franz Wickhoff: Die Wiener Genesis, 1895, A. Riegl: Spätrömische Kunstindustrie I, 1901, und Aug. Schmarsow: Grundbegriffe der Kunstwissenschaft, 1905, in Bahnen geleitet, die in der Auffassung völlig irre führen. Man halte sich hier eher an die bescheidenen Ansätze bei Millet (Le monastère de Daphni) und A. Haseloff (Codex purpureus Rossanensis, 1898); — Für die Fähigkeit des modernen Menschen der dekorativen Kraft der A. K. wieder gerecht zu werden vgl. Julius Meier-Graefe: Entwicklungsgeschichte der modernen Kunst I, 32 f. **Strzygowski.**

Altchristliche Literaturgeschichte ¶ Literaturgeschichte: I. altchristliche.

Altenburger Religionsgespräch 1568 am 21. Oktober einberufen von Herzog Johann Wilhelm von Sachsen zur Schlichtung der nach Luthers Tode ausgebrochenen Streitigkeiten zwischen den Gnesiolutheranern (¶ Luthertum) und den zum ¶ Calvinismus hinneigenden Philippisten. Von dieser Seite waren anwesend Paul Eber, der jüngere Caspar Cruciger, von jener Johann Wigand, Johann Friedrich Cölestin und Thimotheus Kirchner. Das Gespräch, März 1569 abgebrochen, verlief resultatlos, da man sich über eine Bekenntnisgrundlage nicht einigen konnte, die Herausgabe der Akten entfesselte neuen Streit. **K.**

v. Altenstein (1770—1840), Karl Freiherr von Stein zum Altenstein wurde in Ansbach als Sohn eines markgräflichen Offiziers geboren, studierte in Erlangen und Göttingen die Rechte, daneben auch Philosophie und Naturwissenschaft. Seit 1793 war er in der preußisch gewordenen Heimat Referendar bei der Kriegs- und Domänenkammer, zeitweise unter Hardenberg. Dieser erkannte seine besondere Tüchtigkeit und rief ihn 1799 nach Berlin; in hohe Stellungen aufrückend, wurde A. bald ein wichtiger Helfer seines Gönners bei der Neubegründung des preußischen Staates, nach der Verdrängung Steins 1808 sogar Finanzminister. Freilich erfüllte er die auf ihn gesetzten Hoffnungen als solcher nicht und mußte deshalb 1810 vom Amte weichen. Erst 1817 trat er dauernd in den höheren Staatsdienst zurück; er übernahm das neuerrichtete Kultusministerium, das er bis zu seinem Tode (1840) leitete. — In dreifacher Beziehung ist seiner ministeriellen Tätigkeit besonders zu gedenken. Vor allem hat er mit ¶ Friedrich Wilhelm III zusammen die Neugründung der evangelischen preußischen Landeskirche vollzogen. In seiner Denkschrift von 1807 hatte er im Sinne Steins auf Grund eines idealen Staatsbegriffs staatliche Fürsorge für die Religion gefordert („Es ist der Zweck des Staates, der Menschheit die höchsten Güter teilhaftig zu machen"). Das Streben fast aller Kirchenparteien nach Selbständigkeit der Kirche hinderte die Verwirklichung dieses Programms, und die politische Reaktion verengte es; was daher in den Kämpfen um ¶ Agende und ¶ Union erreicht wurde, war vielmehr eine gründliche Durchführung des landesherrlichen Kirchenregiments als innerkirchlicher, wesentlich nur durch die Person des Landesherrn mit der Staatsgewalt verbundener Funktion. Wie weit bei solchen Wandlungen A. aktiv beteiligt war, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Die eigentliche Initiative ging meist vom König aus; A. führte sie sinngemäß (glücklicherweise vielfach mildernd, doch zuweilen, z. B. gegenüber den nachmaligen ¶ Altlutheranern, unnötig scharf) in die Praxis über. Seine Art ist am besten gekennzeichnet durch seine letzten Aufzeichnungen an den König: „Es machte mein Glück aus, in E. K. M. das ausgezeichnete Werkzeug göttlicher Vorsehung zu verehren, dessen Aussprache für mich Ueberzeugung wurde, wo ich selbst eine andre Richtung oder einen andern Gang beabsichtigte". Der Unwille, den die preußische Kirchenpolitik in diesen Wirren geweckt hat, trifft seine Person daher sachlich oft nur insofern mit Recht, als er den autokratischen, durch Mangel an Sachkenntnis irregeleiteten König nicht energisch genug beriet. — Während er in den Fragen der evangelischen Kirche des Königs Politik wenigstens zu äußeren Erfolgen führte, waren ihm gegenüber der katholischen Kirche auch diese versagt. Wie

fast alle protestantischen Staatsmänner der Zeit war er blind gegenüber dem Aufkommen des Ultramontanismus und der wachsenden hierarchischen Zentralisation; (¶ Katholizismus); daher zeigte er anfangs allzuviel Entgegenkommen (¶ Konkordat, ungenügender Schutz der wissenschaftlichen katholischen Theologie [¶ Hermes], ¶ Kölner Kirchenstreit) und versuchte dann im Kampfe durch die unmöglichen Mittel der äußeren Gewalt zu siegen. Freilich fordert die Gerechtigkeit, zu sagen, daß bis heute überhaupt noch keine Politik das Verhältnis des Staates zum Katholizismus befriedigend gestaltet hat. — Größerer Dank gebührt ihm von seiten der Wissenschaft, auch der wissenschaftlichen Theologie. Schon um die Gründung der Universität ¶ Berlin hatte er sich hohe Verdienste erworben. Später als Kultusminister blieb er dieser Bahn treu, förderte, unter steten Hemmungen durch die wachsende Reaktion, die kulturelle und wissenschaftliche Entwicklung und suchte den aufstrebenden Kräften Raum zu verschaffen. So vollzog sich unter ihm auf theologischem Gebiete die Ueberwindung des ¶ Rationalismus an den preußischen Universitäten durch die Schüler Schleiermachers und der pietistisch-kirchlichen Gläubigkeit. Aber selbst nach der durch die Hallesche Denunziation (Ernst Ludwig ¶ v. Gerlach) veranlaßten scharfen Kabinettsordre von 1830 wahrte er die Freiheit der Wissenschaft auch für die noch vorhandenen Rationalisten. Vor allem begünstigte er die Hegelsche Schule; am liebsten hätte er 1834 auf Schleiermachers Lehrstuhl F. Chr. ¶ Baur berufen. Der wachsende reaktionäre Zug des Königs und die durch den Kronprinzen geförderte, bereits zu einem romantischen Konfessionalismus übergehende Gläubigkeit nötigten ihn vielfach zu schwächlicher Nachgiebigkeit, vermochten aber die Gesamtrichtung seiner Kultuspolitik nicht zu ändern. ¶ Friedrich Wilhelm IV.

Friedrich Bosse (Tholuck): A., RE³ I, S. 404 ff; — Goldschmidt: Stein, ADB 35, S. 645 ff; — Erich Foerster: Die Entstehung der preußischen Landeskirche unter Friedrich Wilhelm III. 2 Bde., 1905—07 (Register); — v. Stein-Kochberg in der Deutschen Revue VII.

Stephan.

Alter, kanonisches. Unter diesem Ausdruck versteht man gewöhnlich das A., dessen Erreichung Vorbedingung für die Erteilung der ¶ Ordination und die Uebertragung des geistlichen Amts ist. Genauer betrachtet: die römische Kirche (Conc. Trid. Sessio XIII, 12) erteilt die Subdiakonatsweihe nicht vor dem Eintritt ins 22., die Diakonatsweihe nicht vor dem Eintritt ins 23., die Priesterweihe nicht vor dem Eintritt ins 25. Lebensjahr. Der Bischof muß das 30. Jahr vollendet haben. In der evangelischen Kirche besteht kein einheitliches Recht. Zumeist (so auch in Altpreußen nach § 1 des Kirchengesetzes vom 15. August 1898) wird die Vollendung des 25. Jahres als Bedingung festgestellt; doch kann der Oberkirchenrat dispensieren. In andern Landeskirchen genügt Vollendung des 24., in Sachsen sogar des 21. Jahres. — Erwähnt sei, daß auch sonst Altersbestimmungen kirchenrechtliche Bedeutung haben. Die Konfirmation wird vielfach von der Erreichung des 14. Lebensjahres abhängig gemacht (doch werden in Preußen auch etwas jüngere, zur Schulentlassung kommende Kinder zugelassen). Für den ¶ Uebertritt von einer Kirche zur andern gelten besondere Altersbestimmungen; ebenso für das aktive und passive Wahlrecht für die kirchlichen Gemeindeorgane und für die Synoden (¶ Gemeindeverfassung ¶ Synodalverfassung).

E. Friedberg: Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, (1879) 1903⁵, §§ 52, 93, 94, 114, 127; — A. Wächtler: Evangelische Pfarramtskunde, 1905, S. 26 f.

Schian.

Alter Glaube ¶ Presse, kirchliche.

Altersstufen ¶ Entwicklungsstufen.

Altertumswissenschaft, Biblische (Archäologie).

1. Begriff und Aufgabe; — 2. Zeitliche Abgrenzung; — 3. Methode; — 4. Anordnung; — 5. Quellen und Hilfsmittel; — 6. Geschichte der Disziplin.

1. Sie hat die Aufgabe, die gesamten Lebensverhältnisse, Sitten und Gebräuche, bürgerlichen und gottesdienstlichen Einrichtungen, kurz die Kulturgeschichte der Hebräer, wissenschaftlich darzustellen.

2. Nach oben hin ist die Grenze mit dem ersten Hervortreten der alten Hebräerstämme gegeben. Nach unten hin läßt man sie in der Regel durch den Zusammenbruch des jüdischen Staatswesens unter Hadrian bestimmt sein. Was darüber hinaus liegt, fällt in das Gebiet der jüdischen Altertumskunde (¶ Judentum). Unberücksichtigt bleiben heute gemeinhin auch die besonderen christlichen Einrichtungen und Gebräuche, die im NT erwähnt werden. Deren Darstellung ist Sache der zu einer selbständigen Disziplin entwickelten „Neutestamentlichen Zeitgeschichte" und der christlichen Archäologie geworden. Anstatt von biblischer Archäologie redet man daher heute lieber von „hebräisch-jüdischer Archäologie auf biblischem Boden" (Kittel).

3. Da Gebräuche und Einrichtungen mancher Veränderung und Entwicklung, wenn oft auch nur hinsichtlich der zu Grunde liegenden Motive, unterworfen sind, ist die geschichtliche Form der Darstellung geboten. Am richtigsten scheint es auf den ersten Blick zu sein, die von der Geschichts- oder Religionswissenschaft gebotene Periodeneinteilung zu Grunde zu legen. Dies Verfahren führt jedoch zu einer unliebsamen Zerreißung des Stoffs, die den Einblick in die geschichtliche Entwicklung in den einzelnen Gebieten erschwert, ganz abgesehen davon, daß für einzelne Perioden mangels genügenden Quellenmateriales eine in jeder Beziehung erschöpfende, mit der Wirklichkeit sich deckende Darstellung sich nicht geben läßt. Man zieht deshalb aus praktischen Rücksichten eine Anordnung nach stofflichen Gesichtspunkten vor und führt bei jedem einzelnen Stoffe die geschichtliche Betrachtungsweise durch, die mit den Ergebnissen der Geschichts- und Religionswissenschaft fortwährend Fühlung zu nehmen hat. Auszuschalten ist jede supranaturale und „typologische" Betrachtungsweise, die, was historisch geworden, auf unmittelbare Willenskundgebungen der Gottheit zurückführt, und im Interesse der Wahrung eines organischen Zusammenhanges zwischen dem Alten und Neuen Testament in die einzelnen, besonders die gottesdienstlichen Einrichtungen, Gedanken und Abzweckungen hineinlegt, die über den Horizont der Zeit hinausgehen. Durch Eintragen derartiger Gedanken, die der Disziplin ein spezifisch theologisches Gepräge geben sollen, hat die Sache immer nur Schaden gelitten.

4. Ganz von selbst bietet sich die Einteilung in weltliche und gottesdienstliche oder Sakral-

altertümer. Jene teilt man wieder in die Privataltertümer, die es mit Nahrung, Kleidung und Wohnung, mit der Familie und ihrer Sitte, der Gesellschaft und ihren Gebräuchen, den Berufsarten, den Wissenschaften und Künsten, dem Maß- und Münzwesen (¶ Maße und Gewichte im AT), der Chronologie und dem Kalenderwesen (¶ Chronologie der Geschichte Israels) zu tun haben sollen, und in die Staatsaltertümer, die Verfassung und Verwaltung, Recht und Gericht und das Kriegswesen umfassen. Die gottesdienstlichen Altertümer beziehen sich auf den Kultus, seinen Ort, seine Personen, seine Handlungen und seine Zeiten. Bei der innigen Verbindung, in der das kulturelle Leben eines Volkes mit dem Boden, auf dem es sich abspielt, seinen klimatischen Verhältnissen, seiner Bodengestaltung und seinen Erzeugnissen steht, pflegt man den beiden Hauptteilen einen Abschnitt über die Natur des Landes vorauszuschicken. Hier berührt sich die Archäologie mit der Geographie und Naturkunde (¶ Kanaan). Daß übrigens die Einteilung der weltlichen Altertümer in Privat- und Staatsaltertümer nicht ganz glücklich ist, beweist die unangemessene Zuweisung von Wissenschaft und Kunst und von Maß- und Münzwesen an die Privataltertümer. Letzteres ließe sich allerdings unter die Staatsaltertümer bringen, aber Wissenschaft und Kunst gehören weder zu diesen noch zu jenen. Daher verdient der einen weiteren Spielraum schaffende Vorschlag, die weltlichen Altertümer in solche des privaten und des öffentlichen Lebens einzuteilen, und den letzteren neben den Staatsaltertümern das Gebiet der Kunst und Wissenschaft zuzuteilen, ernstliche Erwägung.

5. Die Quellen sind teils literarischer Art, teils bestehen sie in Inschriften, Denkmälern und allerlei durch die ¶ Ausgrabungen an den Tag gebrachten Funden. Unter den literarischen Quellen stehen natürlich das AT und NT samt den ¶ Apokryphen obenan. Daran schließen sich die Werke des ¶ Josephus, die namentlich für die spätere Zeit Ausbeute liefern. Auch ¶ Philo kommt für das Gebiet des Kultus hie und da in Betracht. Ferner ist die jüdische Literatur, Targum, Midrasch und Talmud (¶ Mischna usw.) heranzuziehen, sofern sich darin manche wertvolle Tradition, die namentlich für das Zeitalter Jesu Wichtigkeit hat, erhalten hat. Griechische und römische Schriftsteller bieten nur geringe und dazu meist unzuverlässige Nachrichten. Vor den literarischen verdienen die in Inschriften, Denkmälern und Funden enthaltenen Quellen insofern den Vorzug, als sie uns einen direkten Zugang zu einer in Schutt versunkenen Vergangenheit ermöglichen und uns mit den zu erforschenden Gegenständen in unmittelbare Verbindung bringen. Leider hat uns der palästinensische Boden für die israelitische Zeit bis jetzt eine verhältnismäßig geringe Ausbeute, wenigstens an großen Stücken geliefert. An Inschriften sind zu nennen: Die ¶ Mesainschrift aus dem 9., die ¶ Siloah-Inschrift wahrscheinlich aus dem 8. Jhd. und eine Warnungstafel aus dem Tempel des Herodes. Zahlreicher sind hebräische Grabinschriften aus jüngerer Zeit, die für die Kulturgeschichte des älteren Judentums von Bedeutung sind; ebenso griechische und römische Inschriften, die im Corp. Inscript. Graec. III und im Corpus Inscr. Lat. III gesammelt sind. Kulturgeschichtlich wichtig sind auch die mit Inschriften versehenen Siegel, so z. B. das Siegel des Schema', eines Beamten des Königs Jerobeam II (?), das vor einigen Jahren lebhafte Erörterungen veranlaßt hat. Eine wichtige bildliche Darstellung bietet der Bogen des ¶ Titus in Rom, auf dem die erbeuteten Geräte des jerusalemischen Tempels abgebildet sind. Ferner kommen in Betracht Reste von Baudenkmälern, so z. B. von Stadtmauern, die uns den Umfang und das allmähliche Wachstum alter Städte wie z. B. Jerusalems zeigen, und von Gebäuden, aus denen die ursprüngliche Anlage noch deutlich zu ersehen ist. Reste von Wasserleitungen sind wichtig als Denkmäler der Technik und haben unter Umständen zugleich topographische Bedeutung. Grabkammern und Bestattungsplätze geben Auskunft über die Art des ¶ Begräbnisses. Daneben kommt die Masse von Kleinfunden in Betracht. Krugscherben lassen durch ihre mehr oder weniger entwickelte Technik und Ornamentik das Auf- und Niedersteigen der Kultur deutlich ablesen. Krughenkel mit eingeprägten Namen geben Aufschluß über Fabrikationsorte und Töpfergilden. Allerlei Geräte, wie Oel- und Weinpressen, Handmühlen, Backöfen, Mörser, Spindeln, Schmucksachen, gewähren uns interessante Einblicke in das tägliche Leben und Treiben. Kultusgeräte, wie ¶ Altäre, Steinsäulen (¶ Mazzeben), Bilder der ¶ Astarte, ¶ Amulette, geben unserer Kenntnis von dem alten volkstümlichen Kultus und der Volksreligion Leben und Farbe. Dergleichen Funde sind in großer Zahl erst jüngst in Gezer, Megiddo-Tell el mutesellim und in Ta'anakh gemacht worden. Dazu kommen als Dokumente einer jüngeren Zeit jüdische Münzen aus dem Zeitalter der Makkabäer. Neben diesen palästinensischen Funden sind aber auch die Funde aus Phönizien und Syrien, Babylonien und Assyrien, Aegypten und Arabien je und je heranzuziehen. Denn Israel hat zu all diesen Ländern in geschichtlichen und kulturellen Beziehungen gestanden und mit ihnen gemeinsam an einer und derselben Zivilisation teilgenommen. Funde aus Gezer, Megiddo und Ta'anakh haben gezeigt, daß Palästina der Kreuzungspunkt namentlich babylonischer und ägyptischer Einflüsse gewesen ist. Die Anlage ägyptischer, babylonischer und phönizischer Tempel läßt Licht auch auf den ¶ Tempel von Jerusalem fallen. Das auf 12 ehernen Stieren ruhende eherne Meer wird uns von Babylon her verständlich, und auf die Kerubengestalten im Allerheiligsten fällt von Babylonien und Aegypten her das rechte Licht. Die beiden Säulen am Eingang des Tempels finden sich in phönizischen Tempeln wieder, und auch die Obelisken vor den ägyptischen Tempeln sind damit zu vergleichen. Die phönizische Opfertafel von Marseille dient ebensowohl wie das babylonische Kultusritual zur Erläuterung israelitischer Kultusvorschriften. Und auch das südarabische Kultusritual zeigt mit dem levitischen mehr als eine auffällige Berührung. Das altisraelitische Rechtswesen will im Zusammenhang mit dem Codex Hammurabi (¶ Babylonien) studiert werden. Aegyptische und assyrische Denkmäler schaffen uns reichliche Unterlagen für Kostümstudien und physiognomische Betrachtungen. Diese aufs Geratewohl herausgegriffenen Beispiele zeigen, wie notwendig es ist, die im alten Orient gemachten Funde für die israelitische Altertumskunde zu verwerten. — Als literarische

Hilfsquelle kommt außerdem die altarabische Literatur in Betracht. Diese gibt uns Aufschluß über das Beduinenleben, auf dessen Stufe auch die alten Israelstämme einmal gestanden haben. Ferner ist die große Fülle von Reisewerken aus alter und neuer Zeit, die sich mit Schilderung des Landes und der Sitten und Anschauungen seiner Bewohner befassen, zu Rate zu ziehen. Sie sind wichtig zur Lösung topographischer Probleme, und zwar in der Regel um so wichtiger, je älter sie sind, da man bei den ältesten am ehesten erwarten darf, daß sie alte Traditionen haben verwerten können. Soweit sie zuverlässige, auf eigener gründlicher Beobachtung beruhende Schilderungen von Sitten und Gebräuchen der Bevölkerung geben, sind auch die neuesten mit Vorteil zu gebrauchen, da sich uralte Sitten und Gebräuche mit großer Zähigkeit erhalten. Doch wird man sich hüten müssen, den Sinn, den die heutige Bevölkerung mit ihren Sitten und Gebräuchen verbindet, unbesehen in die alte Zeit hineinzutragen.

6. Aus dem Altertum ist das in topographischer Beziehung hochwichtige, von Hieronymus ins Lateinische übersetzte, sogen. Onomasticon des Eusebius und das Werk des Epiphanius „von den Maßen und Gewichten" zu nennen. — Das Mittelalter hat keine Darstellung der Altertumswissenschaft hervorgebracht, bietet aber in den zahlreichen Itinerarien und den Berichten über Pilgerreisen wertvolles Material für die Palästinakunde und die Topographie. — In der Neuzeit setzt mit dem Ende des 16. Jhd.s eine wahre Hochflut von Bearbeitungen der gesamten Archäologie oder einzelner Gegenstände ein, die zunächst bis in die Mitte des 18. Jhd.s anhält. An der Spitze stehen Karl Sigonius 1583, und Arias Montanus, der den gesamten Wissensstoff im Apparat zur Antwerpener Polyglotte behandelt (1593). Aus dem 17. und der ersten Hälfte des 18. Jhd.s sind vor allem zu nennen: Goodwin 1616, Petrus Cunaeus 1617, Joh. Andr. Quenstedt 1628, Joh. Conr. Dietrich 1671, Melchior Leydekker 1704, Aug. Pfeiffer 1704, G. G. Waehner, Antiquitates Hebraeorum 1743, noch heute in vielen Beziehungen recht brauchbar, Joh. Gottlob Carpzovius 1748. Einzelnes ist in einer für seine Zeit hervorragenden Weise behandelt, so z. B. Stücke des Rechtswesens von Selden 1640, 1646 usw., die gottesdienstlichen Altertümer von Campegius Vitringa 1696, Lund 1695, Braun 1686. Die biblische Naturgeschichte fand gründliche, z. T. monumentale Bearbeitungen durch Sam. Bochartus: Hierozoicon 1633, Ursinus: Arboretum biblicum 1663, M. Hiller: Hierophyticon 1725, Joh. Jac. Scheuchzer: Physica sacra 1731 ff., H. Chr. Paulsen: Der Ackerbau der Morgenländer 1746 u. v. a. Die meisten der einschlägigen Arbeiten sind in dem von Blasius Ugolini herausgegebenen Thesaurus antiquitatum sc., Venedig 1744—1769, in 34 starken Foliobänden zusammengestellt. Dieser Thesaurus stellt somit den Ertrag des in dieser Periode Erarbeiteten dar. Charakteristisch ist für die betreffenden Arbeiten im allgemeinen die reichliche, aber unkritische Benützung des Talmuds und der rabbinischen Literatur, Anhäufung großer Stoffmengen, viel nützliche, z. T. aber auch viel unfruchtbare Gelehrsamkeit, Vorwiegen des dogmatischen Interesses auf Kosten des geschichtlichen Sinns und darum Neigung zur Polemik, und speziell bei den gottesdienstlichen Heiligtümern starker Hang zur „typologischen" Ausdeutung. Weit über seine Zeit hinaus weist Spencer, 1675, der, obwohl vom Sauerteig der Typik keineswegs frei, doch mit gesundem geschichtlichen Blick die historischen Zusammenhänge zwischen dem israelitischen Kultusgesetz und entsprechenden Bräuchen anderer Völker erkannt hatte. — Das Erwachen der Kritik in der Mitte des 18. Jhd.s führt auch für die A. einen Umschwung herbei. Das dogmatische Interesse tritt hinter dem Sinn für die Realien stark zurück. Mit Vorliebe werden die weltlichen Altertümer behandelt. Die Art der Behandlung wird objektiver. Man beschreibt die Altertümer Israels nicht anders als die eines anderen alten Volkes. Nur bei den Kultusheiligtümern macht sich hier und da typologische Betrachtung wieder geltend, und der „Entwurf der typischen Gottesgelahrtheit" von J. D. Michaelis 1760 ist ein Rückfall in die alte Art. Viel Wert wird auf die richtige Quellenbenutzung gelegt. Aussagen der Schrift bilden die Grundlage. Sie werden nicht mehr mit den talmudischen zur Gewinnung eines ungeschichtlichen Bildes zusammengeworfen, Beschreibungen von Reisen ins heilige Land und ins Morgenland überhaupt werden ausgiebig benutzt, die Sitten andrer Völker, auch der gegenwärtigen orientalischen werden fleißig verglichen. So bahnt sich ein geschichtliches Verständnis allenthalben an. Natürlich steht dieses unter dem Einfluß geschichtsphilosophischer Theorien der damaligen Zeit. Indem man die älteste Zeit Israels unwillkürlich mit den Anfängen der Menschheit gleichsetzte, betrachtete man häufig jene als Zeit der Kindheit oder der Barbarei. Warnekros 1782, Jahn 1756 f (u. ö.), G. Lorenz Bauer 1797, sind die Zeichen einer neuen Zeit. Rosenmüllers Handbuch der biblischen Altertumskunde in 4 Bänden, 1823 und desselben Verfassers „Altes und neues Morgenland" tun in mancher Beziehung noch heute gute Dienste. J. D. Michaelis bahnt in seinem „Mosaischen Recht" ein gründliches Verständnis der alttestamentlichen Gesetzgebung an. Je mehr die Kenntnisse sich abrunden, um so mehr macht sich das Bestreben geltend, den Stoff zu einem systematischen Ganzen zu gestalten. Den ersten gelungenen Versuch zu einer wirklich systematischen Gruppierung des Stoffes unternimmt De Wette in seinem Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie 1814. Dieses Werk immt bis weit über die Mitte des 19. Jhd.s eine herrschende Stellung ein. Nach De Wette ist namentlich Heinrich Ewald zu nennen, der die Altertümer des Volkes Israel, allerdings in wesentlicher Beschränkung auf die religiösen, seiner Geschichte des Volkes Israel als Anhang zum 2. und 3. Bande beigegeben hat (1848). Erwähnung verdient daneben auch Saalschütz, der das mosaische Recht unter reichlicher Heranziehung jüdischer Traditionen behandelt hat (1846). — Unter der Herrschaft der Stade-Wellhausenschen Schule ist die Archäologie etwas zurückgetreten. Das überwiegende literarkritische Interesse und die intensive Arbeit an der Gewinnung einer neuen religionsgeschichtlichen Gesamtanschauung von dem Gang der Geschichte der israelitischen Religion nahmen die Kräfte nach andrer Richtung hin in Anspruch. Aber die Betonung des Entwicklungsgedankens, die schärfere Scheidung der

Perioden und die Erkenntnis, daß das Priestergesetz des Pentateuchs nicht an den Anfang, sondern ans Ende gehöre, geben auch für die Archäologie neue Direktiven, die in den Lehrbüchern von Nowack und Benzinger vom Jahre 1894 befolgt wurden. Neben der rein geschichtlichen Behandlung des Stoffs sind aber auch immer Versuche einhergegangen, durch Anwendung einer supranaturalen Betrachtungsweise und Erneuerung der typologischen Deutung der bibl. Archäologie einen spezifisch theologischen Charakter zu verleihen. Es genügt hier die Namen von Keil, Hengstenberg und Kurtz zu nennen. Gemildert wird diese Richtung auch von F. W. Schultz und H. L. Strack vertreten. Etwas andrer Art ist Bährs „Symbolik des mosaischen Kultus" 1846, die in ihrer symbolischen Deutung der israelitischen Kultuseinrichtungen etwas von philonischer Art an sich hat. — Eine neue Periode für die israelitisch-jüdische Altertumswissenschaft ist angebrochen, seitdem der Boden Palästinas immer mehr systematisch erforscht und die Ergebnisse der sonstigen Ausgrabungen im Orient für die israelitische Altertumskunde verwertet werden. In Palästina arbeitet vor allem der Deutsche Palästina-Verein, der seine Forschungsergebnisse in der „Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins" und in seinen „Mitteilungen und Nachrichten" veröffentlicht, ferner die englische Gesellschaft des Palestine Exploration Fund, die abgesehen von größeren Publikationen regelmäßig ihre Quarterly Statements herausgibt. Um die archäologische Erforschung Palästinas macht sich auch die École pratique d'Etudes bibliques établie au Couvent Dominicain Saint-Etienne de Jérusalem verdient; ihr Organ ist die Revue biblique. Seit einigen Jahren besteht in Jerusalem auch das Deutsch-evangelische Institut für Altertumswissenschaft des heiligen Landes. Im Anschluß an die Palästinareise Kaiser Wilhelms II wurde 1902 durch das Zusammenwirken aller evangelischen Landeskirchen dieses Institut in Jerusalem begründet, das der Pflege der Altertumswissenschaft des heiligen Landes dienen soll. Das Institut, das damit verbundene Museum, die Vorlesungen und Reisen werden von dem ständig dort wohnenden Vorsteher, z. Z. Professor Dalman, geleitet. Zu seiner Unterstützung wird jährlich ein Mitarbeiter (a.o. Professor, Privatdozent oder Pastor) auf 8—9 Monate berufen. Als Mitglieder werden jährlich 6 Theologen (Pastoren und Oberlehrer) auf 3 Monate hinausgesandt. Ueber seine bisherigen Arbeiten gibt das von ihm herausgegebene Palästinajahrbuch, von dem bis jetzt drei Bände (1905—1907) vorliegen, Rechenschaft. Es veröffentlicht neben dem Jahres- und Reisebericht teils wissenschaftliche, teils populäre Arbeiten. Epochemachende Ausgrabungen sind in letzter Zeit namentlich in Gezer durch die Engländer, und in Tell el mutesellim, dem alten Meggiddo, durch den deutschen Palästinaverein in Verbindung mit der deutschen Orientgesellschaft veranstaltet worden. Außerdem hat Prof. Sellin in Wien sehr erfolgreiche Ausgrabungen im alten Ta'anakh veranstaltet, denen jetzt Ausgrabungen im alten Jericho gefolgt sind. Im übrigen Orient, namentlich in Babylonien und dem alten Aegypten, sind fast alle Kulturvölker an den Ausgrabungen beteiligt. Unter ihnen ist Deutschland durch die „Deutsche Orient-Gesellschaft" vertreten. Um die Verwertung der Ergebnisse für die biblische A. haben sich in Deutschland besonders Hugo Winckler, Alfr. Jeremias und Fritz Hommel, wenn auch nicht immer mit der nötigen Kritik, verdient gemacht. Den ersten bedeutenden Versuch, unter Benutzung dieser Ergebnisse die israelitisch-jüdische A. ganz neu zu gestalten, hat J. Benzinger in der 2. Aufl. seiner Archäologie (1907) unternommen.

Rudolf Kittel: Archäologie, biblische, RE³ I, S. 776 ff; — Die Lehrbücher der Archäologie von De Wette, 1869³; Wilh. Nowack, 1894; F. Benzinger, (1894) 1906²; — Ludwig Diestel: Die Geschichte des AT in der christl. Kirche, 1869. **Baentsch.**

Altes Testament ¶ Bibel, AT.

Althamer, Andreas (1500—1539). Gebürtig aus Brenz in Schwaben. Sein Aufenthalt in Leipzig führte ihn zum ¶ Humanismus. Schon jetzt gab er sich mit der Erklärung von Tacitus' Germania ab. Seine erste Anstellung fand er 1521 in Schwäbisch Hall. 1524 trat er in Schw. Gmünd in die Ehe; dieser Schritt nötigte ihn aber, sich nach Wittenberg zu wenden. Vom Humanisten rang er sich zum entschiedenen Lutheraner durch; man verwendete ihn deshalb gern in nürnbergischen Diensten. Die Hauptaufgabe seines Lebens aber bildete die Organisierung der evangelischen Kirche im benachbarten Markgraftum Brandenburg, die ihm 1528 vom Markgrafen Georg übertragen wurde (¶ Bayern). An der Abfassung der Kirchenordnung und der Vornahme der nötigen Visitation war er nicht zum wenigsten beteiligt. Letztere Aufgabe veranlaßte ihn zur Abfassung des kurzen „Unterrichts vom christlichen Glauben", des ersten derartigen Schriftchens, das sich ¶ Katechismus nannte. In den letzten Lebensjahren ordnete er noch die kirchlichen Verhältnisse in der Neumark. Während sein Wirken in der Kirche ganz vergessen war, blieb sein Andenken in Philologenkreisen durch seine Scholien zu Tacitus' Germania lebendig.

Theodor Kolde: Andreas A., 1895. **Schornbaum.**

Althaus, Paul, ev. Theologe, geb. 1861 in Fallersleben, zuerst hannöverscher Geistlicher, 1897 a.o. Professor, 1899 o. Professor der systematischen und praktischen Theologie in Göttingen, Universitätsprediger, schrieb u. a.: Die historischen und dogmatischen Grundlagen der lutherischen Taufliturgie (1893), Die Heilsbedeutung der Taufe im NT (1897). **M.**

Althrr, Alfred, ev. Theologe, geb. 1843 zu Grub (Appenzell), seit 1879 Hauptpfarrer zu St. Leonhard in Basel, bis 1908 Präsident des Schweizerischen Vereins für freies Christentum. Er verfaßte u. a.: Th. Parker (1894), Eine Amerikafahrt in 20 Briefen (1905), und Erzählungen fürs Volk, z. B. Die Kinder der Frau Schuhr (1907). ¶ Reformer in der Schweiz. **M.**

Alting, Johann Heinrich (1583—1644), reformierter Theologe, geboren zu Emden, 1613 Dozent in ¶ Heidelberg unter Friedrich V von der Pfalz, dessen Erzieher er gewesen war (¶ Baden). Nach der Vertreibung des Pfälzers 1620 ff flüchtete A., fand dann in Groningen 1627 eine dauernde Wirkungsstätte. Von seinen, erst nach seinem Tode veröffentlichten Schriften sind zu nennen die Theologia historica (1664), eine Art Dogmengeschichte, und die historia ecclesiae Palatinae (1701). Er war Mitarbeiter an der holländischen Staatenbibel.

RE³ I, S. 414. **Köhler.**

Altkatholiken.

1. Vorgeschichte; — 2. Anfänge der altkatholischen Bewegung; — 3. Fortgang bis Sommer 1873; — 4. Stellung der deutschen Regierungen; — 5. Die Altkatholiken in den außerdeutschen Ländern; — 6. Die altkatholische Kirche Deutschlands seit 1873; — 7. Oekumenische Beziehungen.

1. Am 18. Juli 1870 hat das ¶ Vatikanum die „erste dogmatische Konstitution über die Kirche Christi" und damit die Lehren vom Universalepiskopat und vom unfehlbaren Lehramt des römischen Papstes angenommen. Hiedurch hat es dem Papst die unmittelbare Amtsgewalt in allen Diözesen zugesprochen und die Bischöfe zu seinen Vikaren degradiert, die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche durch die ihres Oberhauptes ersetzt und das von den Jesuiten ausgebildete, absolute Papalsystem zur dogmatischen Vollendung gebracht (¶ Papsttum). Von den 24 Bischöfen des heutigen Deutschland hatten nur 4 für die Konstitution gestimmt, die andern hatten, soweit sie nicht durch Krankheit oder Alter am Besuch des Konzils überhaupt verhindert gewesen, die Prägung des neuen Dogmas bis zum letzten Tag, zum Teil in der schärfsten Weise, bekämpft. Mithin war Hoffnung vorhanden, daß der Widerspruch, den ihm die gebildeten Kreise des katholischen Deutschland entgegensetzten, beim Episkopat die kräftigste Unterstützung finden werde. Aber schon am 30. August erklärten 9 Bischöfe im Fuldaer Hirtenbrief, daß „alle, die Bischöfe, Priester und Gläubigen, die Entscheidungen (des Konzils) als göttlich geoffenbarte Wahrheiten mit festem Glauben annehmen und sie mit freudigem Herzen erfassen und bekennen müssen, wenn sie wirklich Glieder der Einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche sein und bleiben wollen". Gegen die Gläubigen, namentlich gegen die Priester und Lehrer, die in der Opposition verharrten, solle nach den Vorschriften des kanonischen Rechts, „wenngleich mit aller zulässigen Langmut und Milde", verfahren werden. Die übrigen Bischöfe beeilten sich, den Fuldaer Hirtenbrief nachträglich zu unterzeichnen; als letzter, am 10. April 1871, hat ¶ Hefele von Rottenburg die vatikanischen Dekrete in seiner Diözese veröffentlicht. Die besonderen Hirtenbriefe, die die meisten Bischöfe dem Fuldaer noch folgen ließen, zeigen gut, wie sich die Bischöfe der Konzilsminderheit inzwischen mit sich selbst abgefunden hatten. Z. B. schrieb Bischof Eberhard von Trier: „Der Entschluß der Minorität, der Sitzung (des 18. Juli) nicht beizuwohnen, und ihre Eingabe an den heiligen Vater (vom 17. Juli) beruhte keineswegs auf der Absicht, die Definition nach deren Bestätigung nicht annehmen zu wollen. Wir verwahren uns gegen eine solche Umdeutung". Noch bezeichnender Erzbischof Scherr von München am 20. Oktober in seiner Zuschrift an die dortige theologische Fakultät: „Ich habe während der Beratungen meine Ueberzeugung mit aller Entschiedenheit ausgesprochen; ich habe aber dabei nie im Sinne gehabt, diese meine Ueberzeugung auch dann noch festzuhalten, wenn die Entscheidung anders ausfallen sollte. Nachdem ich so meine erste Pflicht erfüllt hatte, habe ich keinen Augenblick gezögert, mich den rechtmäßig gefaßten Beschlüssen unbedingt zu unterwerfen". König Ludwig von Bayern nannte die Haltung seines Erzbischofs „jammervoll und wahrhaft mitleiderweckend; sein Fleisch ist eben stark und sein Geist ist schwach". Das Urteil liegt sehr nahe. Gleichwohl ist den Bischöfen, ganz abgesehen von ihrer Rücksicht auf die Einheit der Kirche, keine andre Wahl geblieben als die Lehrautorität der Kirche in ihrer letzten, schärfsten Form anzuerkennen oder mit dem Vatikanum zugleich auch das Grundprinzip des katholischen Glaubens preiszugeben. Katholisch ist das Objektive, die Autorität der Kirche, nicht die individuelle Ueberzeugung des Subjekts; die unbezweifelte Hinnahme dessen, was die Kirche zu glauben vorstellt, nicht die persönliche Wahrheitsgewißheit. Durch die mehr als tausendjährige katholische Entwicklung der Kirche war die letzte Folge aus ihrem Glaubensbegriff, die Unterdrückung des eignen Urteils in Glaubenssachen und die Unfehlbarkeit der personifizierten Lehrautorität, notwendig gefordert, auch wenn sie bis dahin noch nicht klar zu Tag getreten war. Der Grundsatz, als wahr nur anzunehmen, wovon man überzeugt ist, bewegt sich tatsächlich nicht mehr auf dem Boden des strikten Katholizismus. Insofern ist sich die katholische Kirche 1870 materiell treu geblieben, trotz ihrer einschneidenden formalen Umgestaltung, die „A." aber sind Kinder der neuen Zeit. Der Zeit, die Luther durch das große Wort eröffnet hat: „Widerrufen mag und will ich nichts, denn gegen des Gewissen zu handeln ist weder sicher noch ungefährlich".

2. Dem modernen Geist hat ¶ Döllinger am 29. Januar 1871 gegen Erzbischof Scherr dahin Ausdruck gegeben: „Ich weiß sehr wohl, daß der Priester bereit sein muß, der Kirche auch das höchste und schwerste Opfer zu bringen, das Opfer seines guten Rufes und der Ehre vor seinen Mitmenschen. Aber doch nur unter der Einen Bedingung: daß er nämlich auch wirklich von der Wahrheit dessen, was er neu bekennen soll, überzeugt sei. Denn ohne diese Ueberzeugung wäre eine derartige Unterwerfung eine schwere Sünde, eine grobe Lüge". Es waren doch stattliche Scharen, die der gleiche Geist beherrscht hat. Die Bischöfe selbst hatten ihn dadurch genährt, daß noch vor dem Konzil ihrer sechzehn den Papst gebeten hatten, über die Lehre von der Unfehlbarkeit nicht zu verhandeln. Während des Konzils hatte vor andern Döllinger die öffentliche Meinung Deutschlands beeinflußt; sichere Anhaltspunkte hatten ihr Lord ¶ Actons Konzilsbriefe an die Augsburger Allgemeine Zeitung gegeben. „Es ist unzweifelhaft, daß mit wenigen Ausnahmen der wirklich wissenschaftlich gebildete Klerus und die wissenschaftlich gebildeten Laien entweder grundsätzliche Gegner der päpstlichen Infallibilität oder doch unbedingte Gegner der Aufstellung eines sie aussprechenden Dogmas waren" (Schulte, S. 69). Noch vor der endgültigen Annahme des Dogmas entwarf, auf Initiative des Prager Kirchenrechtslehrers von Schulte, der Breslauer Theologe Professor ¶ Reinkens eine Protesterklärung, insbesondere gegen „die Steigerung der päpstlichen Macht, die in der Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes ihren äußersten Grad erreicht hat". 56 akademische Dozenten katholischer Konfession, darunter 21 Theologen, unterzeichneten die Erklärung, doch ist ihre Veröffentlichung in der Folge unterblieben. Nachdem das Dogma angenommen war, legten 44 Dozenten der Universität München

den ersten öffentlichen Protest ein; eine Anzahl Professoren andrer Universitäten schlossen sich an. Am 14. August folgte der imposante Protest von Königswinter bei Bonn, am 25. August die von Döllinger redigierte, von 11 Theologen und 2 Laien angenommene Nürnberger Erklärung mit der Bitte an die deutschen Oppositionsbischöfe, „auf das baldige Zustandekommen eines wahren, freien und daher diesseits der Alpen abzuhaltenden ökumenischen Konzils" hinzuwirken. Die einmütige Energie der Bischöfe beschränkte den Widerspruch aus dem Priesterstand rasch auf einen kleinen Kreis. Am 4. November verbot der Erzbischof von Köln den Bonner Theologen ¶ Hilgers, ¶ Langen und ¶ Reusch die Fortsetzung ihrer Vorlesungen; späterhin hat er sie nebst dem Priester und Professor der Philosophie Knoodt in Bonn von ihren priesterlichen Funktionen suspendiert, zuletzt exkommuniziert. Das gleiche Schicksal traf z. B. in Breslau ¶ Baltzer, ¶ Reinkens und den Philosophen Priester Weber, in Braunsberg Menzel und den Philosophen Priester Michelis; in München Döllinger, ¶ Friedrich und den Archäologen Priester Meßmer, außerdem eine Anzahl von Geistlichen im praktischen Amt. Die übrigen Unfehlbarkeitsgegner geistlichen Standes folgten angesichts der unsicheren Haltung der Staatsregierungen dem Beispiel der Bischöfe und unterwarfen sich. Zudem hatte der deutsch-französische Krieg das öffentliche Interesse mit Beschlag belegt, auch wußte die ultramontane Presse die Gegner Roms einzuschüchtern: so kam zunächst keine Volksbewegung zustande.

3. Erst die Schroffheit des Münchner Erzbischofs brachte sie in Fluß. Die Erklärung Döllingers, daß er als Christ, Theologe, Geschichtskundiger und Staatsbürger die Konzilsbeschlüsse nicht annehmen könne, die Veröffentlichung dieser Erklärung in der „Allgemeinen Zeitung" und nicht zum wenigsten der dagegen gerichtete Hirtenbrief des Erzbischofs riefen in München, bevor noch die Exkommunikation gegen Döllinger ausgesprochen war, eine ungeheure Gärung hervor (¶ Bayern). Am 10. April 1871 richtete eine Versammlung im Museumssaal an den König die Bitte, seine Regierung möge das Eindringen des neuen Dogmas in den Schulunterricht verhindern und das Verhältnis von Staat und Kirche neu regeln. Die Adresse fand rasch 18000 Unterschriften, davon 8000 aus München. Der Erzbischof antwortete zunächst mit einem neuen Hirtenbrief, dann aber, am 17. April, mit der feierlichen Verhängung der Excommunicatio major über Döllinger und ihrer „entsprechenden" Verkündigung von der Kanzel herab. Damit nicht genug, erklärte er am 19. Mai alle Unterzeichner der Museumsadresse für exkommuniziert (¶ Exkommunikation): bekehrt sich einer nicht, so „kann er weder zu einem Sakrament gelassen noch seiner etwa beabsichtigten Eheschließung pfarrlich assistiert werden", selbstverständlich „ist ihm auch das kirchliche Begräbnis zu versagen" (Friedrich: Ignaz von Döllinger. 1901. 3. Teil, S. 608). Die gleiche Weisung wurde anderwärts gegeben und in der Praxis befolgt. — Dadurch sahen sich die Gegner der vatikanischen Dekrete endlich gezwungen, zur Tat fortzuschreiten. Auf Döllingers Einladung tagte an Pfingsten eine Versammlung hervorragender Vertreter in München, ihr folgte eine Versammlung in Heidelberg, und, vom 22.—24. September 1871, unter Schultes Präsidium der 1. Altkongreß in München. Er war von über 300 Delegierten aus Deutschland, Oesterreich und der Schweiz, seine öffentlichen Versammlungen von 8000 Männern besucht. Das Programm des Kongresses stellte die Forderungen und Grundsätze für die fernere Bewegung dahin fest: wir halten an dem alten katholischen Glauben, wie er in Schrift und Tradition bezeugt ist, sowie am alten katholischen Kultus; wir betrachten uns als vollberechtigte Glieder der katholischen Kirche und erklären die über uns verhängten kirchlichen Zensuren für gegenstandslos und willkürlich; wir halten an der alten Verfassung der Kirche und bekennen uns zu dem Primat des römischen Bischofs, wie er in der alten, ungeteilten christlichen Kirche anerkannt war, und verwerfen deshalb das Dogma von dem „unfehlbaren Lehramte" und von der „höchsten, ordentlichen und unmittelbaren Jurisdiktion" des Papstes. Außer dieser grundsätzlichen Erklärung faßte der Kongreß den, von Döllinger damals bekämpften, Beschluß, an allen Orten, wo sich das Bedürfnis einstellt, eine regelmäßige Seelsorge herbeizuführen, m. a. W. auf die Bildung eines eigenen Kirchenwesens hinzuarbeiten. Nunmehr konstituierten sich zahlreiche Gemeinden und Vereine; die Seelsorge und die Leitung der Gottesdienste übernahmen die zensurierten Priester. Der 2. Kongreß, September 1872 in Köln, nahm Grundsätze für die Organisation der Seelsorge an und setzte eine Kommission zur Vorbereitung der Bischofswahl ein. Die Kommission wählte am 4. Juni 1873 Professor Dr. Joseph Hubert Reinkens (geboren 1. 3. 1821 in Burtscheid) zum Bischof für Deutschland mit dem Sitz in Bonn, am 11. August wurde Reinkens vom holländischen Bischof Heykamp in Rotterdam konsekriert, im Herbst von König Wilhelm als katholischer Bischof anerkannt und im Kultusministerium zu Berlin vereidigt. Damit hatte sich die altkatholische Bewegung zur altkatholischen Kirche des deutschen Reiches konsolidiert.

4. Im allgemeinen zeigten sich die deutschen Regierungen der weltgeschichtlichen Aufgabe, die ihnen das vatikanische Konzil gestellt, wenig gewachsen (¶ Deutschland: III. ¶ Katholizismus). Gleichviel, ob sie die Gefahr erkannten oder nicht, die dem Staatsleben aus dem Unfehlbarkeitsdogma erwachsen mußte, jedenfalls haben sie nichts getan, es wirksam zu bekämpfen. Als typisch darf das Gutachten gelten, das der bayerische Kultusminister von Lutz im Mai 1871 abgegeben hat. Das Gutachten befürchtet durchaus, daß sich künftighin das Verhältnis zwischen Staat und Kirche noch gespannter gestalten werde als zuvor, da die auf das weltliche Gebiet übergreifenden päpstlichen Willenserklärungen von ¶ Bonifatius VIII bis ¶ Pius IX unter die infalliblen Aussprüche gerechnet werden dürften. Nachdem es aber die beteiligten Regierungen, wiewohl sie der bayerische Ministerpräsident Fürst Hohenlohe schon im April 1869 aufmerksam gemacht hatte, unterlassen hätten, der Definierung des Dogmas entgegenzuwirken, und weil die Regierungen gegen kirchliche Uebergriffe erfahrungsgemäß nur über stumpfe Waffen verfügen, bleibe, bis etwa der Staat zu dem Radi-

kalmittel der Trennung von der Kirche greifen werde, „zunächst nichts übrig, als die Kollisionen fortbestehen zu lassen, wie dies schon vor dem 18. Juli 1870 der Fall gewesen ist". Von der altkatholischen Bewegung lasse sich nicht verkennen, daß die Interessen des Staates mit den ihren nahe zusammenfallen. Aber sich mit ihr zur Beschwörung der gemeinsamen Gefahr zu verbinden, stehe dem Staat nur zu, wenn gegründete Hoffnung auf Erlangung eines entsprechenden Resultates gegeben sei. Das denkbare Ziel wäre die katholische Nationalkirche Deutschlands. Aber an der Nachhaltigkeit der Bewegung und an der Erreichung des Zieles sei stark zu zweifeln. Deshalb, wolle die Regierung nicht gewärtigen, bald mit wenigen Getreuen allein vor der Erkenntnis zu stehen, daß die Zeit für die kirchliche Reform noch nicht gekommen sei, so müsse sie sich darauf beschränken, der Bewegung kein Hindernis in den Weg zu legen, bis etwa ihre Zukunft verbürgt erscheine (Archiv für Kirchenrecht, Bd. 39, S. 90 ff). Kein Zweifel, bei dem gleichen Laisser aller wäre auch die Reformationsbewegung des 16. Jhd.s gescheitert! Gerade im Frühjahr 1871 hat sich das katholische Deutschland weithin gesehnt nach der Initiative seiner Regierungen. Aber die große Gelegenheit, wenn nicht den Einfluß Roms auf das Staatsleben förmlich zu brechen, so doch einen namhaften Teil des katholischen Volkes in romfreie Bahnen hinüberzuleiten, blieb ungenützt. — Im kleinen hat die altkatholische Bewegung immerhin manche Förderung durch den Staat erfahren. Preußen ließ zunächst freilich den anti-infallibilistischen Pfarrer Dr. Tangermann fallen und wirkte dadurch lähmend auf die gleichgesinnten Priester. Später, während des ¶ Kulturkampfs, räumte sie aber den Altkatholiken da und dort staatliche Kirchen oder Kapellen ein, dotierte das altkatholische Bistum mit einem Staatsbeitrag von jetzt 48 000 Mark und sicherte im Altkatholikengesetz vom 4. Juli 1875 der altkatholischen Minderheit katholischer Kirchengemeinden den Mitgebrauch der Kirche und des Kirchhofs und Mitgenuß am Kirchenvermögen. Der Staat sieht die beiden Teile der katholischen Kirche, die sich infolge des Schismas getrennt halten, nicht als verschiedene Religionsparteien, die A. als „der staatlich unter dem Namen der römisch-katholischen Kirche anerkannten Religionspartei zugehörig geblieben" an. Die A. genießen daher auch den Schutz nach §§ 166—168 des Reichsstrafgesetzbuches. Aehnlich ist die Rechtslage in ¶ Baden und ¶ Hessen. Beide Staaten erkennen den altkatholischen Bischof an, Baden hat am 15. Juni 1874 ein A.gesetz geschaffen und steuert zum altkatholischen Kirchenwesen jährlich 24 000 Mark bei. ¶ Bayern untersagte einerseits am 9. August 1870 die Veröffentlichung der vatikanischen Dekrete und verweigerte auch weiterhin das königliche ¶ Placet, „was freilich die Bischöfe nicht abhielt, die Dekrete dennoch zu publizieren" (KL). Sie sicherte den exkommunizierten Professoren und Pfarrern ihr Amt bezw. Pfründe, auch entschied der oberste Gerichtshof am 15. 9. 1873, „daß vom staatlichen Gesichtspunkt aus die katholische Kirche zur Zeit aus den Anhängern teils der sog. infallibilistischen, teils der sog. altkatholischen Richtung besteht". Andrerseits enthielt sich die „ministerielle Ruhe und Behaglichkeit" (Schulte 438) des Herrn von Lutz, abgesehen von der Ueberlassung zweier staatlicher Kapellen in Kempten und Straubing, peinlichst jeder Förderung der altkatholischen Bewegung. Die Anerkennung des altkatholischen Bischofs wurde verweigert, da das Konkordat nur 8 bayerische Bischöfe kenne. Gegen Schluß seiner Tätigkeit opferte Herr von Lutz die A. dem Willen des Zentrums und erklärte sich, wiewohl er erst kurz zuvor die erneuten diesbezüglichen Vorstellungen der Bischöfe zurückgewiesen hatte, im Landtag bereit, ihren Ausschluß aus der katholischen Kirche staatlich anzuerkennen. Am 10. Januar 1890 starb Döllinger, am 10. März richtete das erzbischöfliche Kapitelsvikariat München die gewünschte Eingabe an die Regierung und am 15. März erfolgte die verheißene Entschließung; sie stützte sich darauf, daß die Altkatholiken außer dem Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit, das die Staatsregierung noch heute rechtlich als unwirksam ansieht, auch andere katholische Glaubenssatzungen verworfen hätten. Seitdem gelten die A. als Privatkirchengesellschaft und ist ihnen für ihre Geistlichen der Anspruch auf die Rechte öffentlicher Beamter, für ihre Gotteshäuser die Erlaubnis, Glocken und sonstige Auszeichnungen öffentlicher Kirchen zu tragen, entzogen. In den übrigen Bundesstaaten bestand kein Bedürfnis, die Stellung der A. rechtlich zu regeln.

5. Außer Deutschland hat es in erster Linie die ¶ Schweiz zu einer kräftigen altkatholischen Bewegung gebracht. Zahlreiche Volksversammlungen wurden massenhaft besucht, mehrere Kantone verweigerten das Plazet zur Veröffentlichung der vatikanischen Dekrete, und eine Reihe geschlossener Gemeinden lehnte sie mit ihren Pfarrern einhellig ab. Als Bischof Lachat von Basel zwei Pfarrer deshalb exkommunizierte, erklärte ihn die Mehrzahl der Diözesanstände für abgesetzt, die einschlägigen Kantonsregierungen billigten das Verfahren, setzten auch die hiegegen protestierenden Pfarrer des französischen Jura ab und verwiesen sie schließlich außer Landes. Das Berner Kirchengesetz vom 18. Januar 1874 sanktionierte das Schisma und im Juli 1874 errichtete die Berner Regierung für die A. an der Universität Bern eine theologische Fakultät. In Genf führte die Nichtbeteiligung der römischen Katholiken an den durch das Kultgesetz von 1873 vorgeschriebenen Pfarrwahlen von selbst zur Bildung einer größeren Zahl altkatholischer Gemeinden. Am 14. Juni 1875 konstituierte sich auf der 1. „Christkatholischen Nationalsynode" zu Olten die „Christkatholische Kirche der Schweiz"; der Name alt- oder liberalkatholisch wurde abgelehnt. Die von der gleichen Synode genehmigte Verfassung bestimmt als höchste Instanz der Kirchengemeinschaft die alljährlich zusammentretende Nationalsynode, als vorbereitende, vollziehende und verwaltende Behörde den Synodalrat, als ihr persönliches Organ den Bischof. Der Bischof ist durch den Bund anerkannt, hat in Bern seinen Sitz und wird von den Kantonen Aargau, Bern und Solothurn dotiert. Die 2. Synode wählte am 7. Juni 1876 den Pfarrer und Professor Dr. Eduard Herzog in Bern zum Bischof; Herzog, geboren 1841 zu Luzern, hat sein Amt noch inne. Die gleiche Synode erklärte die Landessprache als zulässige liturgische Sprache, empfahl als Amtstracht der Pfarrer die „einfachste und würdigste Form" der Kleidung und schaffte den Beicht- und Zölibatzwang ab. Von

den Reformen der folgenden Synoden ist besonders die Austeilung des Abendmahls unter beiderlei Gestalt zu nennen, die 1878 erlaubt wurde. Heute zählt die Kirche gegen 50 Gemeinden mit rund 40 000 Seelen, vorwiegend in den Kantonen Aargau, Bern, Genf, Solothurn und Zürich. An Vereinen besteht: Hilfskasse der christkatholischen Geistlichen, zahlreiche Frauenvereine und Vereine junger Christkatholiken, Musikausschuß, Preßausschuß, Ausschuß für Heranbildung christkatholischer Krankenschwestern. Zeitschriften: Der Katholik, erscheint in Bern wöchentlich, Le Catholique National, in Bern alle 14 Tage. — ¶ Oesterreich kündigte infolge der vatikanischen Dogmen das Konkordat, gleichwohl begünstigte es die katholische Gegenaktion gegen die altkatholische Bewegung. Immerhin entstanden zunächst 5 Gemeinden. Im Jahr 1877 erkannte die Regierung die altkatholische Kirche, im Jahr 1888 auch den Pfarrer Czech, jetzt in Warnsdorf, als Verweser des altkatholischen Bistums Oesterreichs an. Verfassung, Gottesdienstordnung, kirchliche Reformen wie in Deutschland. Die Theologen studieren in Bonn und werden vom deutschen Bischof geweiht. 1899 zählte die Kirche 13 600 Seelen, hauptsächlich in Nordböhmen; seitdem ist sie durch die Los von Rom-Bewegung auf 25 000 Seelen gewachsen. 1905 waren es gegen 40 Gemeinden bezw. Vereine mit 18 Geistlichen und 14 eigenen Kirchen bezw. Kapellen und Betsälen. Zeitschriften: Freie Kirchenstimmen, erscheinen monatlich zweimal in Warnsdorf, Altkatholischer Kirchenbote für Steiermark, monatlich einmal in Graz. — Unter den romanischen Ländern hat sich in ¶ Frankreich zu Paris eine romfreie gallikanische Kirche gebildet. Ihr Gründer war der als Kanzelredner gefeierte Karmeliter Hyacinthe ¶ Loyson, der schon vor 1870 in Frankreich gegen den Jesuitismus, nach dem vatikanischen Konzil in Rom, Neapel und Genf gearbeitet hat, doch ohne bleibenden Erfolg; auch in Paris hat er seine Arbeit wieder eingestellt. Sein Vikar Volet schloß sich der altkatholischen Kirche Hollands an, baute mit ihrer Hilfe 1895 in Paris eine Kirche und organisierte die Eglise catholique Gallicane, die dem Erzbischof von Utrecht untersteht und in Paris immer mehr erstarkt. Zeitschrift: Le Catholique Français, erscheint in Paris monatlich. Auch Spanien und Portugal haben einige romfreie Genossenschaften, die Iglesia Española, die der altkatholischen Kirche nahesteht. — In den ¶ Niederlanden hatte sich die eine Altrömisch-katholische Kirche, amtlich „Altbischöfliche Klerisei" genannt, seit Anfang des 18. Jhd.s erhalten und ihre Katholizität bewahrt. Das Jahr 1870 hat ihr den Platz neben den deutschen A. angewiesen. Die Kirche besteht aus dem Erzbistum ¶ Utrecht und den Bistümern Haarlem und Deventer, 26 Gemeinden mit 8 800 Seelen. Der Priesterzölibat ist beibehalten, die Sakramente werden in der Landessprache gespendet, theologische Bildungsanstalt in Amersfoort. Verein: Oudkatholiek Ondersteuningsfonds zur Förderung der altkatholischen Interessen in den Niederlanden. Zeitschrift: De Oud-Katholiek, erscheint monatlich in Rotterdam. — In England hat sich im Jahr 1908, vermutlich unter dem Eindruck der Modernistenenzyklika Pius X, eine Reihe katholischer Gemeinden von Rom losgesagt. Am 18. Februar haben sich ihre Vertreter, 17 Priester und 16 Laien, in Chesfield über die Bildung der „nationalkatholischen Kirche von England" geeinigt und alsbald den Priester Arnold Harris Mathew, Earl of Landaff, zum Bischof gewählt. Am 18. April wurde Mathew vom Utrechter Erzbischof, unter Assistenz eines holländischen und des deutschen altkatholischen Bischofs, als solcher geweiht. Ob die Bewegung lebenskräftig ist und weitere Kreise zieht, muß abgewartet werden. — Altkatholischen Charakter trägt schließlich die Polish (polnische) Catholic Church in the U.S. of America, unter einem eigenen Bischof. Die Mitgliederzahl wurde 1904 auf 100 000 angegeben. Zeitschrift: Polish news Reforma, erscheint wöchentlich in Chicago.

6. In Deutschland folgte der offiziellen Gründung der altkatholischen Kirche, die mit der Bischofswahl vollzogen war, der innere und äußere Ausbau ihres Kirchenwesens. Die 1. Synode, 1874 zu Bonn, gab der Kirche ihre Verfassung, die „Synodal- und Gemeindeordnung". Die Leitung des kirchlichen Gemeinwesens hat der Bischof. Er wird von der Synode gewählt und hat im Rahmen der Verfassung alle Rechte und Pflichten, die das gemeine Recht dem Episkopat beilegt. Zur Seite steht ihm die Synodalrepräsentanz, 4 Geistliche und 5 Laien. Jährlich einmal beruft der Bischof die Synode, zu der der Bischof, die Repräsentanz, alle Geistlichen und je ein Abgeordneter jeder Gemeinde mit 100 bis 200 selbständigen Männern gehören. Die Einzelgemeinde untersteht rücksichtlich der Seelsorge dem Pfarrer und Bischof, die übrigen Angelegenheiten ordnet der Kirchenvorstand und die Gemeindeversammlung. Die Pfarrer werden von den Gemeinden auf Lebenszeit gewählt. Meßstipendien, Stolgebühren und dergleichen gibt es nicht. Im übrigen betont die „Synodal- und Gemeindeordnung" den provisorischen Charakter der altkatholischen Organisation und behält den A. die Geltendmachung der Ansprüche auf alle katholischen Rechte hinsichtlich der Kirchen, Pfründen, Stiftungen und staatlichen Kultusbeiträge ausdrücklich vor. — Die 1. Synode beseitigte außerdem die katholischen Mißbräuche der Wallfahrten, Umzüge, Ablässe, Heiligen- und Bilderverehrung, Fasten und Abstinenzgebote. Die folgenden Synoden setzten die Zahl der Feiertage herab, führten die Muttersprache als liturgische Sprache ein und hoben die Lehren von der unbefleckten Empfängnis der Maria, von der Gleichwertigkeit der mündlichen Ueberlieferung mit der Schrift, vom alleinseligmachenden Charakter der Kirche, außerdem den Beichtzwang und 1878, nach verwirrenden Kämpfen, den Zwangszölibat der Geistlichen auf. Die Messe, das „heilige Amt", wird „zum bleibenden Gedächtnis", nicht mehr zur Erneuerung und Wiederholung des Todes Christi gefeiert; auch ist sie ausschließlich Gemeindefeier. Die Privatmessen sind abgeschafft. Beim Abendmahl wird die reale Gegenwart Christi gelehrt, die Transsubstantiation verworfen; die Spendung unter beiderlei Gestalt ist grundsätzlich anerkannt, unterbleibt aber aus praktischen Gründen, wie auch in Holland. Im Gegensatz zum Protestantismus wird der „katholische" Charakter, d. h. der geistige Zusammenhang mit der altchristlichen, allgemeinen Kirche als wesentliches Moment stark betont. — Der äußeren Entwicklung kam da, wo die Staats-

behörden die Mitbenützung katholischer Kirchen gestattet hatten, das päpstliche Verbot des Simultangebrauchs (12. März 1873) und die nachfolgende Interdizierung der betreffenden Kirchen zu gute; die A. gelangten dadurch in ihren Alleinbesitz. Doch gingen sie später dieses und anderer Vorteile durch ungünstige Handhabung der A.gesetze vielfach wieder verlustig. Die Mitgliederzahl ist, außer in Bayern, überall stark gewachsen und wurde 1880 auf annähernd 50 000 angegeben; doch war diese Zahl vermutlich zu hoch gegriffen. Jetzt dürften es 30 000 Seelen sein; eine amtliche Gesamtstatistik wird nicht geführt. In den letzten Jahren macht sich vielerorts ein neuer Aufschwung bemerkbar. Gegenwärtig bestehen rund 100 Gemeinden bezw. Vereine mit 63 Geistlichen. Geschlossene Gemeinden mit Pfarrpfründen hat nur Baden; auch eigene Kirchen besitzt nur ein kleiner Teil der Gemeinden. Da der Unterhalt des Gemeinwesens die Staatsbeiträge aufzehrt, müssen die Einzelgemeinden die Pfarrgehälter usw. selbst aufbringen und deshalb an die Opferwilligkeit ihrer Glieder hohe Forderungen stellen. Der Pfarrerstand hat sich anfangs aus dem katholischen Priesterstand ergänzt, jetzt dient seiner Heranbildung neben dem Universitätsstudium das der Bonner Universität angegliederte „philosophisch-propädeutische Seminar". In Bonn ist auch ein bischöfliches Seminarkonvikt und Knabenkonvikt. Bischof Reinkens ist am 4. 1. 1896, sein Nachfolger D. Theodor ¶ Weber (geboren 28. 1. 1836, 1868 Professor der Philosophie in Breslau; vgl. oben unter Nr. 2) am 12. 1. 1906 gestorben. Der jetzige Bischof, Josef Demmel, steht seit 1875 im altkatholischen Kirchendienst. Vereine und Anstalten: Preß- und Schriftenverein, Witwen- und Waisenkasse der Geistlichen, Sterbekassenverein Charitas, Waisenhausverein, Schwesternverein für Armen- und Krankenpflege in Bonn mit 1 Mutterhaus und 3 Töchterhäusern, damit vereinigt Krankenschwesternheim Amalie von Lasaulx-Haus in Essen (Amalie von Lasaulx, geboren 19. 10. 1815 zu Koblenz, 3. 11. 1849 Oberin des Johannesspitals in Bonn, 1871 abgesetzt wegen Nichtanerkennung der vatikanischen Dekrete, gestorben 28. 1. 1872), zahlreiche Frauenvereine, Jungfrauenvereine und Jungmannschaften. Zeitschriften: Amtliches altkatholisches Kirchenblatt, erscheint in Bonn nach Bedarf, Altkatholisches Volksblatt, Bonn wöchentlich, Deutscher Merkur, populär-wissenschaftlich, Bonn monatlich zweimal.

7. Schon das Programm des ersten A.kongresses, 1871 in München, hat als besonderen Punkt auch die Hoffnung auf Wiedervereinigung mit der griechisch-orientalischen und russischen und auf Verständigung mit den protestantischen und bischöflichen Kirchen betont (¶ Unionsbestrebungen). Demgemäß fanden 1874 und 1875 unter Döllingers Leitung Unionskonferenzen mit hervorragenden Gliedern der orientalischen, englisch-amerikanischen und protestantischen Kirchen statt. Die Verhandlungen mit den Orientalen sind ohne Ergebnis verlaufen, doch werden noch Beziehungen unterhalten. Mit der anglikanischen Kirche besteht seit 1883 Kommuniongemeinschaft. Das gegenseitige Verhältnis zwischen A. und Protestanten ist meist sehr freundlich, ein Drittel der altkatholischen Gottesdienste wird in evangelischen Kirchen gefeiert; besondere Förderung verdanken die A. den protestantischen Theologen ¶ Beyschlag und ¶ Nippold. — Die innere Geistesgemeinschaft der altkatholischen Kirchen in Deutschland, Oesterreich, Schweiz, Holland und Amerika findet ihren Ausdruck in den altkatholischen Bischofskonferenzen, erstmals 1889 in Utrecht, und in den Internationalen A.kongressen. Gemeinsame Zeitschrift ist die Revue internationale de Théologie, gegründet 1892, redigiert von Professor Michaud in Bern. Gemeinsames Liebeswerk der „Internationale altkatholische Hilfsverein", gegründet 1902, zur Förderung der altkatholischen Bewegung durch Geldspenden an bedürftige Gemeinden; er besteht aus dem deutschen und dem holländischen Landesverband, dem „Schweizerischen Verein für die christkatholische Diaspora" und dem „Verein der A. in Oesterreich".

Joh. Friedrich v. Schulte: Altkatholizismus, RE³ I, S. 415—425; — Fr. Bering: Lehrbuch des Kirchenrechts, 1893²; — Wildt: Altkatholiken, KL² I, S. 642—659; — v. Schulte: Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland, 1887; — Abriß der Kirchengeschichte zum Gebrauche für den altkatholischen Religionsunterricht an höheren Lehranstalten, 1905²; — ‡ Leopold Karl Götz: Die geschichtliche Stellung und Aufgabe des deutschen Altkatholizismus, 1896⁴; — ‡ E. K. Zelenka: Altkatholisches Handbüchlein, 1907⁶. **Kübel.**

Altlutheraner. — Sammelname für eine Reihe freier Kirchenbildungen des 19. Jhd.s, die an sich sehr verschieden sind, aber sämtlich irgendwie mit dem Uebergang der Erweckungsbewegung zum Konfessionalismus und mit dem Rückschlag dieses Konfessionalismus gegen den Einfluß, den auch der relativ entkirchlichte, interkonfessionelle Staat direkt oder indirekt auf die Kirche übte, zusammenhängen.

Am frühesten vollzog sich der Vorgang in Preußen, wo die Ausdehnung des autokratisch gefaßten landesherrlichen Kirchenregiments auf innerkirchliche Fragen durch ¶ Friedrich Wilhelm III, sowie die schwankungsreiche Unklarheit in der Auffassung der ¶ Union und in der Verbindung der Union mit der neuen ¶ Agende das triebkräftige Erweckungschristentum notwendig in eine Gegenbewegung hineindrängte. In dem Breslauer Prediger und Professor Joh. Gottfried ¶ Scheibel, der zwar in seinen Schriften abstößt, aber damals durch seine Predigten die Geister packte, hatte die Erweckungsbewegung noch stärker als sonst einen antirationalistischen Zug gewonnen; die Jubelfeier von 1817 und die Unionsbewegung fügten in steigendem, oft gehässigem Maße den antireformierten, konfessionell lutherischen Zug hinzu, und der Gegensatz zum König entwickelte in ihm die ursprünglich pietistische Sehnsucht nach äußerer Selbständigkeit der Kirche, daher den Haß gegen alle „Cäsaropapie", zu besonderer Höhe. Da man 1830 von ihm eine Störung der als Förderung der Union gedachten Bekenntnis-Jubelfeier befürchtete, wurde er mit einem Anhänger auf 2 Wochen suspendiert. Nun scharten sich 260 Familien um ihn, darunter besonders der juristische Professor Huschke und der Dichter und Naturforscher Henrik Steffens, damals Rektor der Universität. Man wählte Vertreter und vollzog eine Gemeindegründung, die gegenüber der unierten, vom Luthertum abgefallenen Landeskirche die wahre lutherische Kirche darstellen

sollte. Spezifisch lutherisch war freilich, so hoch man auch die opferbereite Standhaftigkeit dieser Männer würdigen muß, im Grunde an diesem neuen Konfessionalismus lediglich der Haß gegen die Union mit den Reformierten; alle andern Motive waren teils allgemein pietistisch und supranaturalistisch, teils — z. B. die Festlegung der Frömmigkeit auf eine bestimmte, biblisch begründete Verfassungsform — direkt unlutherisch. König und Kultusminister verweigerten die Erlaubnis der Kirchengründung; sie schien ihnen gleichbedeutend mit dem Zugeständnis, daß die Annahme der Union Abfall vom Luthertum sei. Doch verwandelten sie gerade dadurch die konfessionelle Begeisterung in Fanatismus. Am ärgerlichsten stieß die äußerliche Gewalt mit diesem zusammen, als die Gemeinde des suspendierten und gefangen gesetzten Pastors Kellner in Hönigern die Oeffnung der Kirche verweigerte und die Regierung sie am 24. Dezember 1834 militärisch erzwang. Der geistige Führer der Bewegung wurde, als der abgesetzte Scheibel 1832 nach Dresden und Steffens nach Berlin übergesiedelt waren, Huschke mit seiner katholisierenden Auffassung des Kirchenregiments († 1886). An vielen Orten bildeten sich ähnliche Kreise; 1835 organisierte die ganze Bewegung sich durch eine Synode zu Breslau. Viele Familien wanderten nach Australien und Nordamerika aus. Als die Gefangenschaft der führenden Geistlichen und die Bedrückung der Gemeinden 1840 mit dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV aufhörte, begründete die Generalsynode zu Breslau 1841 eine vollständig freie lutherische Kirche (19 000 Personen) unter dem Breslauer, aus Geistlichen und Laien zusammengesetzten „Oberkirchenkollegium" und einer alle vier Jahre zusammentretenden Generalsynode; die staatliche Anerkennung wurde 1845 („Generalkonzession") und 1847 ausgesprochen. — Weiteren Zuwachs erhielt die „Evangelisch-lutherische Kirche in Preußen", vor allem dank der landeskirchlichen Generalsynode von 1846, aus Pommern, der Mark und der Rheinprovinz. Ihre Generalsynode von 1860 vertrat 55 000 Mitglieder mit 63 Pastoren und 44 Lehrern. Doch verschärften sich ebendamals die Streitigkeiten über das Kirchenregiment. Sie führten 1864 zur Loslösung einer besondern, von Pastor Diedrich geführten Gemeinschaft, der sogenannten Immanuelsynode in Magdeburg, die freilich stets weit kleiner blieb und sich 1904 nach langen Verhandlungen wieder auflöste; ihre Pastoren und Gemeinden sind seitdem aufs neue mit denen des Oberkirchenkollegiums vereinigt. Grundlage des Zusammenschlusses ist „das einmütige Bekenntnis zur heiligen Schrift A und NTs als dem reinen, lauteren Brunnen Israels und zu den aus der heiligen Schrift geschöpften Symbolen der evangelisch-lutherischen Kirche einschließlich der Konkordienformel"; die noch bestehenden Meinungsverschiedenheiten sollen nicht als kirchentrennend gelten. Die Statistik von 1906 zählt 58 049 Glieder, 79 (jetzt 80) Pfarrbezirke und 84 ordinierte Geistliche. Zur Vorbereitung der Geistlichen dient seit 1883 ein besonderes Seminar in Breslau; doch wird außerdem das akademische Triennium gefordert. Direktor des Oberkirchenkollegiums ist zurzeit Kirchenrat G. Froböß, der auch das offizielle Organ herausgibt: das Kirchenblatt für die ev.-luth. Gemeinden in Breslau (erscheint in Breslau).

Seit der Generalkonzession von 1845 hatten die A. keinen Anlaß zu erheblichen Beschwerden gegen Staat oder Landeskirche. Nur durch die Anwendung des Gesetzes betr. den Austritt aus der Kirche vom 14. Mai 1873 erklärten sie sich bedrückt. Die aus nichtpreußischen lutherischen Landeskirchen nach Preußen verziehenden Evangelischen wurden danach ohne weiteres als Glieder der preußischen Landeskirche betrachtet und mußten, falls sie sich zu den A.n rechnen wollten, erst regulär aus jener austreten, auch noch durch eine bestimmte Frist ihr Kirchensteuer entrichten. Damit wurde der Rechtsstandpunkt festgehalten, daß die lutherische Kirche Preußens in der ¶ Union ihre rechtmäßige Fortsetzung gefunden habe. Aus Anlaß des Kirchensteuergesetzes vom 26. Mai 1905 (Staatsgesetz vom 14. Juli 1905) wurde von den preußischen A.n und den ihnen verbündeten außerpreußischen Lutheranern die Abänderung dieser Praxis lebhaft betrieben. Die Folge war der Erlaß eines Gesetzes betr. „die evangelisch-altlutherischen Gemeinden in Preußen" (vom Landtag angenommen April 1908). Nach diesem (Art. 2) genügt zum Anschluß an die altlutherischen Gemeinden die einfache Beitrittserklärung, die sofort die Befreiung von der landeskirchlichen Steuer bewirkt. Dadurch, daß diese Erleichterung nicht nur den neu Zuziehenden, sondern auch den längst Ansässigen zu teil wird, sofern sie ihren Wohnsitz innerhalb Preußens verlegen (vgl. Erklärung des Oberkirchen-Kollegiums der ev.-luth. Kirche in Preußen vom 28. Juli 1908, CeW 1908, Nr. 36, S. 418) sind die A. gegenüber sämtlichen anderen nichtlandeskirchlichen Kirchengemeinschaften jetzt sogar stark bevorzugt. Für den Anschluß eines A.s an die Landeskirche gilt die gleiche Praxis. Dasselbe Gesetz (Art. 1) verleiht der ganzen altlutherischen Kirche die Korporationsrechte, welche bisher nur die einzelnen Gemeinden hatten, führt aber zugleich neu die Bezeichnung „Verein der evangelisch-altlutherischen Gemeinden" ein. Die rechtliche Situation der preußischen A. ist nunmehr so günstig, wie sie sich dieselbe nur irgend wünschen können.

Neben dieser Hauptgruppe der A. stehen einige kleinere. Im Großherzogtum ¶ Hessen trennten sich infolge der Steigerung des Unionismus durch die Synodalverfassung (1874) mehrere Gemeinden von der Landeskirche und gründeten eine lutherische Freikirche. 1878 und endgültig 1893 vereinigte sich mit ihr der Homberger Konvent in Niederhessen. Seitdem heißt sie „selbständige evangelisch-lutherische Kirche in den hessischen Landen". Sie umfaßt etwas über 1800 Glieder mit 10 Gemeinden und 10 Pastoren. — Besonders kompliziert sind die Absplitterungen in ¶ Hannover. Schon seit 1866 durch die Besorgnis vor Einführung der Union beunruhigt, verweigerte eine Anzahl Geistlicher 1876 den Gebrauch des neuen Taufformulars, das durch die Einführung des Zivilstandsgesetzes notwendig geworden war, ihnen aber als Verleugnung des Christentums erschien. Unter Führung von Theodor ¶ Harms in Hermannsburg konstituierten sie 1878 die „evangelisch-lutherische Freikirche in Hannover", die jetzt über 3000 Glieder mit 10 Geistlichen zählt. Nach Harms' Tode (1886) traten, erst durch zwiespältige Wahl, dann durch die erneuerte Verbindung der Hermannsburger Mission mit der Lan-

deskirche, durch einen Streit über die Inspiration der Bibel u. a. weitere Spaltungen ein, die vor allem die Gründung der Hermannsburg-Hamburger Freikirche (jetzt 2800 Personen) veranlaßten. — Der allgemeine Zug zum Zusammenschluß, der seit einiger Zeit den Protestantismus beherrscht, hat 1907 zu einer Verbindung der genannten drei Freikirchen mit der großen preußischen in einem jährlich abzuhaltenden „Delegiertenkonvent" geführt. Er soll wichtige kirchliche Fragen besprechen, gleichmäßiges kirchliches Handeln anbahnen und weiterer Zersplitterung wehren; doch haben seine Beschlüsse keine bindende Kraft (CcW 1907, 193 ff). An der Allgemeinen evg.-luth. Konferenz (¶ Neulutherthum) hatten die A., wie sich z. B. bei den Verhandlungen über das preußische Kirchensteuergesetz 1905 zeigte, einen kräftigen Rückhalt. Sie schieden aber aus prinzipiellen Gründen aus, als Oktober 1907 durch Majoritätsbeschluß auch den preußischen Unionslutheranern volle Aufnahme gewährt wurde. Der dissentierenden Minorität zuliebe wurde im April 1908 beschlossen, die Organisation der Engeren Konferenz dieser Allg. ev.-luth. Konferenz zu ändern (CcW, 1908, 293 f); aber es half nichts. Minorität und A. schlossen nun einen Lutherischen Bund (CcW 557 f.). — Selbständig geblieben sind drei Gruppen. Die renitente Kirche Niederhessens begründete sich infolge der Einsetzung des den unierten, lutherischen und reformierten Gemeinden vorgesetzten Gesamtkonsistoriums in Kassel (1873), vor allem unter Führung des jüngeren Vilmar (in Melsungen); sie umfaßt etwa 2400 Mitglieder. In Baden weckte Karl Eichhorn 1850 eine Bewegung wider die längst vollzogene Union; sie schloß sich zunächst dem Breslauer Oberkirchenkollegium an und erreichte 1856 Duldung. Doch begannen 1862 arge Wirren: es entstanden drei verschiedene Gruppen mit zusammen kaum 1400 Gliedern; eine davon bildet mit andern kleinen süddeutschen Gemeinden die „Süddeutsche evangelisch-lutherische Freikirche". Eine ganz besondere Stellung endlich behauptet „Die evangelisch-lutherische Freikirche in Sachsen und andern Staaten Deutschlands", die das Luthertum in vollster Reinheit zu vertreten sucht und sogar die genannten Freikirchen für abgefallen vom Bekenntnis erklärt. Schon Mitte der sechziger Jahre hatten sich bekenntnistreue Vereine in Sachsen gebildet. Als die erste Landessynode von 1871 die ¶ Lehrverpflichtung ermäßigte, gründeten Vereinsmitglieder eine separierte Gemeinde und erbaten von der Missourisynode (¶ Neuluthertum) einen Prediger (Ruhland). Innerhalb Deutschlands traten sie nur in Verbindung mit Pastor Brunn in Steeden bei Wiesbaden, der seit 1861 ein Predigerseminar für die Missourier leitete. So bedeutet diese Gemeinschaft die äußerste Zuspitzung und reinste Verkörperung der neuzeitlichen konfessionellen Bewegung. Sie konstituierte sich 1876 unter obigem Namen und gewann in wie außer Sachsen Gemeinden. Noch heute ist sie im Wachsen; der Parochialbericht von 1907 nennt 21 Gemeinden mit 16 ordinierten Pastoren und über 3900 Gliedern. Präses der Gesamtsynode war seit 1876 Pastor O. Willkomm in Niederplanitz, offizielles Organ ist die von ihm geleitete „Evangelisch-lutherische Freikirche"; neuerdings ist als Präses an seine Stelle Pastor J. Kunstmann in Dresden getreten.

Georg Froböß (altluth.): Lutheraner, separierte. RE³ XII, S. 1 ff; — Erich Foerster: Die Entstehung der preußischen Landeskirche II, 1907, Kap. 7; — Unter sächsisch-missourischem Gesichtspunkt behandelt G. Stöckhardt: Die kirchlichen Zustände Deutschlands, 1892; — Losch: Zur Geschichte der hessischen Renitenz ZKG 27, 209 ff; — E. R. Grebe: Geschichte der hessischen Renitenz, 1905; — K. Müller: Die lutherische Kirche in Hessen, 1906; — Die neue Kirchensteuergesetzgebung, Düsseldorf bei L. Schwann, 1906. **Stephan** und **Schian.**

Altmann von Passau (1065—1091). Vielleicht Westfale von Geburt, in Paderborn und in Paris (?) unterrichtet, von Kaiser Heinrich III († 1056) zum Hofkaplan und Propst des Aachener Marienstifts ernannt, war A., nach einer Pilgerreise ins hl. Land, 1065 auf Verwendung der Kaiserin Agnes zum Bischof von ¶ Passau gewählt worden. In dem strengen, auf Reform der Klöster und Stifter bedachten Mann fand ¶ Gregor VII (1073—1085) einen Verfechter seiner Gesetzgebung bezüglich des Priesterzölibats, seiner Politik gegen Heinrich IV (1056—1106), gegen den der päpstliche Bannfluch (1074) zuerst in Passau verkündet wurde. Als Gregors Stellvertreter in Deutschland war A. beteiligt an den Wahlen der Gegenkönige Rudolf von Schwaben (1077—1080) und Hermann von Luxemburg (1081—1088), zugleich bemüht, die Anhängerschaft seines Papstes durch Gewinnung des Markgrafen von Oesterreich zu verstärken. Zweimal aus seiner Diözese vertrieben, deren beide von Heinrich IV eingesetzte Bischöfe er überlebte, wurde er 1085 zu Mainz von den Bischöfen der kaiserlichen Partei abgesetzt. Als Verbannter ist er 1091 zu Zeiselmauer an der Donau gestorben, „ob seiner Heiligkeit, Enthaltsamkeit und Kirchlichkeit selbst einem Gregor verehrungswürdig, gehaßt und gefürchtet von den Schismatikern und Lasterhaften".

Albert Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands III, 1906 ³·⁴; — Heigel: A., ADB I, 1875, S. 369 ff; — Mirbt: A., RE³ I, S. 425 ff. **Werminghoff.**

Altötting in Oberbayern (Diözese Passau) ist einer der besuchtesten Wallfahrtsorte Deutschlands (¶ Wallfahrt und W.sorte). Die Kirche S. Philippi Apostoli birgt als Reliquie den Arm des Apostels Philippus. In der Tilly-Kapelle befindet sich das Grab Tillys. In einer besonderen Kapelle sind die Herzen der bayrischen Kurfürsten und Könige von Max I bis Ludwig II in silbernen Kapseln aufbewahrt. Das größte Heiligtum von A. ist ein schwarzes, hölzernes Marienbild, das aus dem 8. Jhd. stammen soll. Die Wallfahrt zu dem Gnadenbild findet immer weitere Verbreitung (1870 : 188 000 Kommunikanten, 1893: 240 000). Bis 1873 wurde die Wallfahrtskapelle von Redemptoristen (¶ Liguori) bedient, seither von ¶ Kapuzinern.

Rudnicki: Die berühmtesten Wallfahrtsorte, 1891; — Krauthahn: Geschichte der uralten Wallfahrt in A., 1893³. **Lachenmann.**

Altruismus (vom lat. alter, der Andre) ist ein von dem französischen Positivisten Auguste Comte (¶ Positivismus) aufgebrachter Kunstausdruck für sein sittliches Grundprinzip, das Leben für den Nächsten im Gegensatz zum ¶ Egoismus. Das Charakteristische dieses Prinzips (das allerdings C. nicht scharf genug bestimmt hat) liegt in der Synthese des für ihn selbst fundamentalen objektiven, soziologischen Gesichtspunktes (Wohl der Gesellschaft) mit dem

subjektiv-psychologischen des „sozialen Gefühls", der Liebe. Mit vollem Bewußtsein entnimmt Comte diesen Hinweis auf das Gefühl der religiösen Ethik; es gilt ihm, mit der Vernunftreflexion und der Aktivität des Willens die Wärme des Gefühls zu verbinden. Nach seiner optimistischen Annahme zeigt uns die Kulturbewegung trotz einiger Schwankungen eine beständige Verminderung im Uebergewicht und selbst in der Intensivität der selbstsüchtigen Neigungen. Im größtmöglichen Aufschwung der Affekte des Wohlwollens besteht das menschliche Glück, auf den Prinzipien der Kontinuität und Solidarität beruht aller Fortschritt: „l'amour pour principe, l'ordre pour base, et le progrès pour but". So erhält die menschliche Lebensordnung ihre letzte Regelung durch die Entwicklung des A. Ursprünglich ist allerdings der Egoismus stärker als die wohlwollenden Neigungen, die Tieren wie Menschen angeboren sind. Aber auf drei Stufen, Familie, Staat (cité), Menschheit vollzieht sich der Uebergang. — Comte hat das Prinzip des A. so hoch gestellt, daß er selbst beim Zusammenbruch der Erde nicht aufhören will, es als höchstes Gut und höchste Pflicht gelten zu lassen. In der Anerkennung des Wertes und der Notwendigkeit altruistischen Handelns stimmt ihm übrigens auch der Hauptvertreter des Utilitarismus (¶ Eudämonismus) John Stuart Mill zu (vgl. The Ethics of J. St. Mill ed. by Ch. Douglas, 1897, S. 107 ff). In dieser Schätzung tritt ersichtlich ebenso wie in der Annahme der Ursprünglichkeit des A. ein die empiristische Grundanschauung Comtes überbietendes, idealistisches Moment hervor. Es ist daher von seinen Nachfolgern, z. B. von Spencer, Rée u. a., der Versuch gemacht worden, den altruistischen Instinkt als einen aus dem Egoismus irgendwie sekundär entwickelten verständlich zu machen. Indes dürfen diese Versuche als gescheitert angesehen werden: „Altruistische Neigungen sind in keiner Weise aus dem Egoismus ableitbar, sondern haben ihre eigene Wurzel", die Sympathie von Mensch zu Mensch (Th. Lipps). Vgl. auch die scharfsinnige Kritik ¶ Wundts. Unsicher bleibt auch die Stellung des A. zum Egoismus. Während nach Comte das Individuum so völlig durch die Gruppe absorbiert wird, daß ihm keine Rechte, sondern nur noch Pflichten verbleiben, und demgemäß in der Moral alle Handlungen als Pflichten gegen die Menschheit verstanden werden müssen, hat Spencer vor Uebertreibungen des A. gewarnt und Meinong für nötig befunden, die altruistischen Begehrungen noch in selbstisch-altruistische (z. B. Familienliebe) und unselbstisch-altruistische (allgemeine Menschenliebe) zu zerlegen. Heute ist nach Wundts Urteil die „gemäßigt altruistische Wohlfahrtsmoral" „zur vorherrschenden Richtung der Wohlfahrtsmoral" geworden. — Für den absoluten A. kann Hutcheson, besonders aber Schopenhauer in Anspruch genommen werden, sofern er moralischen Wert ausschließlich solchen Handlungen beilegen will, deren Motiv fremdes Wohl ist. Vorläufer eines gemäßigten A. sind großenteils die ältern englischen Moralisten von Cumberland an; nur ist ihnen wie den eben genannten der soziologische Gesichtspunkt noch fremd; sie bleiben vielmehr bei dem subjektiven moralischen Gefühl, der Sympathie, stehen. Dagegen wollte bereits Leibniz die höchste Tugend, die Philanthropie, so geübt wissen, daß man zur Glückseligkeit und zur Aufklärung aller beitrage. — Als höchstes Moralprinzip ist der A. bei der ihm anhaftenden Unsicherheit in wichtigsten Fragen unbrauchbar. Weder das empirische Ich noch der empirische Nächste, sondern nur ideale Größen von absolutem und dauerndem Werte können jene Verbindlichkeit begründen, die die Eigenart des pflichtmäßigen oder moralischen Handelns ausmacht. ¶ Pflicht ¶ Ethik. Dagegen behält selbstverständlich der A. Geltung als eine spezifische Form des sittlichen Handelns, wie z. B. H. Schwarz sie analysiert hat (Das sittliche Leben, 1901, S. 206 ff).

Rudolf Eisler: Wörterbuch der philos. Begr., (1899) 1904³; — Theodor Lipps: Die ethischen Grundfragen, 1899 (1. Vortrag); — Max Wentscher: Ethik I, 1902, S. 174 ff; — W. Wundt: Ethik, (1886) 1903³, II, S. 12 ff; — Friedrich Paulsen: Ethik I, (1889) 1906⁷·⁸, S. 383 ff. **Titius.**

Alumbrados ¶ Alombrados.

Alumnat ¶ Erziehungsanstalten.

Alvarez, Bernhardin ¶ Hippolytsbrüder.

Alvaro Pelajo. Von Geburt Spanier, Mitglied des Franziskanerordens (¶ Mönchtum) und päpstlicher Pönitentiar unter ¶ Johann XXII (1316—1332) ist A., von seinem portugiesischen Bischofssitz Silvez vertrieben, 1352 in Sevilla gestorben. Sein Name lebt fort in der abstrusen Schrift De planctu ecclesiae. Wohl bekämpft auch er, gleich den Franziskanern der strengen Observanz, den Besitz der Kirche als ein Uebel, das an der herrschenden Verderbnis und Simonie schuld sei; er fordert von den Dienern der Kirche Rückkehr zur Armut, aber zugleich tritt er ein für die absolute Gewalt des Papstes. Dieser soll unabhängig sein von den Konzilien; ihm soll die höchste Gerichtsbarkeit zustehen und jedwede staatliche und kirchliche Gerechtsame, über deren Handhabung er verfügen soll nach freiem Ermessen, unbeschränkt über alle Länder und alle Menschen. Nur wenn der Papst in dogmatischen Widerspruch sich setzt zur gesamten Christenheit, ist der Gläubige ihm zu Gehorsam nicht verpflichtet. ¶ Papsttum.

K. Benrath: Pelayo, RE³ XV, S. 107 f. **Werminghoff.**

Alzog, Johann Baptist (1808—1878), hervorragender Vertreter der katholischen ¶ Kirchengeschichtsschreibung, seit 1853 Professor in Freiburg i. B., 1869 Konsultor bei den Vorarbeiten für das ¶ Vatikanum. Hauptwerk: Universalgeschichte der christlichen Kirche (1841) = Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte (1882¹⁰ hrsg. von F. Fr. Kraus). **M.**

Amalek ¶ Nachbarvölker Israels.

Amalrich von Bena (gestorben ca. 1205) war geboren in Bena in der Diözese Chartres und las gegen Ende des 12. Jhd.s in Paris über Philosophie und Theologie. Hier erregte sein Pantheismus Anstoß, namentlich seine Lehre, daß niemand selig werden könne, der nicht glaube, ein Glied der Gläubigen am Leibe Christi zu sein; 1204 wurde er von ¶ Innozenz III zum Widerruf gezwungen. Da aber bald darauf eine Anzahl von Geistlichen und viele Laien, namentlich der Goldschmied Wilhelm als Apostel und Anhänger jener Lehre auftraten, verurteilte und verbot im Jahre 1209 eine Synode zu Paris A.s Lehre, exkommunizierte den Toten und verbrannte den Goldschmied Wilhelm samt neun jener Geistlichen (¶ Inquisition). Der Grundsatz ihres wohl auf ¶ Johannes Scotus Eriugena zurückgehenden ¶ Pantheismus lautete: Gott ist alles; in Abraham

hat er sich als Gott Vater, in Christus als Gott Sohn, in den Amalrikanern als Gott heiliger Geist offenbart. Da also jeder Gläubige Gott ist, kann er als solcher keine Sünde begehen. Unter diesem Vorwande huldigte die Sekte einer großen moralischen Laxheit, besonders im geschlechtlichen Verkehr. Sodann verwarfen sie die Sakramente, erklärten die Heiligenverehrung für Götzendienst, den Papst für den Antichrist, Rom für Babylon usw. Trotz des Strafgerichts erlosch die Sekte nicht, sie bildete später die Grundlage für die pantheistisch-libertinistische Sekte der Brüder und Schwestern des freien Geistes.

RE³ I, S. 432 f; — Ue II⁹, S. 222—226. **Zwicker.**

Amandus, der Heilige (ca. 660), Apostel der Friesen, zeitweilig auch in Kärnten und Tirol, unter schwierigen Verhältnissen. Von den vielen ihm zugeschriebenen Klostergründungen sind ihm sicher nur zwei, in Gent und Elno bei Tournay, (S. Amand) zuzuweisen; er führte hier die Benediktinerregel ein. 647—649 Bischof in Maastricht, zieht er sich, angefeindet von den fränkischen Bischöfen, die er für die Anerkennung der römischen Synodalbeschlüsse gegen die Monotheleten (¶ Monophysiten) gewinnen soll, nach seinem Kloster Elno zurück. In der kathol. Kirche gilt er als Schutzpatron der Bierbrauer, Branntweinbrenner, Weinhändler u. dgl. Heiligentag: 6. Februar. **Köhler.**

Amazja 1. König von Juda ca. 797—779, Sohn des ¶ Joas, für den er an seinen Mördern Rache nahm. Aus seiner Regierung zwei Ereignisse: a) er besiegte Edom (¶ Nachbarvölker Israels) im „Salztal“ im Süden des Toten Meeres und nahm Sela (= Petra?) ein. Der Zweck dieses Zuges war der Besitz der Karawanenstraße zum Roten Meer und der Hafenstadt Elath, um so am arabisch-indischen Handel teil zu nehmen. b) Die damalige Schwächung des Nordreiches durch die Aramäer (¶ Nachbarvölker Israels) benutzte er zu einem Angriff auf König ¶ Joas von Israel: bei Bethsemes nicht weit von Jerusalem wurde er geschlagen und gefangen, seine Hauptstadt wurde durch Niederlegung eines Mauerteils in eine offene Stadt verwandelt, Beute und Geiseln fortgeführt: so wurde Juda wiederum Israels Vasall. — A. fiel durch eine Verschwörung. Ueber ihn II Kön 14 $_{1—14.\ 17—20}$ vgl. $_{22}$. — In der ¶ Chronik ist dieser Bericht erbaulich ausgeführt und die Niederlage A.s durch seinen Abfall zu den Göttern Edoms begründet worden II Chron 25.

2. „Priester“, d. h. Oberpriester von ¶ Bethel unter ¶ Jerobeam II, bekannt durch sein Zusammentreffen mit ¶ Amos (7 $_{10—17}$). Er benachrichtigte pflichtmäßig den König von den Worten des Propheten, der in Bethel „Verschwörung“ stifte, und wies ihn dann mit verächtlichen Worten aus: der vornehme Königspriester verachtet den äußerlich armseligen Propheten. Amos, aufs äußerste gereizt, weissagt ihm Schändung seiner Frau, Tötung seiner Kinder, Verteilung seines Besitzes und die eigene Deportation durch die Assyrer. ¶ Priestertum Israels. **Gunkel.**

Ambarval-Opfer. Im alten Rom führten die 12 fratres Arvales Opfertiere (Stier, Schafbock und Schwein) im Frühling um die Fluren (arva) herum, worauf sie dem Kriegsgotte Mars, dem Schützer der Gefilde vor Verwüstung, geschlachtet wurden. Zu Ende der republikanischen Zeit war dieser Kult ganz verfallen, das Fest in einzelne Opfer aufgelöst, an die Stelle des Mars die Ceres getreten.

Georg Wissowa: Religion und Kultus der Römer, 1902 Nr. 23. 486. **Sch.**

Ambon, die Kanzel der Basilika, ¶ Kirchengeräte.

Ambrosia ursprünglich dasselbe wie Nektar, später davon unterschieden, ist die Nahrung der Unsterblichen (der ámbrotoi). Sie ist wohl nicht als besondrer Stoff (etwa Honig) sondern wörtlich als Unsterblichkeit (ambrosía = athanasía) gedacht. „Unsterblichkeit ist die Nahrung der Götter, Unsterblichkeit ihr Gewand, irdische Flecken waschen sie mit Unsterblichkeit ab und salben sich mit Unsterblichkeit; wenn ihre Rosse grasen, so läßt die Erde ihnen Unsterblichkeit aufsprießen.“ ¶ Griechenland, Religion.

K. Wernicke: A., Pauly-Wissowa I, Sp. 1809 ff. **Sch.**

Ambrosianer, eine alte, von Alexander Crivelli begründete Brüderschaft, die 1375 die Regel der ¶ Augustiner annahm, sich 1441 zu einer Kongregation zusammenschloß, 1606 päpstlich bestätigt wurde, aber 1646 sich auflöste. Verschieden von ihnen ist die noch heute bestehende Kongregation der Oblaten des h. Ambrosius, 1578 von ¶ Borromäus begründet für Zwecke der inneren Mission, 1844 aufgehoben, 1848 restituiert, 1877 päpstlich bestätigt. 1589 vereinigten sich mit ihnen die ¶ Apostelbrüder. Die Ambrosianerinnen sind das weibliche Gegenstück zu den beiden Gemeinschaften der A. Auch die Annunziaten werden Ambrosianerinnen genannt. **K.**

Ambrosianischer Gesang. An der Spitze der abendländischen Musikentwicklung steht der heilige ¶ Ambrosius als Vermittler zwischen Orient und Okzident. Nach dem Zeugnis Augustins hat er die orientalische Sitte gottesdienstlichen Gesangs im Abendland und speziell in seiner Mailänder Kirche eingeführt. Augustin erzählt in seinen Konfessionen (IX, 7), daß Ambrosius von der Kaiserin Justina wegen seiner Bekämpfung der Arianer verfolgt, mit seiner Gemeinde, der er eine aktive Beteiligung an den Gebetsübungen ermöglichen wollte, um sie die Nächte hindurch aufrecht und munter zu erhalten, viele Nächte hindurch gewacht und „Hymnen und Psalmen nach der Sitte des Morgenlandes abgesungen“ habe. Was die Psalmen anlangte, so war es hier sowohl der responsoriale (Wechsel zwischen Vorsängern und Gemeinde) als antiphonale (Doppelchor im Wechselgesang) Vortrag, der von ihm im Orient schon vorgefunden und nun in seiner Kirche eingeführt wurde. Neben diesem frei rhythmischen Sprechgesang aber nahm er auch den metrischen Hymnengesang in seine Kirche herüber, der gleichfalls auf orientalische Vorbilder zurückging und den er nun mit griechischen Traditionen bezüglich der (diatonischen) Anordnung der Melodien verband. Die ethische Wirkung rhythmischer Hymnen auf die Gemüter hatten schon vor ihm die Häretiker Arius, Bardesanes und Harmonius erprobt, so daß er auch hierin bedeutsame Vorbilder fand. Die poetischen Lobgesänge, durch deren rhythmischen Tonfall sowohl als ebenmäßige metrische Gestaltung das Interesse am Kultus bei den Teilnehmern mächtig angespornt wurde, fanden bald willige Aufnahme und im Lauf der Zeit große Vervollkommnung. War durch den regelmäßi-

gen Wechsel zwischen Längen und Kürzen im Verhältnis von 2 : 1 von selbst der Rhythmus des jambischen Versmaßes gegeben, so brachten die inneren Formgesetze des metrischen Aufbaus nach dem Bedürfnis der Symmetrie auch sozusagen von selbst die Strophe von je 4 jambischen Dimetern zustande, in der wir das Grundmaß dieser Hymnendichtung zu erblicken haben. Die musikalische Nachzeichnung dieser metrisch-rhythmischen Linienführung brauchte sich dabei nicht an den rein syllabischen Verfolg dieser Linien anzuschließen, sondern es konnten ebensogut, wie dies ja auch in der metrischen Zeichnung möglich war, bald Zusammenziehungen, bald melodisch-rhythmische Zergliederungen einzelner Teile des Metrums erfolgen, womit die Grundlage des figurierten Gesangs gegeben war, als deren Urheber A. zu gelten hat. Gerade diese technische Besonderheit wird wohl auch Ursache gewesen sein, daß man dem A. G. den Charakter ausnehmender „Lieblichkeit" zusprach und nachrühmte. Ueber die Einzelheiten der musikalischen Beschaffenheit der ambros. Hymnen ist freilich mangels jeder Kenntnis von Originalnotierungen Bestimmtes nicht zu ermitteln, da insonderheit nicht zu bestimmen ist, wie viel aus der bei späterer Uebung bekannten liturgischen Verwendung des A. G. auf den Urheber zurückzuführen oder als durch die Tradition verändert anzusehen ist. Ist ja sogar in neuester Zeit der Zweifel daran wach geworden, ob die Mailänder Liturgie, wie sie sich noch heute neben der römischen erhalten hat, eigentlich ambrosianisch d. h. wirklich wie die gelasianische und leoninische vorgregorianisch, oder ob sie wie die gallikanische und mozarabische spätere Umbildung ist. So sehr aber einerseits der gregorianische Gesang abgesehen von der Hymnodik auf den Schultern des A. G.es steht, so hat der letztere doch in seiner Ausbildung des Hymnengesangs sich in einen gewissen Gegensatz, als „künstlich" gegenüber dem „einfacheren" greg. Gesang gesetzt, was zur Folge hatte, daß seiner Ausbreitung manche Schwierigkeit in den Weg trat. So hat z. B. Karl der Große den A. G. mit Feuer und Schwert verfolgt und alle mit dem ambros. Siegel versehenen Bücher „über die Berge ins Exil geschickt", ohne daß er freilich den „Kunstgesang", als welcher der A. G. zu gelten hat, ganz unterdrücken konnte. Fand dieser doch z. B. in der Sängerschule von St. Gallen eine wohlbehütete und in der Pflege emsige Zufluchtsstätte.

A. Thierfelder, in Brendel: Musikalisches Konversationslexikon I, 1870; — G. M. Dreves: Aurelius Ambrosius, der Vater des Kirchengesangs, 1893; — Dom. Mocquereau: A. Ambrosius, 1897; — A. Gatard: Ambrosien (Chant) Dd'A I, Sp. 1353 ff; — Paul Lejai: Ambrosien (Rit), Dd'A I, Sp. 1373 ff. **W. Weber.**

Ambrosianischer Lobgesang wird der herrliche Gesang mit dem Anfang „Te deum laudamus" genannt, der, seinem textlichen Bau nach, zu den Prosen und Antiphonen gehörend, seiner ursprünglichen musikalischen Behandlung nach aber mit dem rezitierend-akzentuierten Psalmengesange stammverwandt, zwar keine Erfindung des heil. Ambrosius, vielleicht aber eine von ihm oder Nicetas von Remesiana veranstaltete Uebersetzung eines griechischen Hymnus ist. Nach verbreiteter Legende haben Ambrosius und Augustin das Tedeum gemeinsam bei Augustins Taufe gedichtet und in Wechselgesang vorgetragen. Ursprünglich als Gemeindegesang gedacht und besonders bei Dankprozessionen verwendet, ist es schon früh in die Landessprachen übersetzt worden (im 9. Jhd. ins Deutsche: thich cot lopemes). Luther, der es in seiner Gottesdienstordnung beibehielt, verdeutschte es 1529 als Glaubenslied; als Symbol stellte er es in eine Reihe mit dem Apostolikum und Nicänum („die drei Symbole oder Bekenntnis des Glaubens Christi, in der Kirche einträchtiglich gebraucht". Werke EA 23, S. 253). Am populärsten ist es seit 100 Jahren als religiöses Volkslied „Großer Gott, wir loben dich" sowohl in der katholischen als der evangelischen Kirche geworden. Der Dichter dieses „deutschen Tedeums" heißt Ignaz Franz (Kathol. Gesangbuch, Sagan 1772), der Komponist ist unbekannt.

H. A. Köstlin: Te Deum, RE³ XIX, S. 465 ff. **W. Weber.**

Ambrosiaster, ein kirchengeschichtlich sehr bedeutungsvoller Kommentar zu den Paulusbriefen, der im Mittelalter ¶ Ambrosius zugeschrieben wurde. Er zeichnet sich durch Nüchternheit und Unbefangenheit der Texterklärung aus und vertritt mit (kirchenpolitisch motivierter) Schärfe die abendländische Anschauungsweise gegen die Griechen. Die Abfassungszeit ergibt sich aus der Bemerkung zu I Tim 3 $_{14}$, daß „heute Damasus [366—84] Leiter der Kirche" sei. ¶ Literaturgeschichte: I. altchristliche.

MSL 17; — RE³ I, S. 441 ff. **Sch.**

Ambrosius (ca. 340—397). In Trier geboren als Sohn eines praefectus praetorio in Gallien aus vornehmem römischen Geschlecht, hat A. seine Erziehung in Rom erhalten. Für den Staatsdienst ausersehen und dementsprechend in die Rechtswissenschaft eingeführt, hat er doch auch mit der römischen Popularphilosophie, insonderheit mit Cicero, sich vertraut gemacht. Schon 373 wurde er Konsular von Oberitalien mit ¶ Mailand als Amtssitz. Hier sollte A., dessen uneigennützige und unparteiische Amtsführung ihm schnell die Gunst des Volkes erwarb, seine kirchliche Bedeutung gewinnen. Als 374 der arianisch gesinnte Bischof Auxentius starb, verlangte das Volk den noch nicht getauften Konsular als Nachfolger. Beinahe ein volles Menschenalter hat der Bischof A. seines kirchlichen Amtes gewaltet, auf allen Gebieten des kirchlichen und theologischen Lebens eine reiche Wirksamkeit entfaltet, die weit hinausgriff über die Grenzen seines Bistums und ihm eine allgemeine kirchliche Bedeutung verschaffte. Durch die imponierende Kraft seines persönlichen Auftretens, die hinreißende Beredsamkeit und pflichttreue Arbeit im Amt, durch die Aufgeschlossenheit gegen den damals ins Abendland einströmenden griechischen Geist, die doch mit fester Pietät gegen altabendländische Traditionen sich paaren konnte, hat er in einer politisch und kirchenpolitisch unruhigen Zeit siegreich gekämpft und auf die Entwicklung der ¶ Abendländischen Kirche einen bestimmenden Einfluß ausgeübt, der weiter reicht, als durchgängig angenommen wird. — Durch seinen Bildungsgang mit dem abendländischen Geist, der stoisch-ciceronianischen Aufklärung und der formalistischen, autoritär-traditionalistischen, rechtlichen und praktischen Behandlung der Probleme vertraut geworden, die ein unverlierbarer Bestandteil auch der abendländischen kirchlichen Entwicklung geworden waren, durch Familienzusammen-

hang und Staatsstellung auf die Vertretung des Römertums gegen Emporkömmlinge und die von den Barbaren oder Germanen verfochtenen Anschauungen geführt, hat A. als Bischof die kirchliche Orthodoxie gegen den namentlich von den germanischen Offizieren und der Kaiserin Justina begünstigten Arianismus (¶ Arianischer Streit) durch Wort und Tat mit Erfolg verteidigt. Angeregt durch das Vorbild der syrischen Kirche hat er, selbst ein Hymnendichter, durch Einführung der Antiphonien und Hymnen in den Gottesdienst (¶ Liturgie, musikalisch ¶ Ambrosianischer Gesang) die gottesdienstliche Feier des Abendlandes nicht nur belebt, sondern darin auch die Gemeinde ihre Orthodoxie bekennen lassen (¶ Ambrosianischer Lobgesang). Nicht weniger energisch als für die Orthodoxie gegen jedwede Häresie hat er für die Alleinberechtigung des Christentums im Imperium sich eingesetzt und die Kaiser im Widerstand gegen das am römischen Senat Rückhalt findende Heidentum bestärkt. Derselbe Mann, der im Einvernehmen mit den Kaisern, für deren legitime Rechte er gegen die Usurpatoren eintrat, die Häresie und das Heidentum zurückdrängte, hat doch auch, ein Anwalt der kirchlichen Zucht und Sittlichkeit, durch seine briefliche Rüge ¶ Theodosius d. Gr. zur Buße genötigt, als er im Blutbade von Thessalonich seine Rache an den Aufständischen befriedigt hatte. Die Erzählung, er habe dem Kaiser den Eintritt in die Mailänder Basilika verweigert, ist legendarische Ausschmückung. War A. durch seinen Bildungsgang und sein kirchliches Bewußtsein zum Wortführer des abendländischen Verständnisses des Christentums geworden, so eignete er sich seine theologische Bildung doch zu einer Zeit an, als der griechisch-alexandrinische Geist (¶ Alexandrinische Theologie) in die abendländische Kirche einzuströmen begann. Mit dem abendländischen Erbe, dem moralistischen Rationalismus (¶ Pelagius usw.), der rechtlichen Auffassung des Verhältnisses des Menschen zum richtenden Gott, den trinitarisch-christologischen Formeln Tertullians und Novatians, mit der tertullianischen starken Betonung von Sünde und Gnade, die (¶ Tertullian ¶ Abendländische Kirche) doch keinen ausschließenden Gegensatz gegen den Verdienstgedanken bedeutet, mit der autoritären Anwendung des Glaubensgesetzes der Kirche und der bei A. mehr vom Gedanken der sittlichen Autorität der Hierarchie als dem anstaltlich sakramentalen Charakter der Kirche getragenen disziplinären Behandlung der Sünder, verbanden sich die Anregungen der griechischen Theologie und Methode. Mit ihrer Hilfe überwand er den Manichäismus (¶ Mani) und konnte Augustin aus dessen Fesseln befreien helfen. Denn die allegorische alexandrinische Exegese, die jederzeit eine der jeweiligen theologischen Gesamtanschauung entsprechende Deutung der normativen Glaubensurkunden gestattet, beseitigte die Anstöße an den Erzählungen des ATs, und der vergeistigte Gottesbegriff der alexandrinischen Philosophie überwand den materialistischen manichäischen Gottesbegriff. Durch die Anlehnung an die Theologie der Jungnizäner (¶ Arianischer Streit) wurde die altabendländische Orthodoxie mit der athanasianisch-origenistischen Theologie verknüpft. So übermittelt A. die überlegene spekulative alexandrinische Theologie dem Abendland und hat eben dadurch mit dazu beigetragen, die östliche und westliche Hälfte des Reichs, die ihre eigenen Wege zu gehen begonnen hatten, einander zu nähern, ohne freilich die mit dieser Annäherung gegebenen inneren Widersprüche wirklich auszugleichen. Mit der griechischen Theologie übermittelt er aber auch den von ihren Führern verbreiteten mönchischen Geist dem Abendland. Er wurde ein begeisternder Anwalt des mönchischen weltflüchtigen Lebensideals (¶ Mönchtum), auf das ihn bereits die alte kirchliche Unterscheidung der höheren und niederen Sittlichkeit innerlich vorbereitete sowie die Abhängigkeit von der ciceronianischen Moralphilosophie, die dem philosophischen Weisen im Unterschied von der im Werktagsgetriebe aufgehenden Masse eine besondere, aristokratische Lebensführung zuwies. — So treffen in A. die alte abendländische und die neue griechische Entwicklung zusammen. Ein Gegengewicht gegen diesen für die Folgezeit bedeutsamen, dem Verständnis des Evangeliums aber unheilvollen Bund des legalistischen und klerikalen Moralismus mit dem asketischen Individualismus des Mönchtums und der von dem Personenleben Christi und den geschichtlichen Grundlagen des Christentums ablenkenden spekulativen Theologie bietet eine auffallend starke Betonung paulinischer Frömmigkeitselemente. Hier wird der Glaube zur Zuversicht zu Gott und die Gnade zum Trost des Gewissens und zur Kraft des Guten. Nicht minder deutlich als ¶ Augustin hat er in der Demut und Selbstverleugnung Christi das Motiv zur Ueberwindung des Hochmuts gefunden. Hier tritt der paulinische religiöse Individualismus und die ethisch-psychologische Vermittlung des Heils in der Anschauung des geschichtlichen Erlösers in den Vordergrund. So gab A. der abendländischen Kirche ein an Paulus orientiertes ethisch-psychologisches und religiöses Verständnis des Christentums, das in sich die Kraft besaß, die ganze bisherige Entwicklung umzugestalten. Aber A. hat die angesichts der Orthodoxie und Kirchlichkeit jener Zeit revolutionäre Bedeutung dieses Elements nicht erkannt. Er konnte es — durch Augustin — nur als ein Element der Unruhe der folgenden Entwicklung mitgeben, ohne daß ihm der Widerspruch zu der orthodoxen Gestaltung des Dogmas und der praktischen, kirchlichen Lebenshaltung zum Bewußtsein gekommen wäre. Augustin, der unter der Kanzel des A. gesessen, konnte diese Widersprüche weiterführen.

MSL 14—17; Exegetische Schriften CSEL 32; — Aeltere Literatur bei Th. Foerster: A., RE³ I, S. 443—447. (verdächtig: de mysteriis); — Ferner: Otto Scheel: Die Anschauung Augustins von Christi Person und Werk, 1901; — Die Dogmengeschichten von Adolf Harnack, Friedrich Loofs, Reinhold Seeberg. **Scheel.**

Amen. „A.", feierlicher „A., A." oder „A. und A.", d. h. wahrlich, gewiß, dem Sinne nach = „so sei es!" „Jahve tue also!" „Jahve erfülle deine Worte!", sehr gut Luther: „ja, ja, es soll also geschehen!" Jer 28 $_6$ I Kön 1 $_{36}$. So sagt der Hebräer, wenn er einer von einem andern ausgesprochenen Weissagung oder Anwünschung zustimmt Jer 28 $_6$ I Kön 1 $_{36}$; oder wenn er den, meistens vom Priester vorgesprochenen Eid oder Fluch auf sich nimmt IV Mose 5 $_{22}$ Neh 5 $_{13}$ V Mose 27 $_{15-26}$ Jer 11 $_5$. Wenn einer vorbetet, antwortet man mit diesem Worte: das ist auch unser oder mein Gebet Neh 8 $_6$ I Chron 16 $_{36}$ Tob 8 $_8$. Daher fügen die Sammler der Bücher

des Psalters ein solches „A." der Lobpreisung Gottes hinzu Psalm 41 $_{14}$ 72 $_{19}$ 89 $_{52}$ 106 $_{48}$; ähnlich nach der Lobpreisung am Schluß des Buches III Makk 7 $_{23}$ IV 18 $_{23}$. Der Betende selbst sagt, anders als zuweilen Paulus und gewöhnlich wir, niemals „Amen".

Im NT bekräftigt Jesus seine Aussprüche damit; wir übersetzen es hier mit „wahrlich" (Matth 5 $_{18.\ 26}$ 6 $_{2.\ 5}$). Im Johannesevangelium braucht der Christus dies „Wahrlich, wahrlich" (verdoppelt, z. B. 1 $_{51}$ 3 $_{5.\ 11}$) als wahrhaftiger Zeuge der übernatürlichen Wahrheit: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wir reden, was wir wissen, und bezeugen, was wir gesehen". In dem Sendschreiben der Apok Joh an die Laodizäergemeinde 3 $_{14}$ ist der Christus in diesem Sinne gradezu „der Amen" genannt worden: „So spricht der Amen, der treue und wahrhaftige Zeuge, der Urgrund der Schöpfung Gottes". Paulus kennt den liturgischen Brauch, der Danksagung des andern „A." hinzuzufügen, I Kor 14 $_{16}$, verwendet das Wort aber auch als rhythmische Schlußformel bei eigenen Lobpreisungen Gottes oder Gebeten Röm 1 $_{25}$ 9 $_{5}$ 15 $_{33}$. Im übertragenen Sinne gebraucht er das Wort II Kor 1 $_{20}$: wie man in der Liturgie zum Worte des andern „A." sagt, so ist durch Christus zu allen Verheißungen Gottes das „A.", d. h. durch ihn werden alle erfüllt. Am Schluß der Apok Joh 22 $_{20}$ erwidert die Gemeinde und in ihrem Namen der Verfasser des Buches auf die Verheißung Jesu: „Ich komme bald" ganz in der alten, liturgischen Weise und hier besonders feierlich und erschütternd: „Amen, komm, Herr Jesus." **G. u. Sch.**

Amerika, kirchengeschichtlich und kirchenkundlich, ist bei folgenden einzelnen Ländern behandelt ¶ Argentinien ¶ Bolivia ¶ Brasilien ¶ Canada ¶ Chile ¶ Columbia ¶ Ecuador ¶ Guyana ¶ Mexiko ¶ Patagonien ¶ Paraguay ¶ Peru ¶ Venezuela ¶ Vereinigte Staaten von Nordamerika ¶ Uruguay ¶ Zentralamerika. **K.**

Amerikanismus ist die ursprüngliche Bezeichnung der jetzt als „Modernismus" gebrandmarkten Reformbestrebungen innerhalb des neueren Katholizismus (¶ Reformkatholizismus). Der Name ist durch den Rektor des amerikanischen Kollegs in Rom, Mgr. O'Connell, auf dem internationalen Kongreß katholischer Gelehrter zu Freiburg, August 1897, eingeführt worden; die Sache geht auf den Deutsch-Amerikaner Isaak Thomas Hecker zurück. Hecker, von methodistischen Eltern am 18. Dezember 1819 zu New-York geboren, schloß sich im Jahr 1844 der katholischen Kirche an. Doch blieb er dauernd unter dem stärksten innern Einfluß des Methodismus. Sein Lebenswerk besteht gradezu darin, daß er dessen Bekehrungsmethode in den Katholizismus eingeführt hat. 1845 trat er bei den Redemptoristen zu St. Trond in Belgien als Novize ein, erwies sich aber infolge nervöser Ueberreiztheit als unfähig zum Studium; namentlich fehlte ihm jedes Verständnis für die scholastische Philosophie. Gleichwohl wurde er 1849 zum Priester geweiht und 1851 der amerikanischen Ordensprovinz zugeteilt. Von Kind auf überzeugt, daß er zu großen Dingen bestimmt sei, entdeckte er, nach mehrjähriger untergeordneter Tätigkeit, seinen besonderen Beruf darin, die Protestanten Amerikas zur katholischen Kirche zurückzuführen. Die näheren Pläne, die er zu dem Zweck faßte, wurden von den Ordensoberen nicht genehmigt, er reiste deshalb auf eigene Faust nach Rom, wurde aber wegen dieser Reise mit 4 Gesinnungsgenossen aus der Redemptoristengemeinschaft ausgeschlossen. Durch persönliche Vorstellungen vor dem päpstlichen Stuhl erreichte er, daß ihn Pius IX am 6. März 1858 zur Gründung einer eigenen, selbständigen Kongregation ermächtigte. Die Kongregation nannte sich die „Missionspriester vom hl. Apostel Paulus", kurzweg „Paulisten". Als ihr erster und einziger Zweck wurde die Bekehrung des unionistischen Amerika zum katholischen Glauben festgesetzt. Zugleich wurde ihnen gestattet, die christliche Vollkommenheit so anzustreben, wie es mit den natürlichen Charaktereigenschaften des Einzelnen und mit der besonderen Kulturstufe ihres Landes übereinstimme. Hecker hatte nämlich erkannt, daß der Katholizismus nur dann zur Religion Amerikas werden könnte, wenn er sich der amerikanischen Zivilisation mit all ihren Gepflogenheiten unterordnete. Auch stand ihm von seiner eigenen Konversion her fest, daß die katholische Kirche wahrheitsuchende Protestanten nicht richtig behandle und ihnen die Wahrheit des Katholizismus nicht wirksam beweise. Namentlich traute er der scholastischen Methode keine Ueberzeugungskraft zu und wollte die Art der dogmatischen Beweisführung den Bedürfnissen des Zeitalters und dem Charakter der Menschen angepaßt wissen, an die sie sich gerade richte. Nach diesen Grundsätzen wirkte die Kongregation und erzielte durch ihre Predigten, Vorträge, Diskussionen, Zeitschriften, Zeitungen und Flugblätter nicht unbeträchtliche Erfolge. Hecker war von 1859 bis 1871 ihr Generaloberer. Im Jahr 1875 legte er seine leitenden Gedanken in einer anonymen Schrift über „Die Kirche" nieder, „betrachtet mit Rücksicht auf die gegenwärtigen Streitfragen und die Bedürfnisse unserer Zeit". Hecker ging hiebei von der Tatsache aus, daß immer entschiedener die germanischen Völker vom Katholizismus, die romanischen vom Christentum abfallen. Dieser doppelten Katastrophe könne nur dadurch Halt geboten werden, daß die katholische Kirche die Eigenart beider Rassen anerkenne und in sich verschmelze. Und zwar neige die germanische Rasse zur Pflege der inneren religiösen Tugenden, die romanische betone vorwiegend die äußeren Institutionen der Kirche. Mit dem vatikanischen Konzil habe die romanische Rasse ihr Werk glorreich abgeschlossen, ein Streit um die Autorität der Kirche sei fortan nicht mehr möglich; darum dürfe die germanische Rasse unbedenklich in das Vordertreffen gestellt werden, ja sie müsse vortreten und ihre Kräfte zugunsten des inneren Lebens der Kirche entfalten. Das bedeute aber zugleich, daß künftighin die passiven Tugenden, die bisher zur Verteidigung der äußeren Autorität der Kirche vornehmlich gepflegt worden seien und in der Einheitlichkeit, der Kirchenzucht, dem Gehorsam wunderbare Erfolge erzielt haben, durch die Pflege der aktiven Tugenden, der individuellen Regsamkeit, der persönlichen Anstrengung ergänzt, daß die aktiven Tugenden, unbeschadet des Gehorsams, vor allen anderen gepflegt werden: und zwar gelte es, im Bereich des natürlichen Lebens das berechtigte Selbstvertrauen des Menschen zu stärken, im Bereich des geistlichen Lebens Raum zu schaffen für die individuelle Leitung der Seele durch den heiligen

Geiſt. Die perſönliche Aktivität, die bisher unterdrückt worden ſei, müſſe ſich mit aller Macht durchſetzen und die Kraft des Einzelnen ebenſoviel Platz bekommen wie die Kraft der Hierarchie. Dann werde der Katholizismus von ſelbſt wieder ſeinen Einfluß auf das nationale Leben, die Erziehung, die Künſte, die Politik ausüben und die Welt dem Chriſtentum raſch zurückerobern. Hecker ſtarb am 22. Dezember 1888. Seine Gründung, die Pauliſtenkongregation, umfaßte im Jahr 1906 4 Klöſter, 1 Kolleg, 51 Prieſter und 25 Novizen. Die Zahl der durch ſie herbeigeführten Konverſionen betrug in neuerer Zeit, von 1898—1904, 1485; im Jahr 1905 allein über 1000. — Ihre eigentliche Bedeutung, zumal ihren Wert für Europa gewannen Heckers Gedanken erſt nach ſeinem Tod, und zwar infolge Elliotts begeiſterter Biographie, New-York 1891, mit einer Einleitung von Erzbiſchof Ireland. Ireland nennt Hecker hier geradezu den Typus, nach dem ſich künftighin die Bildung des amerikaniſchen Klerus vollziehen müſſe. In Amerika breitete ſich das Buch langſam aus. Dagegen zündete in Frankreich die Ueberſetzung, die der Pariſer Abbé Felix Klein im Sommer 1897 veranſtaltete. Nun wurde der Name Heckers zur Parteiſache, der „Amerikanismus“ zum Kampfruf für „die verſtärkte Neuauflage des vorvatikaniſchen liberalen Katholizismus“. Der reformfreundliche franzöſiſche Klerus verſchlang das Buch, nach wenig Monaten erſchien die 6. Auflage. Ihr war ein Brief des Kardinals Gibbons von Baltimore beigedruckt; Gibbons äußerte ſich hocherfreut darüber, daß Heckers apoſtoliſcher Beruf nun auch in Europa erkannt werde und rühmte Hecker als a faithful child of Holy Church, every way Catholic in the fullest meaning of the term, und als entirely orthodox. Gleichzeitig ſetzte aber von Frankreich aus eine lebhafte Gegenbewegung ein; nach langem „unterirdiſchem Kampf“ erfocht ſie den Sieg. ¶ Leo XIII richtete am 22. Januar 1899 ein Sendſchreiben Testem benevolentiae an Kardinal Gibbons und verſagte einer Reihe von Einzelheiten wie auch dem Geſamtſyſtem deſſen, was man heute A. nennt, ſeine Zuſtimmung. Doch war das Schreiben ſo klug gefaßt, die Züge des A. ſo ſtark übertrieben, daß Gibbons, Ireland, der Pauliſtenſuperior und andere „mit der ganzen Energie ihrer Seele“ die päpſtlich verurteilten Lehren von ſich weiſen konnten. In der Folge reiſte Ireland nach Rom, gab die gewünſchten Aufſchlüſſe, erreichte, daß die bereits geſtellten Klagen gegen einige Geiſtliche zurückgezogen wurden, und kehrte mit der Erklärung des Papſtes zurück, daß das Wort „A.“ und die Häreſien, die man damit verbinde, für die Stellung des amerikaniſchen Katholizismus nicht zutreffen. Auch Abbé Klein unterwarf ſich und zog die franzöſiſche Ausgabe der Heckerbiographie aus dem Buchhandel zurück. Eine deutſche Ueberſetzung war nie erſchienen. — Die weitere Entwicklung, die der A. diesſeits des Ozeans genommen hat, iſt unter dem Titel ¶ Reformkatholizismus darzuſtellen.

Otto Zöckler: Liguori und der Liguorianerorden RE³, XI, S. 497 und 501; — W. Elliott: The life of Father Hecker, (1891) 1898⁴. Franzöſiſche Ausgabe: Le Père Hecker. Préface par l'Abbé Félix Klein, (1897) 1898⁴; — Alfred Hegler: Der Amerikanismus, ChrW, 1899, Sp. 536—542; — Otto Pfülf: Isaak Thomas Hecker StML Bd. 55 (1898), S. 388 ff 469 ff; — Art. Amerikanismus KHL I, Sp. 184; — Art. Hecker KHL I, Sp. 1869; — Art. Américanisme im Dictionnaire de Théologie Catholique von A. Vacant, I (1903) S. 1043—1084. Hier ausführlicher Literaturnachweis.

Kübel.

Ameſha Spenta (ſo im ¶ Aveſta, im mittleren und neueren Perſiſch amshōspand, amshāspand), wörtlich: die Heiligen Unſterblichen, Name der Erzengel bei Zoroaſter (¶ Perſer, Religion). Sie ſind die nächſten Vertrauten und Gehilfen des Ormazd, den Vezieren eines orientaliſchen Königs vergleichbar. Es ſind ihrer ſechs, Ahura Mazda (Ormazd) zählt als ſiebenter, ſo daß, um die heilige Zahl voll zu machen, einfach von den ſieben A. Sp. die Rede iſt. So lautet eine poetiſche Stelle der Yaſhts (13, 81 f): „Deſſen (des Ormazd) weiße, lichte, durchſchimmernde Seele das Heilige Wort iſt, und die Leiber, die er ſich anlegt, die ſchönen (Leiber) der Heiligen Unſterblichen, die hohen (Leiber) der Heiligen Unſterblichen . . ., welche ſieben gleichesdenkend, welche ſieben gleichesredend, welche ſieben gleicheswirkend ſind, welchen der gleiche Gedanke, das gleiche Wort, das gleiche Werk eignet, der gleiche Vater und Gebieter, nämlich der Schöpfer Ahura Mazda. Von denen einer in des anderen Seele ſchaut . .“ — Die altzoroaſtriſche Theologie der Gāthās beſchäftigt ſich eingehend mit dem Verhältnis des Gottes zu dieſen Erzengeln. Der Prophet hat ſich dasſelbe bis ins einzelne genau ausgedacht. Andere göttliche Weſen neben ihnen kennt er kaum. Ormazd weiß ſich in allen Dingen eins mit ihnen, erteilt ihnen Aufträge und Befehle, läßt durch ſie den Propheten zu ſeiner Miſſion berufen und vorbereiten und wird, wenn die Zeit erfüllt iſt, unter ihrer Mitwirkung das neue Reich Gottes aufrichten. Die A. S. ſind urſprünglich Abſtraktbegriffe, z. T. in der altariſchen Spekulation wurzelnd, z. T. aus der neuen Lehre des Propheten hervorgegangen. Sie bilden die Hauptfaktoren des erhofften neuen Reiches. In den Gāthās werden ſie faſt in jeder Strophe erwähnt oder als Zeugen angerufen. Obwohl ſie in echt zoroaſtriſcher Weiſe allegoriſiert und als handelnde Perſonen gedacht werden, ſchimmert doch die urſprüngliche Abſtraktbedeutung überall durch. Drei unter ihnen ſind neutralen Geſchlechtes und bleiben auch als Perſonen Neutra. Im ſpäteren Syſtem iſt jedem unter ihnen ein beſtimmter Teil der Schöpfung unterſtellt. Plutarch in dem berühmten Kapitel über die perſiſche Götterlehre (de Iside et Osiride 47) nennt ſie die ſechs Götter, die Ormazd erſchaffen habe und umſchreibt ſie auf Griechiſch. Ihre Namen ſind 1. Das Vohu manō (dēmiurgòs eunoiās bei Plutarch), der gute Sinn, der Sinn für das Gute, der religiöſe Sinn, die Religioſität, das Wohlwollen, das nach der Lehre Zoroaſters der Menſch für die Menſchheit und die nützliche Tierwelt haben ſoll. Er iſt der intimſte Freund des Ormazd, der mit ihm über alle wichtigen Maßnahmen berät, und er iſt vorzugsweiſe der Vermittler zwiſchen Gott und ſeinem Propheten reſp. den Gläubigen. Er wacht an den Pforten des Paradieſes und teilt die himmliſchen Belohnungen aus. Auf Erden ſind ſeiner Aufſicht die Gerechten und das Vieh anvertraut. — 2. Das Aſha Vahiſhta, das beſte Geſetz (asha = vediſch rta die Wahrheit und das Recht, das ewige Geſetz, das ſelbſt über den Göttern ſtehend, in der Natur wie in der Men-

schenwelt regiert), die wahre Religion, der rechte Glaube, dēmiurgòs alētheiās. Später der Hüter des Feuers. — 3. Das Khshathra Vairya, das wünschenswerte, bessere Reich, das künftige Reich Gottes in der Welt, dēmiurgòs eunomiās, der Genius der Metalle. — 4. Die Armaiti (vedisch aramati), verecundia, die rechte Achtung vor dem Göttlichen und Heiligen, die Tochter und Geliebte des Ormazd, dēmiurgòs sophiās. Schon im Avesta die Genie der Erde. — 5. und 6. stets zusammengenannt die Haurvatāt (Vollkommenheit, Gesundheit) und die Ameretāt (Unsterblichkeit), dēmiurgòs plútu und tôn epì toîs kaloîs hēdéōn dēmiurgós. Ersterer sind die Gewässer, letzterer die Pflanzen unterstellt. — Bundehesh 30, 29 fügt als siebenten den Sraosha hinzu, der sonst nur als der Amtsdiener der Erzengel gilt. Jedem der Erzengel wird im ausgebildeten System ein Erzteufel gegenübergestellt. Am jüngsten Tag geraten sie gegenseitig in Kampf und die Erzengel werden als Sieger hervorgehen (vgl. Yasht 19, 96 und abweichend Bundehesh 30, 29). — Es unterliegt keinem Zweifel, daß in diesen Erzengeln, besonders in ihrer Siebenzahl, altarische Vorbilder fortleben, oder daß sie an die Stelle von 7 altarischen Göttern getreten sind, die auf indischem Boden zu den sieben Adityas mit Varuna an der Spitze umgeprägt wurden. **Geldner.**

Amiatinus. Wichtiger Bibelkodex (¶ Bibel, Bibelhandschriften), ca. 700 in England hergestellt, lange im Besitze der Zisterzienser von Monte Amiata bei Siena, jetzt in der Florentiner Laurentianischen Bibliothek.

Amling, Wolfgang (1542—1606), geb. zu Münnerstadt, stud. in Tübingen, Wittenberg, Jena, Rektor in Zerbst, woselbst er (nach früherer Tätigkeit in seiner Heimat und in Koswig) 1573 Pfarrer und Superintendent wird. Ein scharfer Gegner der ¶ Konkordienformel, wirbt und gewinnt er ¶ Anhalt zum großen Teile dem ¶ Calvinismus, unterstützt vom Fürsten Johann Georg I und Caspar ¶ Peucer. Zahlreiche Schriften, darunter die sogen. Confessio Anhaldina (übrigens eine Privatschrift), dienten dem vielfach unlauter geführten Kampfe.

RE³ I, S. 449. **Köhler.**

Ammann, Jost ¶ Buchillustration 3.

Ammianus Marcellinus schrieb ca. 390 das namentlich kulturhistorisch wichtige Geschichtswerk rerum gestarum libri XXXI; die letzten 18 Bücher (Geschichte der Jahre 352—378) sind erhalten. Das Christentum beurteilte er günstig; er hielt es für eine durch populäre Mythen und Zeremonien verhüllte gute Philosophie. **Sch.**

Ammon, Ammoniter ¶ Nachbarvölker Israels.

v. Ammon, Christoph Friedrich (1766 bis 1850). Geb. in Baireuth, Professor der Theologie in Erlangen, Göttingen und wieder in Erlangen, 1813—1849 Oberhofprediger in Dresden, angesehener Vertreter des ¶ Rationalismus, von großer Vielseitigkeit und Gewandtheit, aber schwankend in seiner Haltung. Er schrieb eine der ersten „biblischen Theologien" (1801), betätigte sich als Dogmatiker (Summa theologiae christianae 1803) und Ethiker (1795 Grundriß, 1823 ff Handbuch der christlichen Sittenlehre) und war ein beliebter Kanzelredner für Gebildete. Er begann als theologischer Anhänger ¶ Kants, trennte sich aber schon vor seiner Dresdener Zeit von dessen rein moralischer Religionsauffassung. Als Oberhofprediger zeigte er sich auffallend konservativ, verteidigte sogar 1817 in seiner „Bitteren Arznei für die Glaubensschwäche der Zeit" die Thesen von Claus ¶ Harms. Wie wenig das zu seiner eigenen theologischen Stellung paßte, hat ihm ¶ Schleiermacher in einer scharfen Streitschrift vorgehalten. In A.s Alter, besonders seit dem Sturze des konservativen Ministeriums Einsiedel, trat sein rationalistischer Standpunkt wieder deutlich hervor. Davon zeugt neben anderen Schriften seine „Fortbildung des Christentums zur Weltreligion" (1833).

Dibelius: v. A., RE³ I; — v. Ammon nach Leben, Ansichten und Werken. (Anonym), 1850. **H. Hoffmann.**

Ammonius Sakkas (gest. ca. 242 n. Chr.), Begründer des ¶ Neuplatonismus. — ¶ Alexandrinische Theologie.

Amon. 1. ägyptischer Gott (¶ Aegypten), griechisch Amûs, Ammōn; lateinisch Ammon, Hammon; keilinschriftlich früher Amân, später Amûn; hebräisch Amôn (Jer 46 25); koptische Aussprache Amûn. A. ist ursprünglich nur Ortsgottheit der Stadt Theben in Oberägypten, besonders des Tempels von Karnak, wo neben ihm seine Gemahlin Mut und sein Sohn Chons verehrt werden. Theben heißt deshalb „Stadt des A." = Nô Amôn (Nahum 3 8). Die dem A. heiligen Tiere sind die Gans und der Widder. Gelegentlich wird er widderköpfig dargestellt; gewöhnlich aber erscheint er in Menschengestalt, eine flache Krone auf dem Haupt, die mit zwei hohen Federn geschmückt ist. A. gewinnt an Bedeutung, als mit Beginn des „mittleren Reiches" um 2000 v. Chr. Fürsten von Theben die Oberherrschaft über Aegypten an sich reißen und Theben damit zur Reichshauptstadt wird. Erst seit dem „neuen Reich" etwa 1500—1100 v. Chr., dessen Könige wieder in Theben residieren, wird A. als oberster Gott allgemein anerkannt. Er wird als Amon-Rê dem Sonnengott Rê gleichgesetzt und zum Götterkönig und Vater aller anderen Götter erhoben; daher wird er von den Griechen Zeus genannt und seine Stadt Theben Diospolis. — In den Tell-el-Amarna-Briefen (¶ Ausgrabungen im Orient, 7) gilt er als der Gott der Aegypter. Nun werden ihm auch in anderen Städten Aegyptens und des ägyptischen Weltreiches, so z. B. in Nubien, Tempel errichtet. — Das Kollegium der Priester des A. in Theben gewinnt entsprechend an Einfluß, schließlich auch in politischen Fragen. Die geplante religiöse Reform des „Ketzerkönigs" Amenhotep IV. um 1380 v. Chr. scheitert an dem Einfluß, den diese Priesterschaft über das Volk gewonnen hatte. Die späteren Könige des „neuen Reichs" sind mehr oder weniger von ihr abhängig. Mit Hrihor um 1100 v. Chr. besteigt endlich sogar ein Hoherpriester des A. den Königsthron. Aus dem „neuen Reich" sind zahlreiche Hymnen auf A. erhalten, von denen einige zum Lebendigsten gehören, was die religiöse Literatur der Aegypter hervorgebracht hat. Auf diese Zeit der Blüte der A.sverehrung geht gewiß auch die Gründung seines Orakels in der nördlichsten der libyschen Oasen zurück, der „A.s-Oase", heute Siwah, das noch in der griechischen Zeit eine allgemeine Berühmtheit genoß, und das durch den Besuch ¶ Alexanders des Großen besonders bekannt geworden ist. — Von der „äthiopischen Zeit" an, etwa seit 900 v. Chr. existiert in Theben eine Art Gottesstaat, an dessen Spitze eine Frau steht,

das „Gottesweib des A." Als Psammetich I (663—610 v. Chr.) Aegypten wieder unter seiner Herrschaft vereinigte, ließ er dieses geistliche Fürstentum bestehen. Er sicherte sich aber einen Einfluß in Theben, indem er das damalige „Gottesweib" veranlaßte, seine Tochter zu adoptieren. Psammetichs Nachfolger folgten seinem Beispiel, sodaß die geistliche Würde in Theben sich durch Adoption fortpflanzte.

A. Erman: Die ägyptische Religion, 1905. **Ranke.**

2. Judäischer König, Sohn und Nachfolger ¶ Manasses, ca. 642—641; regierte in der Zeit, da Juda Vasall Assurs war und assyrisch-babylonischer Kultus in Jerusalem herrschte, weshalb er vom Verfasser des Königsbuches getadelt wird. Er fiel durch eine Palastrevolution II Kön 21 $_{19-26}$ II Chron 33 $_{21-25}$. **G.**

Amor ¶ Eros.

Amoriter ¶ Nachbarvölker Israels.

Amort, E. (1692—1775), Professor am Augustinerchorherrenstift zu Polling (Baiern), ein ungemein vielseitig gebildeter Gelehrter, Verfasser zahlreicher Schriften, u. a. einer Geschichte des Ablasses (1735).

KL² I, S. 754 ff; — HN III², 201. **K.**

Amortisationsgesetze ¶ Vermögensrecht.

Amos.

1. Person und soziale Stellung; — 2. Berufung; — 3. Wirksamkeit und Zeitalter; — 4. Hauptgedanken; — 5. Gottesvorstellung; — 6. religionsgeschichtliche Stellung; — 7. Stil und Form der Reden; — 8. das Buch.

Amos gilt allgemein und wohl mit Recht als der älteste jener großen ¶ Propheten, die seit der Mitte des 8. vorchristlichen Jhd.s in Israel aufgetreten sind und von deren Wirken und Reden uns die nach ihnen benannten Bücher deutliche Kunde geben.

1. Andeutungen über seine Person und soziale Stellung besitzen wir nur in dem nach ihm benannten Buche. Danach war er ein Judäer. Seinen Wohnsitz hatte er in dem 4—5 Stunden südlich von Jerusalem gelegenen Flecken Thekoa (1 $_1$). Seines Berufes war er ein „Rinderhirt und Züchter von Maulbeerfeigenbäumen" (7 $_{14}$). Nach 1 $_1$ dagegen wäre er als Schafhirt oder Besitzer von Kleinvieh zu denken, wozu auch 7 $_{15}$ stimmen würde. Man hat sich ihn gern als ungebildeten, rohen Viehbauern vorgestellt und aus seinen Reden einen robusten, bäuerischen Ton herauszuhören vermeint. Aber diese Reden zeigen vielmehr vielfach eine edle schwungvolle Diktion und eine kunstvolle Form der Darstellung (vgl. darüber Abschnitt 7), verraten eine nicht gewöhnliche Kenntnis der Geschichte Israels und der benachbarten Völker und beweisen zugleich, daß A. die Vorgänge der Gegenwart mit aufmerksamem, weitschauendem Blicke verfolgt hat. Man hat deshalb gemeint, daß man sich A. vielmehr als Besitzer großer Herden und Maulbeerfeigenbaumplantagen vorzustellen habe. Aber A. kann aus kleinen Verhältnissen hervorgegangen sein und trotzdem eine Persönlichkeit von weitschauendem Blick und starkem religiösem Empfinden gewesen sein. Jedenfalls war er ein Mann, in dem der Geist der echten Jahvereligion in ungebrochener Kraft lebendig geblieben und einer höchsten Steigerung fähig war.

2. Wie alle große Propheten ist sich auch A. seiner prophetischen Sendung durch eine göttliche Berufung bewußt geworden. Obwohl diese in seiner inneren, religiösen Verfassung psychologisch vorbereitet gewesen sein muß, ist sie doch von ihm als ein unerwarteter Akt empfunden worden, durch den sein Leben auf einmal in eine Richtung gelenkt wurde, an die er gestern noch nicht gedacht hatte. Nach seinen eignen Worten hat Jahwe ihn „hinter der Herde" hinweggeholt und zu ihm gesprochen: „Geh hin und tritt gegen mein Volk Israel als Prophet auf" (7 $_{15}$). Dieser Gottesruf wirkte so mächtig auf ihn, daß er seine irdische Hantierung hinter sich warf und als Prophet seines Gottes zu wirken begann. Es handelt sich hier um einen typischen Verlauf, der sich fast bei allen Propheten und Religionsstiftern, die den Ruf ihres Gottes vernahmen, aufzeigen läßt, vgl. Jes 6 Jerem 1 $_4$ ff Ezech 2—3 $_{15}$. Kraft seiner unmittelbaren göttlichen Berufung weiß A. sich von den gewöhnlichen Propheten, die aus ihrem „Prophetentum" einen oft einträglichen Beruf machten (zu dessen Erlernung sie sich zuvor zu irgend einem älteren Propheten in die Schule begeben hatten), innerlich scharf geschieden und protestiert daher kräftig gegen die Meinung, die ihn mit den landesüblichen ekstatischen Propheten auf eine Linie setzen will. Sein Wort: „Ich bin kein Prophet (nämlich im gewöhnlichen Sinne des Worts) und keines solchen Propheten Schüler" (7 $_{14}$) hat programmatische Bedeutung. Es zieht die Scheidelinie zwischen den wirklichen, großen, geistbegabten Propheten und den kümmerlichen Geistern, die sich mit Hilfe technischer Mittel und angelernter Phrasen den Schein von „Männern des Geistes" zu geben suchten. — Auffällig ist, daß Amos, obwohl Judäer, als Prophet gegen das nördliche Königreich berufen worden ist. Allerdings war die Jahvereligion des Nordreiches wohl viel stärker als die des Südreiches durch Eindringen heidnischer Elemente entstellt, und es begreift sich, daß hier die Reaktion der echten Jahvereligion mit aller Schärfe einsetzen mußte. Aber daß diese Reaktion nicht aus den jahvetreuen Kreisen des Nordreiches selbst hervorgeht oder daß Jahve sich nicht in Nordisrael selbst ein prophetisches Organ geschaffen hat, ist und bleibt merkwürdig, und wäre nur dann einigermaßen begreiflich, wenn es im Nordreiche überhaupt keine Persönlichkeit gegeben hätte, die den Kampf gegen eine entartete Religion hätte aufnehmen können. Aber das Beispiel des ungefähr gleichzeitigen Propheten Hosea zeigt doch, daß Jahve auch dort seine Organe hatte. So liegt hier ein Problem vor, das nach Lösung verlangt. Bis jetzt hat man die Schwierigkeit in einer doppelten Weise zu heben versucht. Man hat einmal die Richtigkeit der Ueberlieferung von der judäischen Herkunft des Propheten Amos (1 $_1$) angezweifelt und ihre Entstehung aus einer falschen Schlußfolgerung aus 7 $_{12}$ zu erklären versucht. Und dann hat neuerdings Hugo Winckler unter Voraussetzung der judäischen Herkunft des Propheten die Meinung geäußert, daß A. zugleich eine politische Mission habe erfüllen wollen. Er sei offenbar im Auftrage des judäischen Königs — W. denkt dabei an ¶ Ahas — nach dem Nordreiche gegangen, um hier mit Hilfe der Religion für den Anschluß des Nordreiches an das Südreich und an die davidische Dynastie zu wirken. Aber aus den von rein religiös-sittlichen Gedanken getragenen Reden des Propheten selbst, die für uns die einzige Quelle bilden, lassen sich dergleichen politische Motive an keiner Stelle erkennen. Daß sein Auftreten

in Bethel von der Behörde als eine Meuterei empfunden wird, beweist noch nicht, daß der Prophet selbst sich mit politischen Absichten nach dem Nordreich begeben hat.

3. Nach der Ueberschrift 1_1 und der authentischen Nachricht 7_{10-17} hat A. unter dem nordisraelitischen Könige ¶ Jerobeam II (ca. 783—ca. 740), dessen Regierungszeit sich zum Teil mit der des judäischen Königs Ussia oder Azarja (779—740) deckt, gewirkt. Mittelpunkt seines Wirkens war nach 7_{10} ff die Stadt ¶ Bethel, wo das von Jerobeam I neubegründete Königsheiligtum mit dem stiergestaltigen Jahvebild stand und wo Jahve in den Formen der altkanaanäischen Naturreligion verehrt wurde. Hier, im Zentrum der heidnisch gearteten Jahvereligion, erhob er seine Stimme gegen die schamlose Verderbnis auf religiösem und sittlichem Gebiete und kündete dem Volke Wegführung und dem Könige und seinem Hause den Untergang an. Durch seine Predigt geriet er begreiflicherweise in Konflikt mit der geistlichen Behörde. Der königliche Oberpriester ¶ Amazja deutete seine gegen das Königshaus gerichtete Drohung als Meuterei, fand seine Gerichtsreden gegen das Volk unerträglich und verwies ihn trotz seines heftigen Protestes als lästigen Ausländer des Landes. Mit einer furchtbaren Drohung gegen Amazja verließ A. die Stadt und begab sich wahrscheinlich wieder nach Juda zurück. Seine Wirksamkeit in Bethel hat jedenfalls nicht lange gewährt. Zur genaueren Bestimmung der Zeit fehlen uns direkte Angaben. Denn die Angabe „zwei Jahre vor dem großen Erdbeben" in 1_1 läßt nur erkennen, daß sich seine prophetische Wirksamkeit soweit wir von ihr Kunde haben, in ein Jahr zusammengedrängt hat. Doch läßt sich aus dem Inhalt der Reden das Zeitalter im allgemeinen bestimmen. Das Volk lebt sorglos und in üppiger Schwelgerei. Das setzt friedliche Zeiten und einen ungehindert blühenden Wohlstand voraus. Solche Zustände darf man für die zweite Hälfte der Regierung Jerobeams II voraussetzen. Durch Niederwerfung der Aramäer hatte dieser König die feste Grundlage für Sicherheit und Gedeihen geschaffen (II Kön 14_{25} ff). Genauer werden wir an das Ende der Regierungszeit Jeroboams II zu denken haben. Darauf weist der Umstand, daß Amos mit einer assyrischen Invasion droht. Denn obwohl er den Namen der Assyrer, abgesehen von 3_9 (LXX), nicht nennt, kann er nur den Assyrer im Auge haben, wenn er von einer dem Volke drohenden Wegführung redet (¶ Babylonien und Assyrien, Geschichte). Nun waren zwar die Assyrer eine den westlichen Völkern längst bekannte Größe, aber gerade in den Jahren 780—746 befand sich Assyriens Macht derartig im Rückgang, daß an ein erfolgreiches Vordringen dieses Volkes nicht gut zu denken war. Mit dem Regierungsantritt Tiglath Pilesars III i. J. 745 fing die assyrische Macht aber wieder zu steigen an, und die Erfolge dieses Königs gegen die hethitisch-aramäischen Grenzgebiete ließen einem weitblickenden Manne wie A. die Assyrergefahr von neuem zum Bewußtsein kommen. — Eine besondere Frage ist es, ob sich in dem nach ihm benannten Buche auch Prophetien finden, die auf Juda Bezug haben oder Juda doch wenigstens mit in den Kreis der prophetischen Rede ziehen. Nun sind zwar die Abschnitte 2_{4-5} und 9_{11-12} spätere Zutaten. Dagegen wird sich nicht leugnen lassen, daß Amos seine Reden hier und da auch auf Juda ausdehnt, vgl. namentlich 6_1, aber auch 3_1 f.

4. A.s Predigt ist wesentlich Straf- und Gerichtspredigt. Er verkündet den „Tag Jahves" d. h. den großen Gerichtstag, den Jahve über das sündige Volk halten wird. „Durch das Schwert soll Jerobeam sterben und Israel soll aus seinem Lande in die Verbannung gehen" (7_{11}). Unter den Sünden, die er zu rügen hat, ist ihm die Kardinalsünde die Ungerechtigkeit, die ihm überall, in Herrschaft und im Gericht, in Handel und Wandel entgegentritt ($2_{6.7}$ $8_{5.6}$). Sonst rügt er auch Schwelgerei und Ueppigkeit (4_1 ff 6_4), aber auch diese sind ihm vor allem wegen ihres Zusammenhanges mit dem Unrecht verhaßt. Um die Mittel zu einem üppigen Leben zu gewinnen, begehen ja die Menschen so häufig Unrecht und beuten ihre Brüder aus. Von demselben Gesichtspunkt aus wendet er sich auch gegen den üblichen Jahvekult, sofern nämlich im Tempel große Opferschmäuse und Trinkgelage veranstaltet wurden, deren Kosten zum Teil durch Mittel bestritten wurden, die man den Armen auf ungerechte Weise entzogen hatte (2_8). Aber auch abgesehen hiervon ist dem A. der Opferdienst nichts wert. Er kann sich die Religion ohne jeden Kultus denken. So gut die Israeliten Jahve in der Wüste keine Opfer gebracht hätten, so gut kann Jahve auch jetzt das Opfer entbehren (5_{25}). Um so schärfer wendet sich A. gegen den Opferkult, als das Volk aus seiner regelmäßigen und eifrigen Betreibung immer wieder den verhängnisvollen Wahn schöpfte, Jahve könne es ihm gegenüber an nichts fehlen lassen (5_{4} ff $_{21-24}$). Die Reden des A. zeigen übrigens deutlich, wie sehr der Jahvekult damals mit Elementen des Baalkultus verquickt war. In 2_7 ist sogar das Eindringen unsittlicher Kulte bezeugt, wie sie mit den antiken Naturreligionen verbunden zu sein pflegten. Es sind aber nicht nur diese kanaanäischen Elemente, die A. zum Kultusgegner machten. Er legt dem Kultus überhaupt keinen Wert bei. Wertvoll ist ihm einzig und allein der Wandel in Gerechtigkeit. „Hasset das Böse, liebet das Gute, erhaltet das Recht im Tore aufrecht" $5_{15.24}$. Das ist nach ihm die Summe der Gebote seines Gottes. Ein Volk, das sich nicht danach richtet, ist notwendig dem göttlichen Gerichte verfallen. — A. ist aber nicht nur Gerichtsprediger. Er hält es für möglich, daß wenigstens ein „Rest des Hauses Josephs" gerettet wird, wenn dieser sich noch zur rechten Zeit auf die Forderungen Jahves besinnt (5_{15}). Und das Gericht, das er über Israel kommen sieht, stellt er sich 9_{8b-12} — vorausgesetzt, daß diese Stelle echt ist — nicht nur als Vertilgungsgericht, sondern zugleich als eine große Sichtung vor, welche die wertvollen Elemente von den wertlosen scheidet. In 9_{13-15} endlich findet sich ein in gehobener Sprache gehaltener Ausblick in eine herrliche Endzeit, in dem der Prophet uralten Erwartungen entsprechend dem aus dem Gericht geretteten Volke paradiesische Fruchtbarkeit seines Landes in Aussicht stellt.

5. A. ist Monotheist. Sein Gott ist nicht nur Israels Gott, sondern der Herr der Völkerwelt und der Leiter ihrer Geschicke (1_{3} ff 9_7). Er ist auch der Schöpfer des Alls und thront im Himmel (4_{13} 5_8 9_5 f). Freilich kann A. die durch die Geschichte nun einmal gegebenen besonderen Be-

ziehungen Jahves zu Israel nicht leugnen, aber der Vorzug, der darin für Israel liegt, wird dadurch wieder wett gemacht, daß A. dem israelitischen Volke dafür ein besonders hohes Maß von Verantwortlichkeit von seinem Gotte auferlegt sein läßt (3_2). So erscheint der Erwählungsgedanke bei ihm in einer sittlichen Vertiefung, die ihm alles Anstößige nimmt und die göttliche Erwählung für Israel nicht als ein Ruhekissen und Ursache zur Selbstüberhebung, sondern als ein Gut erscheinen läßt, das mit Furcht und Zittern gehütet sein will. Daraus, wie aus dem im vorigen Abschnitt skizzierten Gedankeninhalt seiner Predigt überhaupt erhellt zugleich der durch und durch sittliche Charakter seiner Gottesvorstellung. A. ist ein markanter Vertreter des ethischen Monotheismus. Wie aber der endliche Mensch nicht im Stande ist, die Fülle der Gottheit ganz zu erfassen, so sehen wir auch bei A. nur eine bestimmte Seite ihres Wesens sich widerspiegeln. Für A. ist Jahve vor allem der Gott des Rechts, der Hort der Gerechtigkeit. Dem entspricht es auch, daß A. die Sünde wesentlich unter den Gesichtspunkt der Ungerechtigkeit stellt, denn der Gottesvorstellung läuft die Auffassung der Sünde notwendig parallel (vgl. Abschn. 4).

6. Vielfach herrscht die Meinung, daß A. der eigentliche Begründer der ethisch-monotheistischen Religionsstufe in Israel gewesen sei. Aber dagegen spricht schon der Inhalt seiner Reden, in denen er an eine bereits vorhandene höhere monotheistische Gotteserkenntnis seiner Zeitgenossen und an deren Vertrautheit mit den großen sittlichen Forderungen Jahves appelliert. Nicht also als Begründer einer neuen Religion, sondern als Reformator der guten alten Religion will er angesehen sein. Wie aber jede wirkliche Reformation nicht nur ein Vergangenes einfach wiederherstellt, sondern zugleich eine Weiterbildung des Alten darstellt, so hat auch A. seinem Volke das Alte in einem neuen Lichte gezeigt. Er hat den alten, aber durch das Eindringen heidnischer Anschauungen und das Betonen des nationalen Moments immer wieder in den Hintergrund gedrängten monotheistischen Gottesgedanken wieder in das Zentrum der Religion gerückt (¶ Monotheismus und Polytheismus im AT), ihn auf den gewaltigen Ernst der Zeiten eingestellt und ihn dadurch in einer Weise religiös und sittlich vertieft, die ihn seinen Zeitgenossen doch wieder als etwas neues erscheinen ließ. Und ein weiteres Verdienst unseres Propheten werden wir darin zu sehen haben, daß er die Kardinalfrage nach dem Verhältnis von Sittengesetz und Kultgesetz in denkbar schärfster Weise formuliert und die absolute Geltung lediglich des Sittengesetzes mit ehernem Griffel niedergeschrieben hat.

7. Die Reden des A. zeigen einen fest ausgeprägten prophetischen Stil. Das läßt darauf schließen, daß er nicht erst dessen Erfinder gewesen ist, sondern sich in schon stehend gewordenen Stilformen bewegt. Unter den Stilgattungen überwiegt die der prophetischen Scheltund Drohrede. Daneben findet sich die Stilgattung des Hymnus ($4_{13}\,5_{9}$ f 9_{5} f) der Totenklage (5_1 f), der visionäre Stil (7—9_6) und endlich der eschatologische Stil (8_9 f 9_{13-15}). Bezeichnend ist der Reichtum an Bildern, die mehrfach aus dem Hirtenleben entnommen sind. Wie fast alle prophetischen Reden, so sind auch die des A. rhythmisch und metrisch gehalten. Doch ist ein bestimmtes Metrum nicht konsequent durchgeführt, und die bis jetzt gemachten Versuche, ein solches herzustellen, haben zu Vergewaltigungen des Textes und zu teilweise gewagten Umstellungen geführt.

8. Die Reden des Propheten A., oder doch wenigstens ein bedeutsamer Teil von ihnen, sind uns in dem seinen Namen an der Spitze tragenden Buche überliefert. Ob A. das Buch selbst zusammengestellt hat, mag zweifelhaft sein. Wahrscheinlicher ist es, daß Spätere die von A. selbst verfaßten Reden gesammelt und das Ganze redigiert haben. Daß bei der Redaktion der alte Bestand manche Erweiterungen und Zusätze erfahren hat, läßt sich von vornherein erwarten. So sind 2_{4-5} und 9_{11-12} ziemlich sicher als spätere Zutaten erkennbar. Sonst hat man noch die Echtheit von 1_{9-11}, $3_{14\,b}$ 4_{13} $5_{8.\,9}$ $8_{6.\,8.\,11.\,12}$ $9_{5.\,6.\,8\,b-10.\,13-15}$ angezweifelt, doch nur z. T. mit Recht, und es besteht heute wieder Neigung, wenigstens Stücke wie $4_{13}\,5_{8.\,9}\,9_{5.\,6.\,13-15}$ festzuhalten. — Die Disposition des Ganzen ist klar: auf ein gewaltiges Prooemium Kap. 1 und 2, in dem die Entladung des göttlichen Zorns zunächst über benachbarte Völker und dann über Israel angekündigt ist, folgt Kap. 3—6 eine Reihe von Schelt- und Drohreden gegen das Nordreich und in Kap. 7—9_6 eine Reihe von Visionen, die nach der beigefügten Deutung das Gericht über Israel versinnbildlichen. Ob hier wirklich visionäre Erlebnisse zu Grunde liegen, oder ob es sich nur um die schriftstellerische Einkleidung prophetischer Gedanken handelt, läßt sich nicht sicher entscheiden. Unterbrochen wird die Visionenreihe durch den erzählenden Bericht 7_{10-17}. Den Schluß bildet eine erneute Gerichtsdrohung, die über den Gedanken eines Sichtungsgerichtes hinweg in eine Heilsweissagung ausmündet Kap. 9_{7-15}.

K. Marti: Dodekapropheton (Kurzer Handkommentar, Abtlg. XIII), 1904; — W. Nowack: Die kleinen Propheten übers. und erklärt (Handkommentar z. AT), 1903²; — Eduard Sievers und Hermann Guthe: Amos metrisch bearbeitet (Abhandlungen der philol.-hist. Klasse der Kgl. Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Nr. 3), 1907.

Baentsch.

Amphilochius von Ikonium, ein Vetter des ¶ Gregor von Nazianz, geboren zwischen 340 und 345 in Kappadozien, ein Schüler des Libanius in Antiochien, darauf Gerichtsredner, wahrscheinlich in Konstantinopel; nachdem er seinen Beruf aufgegeben und sich dem asketischen Lebensideal zugewendet hat, 373 auf Veranlassung ¶ Basilius des Großen zum Bischof von Ikonium und Metropoliten (¶ Beamte, kirchliche) der eben eingerichteten Kirchenprovinz Lykaonien gewählt, die er, von Basilius beraten, mit Umsicht und Erfolg organisierte, zugleich um eine strengere Kirchenzucht in der verwilderten und von rigoristischen Sekten (Enkratiten, Montanisten, Novatianern) aufgesuchten Provinz sich bemühend. Einer unter den Vorkämpfern der jungnizänischen Orthodoxie (¶ Arianischer Streit), beteiligte er sich am 2. „ökumenischen" Konzil (381), hat, durch kaiserliches Gesetz beauftragt, in der Provinz Asia die neue Orthodoxie gegen den dort stark verbreiteten Arianismus befestigt, als erster einen zielbewußten Kampf gegen den verstiegenen mönchischen Enthusiasmus der Messalianer aufgenommen (Synode zu Side) und, indem er seine kirchliche Tätigkeit in Fühlung mit

Konstantinopel hielt, die spätere Eingliederung Asiens in das byzantinische Patriarchat mit vorbereiten helfen. Zuletzt begegnet er uns auf der Synode von Konstantinopel 394. Er ist vor 403 gestorben.

Karl Holl: Amphilochius von Ikonium, 1904. Erst diese vortreffliche, nur wenig zu ergänzende Monographie hat uns eine zuverlässige Kenntnis von A. gebracht, sein Lebenswerk in den großen kirchen- und dogmengeschichtl. Zusammenhang eingestellt, ein sicheres Urteil über den literarischen, von Holl durch einen Fund noch ergänzten Nachlaß gegeben und dessen Bedeutung für die Geschichte der ¶ Predigt und des christl. Festkreises nachgewiesen; — Wichtig auch Gerhard Ficker: Amphilochiana 1906. **Scheel.**

Ampullen. Man unterscheidet „Eulogien" und „Blutampullen". Eulogie ist der Lobpreis, das Weihegebet beim Abendmahl, dann das bei der Agape gesegnete, nicht konsekrierte Brot, das den Kranken gebracht, zwischen den Gemeinden ausgetauscht und vor allem auch von Verehrern mit nach Hause genommen wurde; weiter bezeichnen Eulogien dann alle möglichen gesegneten Gegenstände, die man in dieser Weise mit heim nahm: Oel aus den Lampen der Märtyrergräber, Parfüme und Essenzen, wie sie dort verbrannt wurden, Salz, Reliquien; schließlich heißen auch die fläschchen- oder tännchenartigen Gefäße (ampullae) selbst, in denen man diese Dinge aufbewahrte, Eulogien. ¶ Heiligenverehrung. Am verbreitetsten sind Eulogien mit dem Bild des hl. Menas, denn das Oel aus dessen Lampe galt für besonders zauberkräftig. ¶ Amulette. — In den Katakomben hat man eine sehr große Zahl von A. mannigfaltigster Form gefunden, die einen rötlichen Stoff enthielten. Man vermutete darin Märtyrerblut, wie man ja auch die Katakomben für Märtyrergräber hielt. Schon 1668 am 10. April entschied die Kongregation der Riten, daß das sicherste Kennzeichen für die Echtheit von Reliquien der Märtyrer (neben den Palmen) das mit ihrem Blute gefüllte Gefäß sei. Die archäologische Wissenschaft hat dieser Annahme lebhaft widersprochen, so schon ¶ Mabillon, am schärfsten der Jesuit de Buck (de phiolis rubricatis, 1855). Nahe lag die Vermutung, daß es sich um Reste von Abendmahlswein handle. Aber die chemische Untersuchung des roten Stoffs hat ergeben, daß er weder das Sediment von Blut noch von Wein ist, sondern Eisenoxyd, das wahrscheinlich aus der Zersetzung des stark eisenhaltigen alten römischen Glases herrührt. Hieraus ist also weder für noch gegen jene Vermutung etwas zu folgern. An Märtyrerblut ist selbstverständlich nicht zu denken. Da man Blut-A. auch in heidnischen Gräbern gefunden hat, werden in den Gläsern wahrscheinlich rituelle Spenden gewesen sein, wie man sie auch beim heidnischen Begräbnis dem Toten mitgab: Wein, Essenzen, Salben usw. Daß die Christen dabei auch Abendmahlswein verwendet haben, ist wahrscheinlich. Das Konzil von Karthago von 397 verbietet ausdrücklich (canon 6), den Leichen die Eucharistie zu reichen. Für die Katholiken hat Pius IX die Streitfrage entschieden durch Dekret der Ritenkongregation vom 10. Dez. 1863: die gläsernen oder tönernen blutgefärbten Phiolen, die an den Grabstätten in den heiligen Zoemeterien (oder außerhalb) gefunden werden, sind als Zeichen des Martyriums zu beurteilen.

H. Leclercq: Ampoules, Dd'A I, Sp. 1722 ff. **Sch.**

Amraphel heißt ein König von Sinear, d. i. Babylonien, in der Erzählung Gen 14. Nach ihr soll er unter der Oberleitung des Kedorlaomer von ¶ Elam und im Verein mit zwei anderen Königen des Ostens einen Feldzug nach dem Süden von Palästina unternommen haben, um abtrünnige Vasallen Kedorlaomers wieder zu unterwerfen. Auf dem Rückmarsch nach der Besiegung der Rebellen sollen sie von ¶ Abraham, seinen 318 Knechten und seinen Verbündeten geschlagen worden sein. — Man setzt A. gewöhnlich mit Hammurabi, dem sechsten Könige aus der sogenannten ersten Dynastie von Babel gleich (um 2200 v. Chr. ¶ Babylonien und Assyrien, Geschichte). Dieser hat wirklich das Land Amurru beherrscht, dessen Name in einer nahen Beziehung zu dem der im AT gelegentlich Emoriter genannten Ureinwohner von Kanaan stehen muß, wenn auch das babylonische Amurru nicht bis in den Süden von Palästina reichte. Es ist also wohl möglich, daß mit dem Namen A. wirklich der babylonische König Hammurabi gemeint ist. Trotzdem ist es um den geschichtlichen Wert der Erzählung Gen 14 sehr schlecht bestellt. Die Namen des Bundesgenossen A.s sind für die Zeit Hammurabis nicht nachweisbar. Zeitweise hat man freilich geglaubt, „Ariok von Ellasar" (das gewiß dem babylonischen Larsa(m) entspricht), in dem Namen des Königs Rim-Sin von Larsa wiedergefunden zu haben, den man mit sehr geringem Rechte meinte sumerisch Eri-Aku aussprechen zu dürfen. Ebenso fand man in dem Umstand, daß Rim-Sin elamitischer Abkunft war, einen Beweis für die Richtigkeit der Angabe, daß alle in Gen 14 genannten Könige des Ostens von Kedorlaomer von Elam abhängig waren. Aber ein Elamiterkönig Kedorlaomer ist bisher inschriftlich nicht nachgewiesen, wenn der Name auch gut elamitisch gebildet ist; und eine von einem einzigen Punkte ausgehende Beherrschung des ganzen vorderen Orients durch Elamiter ist bisher nicht nur nicht nachgewiesen, sondern sogar sehr unwahrscheinlich; denn die elamitischen Herren Babyloniens waren schwerlich zugleich Beherrscher Elams, und daß ihre Herrschaft sich bis nach Palästina erstreckt habe, ist gleichfalls weder bezeugt noch wahrscheinlich. Erst Hammurabi, der die elamitische Macht in Babylonien durch Besiegung Rim-Sins brach, dehnte seine Herrschaft wieder bis zum Mittelmeer aus, wie das lange vor ihm Sargon I von Agade getan hatte. — Neben diesen historischen Gründen raten aber auch die zu A. entstellte Form des Namens Hammurabi, wie der sonstige Inhalt der offenkundig legendarischen und tendenziösen Erzählung Gen 14 dringend davon ab, aus der Erwähnung A.s in der Abrahamgeschichte Schlüsse auf etwaige Zusammenhänge zwischen ihr und historischen Ereignissen der Hammurabizeit zu ziehen. Es liegt z. B. nicht der mindeste Grund zu der Annahme vor, daß die Auswanderung der Familie Abrahams aus Babylonien mit religiösen Umwälzungen, die Hammurabi herbeigeführt haben soll, in Verbindung gestanden habe.

Alfred Jeremias: Das AT im Lichte des alten Orients, 1906², S. 329—337; — Fritz Hommel: Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung, 1897, S. 147 ff; — Hugo Winckler: Abraham als Babylonier, Joseph als Aegypter, 1903, S. 23 ff; — Kommentare zur Genesis von August Dillmann, 1886⁶ S. 229 ff, Hermann Gunkel 1902², S. 246 ff, H. Holzinger 1898, S. 146 f. **F. Küchler.**

v. Amsdorf, Nikolaus (1483—1565) aus altsächsischer Adelsfamilie, Mitreformator und Vertrauter Luthers. Geboren in Torgau, zum geistlichen Stande bestimmt und in Leipzig vorgebildet, bezog er 1502 die eben begründete Universität Wittenberg, durchlief rasch die akademischen Grade, dozierte Theologie und Philosophie und schloß sich seit 1517 Luther an, um sich zeitlebens mit unbedingter Hingabe an ihn zu halten. Er begleitete Luther zur Leipziger Disputation und zum Reichstag in Worms und beteiligte sich eifrig an dessen Bibelübersetzung. Im Jahre 1524 als Superintendent und Pfarrer nach Magdeburg berufen, ordnete er dort den Gottesdienst nach dem Muster von Wittenberg und führte das Reformationswerk in mehreren Städten Norddeutschlands durch. Nach dem Tode des Bischofs von Naumburg bestimmte ihn Kurfürst Johann Friedrich unter Verwerfung der Wahl Julius von Pflugs 1541 zum Nachfolger, und Luther kam selbst nach Naumburg, um 1542 den Freund im Beisein vieler Fürsten und Theologen „ohne Chresam und Schmer" zum ersten evangelischen Bischof zu weihen. A. reformierte das Stift, mußte aber infolge des Schmalkaldischen Krieges 1547 aus dem Bistum weichen, das nun doch von Pflug in Besitz genommen ward. Als Verbannter betrieb A. die Gründung einer hohen Schule in ¶ Jena im Gegensatz zu Wittenberg, ward Generalsuperintendent zu Eisenach, ließ die Jenaer Ausgabe der Werke Luthers veranstalten und leitete die erste große Kirchenvisitation in den ernestinisch-thüringischen Landen. Nach vielen heftigen Kämpfen starb er, bis zuletzt unverheiratet, 1565 in Eisenach (¶ Sachsen-Weimar). — A. ist einer der charaktervollsten Männer der Reformationszeit, man feierte ihn nach Luthers Tode als den Elisa, den Elias zurückgelassen habe. Keiner stand Luther so freundschaftlich nahe wie er. „A.s Autorität gilt bei mir sehr viel", bekennt der Reformator, der ihm 1520 die Schrift „An den christlichen Adel" gewidmet und zeitlebens viel auf den Rat des gleichaltrigen Freundes gegeben hat. Ohne theologische Originalität vertrat A. mit scharfer Dialektik und stark ausgeprägter Heftigkeit den Standpunkt Luthers und sah seine Lebensaufgabe darin, die Lehre Luthers gegen alle Trübungen zu schützen. Ein leidenschaftlicher Gegner des Papsttums hat er gegen das ¶ Interim geeifert und gegen alles, was in Lehre, Verfassung und Kultus an Katholizismus streifte (¶ Adiaphoristischer Streit). Als Haupt der Bekenntnis-Lutheraner hat er nach dem Tode des Reformators mit freier gerichteten Theologen, Philippisten, Synergisten, Majoristen u. a. in beständiger Fehde gelegen (¶ Melanchthon ¶ Synergismus ¶ Major, Georg). Im Streite mit Justus Menius über die Notwendigkeit der guten Werke verstieg er sich zu dem Satze, den späterhin selbst die strengen Lutheraner der ¶ Konkordienformel verwarfen: gute Werke sind schädlich zur Seligkeit. Hatte A. mit seiner Schroffheit und Härte viel von einem Hierarchen, so muß doch sein unbestechlicher Wahrheitssinn und seine Ueberzeugungstreue anerkannt werden. Hatten ihn seine Zeitgenossen überschätzt und eine spätere Zeit unterschätzt, so hat er heute eine gerechtere Würdigung gefunden.

Theodor Pressel: Amsdorf in: Leben und ausgew. Schriften der Väter und Begründer der luth. Kirche, VIII, Elberfeld 1862; — Ernst Julius Meier: Amsdorf in: Meurer: Das Leben der Altväter der lutherischen Kirche, III, 1863; — RE³ I, S. 464 ff; — C. Eichhorn: Amsdorfiana (ZKG 22, S. 605 ff); — O. Albrecht: Mitteilungen aus den Akten der Naumburger Reformationsgeschichte (ThStKr 77, S. 32 ff). **Blankmeister.**

Amt, geistliches ¶ Pfarramt.

Amtsabzeichen der Geistlichen. Die sorgsam ausgeklügelte Stufenfolge priesterlicher Würden und die Freude an sinnvollem gottesdienstlichem Prunke führte in der katholischen Kirche ganz von selbst dazu, die einzelnen Amtsgrade der Priesterschaft durch besondere ¶ Amtstracht wie durch besondre Abzeichen und Schmuckstücke sichtbar zu kennzeichnen. Insbesondere wurde die Bischofstracht durch Hinzufügung der Mitra (einer spitzen, mehr oder weniger reich verzierten Mütze), der Handschuhe, des Brustkreuzes, des Ringes und des Krummstabs von der des gewöhnlichen Klerus unterschieden. Für den Erzbischof kommt noch das Pallium dazu, ein weißer von den Nonnen in S. Agnese zu Rom aus Wolle gesponnener Schulterstreifen, der nur bei der Hochmesse und nie außerhalb der Provinz oder Diözese getragen werden darf. Der Papst trägt als Sinnbild seiner Herrschaft über Himmel, Erde und Hölle die dreifache Krone, die Tiara. Eine solche äußerliche Kennzeichnung bestimmter Amtsgrade widerspricht durchaus der evangelischen Auffassung des geistlichen Amtes, der ja ein besonderes Bischofsamt und ähnliches grundsätzlich völlig unbekannt ist. Doch hat das 19. Jhd. in seiner Freude an militärischer Uniformierung und in seiner Neigung zu katholisierenden Amtsbegriffen auch hier mit dem alten schlichten deutschen und schweizerischen Herkommen des Protestantismus gebrochen. So wurde in den siebziger Jahren zu allgemeiner Ueberraschung einem preußischen Hofprediger das Recht verliehen, einen seidenen Talar tragen zu dürfen, ein Recht, das bis dahin grundsätzlich jeder Pfarrer für sich zu haben glaubte, von dem er aber in Wirklichkeit aus Gründen des guten Geschmacks und der evangelischen Schlichtheit keinen Gebrauch gemacht hatte. Später erhielten die preußischen Generalsuperintendenten als besonderes Amtsabzeichen ein metallenes Bischofskreuz, das am schwarzen Bande auf der Brust zu tragen ist. Auch in Württemberg sind die Prälaten ähnlich ausgezeichnet, und im Großherzogtum Sachsen tragen sogar alle fünf geistlichen Mitglieder des Kirchenrats als Zeichen ihrer Würde bei feierlichen Anlässen einen solchen Schmuck, der sie (wie der landesherrliche Verleihungserlaß ausdrücklich hervorhebt) stetig daran erinnern soll, „daß sie im Dienste unseres Herrn und Heilands stehen, der am Kreuz für uns gestorben ist". **Bürtner.**

Amtsbezeichnung der evangel. Geistlichen. ¶ Pfarramt.

Amtseid der Geistlichen und Kirchenbeamten. Die meisten deutschen Staaten verlangen von den Geistlichen und Kirchenbeamten einen ¶ Eid, der in irgend einer Form an den Staat bindet. Die katholischen Geistlichen leisten in Bayern, Sachsen, Baden, Hessen und in kleineren deutschen Staaten einen Eid der Treue, des Gehorsams und auf die Verfassung; in Württemberg einen Treu- und Gehorsamseid und einen solchen auf gewissenhafte Verrichtung ihrer staatlichen Funktionen. In Preußen werden nur die Bischöfe entsprechend vereidigt. Die Mitglieder der preußi-

schen evangelischen Kirchenbehörden, auch die Generalsuperintendenten, leisten den für Staatsdiener vorgeschriebenen Eid. Die evangelischen Geistlichen werden in den meisten größeren deutschen Staaten auf die Staatsgesetze vereidigt; in den obengenannten wie die katholischen. In Preußen schrieb die Kabinettsordre vom 5. 11. 1833 einen Treueid dem Könige und als Diener der Kirche und des Staates vor. Die Vereidigung als Staatsdiener und auch die neu eingeführte auf die Verfassung fielen später fort (letztere seit 1850). Geblieben ist hier ein Eid, welcher Treue gegen König und Königshaus, Beförderung des Landeswohls und gewissenhafte Ausübung der kirchlichen Amtspflichten verspricht. Ausdrücklich festzustellen ist gegenüber weitverbreitetem Mißverständnis, daß fast überall die Vereidigung mit der kirchlichen Ordination nicht in Verbindung steht, sondern einen gesonderten Akt darstellt, sowie daß das Ordinationsgelübde (¶ Ordination) im allgemeinen (es gibt noch Eide auf das kirchliche Bekenntnis) durchaus keinen eidlichen Charakter hat. — In Preußen wird der Amtseid für die Uebernahme der ¶ Schulaufsicht als ausreichend betrachtet; aber für das Amt des Schulverbandsvorstehers, welches durch das am 1. April 1908 in Kraft getretene Schulunterhaltungsgesetz geschaffen ist, muß der Geistliche außerdem den Staatsdienereid leisten.

E. Friedberg: Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 1903[8] §§ 114. 115. 127; — A. Wächter: Evangelische Pfarramtskunde, 1905, S. 30 ff (hier der preußische, bayerische und gothaische Eid im Wortlaut).

Schian.

Amtstracht der Geistlichen.

1. In der katholischen Kirche; — 2. In den Kirchen der Reformation.

1. In allen Religionen haben es die Priester geliebt, sich eine besondere Tracht anzulegen, die, von der gewöhnlichen Kleidung verschieden, die feierliche Heiligkeit ihrer Person schon äußerlich in die Erscheinung bringen sollte. Lange, faltenreich schleppende Gewänder, vornehmlich von weißer Farbe sind fast überall, schon bei Halbkultur-Völkern die priesterlichen Kennzeichen. So finden wir sie auch auf orientalischen und abendländischen Abbildungen des Altertums. Bekannt sind die ausführlichen Vorschriften für die Priesterkleidung der Israeliten, bei der gleichfalls weißes Leinen eine Hauptrolle spielte und bei der der Hohepriester mit besonderem Schmucke ausgezeichnet wurde. Trotz der Neigung älterer kirchlicher Kostümhistoriker, einen ununterbrochenen Zusammenhang zwischen alttestamentlicher und christlich-mittelalterlicher Priestertracht festzustellen und womöglich schon in dem zu Troas vergessenen Mantel des Paulus (II Tim 4$_{13}$) ein Meßgewand zu sehen, muß doch unter Zustimmung auch neuerer katholischer Altertumsforscher betont werden, daß eine besondere christliche Priestertracht zunächst überhaupt erst im 6. Jhd. festgestellt werden kann und daß diese dann nichts ist, als die im Wechsel der Mode festgehaltene alte weiße senatorische Tracht mit Untertleid (Tunika) und Obergewand (Toga). Nur daß allmählich die alten Bestandteile der antiken Tracht eine kirchliche Umbildung erfuhren. Die erste uns bekannte Darstellung einer besonderen liturgischen Amtstracht haben wir wohl auf einem Mosaikbilde der Sophienkirche in Konstantinopel vor uns, etwa 558—563 entstanden. Darauf sind die Priester in einfache lange weiße Gewänder gekleidet, während die unter der Toga liegende Schulterbinde blau und rot gefärbt ist. Aber noch in erheblich späteren Zeiten ist ein wesentlicher Unterschied zwischen höfischer und priesterlicher Gewandung auf Abbildungen kaum wahrzunehmen. Nachmals aber ward die Tunica talaris der bürgerlichen Tracht zur priesterlichen Alba, die Paenula (Mantel) zur Kasel, die Lacerna (Ueberwurf) zum Pluviale, das Ovarium (Mundtuch) zur Stola. Allmählich wurden die einzelnen Stücke der Priesterkleidung durch zahlreiche Verordnungen genau festgelegt. Und bis auf den heutigen Tag legen die katholischen Geistlichen aller Grade nach einander an Humerale, Alba, Cingulum, Stola und Manipel, gewöhnlich auch die Tunika, das Meßgewand des Diakonus. Darüber trägt der Priester noch die Kasel, das eigentliche Meßkleid, und bei gewissen Gelegenheiten das Pluviale. Dazu kommen die mancherlei besonderen Abzeichen der Bischöfe und Erzbischöfe, sodaß die Vorschriften für die priesterliche Tracht der römischen (und der griechischen) Kirche ein kunstvolles Gefüge der sinnreichsten Bestimmungen darstellen.

2. Dieser ganze Gewandkultus der römischen Kirche, der so eng mit dem Mißbrauch der Messe zusammenhing, stieß bei den Reformatoren auf den entschiedensten Widerstand. Luther legte zwar an und für sich auf solche äußere Dinge kein großes Gewicht, war zufrieden, wenn man nur die Priestergewänder nicht besonders weihe, ließ es auch geschehen, daß in der Wittenberger Kirche weiterhin Alba und Kasel im Gebrauch blieb, denn er meinte, solche geheiligten Possen und Lappereien würden von selbst hinfallen; aber er selbst legte doch schon 1523 die Mönchkutte ab und bestieg am 1. Oktober 1524 die Kanzel in seinem Doktorrock, der damaligen sogenannten Schaube, den er schon vorher im Hause getragen hatte. Mit dem Beharrungsvermögen, das in der Kirche zu regieren pflegt und das die Wechsel der Moden einfach unbeachtet läßt, ist dann aus diesem Doktorrocke Luthers der evangelische Talar entstanden d. h. die Geistlichen des Protestantismus blieben an diesem Rocke hangen, als der wechselnde Zeitgeschmack schon längst andere Kleiderschnitte für die Bürgersleute und die Gelehrten erfunden hatte. Doch sind auch in späteren Tagen hier und da die alten Meßgewänder in Gebrauch geblieben, wie denn bis heute in Schweden noch die Kasel, in deutschen Kirchen die Alba vielfach von den amtierenden Geistlichen angezogen wird. Ein Versuch der Pfarrer im 18. Jhd., der Mode folgend eine neue geistliche Tracht in Gestalt eines schmalen schwarzen Mäntelchens zu erfinden, wurde bald wieder von Verordnungen verdrängt, die den schwarzen Talar zur Pflicht machten. Der ist denn nun auch, wenngleich in verschiedenen Gegenden nach Faltenwurf, Taillenweite und Aermelschnitt verschieden gestaltet, die bräuchliche Amtstracht geblieben und wird hier und da durch die dicke spanische vielfaltige Halskrause, zumeist aber durch die vom glatten breiten Schwedenkragen übrig gebliebenen weißen Bäffchen recht fragwürdig verziert. Er ist sogar z. T. von den reformierten Kirchen der Schweiz angenommen worden, wiewohl doch Zwingli jede Amtskleidung streng verworfen hatte. In anderen reformierten Kreisen fehlt freilich jede Art von Ornat; der Pfarrer tritt hier und

in den sogenannten Sekten im jeweils modischen bürgerlichen Anzug auf, was denn wirklich folgerichtiger evangelischer Auffassung am besten entsprechen dürfte. Vorerst hat freilich diese urprotestantische Darstellung des Gedankens vom allgemeinen Priestertum wenig Aussicht, sich durchsetzen zu können. Unsere titel- und uniformsüchtige Zeit drängt vielmehr mit ihrem hochentwickelten Sinn für Standesabzeichen und Standesunterschiede darauf, dem Pfarrer womöglich auch dann eine besondere Tracht aufzuerlegen, wenn er nicht amtiert. Hiervon ist der in etlichen Landeskirchen von Kirchenregiments wegen empfohlene, wenn nicht gar befohlene „Lutherrock" das Zeichen. Selbst die Barttracht evangelischer Geistlicher hat sich neuerdings bestimmten landesbischöflichen Vorschriften unterwerfen müssen (¶ Bart). Dafür sind denn die geistlichen „Oberhirten" gelegentlich besonderer ¶ Amtsabzeichen in Gestalt von goldenen Kreuzen und dergl. gewürdigt worden.

Franz Bock: Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters, 1859—1871; — Hermann Weiß: Kostümkunde, 1872; — Georg Rietschel: Lehrbuch der Liturgik I, 1899; — Heinrich Bergner: Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland, 1905. **Bürkner.**

Amulette.

1. Ableitung des Namens und Begriffsbestimmung; — 2. Klassen der Amulette; — 3. Art ihrer Anbringung; — 4. Uebersicht über die Verwendung der Amulette bei verschiedenen Völkern: a) Kulturvölker des alten Ostens: Inder, Mesopotamier, Aegypter, Israeliten; — b) Der alte Westen: prähistorische Zeit, Kelten, Skandinavier, mykenisch-kretische Kultur, griechisch-römischer Kulturkreis; — c) Das Amulett unter dem Einfluß des Christentums; — d) Die außerchristlichen Religionen der Gegenwart.

1. Die Ableitung des Namens von arab. hamalet, Umhängsel, wird mehr und mehr aufgegeben zugunsten eines lateinischen amolimentum, amoletum, das Abwehrmittel bedeutet. — Im heutigen Sprachgebrauch versteht man unter A.n Schutzmittel, denen durch göttliche Macht meist für beschränkte Gebiete (böser Blick, Krankheit, jäher Tod) die zauberische Kraft verliehen ist, ihren Träger vor ihm bevorstehenden ungünstigen Einflüssen zu bewahren. Darum werden sie vom Menschen an seinem Körper oder auch an Teilen seines Besitztums auf längere Zeit hinaus angebracht. Der Gebrauch des lateinischen amuletum (wie auch des entsprechenden griech. phylaktērion, Schutzmittel) war etwas umfassender, er umschloß z. B. auch abwehrende Gebärden und magische Mittel, die erst nach Eintritt der betreffenden Schädigung zur Heilung angewandt wurden. Immer aber hat das A. nur die Kraft abzuwehren, und ist dadurch unterschieden vom Talisman, der verzaubernd auf die Umgebung seines Besitzers wirkt, also aggressiv ist. So gehört etwa ein mit magischen Zeichen bedecktes Metallplättchen, das seinen Träger gegen Angriffe des Liebeszaubers sichern soll, unter die A., während ein vielleicht ganz ähnlich gestaltetes Plättchen unter die Talismane zu rechnen ist, wenn es seinen Besitzer beim andern Geschlecht beliebt zu machen bestimmt ist.

2. Eine Einordnung der A. in mehrere Klassen verdanken wir Wilhelm ¶ Wundt; nach ihm schließen sich die Gegenstände, die als Sitz der abwehrenden Kraft gelten, zu folgenden Gruppen zusammen: a) Sie gehören dem menschlichen Körper an und besonders solchen Teilen, die von primitiven Völkern als Sitz der Seele angesehen werden, also Nieren, Haaren, Nägeln, Blut, Speichel, Knochen. An die Stelle der wirklichen Körperteile können Nachbildungen treten, so etwa Nachahmungen des Herzens, des Auges, des Rückgrats, der Geschlechtsteile. — b) Sie stellen Tiere dar und zwar entweder Seelentiere wie Schlangen, Würmer, Vögel, oder auch heilige Tiere, die zum guten Teil aus den Seelentieren entstanden sind. — c) Sie bestehen aus Pflanzen, Steinen und Metallen, die von der Mythologie mit den Göttern und Dämonen in Verbindung gebracht sind, oder aus deren Namen man Zauberkräfte erschließen zu können meinte. In diese Klasse rechnet Wundt auch die Kultsymbole, die in verkleinertem Maßstab oft als A. dienen. — d) Es sind geschriebene Formeln auf verschiedenem Material. Man geht dabei von dem Gedanken aus, daß der Schutz, den das gesprochene Gebet für den Augenblick gewährt, durch Aufschreiben des Spruches dauernd gemacht werde.

3. Befestigt sind diese Gegenstände meist an Fäden oder Bändern, die dann umgebunden werden; das eng anliegende Band ist an und für sich schon Schutzmittel, weil es nichts zwischen sich und dem Körper durchläßt; dieser Schutz kann noch verstärkt werden durch Verknotung, wodurch die Dämonen gefesselt werden, oder durch Verwendung gefärbter Bänder, da manche Farben, z. B. rot, schwarz, blau, gelb, als schützend gelten.

4. Wir geben im Folgenden Beispiele für die Verbreitung der A. bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten. Die Sammlung, die wir bei den einzelnen Stämmen nach obigen Klassen ordnen, macht auf Vollständigkeit in keiner Weise Anspruch. Wir beginnen mit den Kulturvölkern des alten Orients.

4. a) Die altindischen Veden (¶ Vedische und brahmanische Religion) überliefern, die Götter selbst trügen A.; damit ist ihr Gebrauch auch für die Menschen erlaubt und ihre Wirkung sichergestellt. Unter die von heiligen Tieren genommenen A. sind wohl zu rechnen die Gazellenhörner, Elephantenhaare und Elfenbeinstücke, die so verwandt werden, dann vielleicht auch Perlmuschel und Schlangenhaut als zauberische Schutzmittel. Am weitesten verbreitet sind A. aus „gottgeborenen" Pflanzen, neben denen die aus Metall ziemlich zurücktreten. Doch ist hier wie auch in den folgenden Abschnitten zu beachten, daß dem männlichen und weiblichen Schmuck oft auch da A. zugrunde liegen, wo wir es nicht mehr nachweisen können; wird er doch an denselben Stellen wie jene, an Hals und Gelenken, getragen. Eine kleine hölzerne Pflugschar, mit Eisendraht auf goldner Unterlage befestigt, würden wir vielleicht nur als Schmuckstück ansehen, wenn uns der A.charakter nicht ausdrücklich für Indien bezeugt wäre. — Schließlich kennt der Inder auch die schützende Wirkung des Knotens und gefärbten Fadens. — In Babylonien und Assyrien sind uns A. der Klasse a nicht bezeugt, doch kann man dorthin rechnen Darstellungen von Händen mit abwehrend gespreizten Fingern oder mit geballter Faust bei ausgestrecktem Daumen (Nachbildung des männlichen Gliedes), die an den Häusern angebracht wurden. Die Klasse b ist vertreten durch Knochen vom Esel und Schwein, die an farbigen Bändern getragen, sowie durch

Insekten, die in Säckchen genäht angehängt wurden. Zur Klasse c gehören eine Reihe A.pflanzen, Ringe aus zauberkräftigem Metall, dann Steine, von denen der Chalkedon besonders geschätzt ist. Die Göttin Ištar selbst trägt „Niederkunftssteine", sowie „Liebe"- und „Haßsteine", letztere wird man aber besser den Talismanen zurechnen. Die Siegelzylinder (Petschafte in Walzenform mit Inschrift und Figuren) sind zum mindesten teilweise als A. zu fassen. Auch Götterfiguren dienen zum Schutz, so die „Flügelstiere" an den Häusern und andere, kleine, die im Haus vergraben oder am Halse getragen werden. Haus und Körper beschirmen schließlich noch Täfelchen mit Gebeten und Dämonenbeschwörungen. — Die ägyptischen A. (¶ Aegypten: II. Religion) kennen wir aus Grabfunden und aus den Vorschriften des „Totenbuchs". Bei ihnen sind im Laufe einer langen religiösen Entwicklung oft mehrere der oben angegebenen Klassen zusammengefallen. Ein Musterbeispiel dafür bietet das A., das den Sonnenkäfer, den Skarabäus, darstellt. Ursprünglich war es vielleicht eine Wiedergabe des menschlichen Herzens, dessen Stelle es in der Mumie einnimmt (Klasse a), dann erhielt es wegen der Aehnlichkeit der Form den Namen des heiligen Tieres (Klasse b), und schließlich leitet der Aegypter noch aus dem Namen, der zugleich „werden" bedeutet, die Kraft ab, dem Toten das jenseitige Leben zu sichern (Klasse c). Aehnlich steht es mit dem „Horusauge", das böse Geister fernhält: das Auge, das als Seelensitz gilt (a), ist in Beziehung gesetzt zu einer Gottheit (c), und weiter wird seine Kraft gefolgert aus der Etymologie des Namens, die auf „blühend, unversehrt sein" führt. Andere dieser A. stehen auf der Grenze nach dem Talisman hin, so z. B. die verkleinerte Darstellung der Königskrone, die A. ist, soweit sie dem Toten die Unverletzlichkeit des Königs verleiht, aber Talisman, soweit sie ihm die ganze Unterwelt unterwirft. Eine Nachbildung des einfachen Knoten-A.s in dauerhafterem Material ist das „Blut der Isis", während die Form des Faden-A.s nachklingt in den sog. Kartouchen der Inschriften, den Umrahmungen der Königsnamen durch eine ununterbrochene Linie. Schließlich kennt auch der Aegypter kleine Götterfiguren und -symbole als Schutz und trägt Beschwörungstexte auf verschiedenem Material mit sich herum. — Für den A.glauben des israelitischen Volkes ist neben einzelnen verstreuten Notizen des AT namentlich wichtig eine in das 3. Kapitel des Jes eingeschaltete Stelle. Wir lernen hauptsächlich A. aus Edelmetall kennen, die zugleich Schmuckcharakter haben: Ohrgehänge, Halsketten, Ringe, die an Arm und Finger, aber auch auf dem Herzen getragen werden, kleine Monde und Sonnen, ohne aber über ihre spezielle Bestimmung etwas zu erfahren. A., die von Kriegern unter der Kleidung angebracht wurden, kennt II Makk, stellt jedoch ihre Anwendung als Versündigung hin. Auch an der Gewandung des Hohenpriesters gibt es Teile, die böse Geister fernhalten sollen, so z. B. die Glöckchen am Saume des Gewandes; Glockenklingen verscheucht nach weitverbreitetem Glauben die Gespenster. Ein A. für das Haus mit allem, was darin ist, stellt das Bestreichen der Türpfosten mit dem Blute des Lammes dar. Nicht ganz sicher einzuordnen sind die spätern, jüdischen Gebetsriemen (tephillim), auf denen Stellen des Gesetzes stehen und die der Betende um Stirn und Hand schlingt. Ihr Gebrauch wird später begründet durch gewisse Stellen des Deutn und Ex, an denen gesagt wird, der Gläubige solle das Gesetz wie ein Zeichen an seiner Hand und zwischen seinen Augen schwebend haben. Ursprünglich wollen diese Stellen natürlich keine Anweisung zur Anfertigung solcher Gebetsriemen geben, am wenigsten solcher, denen A.wirkungen zugeschrieben werden. Teile von Tieren als A. (Fischzähne, Fischschwänze), Pflanzen- und Fadenamulette sind uns erst aus talmudischer Zeit für die Juden bezeugt. Daneben breiten sich unter den Juden — namentlich unter dem Einflusse der ¶ Kabbala — geschriebene A. aus; als Beschreibstoff werden gefärbter Papyrus, Silber, Kupfer, Onyx, Fisch- und Schlangenhaut genannt. (Klasse d in Verbindung mit c.) Die Texte sind teils Gebete, angeblich Moses oder Salomon geoffenbart, teils Bibelverse, teils „heilige Namen" Gottes oder der Engel (¶ Abbreviaturen). Im Mittelalter treten die Juden vielfach als Verfertiger von A.n für christliche Besteller auf, nehmen aber andrerseits auch christliche A. an (Medaillen mit dem Namen Christi oder der hl. drei Könige oder der Inschrift: der Messias ist gekommen in Frieden und inmitten der Völker, er ist auferstanden). Diese Tatsache der Annahme fremder A. durch die Juden zeigt, daß wir die heute unter ihnen verbreiteten A. (etwa die Hände aus Blech gegen bösen Blick bei den marokkanischen, die roten Korallen bei deutschen und italienischen Juden, zahlreiche Kinder-A. aller Klassen bei den südrussischen) nicht ohne weiteres als jüdisch ansprechen dürfen; sie sind meistens von den Völkern übernommen, unter denen die betreffenden Teile des jüdischen Volkes seit der Zerstreuung leben.

4. b) Wenden wir uns nach dem Westen, so ist für die sog. prähistorische Zeit wenig Sicherheit über den Gebrauch von A.n zu gewinnen. Verdächtig ist auch hier in erster Linie der Schmuck (farbige Perlen, Halbmonde, rohe Menschenfigürchen), aber nur selten ist die Bestimmung wirklich deutlich, wie etwa bei einem auf bunter Tonperle dargestellten Auge (Klasse a) oder bei Tierzähnen und Knochen (b). Fraglich ist der Charakter der Tierbilder, die sich öfter in erstaunlich naturgetreuer Ausführung auf Geräten oder auch an den Wänden der Höhlenwohnungen finden. Die Behauptung, daß es heilige Tiere seien (b), dürfte mit dem heute verfügbaren Material ebensowenig zu beweisen wie zu widerlegen sein. — Diese Unsicherheit setzt sich fort für unsere deutschen Vorfahren und die Kelten; für beide ist einschlägliche schriftliche Ueberlieferung nur spärlich vorhanden, und die Funde ergeben auch nichts ganz Unzweifelhaftes. Einige Pflanzen-A. führen römische Schriftsteller auf die keltischen Druiden zurück; mit wieviel Recht, muß dahingestellt bleiben. — Etwas mehr erkennen wir vom A.glauben der germanischen Bevölkerung Skandinaviens. Wir sehen die Häuser durch Anbringung von Pferdeschädeln oder holzgeschnitzten Pferdeköpfen am Giebel, durch Runenzeichen am Türsturz geschützt. Das Steinbeil, die Waffe der Vorzeit, wird als Donnerkeil oder Thorshammer gegen Blitz im Hause verwahrt, auch Fischschwänze spielen dieselbe Rolle. Der Mensch trägt Feuersteinsplitter, Bernsteinstücke, Muscheln, Tier-

LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE

zähne und -knochen als A., hängt sich kleine Thorshämmer aus Metall um, führt kleine Götterbilder bei sich und gibt sie seinen Toten mit. Goldne Brakteate weisen Inschriften auf, wonach einer dem andern das betreffende Stück als heiliges A. schenkt. Zäh hat sich der Gebrauch derartiger Schutzmittel gehalten: die ältesten isländischen Gesetze verbieten ihn ausdrücklich, setzen also weite Verbreitung von A.n voraus. — Auf den Inseln und Randländern des ägäischen Meeres ist in den letzten Jahrzehnten die dem 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. angehörende mykenisch-kretische Kultur zutage getreten. Die ethnographische Zugehörigkeit ihrer Träger ist noch nicht gesichert, ebensowenig sind wir über ihre religiösen Vorstellungen ganz klar, doch können wir soviel sagen, daß auch sie das Bedürfnis empfanden, den Gefahren des Lebens mit übernatürlichen Kräften zu begegnen. Nachbildungen von menschlichen Figuren und Körperteilen (Füße, Herz), Darstellungen von Tieren (Vögel, Affen, Sphinxe), Göttersymbole (Doppelaxt, Tempelchen) und Götterfiguren („Astarte"figürchen) sind in Edelmetall oder einer porzellanartigen Masse hergestellt und an Schnüren oder auf das Gewand aufgenäht getragen worden. Nicht sicher nachgewiesen ist der A.charakter der Götter- und Dämonendarstellungen auf den mykenischen Gemmen und „Inselsteinen", die somit mit den assyrischen Siegelzylindern auf einer Stufe stehen. Als zauberischen Schutz eines Hauses oder vielmehr eines ganzen Bezirkes darf man das bekannte Löwenrelief von Mykene ansehen; drohend sind die Köpfe der Raubtiere dem Nahenden entgegengewandt, sie sollen alles Unheil von der Burg abwenden. Ob auch schon geschriebene A. Verwendung fanden, werden wir erst entscheiden können, wenn die Schrift dieses Volkes entziffert ist.

Für den griechisch-römischen Kulturkreis (¶ Griechenland, Religion ¶ Rom, Religion) sind unsere Hilfsmittel zur Erkenntnis des A.glaubens reicher. Den Funden zur Seite stehen Darstellungen von A.n auf griechischen Vasen und etruskisch-römischen Bildwerken und daneben eine ziemlich reichhaltige antike Literatur über unsern Gegenstand. Philosophen, Aerzte und Naturforscher haben sich mit den A.n und ihrer Wirkung auseinandergesetzt, und nicht minder die Magie, deren Lehren uns in Zauberbüchern des 3.—4. Jhd.s n. Chr. teilweise erhalten sind. Für unsere Uebersicht müssen einzelne charakteristische Belege genügen. — Aus der ersten Klasse ist hervorzuheben die Verwendung des Menschenbluts als A. Mit Blut einer Schwangern wird auf Papyrus eine Formel geschrieben, die vor Dämonen schützt, wenn der Zettel am linken Arm getragen wird; den Biß wütender Hunde macht man unschädlich, wenn man, ins Armband eingeschlossen, schwarze Wolle trägt, die mit Menstruationsblut getränkt ist. Besonders wirksam ist das Blut derer, die eines gewaltsamen Todes gestorben sind; als unübertrefflicher Schutz gegen Geister und Krankheit gelten Tücher und Fäden, die im Blute Gerichteter gefärbt sind. Auch A. aus menschlichen Knochen kommen vor, wobei wieder die gesuchteren jene sind, die von Erschlagenen oder vom Schindanger stammen. Haare von Knaben werden umgebunden gegen Podagra, Zähne von Leichen gegen Zahnschmerzen, ausgefallene Milchzähne, besonders der erste, gegen Frauenleiden. Ein Magneteisenstein, in den das Bild der Zaubergöttin Hekate eingegraben ist, erhält erhöhte Kraft, wenn man ihm die Gestalt eines menschlichen Herzens gibt. Vielerlei Schutz muß das Bild des menschlichen Auges gewähren. Der griechische Hoplit setzt es auf seinen Schild, der Schiffer glaubt sein Fahrzeug gesichert, wenn am Bugspriet ein Auge gemalt ist, der Zecher sieht es gerne, wenn von der Außenseite des Bechers zwei Augen dem Dämon oder Menschen entgegenstarren, der etwa schädlichen Einfluß auf den Trank üben wollte. Noch allgemeiner ist der Glaube an die abwehrende Wirkung des Bildes der menschlichen Geschlechtsteile, die als Sitz der mächtigen Dämonen der Fruchtbarkeit dem Wirken feindlicher Dämonen Schranken setzen. Der Phallus erscheint als Schildzeichen, aus drei Phallen ist der Fuß einer in Berlin befindlichen griechischen Trinkschale gebildet, man bringt ihn an Stadttoren und Hauswänden an, oft in Verbindung mit dem Auge, oft abenteuerlich als Vogel mit Flügeln und Krallen. In unsern Museen kann man den Phallus in Dutzenden von Formen und Zusammenstellungen als Anhänger gestaltet sehen, manchmal in Kapseln verborgen, manchmal bis zur halbmondartigen Figur reduziert. Auf Ringsteinen wird dieses Zeichen eingraviert, Tonlampen werden als Phallus gebildet, damit die Form der Lampe mit dem Licht mitwirke, die Dämonen der Finsternis zu verscheuchen. Schließlich wird das Zeugungsglied noch nachgebildet als Hand, deren Daumen zwischen Zeige- und Mittelfinger durchgesteckt ist (sog. fica). Ursprünglich war diese Haltung der Hand eine momentane Gebärde, aber auch ihre Wirkung wird dauernd gemacht, indem man die fica aus Bronze oder Korallen sich anhängt. Weniger häufig sind in der Rolle als A. die weiblichen Geschlechtsteile. Frauenfigürchen in bezeichnenden Haltungen kommen vor, eine Muschelart wird wegen der Aehnlichkeit der Form gern in Halsketten und anderem Schmuck angebracht. — Von einer Reihe von Tieren glaubte das Altertum, daß sie „gut seien" gegen diese oder jene Krankheit, sie werden darum als Heilmittel nach Eintritt des Leidens, aber auch als Vorkehrungsmittel gegen den Eintritt gebraucht. Alle diese Tiere sind im letzten Grunde auf „heilige" Tiere oder „Seelentiere" zurückzuführen. Von Haustieren ist zu nennen das Pferd, dessen Zähne Kindern gegen schweres Zahnen umgebunden werden, dessen Schädel man als zauberwehrend am Haus und auf dem Felde aufsteckt, auch ein Eselsschädel kann an seine Stelle treten. Ein Zahn einer Eselin oder eines roten Kalbes, das geopfert worden ist, wird am rechten Arm getragen gegen dämonische Anfechtungen. Hundszähne und Eberzähne trägt man als Anhänger wegen ihrer magischen Eigenschaften, in Hundefell näht man A. ein, ein Zauberer schreibt als wunderbar kräftiges A. vor eine Schweinsrippe, darauf ein Bild des Zeus und ein Spruch. Haare von Schafen und Stieren, besonders schwarzen, gelten ebenfalls als gutes Schutzmittel. Knochen des Hahns, dessen Krähen die Gespenster verjagt, werden zu A.n umgearbeitet, sein Bild auf Ringsteinen angebracht und ausgesetzten Kindern als Erkennungszeichen und Schutz zugleich mitgegeben. Fast alle genannten Tiere waren den Göttern der Unterwelt heilig. Von wilden Tieren ist es der Wolf, dessen Knöchel

und eingesalzene Augen man bei sich trägt, dessen Schädel angenagelt das Haus schützt; die Hyäne, deren Kopfhaut gegen Kopfweh, deren Zähne gegen Zahnschmerzen helfen, der Geier, dessen Schädelknochen für Kopfleiden gut sind; selbst Staub, in dem ein Geier sich gewälzt hat, hängt der Römer in einem Säckchen um gegen Fieber. Ausbruch von Fieber verhindert auch ein Viperherz, dem lebenden Tier ausgerissen oder ein Chamäleonherz in schwarzer Wolle. Die Eidechse wurde besonders zur Verhütung von Augenübeln gebraucht, weil es hieß, daß sie ihr Augenlicht immer wieder bekomme, so oft man sie auch blende. Hasenkot oder Rabenkot in Wolllappen läßt bei Kindern den Keuchhusten nicht aufkommen. Ein vornehmer Römer hatte eine lebendige Mücke in weißleinernem Säckchen auf der Brust hängen gegen Triefaugen. Eine Fledermaus überm Scheunentor angenagelt bewahrt die Vorräte vor Blitzschlag und zauberischer Vernichtung. — Von Pflanzen-A.n sei erwähnt der dem Lichtgott heilige Lorbeer. Wer ganz vorsichtig sein will, nimmt vor dem Ausgehen ein Blatt davon in den Mund oder einen Zweig in die Hand. Fast für jedes Leiden weiß unser Hauptgewährsmann Plinius ein Pflanzen-A., die Wirkung ist oft erstaunlich: so braucht das Allysson, aus dessen Namen man auf seine Kraft gegen Tollwut schloß, bloß angesehen zu werden, um zu wirken. Zu den Pflanzen ist hier auch die Koralle zu rechnen, die gegen bösen Blick feit. Von Metallen kommen neben Gold und Silber Eisen, Blei, Kupfer, Zinn und Bronze in Betracht, sowohl als Material für die bullae, runde Kapseln, in denen die römischen Kinder ihre A. trugen, für Ringe (eiserne aus Galgennägeln sind hochgeschätzt) wie auch als Beschreibstoff für geschriebene A. Aus den Edelmetallen fertigt man auch die kleinen Götterfiguren und -symbole, die oft in großen Mengen angehängt werden, um unter dem Schutze möglichst viel r Götter zu stehen. Von Steinen haben hauptsächlich Edelsteine und Halbedelsteine magische Kräfte: der Jaspis wirkt gegen Zauberkräuter, der Achat gegen Blitzschlag, der Amethyst gegen Trunkenheit, der Bernstein gegen verschiedene Schädigungen. Ihre Wirkung wird verstärkt, wenn das Bild eines schützenden Gottes oder Dämons auf ihnen eingegraben ist, und entsprechende Inschriften angebracht sind. Bilder des Zeus, Hermes, Sarapis, Asklepios, Perseus, des löwenwürgenden Herakles, der Hekate, der Gorgo, sind häufig, im späteren Altertum dann die sog. Abraxasgemmen, deren bildliche Darstellungen und Zauberzeichen mit den Lehren des ¶ Gnostizismus zusammenhängen. Es verdient auch Erwähnung, daß schon im Altertum die Steinwerkzeuge der Vorzeit für zauberkräftig galten und als Donnerkeile mit Inschriften versehen den Menschen gegen Dämonen, das Haus gegen Blitzschlag schützten. — Einen breiten Raum nehmen die geschriebenen A. ein; Inschriften sind uns schon in den Klassen b und c entgegengetreten. Ein Bild des Sarapis hat wohl die Umschrift: „Sarapis besiegt den Neid", zur Darstellung des Perseus schreibt man: „Flieh, Podagra, Perseus verfolgt dich", der Phallusdarstellung am Haus setzt man die Worte zu: „Hier wohnt das Glück" oder: „Hier soll kein Unheil herein". Gegen Triefaugen trug ein hoher römischer Beamter an leinenem Faden einen Zettel mit den griechischen Buchstaben PA. Auch die oben erwähnten gnostischen A. gegen Krankheit, böse Geister, bösen Blick und Feldschaden sind fast nie ganz ohne Schriftzeichen, oft enthalten sie längere Beschwörungstexte. — Knoten- und Faden-A. mit und ohne Anhängsel schließlich zeigen uns Bilder auf griechischen Vasen an Hals, Brust, Hand- und Fußknöchel, Oberarm und Oberschenkel angebracht.

4. c) Die Stellungnahme der christlichen Religion zum A.glauben war nicht von vornherein etwa durch ein Herrenwort fixiert. Darüber war man sich bald einig, daß ausgesprochen heidnische Symbole verwerflich seien; aber wenn der Christ das Kreuz, den Fisch, das Lamm oder eine biblische Darstellung auf einer Medaille bei sich trug, so war das zugleich ein Bekenntnis seines Glaubens, das sich schlecht verbieten ließ, selbst wenn man gewollt hätte. Aehnlich untersagte man den Gebrauch der Dämonennamen und der verba nec latina nec graeca nec hebraica, aber warum sollte man den Christen hindern, eine Stelle der heiligen Schrift, die ihm Schutz verhieß, oder ein Gebet, das er in Not zu sprechen gewohnt war, aufzuschreiben und ständig mit sich zu führen? Andern Arten von A.n, etwa den aus Pflanzen gebildeten, suchte man den heidnischen Charakter zu nehmen durch kirchliche Segen, die man über sie sprach. So sehen wir denn bei den christlichen Völkern zum Teil die A. der Heidenzeit gegen den Willen und die Lehre ihrer Religion ein heimliches Leben weiterführen, zum Teil haben sich die Schutzmittel etwas im christlichen Sinn umgeformt und genießen so Duldung. A., die von den im Altertum gebräuchlichen wesentlich verschieden wären, hat das Christentum nicht aufgebracht, aber ebensowenig ist es irgend einer christlichen Konfession bis heute gelungen, ganz in allen Schichten ihrer Anhänger mit den A.n aufzuräumen. Betrachten wir zunächst einige A. christlicher Völker, die keinen Einfluß des Christentums spüren lassen. Was mit einer Leiche in Berührung war, ist zauberkräftig. Wer vor Zahnweh sicher sein will, muß noch heute einem Toten einen Zahn ausbrechen; Graberde, in ein Leichentuch gehüllt, sichert Weiber vor Empfängnis, Stücke vom Hemd Ermordeter auf der Brust getragen machen „fest". Kugeln, die schon eine Todeswunde verursacht haben, halten den Tod von dem ab, der sie bei sich trägt, alles, was auf Gräbern gefunden ist, ist zum A. geeignet. Noch bis ins 18. Jhd. hat man in England, Deutschland und Frankreich Menschenknochen eingemauert, um die Häuser vor Blitz und Erdbeben zu bewahren, in Süddeutschland und Frankreich werden Haare, Zähne, sogar größere Knochenteile verstorbener Angehöriger als A. getragen. Ringe und Uhrketten aus Haaren waren lange Zeit üblich und besonders geschätzt, wenn der, dem das Haar gehört hatte, inzwischen verstorben war. Bekannt ist das Diebs-A., das aus dem Finger eines toten Kindes besteht. Menschenblut ist im Mittelalter zum Beschreiben der „Passauer Zettel" verwandt worden und dient noch heute als Schreibstoff für A. Stücke getrockneter Nabelschnur sind bis in die letzten Kriege den Soldaten von besorgten Angehörigen in den Waffenrock genäht worden. Aus Süddeutschland haben wir Kunde von Büchschen in Form der Geschlechtsteile, in denen angeblich den Heilkräutern ihre Kraft nicht verloren gehen konnte. Die fica aus Korallen wird in Italien noch getragen; herz-

förmige Zierate hängt man in Schottland Kindern gegen böſen Blick um; das Auge hat ſeine abwehrende Rolle noch nicht ausgeſpielt: der Cypriote trägt Glasperlen in Augenform, der Bur hat gegen böſe Geiſter augenförmige Samenkörner in der Taſche. Beiſpiele für tieriſche A. laſſen ſich leicht finden: Tierhäute als A.hülle ſind nicht ſelten, Pferde- und Kuhſchädel wehren im wendiſchen Gebiet Viehſeuchen ab, holzgeſchnitzte Pferdeköpfe am Giebel liebt der niederſächſiſche Bauer, Ochſenſchädel bringt der Neugrieche in Haus und Feld gegen Hexen an. In der Vorhalle der Kloſterkirche zu Alpirsbach ſind foſſile Knochen aufgehängt, die der Volksmund einem Rieſenochſen zuſchreibt; Schenkelknochen von Tieren als Haus-A. ſind uns aus dem 11. Jhd. für England bezeugt. Das Felſenbein des Schweinsſchädels wird in Oeſterreich gegen die „Fraiſen“ getragen, Zähne des Schweins, des Füllens und der Gemſe trägt man in der Taſche oder an der Uhrkette gegen Zahnweh und allerlei Krankheit, Wolfszähne gegen Gicht auf der nackten Bruſt. Klauen des Elenns fanden im Mittelalter gegen Krampf Verwendung, Hirſchhorn hält der Zigeuner und Norditaliener ſo gut für ein A. wie der Pfahlbauer der Vorzeit. Der abgeſchnittene Viperkopf iſt noch immer gut gegen Fieber, ebenſo die lebend in Leinwand genähten Inſekten. Eſthniſche Soldaten haben lange das Bild des ehedem heiligen Ebers für einen Schutz gegen Tod im Felde ausgegeben, der chriſtliche Byzantiner hat ruhig heidniſche Medaillen mit Bildern verſchiedener Tiere weiter getragen, die gegen Beherzung wirken ſollten. Daß tote Kröten im Stalle Viehſterben verhindern, glaubt mancher deutſche Bauer, wie man ſchon im Mittelalter antike Gemmen mit der Darſtellung des Pegaſus ſchätzte als A. gegen Pferdekrankheiten. — Auch von fortlebenden Pflanzen-A.n ſeien einige genannt: Dachwurz, einſt Donar geweiht, bewahrt das Haus vor Blitzſchlag, wer Beifuß bei ſich hat, den beißt keine Schlange; Arnika hält Hagel und Gewitter fern, Eberwurz die Peſt; Allermannsharniſch macht feſt gegen jede Waffe. Zwiebeln werden in Deutſchland wie in Griechenland über die Tür gehängt, weil ſie die Krankheiten an ſich ziehen; Knoblauch tragen auf der Balkanhalbinſel Menſch und Tier gegen böſen Blick und Vampyre. Eins der bekannteſten Pflanzen-A. ſind die drei Roßkaſtanien, die man in die Taſche ſteckt, um von Rheumatismus frei zu bleiben. Auch die Koralle, die als Pflanze gilt, hat ihren alten Ruhm bewahrt: italieniſche Maler des Quattrocento ſtatten ſogar das Jeſuskind damit aus, die „Verehrung von Korallen“ an neugeborene Kinder wird im Bistum Bamberg 1708 ausdrücklich unterſagt, und Criſpi ſoll nie ohne dieſes Schutzmittel gegen böſen Blick ins Parlament gegangen ſein. Von Steinen werden noch Jaſpis und Blutſtein von Schwangeren gegen Beherzung getragen, Smaragd iſt gegen Epilepſie gut, und an die Kraft des Amethyſt, Trunkenheit hintanzuhalten, glaubt vielleicht auch noch mancher. Bernſtein auf der bloßen Haut macht für Gelbſucht unempfänglich; die Donnerkeile und Pfeilſpitzen aus Stein ſind noch auf dem ganzen Kontinent gegen Blitzſchlag üblich. Plättchen aus verſchiedenem Metall mit und ohne Inſchrift ſind gegen Gicht und Cholera noch im Gebrauch, keltiſche Goldmünzen („Regenbogenſchüſſelchen“) gelten als im Gewitter vom Himmel gefallen und dienen als A. Am häufigſten ſind Metall-A. in der Form von Ringen, goldene werden gegen Gelbſucht an Schnüren umgehängt, goldne Ohrringe haben A.wirkung gegen Skrofeln, Ringe aus Sargnägeln oder einem Nagel, an dem ein Selbſtmörder gehangen hat, ſind gegen Krankheiten beſonders empfehlenswert, wenn ſie von nackten Schmieden hergeſtellt ſind. — Auf geſchriebenen A.n finden ſich noch die ſpätantiken Dämonennamen, das Abracadabra am gelben Bande heilt Gelbſucht, andere ſchon im Altertum belegbare Formeln werden noch als Feuerſegen, gegen Darmgicht und Fieber benutzt. Auch Faden-A. ſind in den verſchiedenſten Teilen der Chriſtenheit noch üblich, zumal an Kindern; rot und gelb ſind die bevorzugten Farben. — Chriſtlich umgeformte A. der erſten Klaſſe haben wir zu erkennen in den Bullen mit Märtyrerblut, den Knochenpartikeln von Heiligen, auch das Tragen von Fäden und Stückchen angeblicher Gewänder von Heiligen muß man hierher rechnen, da nach altem Glauben in das Gewand etwas vom Weſen und der Kraft ſeines Beſitzers übergeht. Ganz leicht nur iſt die Anlehnung an Chriſtliches, wenn auf 4 Tafeln, die als Schutz des Hauſes vermauert werden, mit Menſchenblut geſchrieben wird: Das Haus des Königs Adonays (oder Chriſti) wird bleiben für und für. — Von Tier-A.n ſei erwähnt, daß nach manchen Vorſchriften der Viperkopf, der gegen Fieber gut ſein ſoll, am Tage des Drachentöters Georg oder mit einem Georgstaler abgetrennt werden muß. Inwieweit die manchen Heiligen (etwa Lukas, Benno) als Attribute beigegebenen Tiere für das A.weſen an die Stelle der antiken „heiligen Tiere“ gerückt ſind, bedarf noch der lokalen Forſchung in den Gebieten, wo die betreffenden Heiligen beſonders verehrt werden. Pflanzen ſind ſehr wenige mit dem Chriſtentum in Beziehung geſetzt worden. Die Königskerze ſoll vor Beherzung ſchützen, weil ſie Maria geweiht ſei. In andere Pflanzen (etwa Buchs und Weidekätzchen) die von der Kirche geweiht werden (wie in alle geweihten Gegenſtände), legt das Volk beſtimmte Kräfte, während die kirchlichen Weihegebete nur ganz allgemein davon reden, „daß der Empfänger für ſich empfangen möge Schutz der Seele und des Körpers“. Auch die Kraft der Steine hat kaum Verbindungen eingegangen mit chriſtlichen Vorſtellungen; die Metalle ſind wichtig als Material für amulettartig verwandte kirchliche ¶ Sinnbilder (Kreuz, Fiſch, Agnus Dei, Sebaſtianspfeile gegen Peſt), zu denen man auch Darſtellungen von Heiligen rechnen muß. So erhalten die Benediktus- und Johannespfennige, die Georgs- und Marientaler leicht A.charakter (¶ Benediktusmedaille ¶ Heiligenverehrung); wer Bilder des hl. Chriſtoph bei ſich hat, iſt vor Peſt ſicher, Viehkrankheiten verhüten Bilder des hl. Abtes Antonius und des hl. Leonhard. Eine Art Haus-A. iſt die Darſtellung des hl. Florian, doch tun auch drei Kreuze im Türſturz denſelben Dienſt. In Byzanz und bei den koptiſchen Chriſten waren Münzen üblich mit Abbildungen Salomons, der einen Drachen erlegt. Wie die ſog. Devotionsmedaillen der älteſten chriſtlichen Zeit zu beurteilen ſind, iſt nicht ſicher, ſie tragen das Monogramm Chriſti, Bildniſſe der Apoſtel u. ä., aber wir wiſſen nichts Näheres über ihren Zweck, und die Inſchrift „vivas“, die einzelne tragen, iſt für eine Ent-

scheidung zu farblos. Alexandermünzen mit dem Monogramm Christi (eine sogar mit der Inschrift „Jesus Christus") (¶ A und Ω) wird man vielleicht mit Fr. X. Kraus für heidnische Fabrikate ansehen, wenn man weiß, daß unternehmende Fabriken des heutigen Europa sich mit der Herstellung von A.n für die Südseeinsulaner abgeben. (Den ¶ Namenglauben behandelt ein eigener Artikel.) Zu den Symbolen gehören auch die von modernen Zauberbüchern empfohlenen und hie und da auch von Schwangern getragenen „wahrhaftigen Längen" Christi und Mariä. Sie sollen vor Beherung, Tod, Feuers- und Wassersnot unfehlbar bewahren. Am meisten sind natürlich die geschriebenen A. der Christianisierung ausgesetzt gewesen. Dahin gehören die ¶ „Himmelsbriefe", angeblich vom Himmel gefallene Segen gegen Krankheit und jähen Tod (angeblicher Brief Jesu an ¶ Abgar von Edessa, Offenbarungen an St. Augustin, die hl. Brigitta, Papst Leo d. Gr.). Noch unter den Truppen der Chinaexpedition von 1901 waren solche verbreitet. Neben den Himmelsbriefen stehen Bibelstellen (Joh 1_1 gegen Blitzschlag, Joh 1_{14} gegen Hagel; Apok 1_8 gegen „engen Atem"), und das Vaterunser auf Zettel geschrieben oder auf Schmuckstücke graviert (öfter auf „Bettelarmbändern" aus erbettelten Münzen). Beliebt besonders als Dämonenschutz sind Psalmverse. Heidnische Formeln sind durch Einsetzung von Personen der Evangelien oder durch Anspielung auf Situationen derselben nur ganz oberflächlich christianisiert, sodaß die alte Form noch deutlich zu erkennen ist (etwa statt „Flieh, Podagra, Perseus verfolgt dich" ein „Flieh, Salomon (Michael) verfolgt dich"). Die reichste Auswahl an Segensformeln, die oft sehr geschickt offiziellen Segen der katholischen Kirche nachgebildet sind, findet man in den Sammelbecken modernen Aberglaubens, wie sie die „geistliche Schildwacht" oder das „Colomanusbüchlein" darstellen. Letzteres bezeichnet sich selbst als „ständig bei sich zu tragen", eine Mahnung, die nicht selten befolgt wird.

4. d) Die Anhänger Muhammeds (¶ Islam) hat die Lehre vom Kismet ebensowenig den A.n abwendig gemacht wie die Christen die Lehre von der Vorsehung. Der Muhammedaner schützt sein Haus durch Abdrücke seiner in Tierblut getauchten Hände; er trägt die Nachbildung einer abwehrend gespreizten Hand in Gold oder Glas, ebenso Säckchen mit Staub vom Grab des Propheten gegen Hexerei; Schildkrötenschalen und Tierzähne werden noch für wirksam gehalten, ein Bündel Knoblauch oder ein alter Schuh über der Tür hält jedes Gespenst fern, Steinbeile und Jadeitstücke bewahren vor Blitzschlag, Karneol vorm Ertrinken. Menschen und Tiere werden geschützt durch kleine Metallspiegel, die den bösen Blick auffangen, oder durch blaue Glasperlen; hufeisenförmige Eisenstücke dienen als A. für Kamele; silberne Ringe, aus dem jährlich erneuerten Schutzschirm der Kaaba gefertigt, bewirken, daß ihr Träger von Hämorrhoiden frei bleibt; und einen kräftigen Koranspruch auf Metall oder Papier kann man schließlich gegen jedes Leiden in der Tasche haben. — In China und Japan (¶ China, Religion ¶ Japan, Religion) haben ebenfalls die zur Zeit geltenden Religionssysteme auf das A.wesen einschränkenden Einfluß nicht geübt, heilige Tiere und zumal die „12 Zeittiere", die über Jahre, Tage und Stunden gesetzt sind (etwa unsern Tierkreisbildern zu vergleichen, die ja auch als Krankheits-A. dienten), sind die verbreitetsten Darstellungen auf A.münzen und -zetteln, daneben auch das mythische Tier, das der Mutter des Konfuzius vor der Geburt ihres Sohnes erschien und als Schutzmittel von Schwangeren getragen wird. Metallene Halsketten und Ringe haben besondere Kraft, wenn sie aus erbettelten Münzen hergestellt sind, auch das aus Münzen hergestellte Schwert, das über das Brautbett gehängt wird, ist meist erbettelt. Metallspiegel im Schlafzimmer halten Geister fern, da diese vor ihrem eigenen Bilde flüchten. Kürbis gilt als sicheres Mittel, alles Unheil abzuwehren, darum werden seine Schalen den Kindern umgehängt. Der Aberglaube vom „Donnerkeil" ist auch dem Chinesen nicht fremd. Schriftzeichen (so die für „langes Leben" und „Reichtum") und magische Charaktere näht man in roten Säckchen in den Aermel oder flicht sie in den Zopf gegen Krankheit. In Japan beschäftigen sich die Priester der Shintoreligion mit der Herstellung von Schutzmitteln. Der Vertrieb von Täschchen mit heiliger Asche, Zetteln mit Götternamen und Spänen von außer Gebrauch gesetzten Götterschreinen bildet ihr Haupteinkommen. — Daß die im Laufe unserer Darstellung beobachteten Klassen von A.n wirklich auf primitives religiöses Denken zurückgehen, beweisen die Gebräuche der heute noch in animistischen und fetischistischen Vorstellungen lebenden Naturvölker. Geschriebene A. freilich fehlen durchaus, sie sind erst in höherer Kultur und nach Auftreten irgend einer Art von Schrift möglich; die Weddas auf Ceylon, bei denen die Forscher religiöse Vorstellungen nicht entdecken konnten, sollen von A.n überhaupt nichts wissen. Aus der Fülle der A. Primitiver können wir nur Stichproben geben. Menschengebein wird vielfach getragen, so von Australnegern; auf den Admiralitätsinseln, auf Java, auf den Andamanen wird es rot gefärbt oder mit roter Wolle umwickelt und zu Halsbändern verarbeitet, Witwen tragen dort den ganzen Schädel des verstorbenen Gatten als A. Bei den Wadschagga muß jedes A. erst vom Zauberer bespien sein, ehe es gebraucht werden darf. Herzförmige Anhängsel und Schnitzwerke in Gestalt der Geschlechtsteile tragen die Gilsaken am Amur, sie glauben, daß dann der Krankheitsdämon in diese Bilder fahre und den Menschen nicht behellige. Als Tier-A. (Klasse b) darf man wohl Tätowierungen in Tiergestalt auffassen, die häufig vorkommen. In Togo sind die A. meist tierischer Herkunft (Leopardenkrallen, Wildschweinszähne). Der Medizinbeutel der Loangoneger enthält Schlangenhaut und Tierknochen; der Australneger hütet ängstlich sein Säckchen mit Emuknochen, weil er augenblicklich krank würde, wenn er es verlöre. Pferdeknochen hängen die heidnischen Tartaren gegen bösen Blick auf und die Gilsaken tragen holzgeschnitzte Bilder heiliger Tiere mit sich. — Von Pflanzen-A.n seien genannt die Bambusstäbchen von Malacca; je nach der Krankheit, die sie verhüten sollen, sind verschiedenartige Muster auf ihnen eingeschnitten. Holzstückchen enthalten neben Steinen die Medizinbeutel der Neger wie der Indianer, die Steine sind nicht selten Steinwaffen älterer Perioden; Metallschmuck und eiserne Fingerringe braucht der Indonesier angeblich auf Wunsch der Krankheitsgeister, hufeisenförmige Eisenstücke werden

in Afrika über der Hüttentür angebracht gegen Dämonen, die durch Eisen verscheucht werden oder in dem Hufeisen sich fangen sollen, ehe sie ins Haus kommen. Symbole von Dämonen und Gottheiten sind vielleicht unter manchen Formen der Tätowierungen zu suchen, deren A.charakter von vielen behauptet wird. — Die A. zeigen klar, wie zäh in der Menschheit Ueberbleibsel primitivster religiöser Vorstellungen weiterleben, ohne von geläuterteren religiösen Vorstellungen wesentlich beeinflußt, geschweige vernichtet zu werden.

Bibliographien des in Zeitschriften zerstreuten Materials: N. W. Thomas: Bibliography of Folk-Lore, 1905, London 1906; — Volkskundliche Zeitschriftenschau, hersg. im Auftrag des hess. Vereins f. Volksk. (gediehen bis 1905); — Für die allgemeinen Gesichtspunkte: Wilh. Wundt: Völkerpsychologie II 2, 1906; — Babylonien und Assyrien: Morris Jastrow: Religion Babyloniens und Assyriens I, 1904; — Indien: A. Hillebrandt: Vedische Opfer und Zauber, Grundriß der indoarischen Philologie III 2, 1897; — Aegypten: Wallis Budge: Egyptian Magic, London 1898; — Alfr. Wiedemann: Religion der alten Aegypter (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte III), 1890; — Juden: A. S. Kennedy: Dictionnary of the Bible ed. by J. Hastings III, 1900, 869 ff; — Jewish encyclopaedia I, 1901, S. 546 ff; X, 1905, S. 21 ff; — Nordisch: P. Herrmann: Nordische Mythologie, 1903; — Griechisch-römischer Kulturkreis: AR VIII (1905) Beiheft; — Otto Jahn: Aberglaube des bösen Blicks, Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, philol.-hist. Klasse, 1855; — G. Kropatscheck: De amuletorum apud antiquos usu, Diss, Greifswald, 1907; — A. Rieß: „Aberglaube", „Amulett" in Pauly-Wissowas Realenc. d. klassischen Altertumswissenschaft I, 1894; — Christentum: R. Andree: Votive und Weihgaben des katholischen Volkes in Süddeutschland, 1904; — G. Bellucci: Amuleti italiani antichi e contemporanei, 1900; — J. Ficker: A., RE³ I, 1896, S. 467 ff; — König: A., KL² I, 1882, S. 769 ff; — Leclercq: A., Dd'A I, 1907, Sp. 1784 ff; — Carl Meyer: Aberglaube des Mittelalters, 1884; — A. Wuttke: Der deutsche Volksaberglaube, hrsg. v. Elard H. Meyer. 1900 ³; — Außerchristliche Religionen der Gegenwart: R. Andree: Ethnographische Parallelen, neue Folge, 1889; — M. Bartels: Medizin der Naturvölker, 1893; — Verhandlungen des 2. internationalen Kongresses für Religionsgeschichte in Basel, 1905. **Abt.**

Amyraut, Moïse (1596—1664), lat.: Amyraldus, zuerst Pfarrer in St. Aignan und seit 1633 Professor an der Akademie von Saumur, trat als Gegner des kirchlich gewordenen schroffen ¶ Calvinismus auf. Sein Lehrer war der Schotte Joh. Camero, der 1618 als Nachfolger des ¶ Gomarus nach Saumur berufen worden war. Camero ließ sich, da hier seine Stellung als Ausländer unhaltbar wurde, 1624 in Montauban als Professor anstellen. Er starb aber schon 1625 aus Gram über die ihm zu teil gewordene vielfache Verkennung. Er hatte versucht, den Calvinismus zu mildern. Seine Ideen nahm nun Amyraldus auf, um die namentlich von den Anhängern des ¶ Arminius viel angefochtene Lehre von der ¶ Prädestination dem frommen Gemüte weniger anstößig zu machen. Seine Schrift über diese Lehre vom Jahre 1634 rief aber, trotzdem er nur die schärfsten Spitzen des Calvinismus abgebrochen hatte, den Widerspruch der reformierten Kirchenlehrer hervor. Er hat die Gnadenwahl nicht geleugnet, aber versucht den biblischen Gedanken (I Tim 2_4) festzuhalten, daß Gott, unter der Bedingung des Glaubens natürlich, alle retten möchte (Universalismus hypotheticus). Während man in Frankreich die Abweichungen Amyrauts milde beurteilte, und die Nationalsynode von London 1659 ihn und seinen Freund Dailly ermunterte, ihre reichen Talente wie bisher, so fernerhin zu Gottes Ehre und der Kirche Erbauung zu verwenden, erhob sich in der Schweiz ein immer heftigerer Widerstand gegen Amyrauts Lehre. Bern, Zürich und Genf riefen ihre Studenten von Saumur zurück, und 1675 erfolgte die Verurteilung des Amyraldismus in der Schweiz durch den ¶ Consensus Helveticus.

RE³ I, S. 476 ff. **Hadorn.**

Anabaptisten ¶ Wiedertäufer.

Anachoreten ¶ Mönchtum.

Anagnosten, die Vorleser (Lektoren) in der griechischen Kirche, ¶ Beamte, kirchliche.

Anâhita (bei den Griechen Anaïtis) ist der Name einer von den Iraniern, Armeniern u. a. verehrten Göttin, welche die Griechen mit ihrer Aphrodite verglichen (Strabo p. 532; Agathias 2, 24). Im Avesta ist ihr voller Name Ardvi sûra anâhita d. h. die starke reine Ardvi. Sie ist im Avesta der Urquell aller Gewässer und eine Personifikation der befruchtenden Kraft des Wassers. Ob sie ursprünglich nur der vergöttlichte Oxusstrom war, ist zweifelhaft. Ihr ist der fünfte Yasht (¶ Avesta) gewidmet; sie wird dort als edles, schönes Mädchen mit Krone und einem Gewand aus Fischotterpelzen geschildert. — Erst unter Artaxerxes II wurde sie in den offiziellen Kultus aufgenommen.

Fr. Windischmann: Die persische Anahita oder Analitis, AMA 1856; — Eine Abbildung von ihr bei Justi: Geschichte des alten Persien, 1879, S. 94. **Geldner.**

Anakephalaiosis = Rekapitulation, Zusammenfassung. So heißt es Röm 13_9: „Alle Gebote werden rekapituliert in dem Worte: Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst". Nach Eph 1_{10} ist es Gottes Ratschluß, daß „in der Fülle der Zeit alles, was im Himmel und auf der Erde ist, im Christus rekapituliert wird". Der Gedanke wird dann namentlich von ¶ Irenäus aufgegriffen und theologisch weitergebildet. **Sch.**

Anaklet I, Papst (ca. 95 ?). Ueber ihn läßt sich Sicheres nicht sagen, die Tradition kennt ihn als dritten römischen Bischof nach Petrus und Linus; er soll als Märtyrer (unter Domitian oder Trajan ?) gestorben sein. ¶ Papsttum.

II, Papst (1130—1138), urspr. Petrus Pierleoni, stud. in Paris, dann Cluniazenser (¶ Cluni), ca. 1116 Kardinaldiakon. Als Papst hatte er Zeit seines Lebens mit einem Gegenpapste Innozenz II zu kämpfen; seine Verbindung mit dem von ihm zum Könige ernannten Roger v. Sizilien vermochte seinem Gegner, der Frankreich, England und Lothar v. Supplinburg zu Anhängern zählte, nicht standzuhalten; 1133 wurde er von Lothar geächtet. ¶ Papsttum.

RE³ I, S. 485 ff. **K.**

Analphabeten heißen die des Lesens und des Schreibens Unkundigen. Kinder, die noch nicht schulpflichtig sind, rechnet man nicht zu den A., wohl aber auch solche Erwachsene, die eine andre als die gemeinübliche Schrift verwenden, wie die Blinden oder wie in östlichen Ländern die Juden, welche die Landessprache nur in hebräischen Lettern schreiben und gedruckt lesen können. — Die Methoden, die A. zu ermitteln, sind verschieden:

1. Angaben bei Volkszählungen; 2. Rekrutenprüfungen; 3. Feststellung, ob Nupturienten einen Ehekontrakt selbst unterzeichnen können. Durch diese methodische Verschiedenheit ist die Vergleichung verschiedener Länder einigermaßen erschwert, doch sind folgende Zahlen sicher: Von je 100 Männern im Alter von ungefähr 20—30 Jahren konnten weder lesen noch schreiben:

unter 1% Deutschland, Dänemark, Skandinavien;
1%—5% Großbritannien, Osthälfte Frankreichs, Niederlande, Schweiz (hier ist die Prüfung auf Analphabetismus besonders streng), zisleithanisches Oesterreich, Finnland.
5—20% Irland, Westhälfte Frankreichs, Corsica, Belgien, Norditalien mit Toskana, Liv- und Esthland;
20—40% Mittelitalien, Griechenland, Ungarn südwestlich der Donau;
40—50% Uebriges Ungarn, Galizien, Nordhälfte Spaniens;
50—60% Südostviertel Spaniens, Süditalien mit Sizilien und Sardinien, Kroatien und Slavonien, Kreta, Siebenbürgen.
über 60% Südwestviertel Spaniens, Portugal, Balkanländer, Rußland (von Rußland fehlen, außer für Finn-, Esth- und Livland alle Einzelheiten).

Europa sondert sich also hinsichtlich des Analphabetismus in 4 Gruppen: 1. slavische, 2. romanische Völker; 3. germanische Mischvölker; 4. reingermanische Völker. Die letzte Gruppe hat fast keine A. mehr. In den andern Weltteilen wiederholt sich die gleiche Skala. — Als Maßstab, um die ¶ Bildung zu schätzen, ist der Analphabetismus nur mit Vorsicht zu verwenden. Vor allem taugt er wenig, um die Bildung eines Einzelnen zu taxieren: unsre hochgebildeten mittelalterlichen Dichter waren z. T. A.; und auch heute noch kann man nicht sagen, daß einer um so ungebildeter sei, je schlechter er lesen und schreiben könne. Die Frauen zählen durchweg erheblich mehr A., als die Männer, aber aufs Ganze gesehen wird echte Bildung unter Frauen nicht seltener sein als unter Männern. Die Kriminalität nimmt nicht ab, wenn die A. abnehmen. Usw. — Auch auf soziale Massenerscheinungen angewendet, gibt dieser Maßstab nicht ohne weiteres ein reines Resultat. Daraus, daß z. B. die agrarische Bevölkerung mehr A. hat, als die industrielle, folgt noch nicht, daß sie ungebildeter sei; vielmehr weiß jeder, daß die Vielseitigkeit und das Gleichmaß in der Ausbildung zu Körperkraft, Klugheit und Gemeinsinn durch die ungemein mannigfaltige und beziehungsreiche Bauernarbeit weit besser gefördert wird als durch Fabrikarbeit. — Wohl aber kann auf sozialem Gebiete die Statistik über die A. helfen, in grobem Umriß festzustellen, ob mit der gesteigerten Kompliziertheit unsrer Kultur (welche mit gesteigerter Kultur durchaus nicht ein und dasselbe ist) die Vorkehrungen zur Kulturvermittlung (unter denen Lesen und Schreiben die wichtigsten sind) gleichen Schritt gehalten haben. Unser ganzes öffentliches, und vielfach auch das gesellschaftliche private Leben der Volksglieder beruht auf Schriftlichkeit, „die allgemeine Ordnung, der Rechtszweck, der Verkehr sind ohne einen gewissen Grad von Schriftlichkeit nicht mehr zu denken. Das politische Leben, die Anteilnahme an der Ausübung der öffentlichen Gewalt, die Klassenkämpfe und sozialen Entwicklungen stehen alle mit dem Alphabetismus in engster Verbindung" (Mischler, s. u. Literatur). Das gilt fast ohne Einschränkung wie vom politischen auch vom kirchlichen Leben. Je komplizierter und reicher sich unser soziales Dasein entfaltet, mit um so größerem Nachdruck müssen unsere Staaten das Volk zum Lesen und Schreiben heranbilden. Die Statistik der A. gibt dann die Mittel an die Hand, im großen und ganzen festzustellen, in welchem Maße ein Staat diese Aufgabe erfüllt hat. Aber immer wird man bei der Vergleichung von verschiedenen Völkern, sozialen Schichten, Geschlechtern usw. die Vorfrage stellen müssen, wie kompliziert in ihnen die Kultur ist. Insbesondere gilt das auch für die Vergleichung verschiedener Zeitperioden desselben Volkes. Wir rühmen uns in Deutschland, daß von den zum Militärdienst eingestellten Mannschaften

im Jahre	unter:	ohne Schulbildung waren:
1881	150 130	2332
1891	182 827	824
1901	260 416	131

gewiß ein bestechendes Ergebnis. Aber die soziale Struktur Deutschlands ist schon so kompliziert, daß die Abmessung des Kulturfortschrittes durch das grobe Mittel der A.statistik anmutet, als wenn man Fieber mit dem Badethermometer messen wollte. Zwischen bloßen Nichtanalphabeten und zwischen Leuten, die mit Verständnis lesen und mit Gewandtheit schreiben können, ist ein sehr großer Unterschied. Wir hätten zum Rühmen nur Grund, wäre die Kurve der wirklichen Schreib- und Lesefertigkeit in demselben Maße gestiegen, in welchem (bei den steigenden Anforderungen des sozialen Lebens) die Kurve des allgemeinen Volksbedürfnisses nach dieser Fertigkeit gestiegen ist. Sie droht aber in denjenigen deutschen Staaten, deren Regierungen sich vom Mißtrauen gegen die „Gefahren der Volksbildung" nicht freimachen können, hinter dem Bedürfnis zurückzubleiben.

E. Mischler: A., Elsters Wörterbuch der Volkswirtschaft I, 1906², S. 85 ff (dort weitere Literatur); — W. Lexis: Das Unterrichtswesen im deutschen Reich III, 1904, S. 7 ff. **Schiele.**

Ananias ¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter I 1 d.

Anarchismus ¶ Ersatzreligionen, moderne.

Anastasius, 1. Päpste (¶ Papsttum).

I (398—401), geborener Römer. Gegner des Origenes (¶ Alexandrinische Theologie) und des ¶ Donatismus.

II (496—498), versuchte die im Streite mit den ¶ Monophysiten abgerissene Verbindung mit Konstantinopel wieder anzuknüpfen (¶ Unionsbestrebungen, katholische), um deswillen bis ins 16. Jhd. als Häretiker angesehen. Die ihm zugeschriebene Gratulation an ¶ Chlodwig anläßlich seiner Taufe ist Fälschung.

III (911—913). Sein Papsttum fällt in die Zeit der Vorherrschaft des römischen Adels.

IV (1153—1154). Unter seinem Papsttum wurde der Streit mit ¶ Friedrich Barbarossa wegen der Besetzung des Erzbistums ¶Magdeburg durch Konnivenz an den kaiserlichen Kandidaten Wichmann v. Naumburg beigelegt, desgl. in England Erzbischof Wilhelm v. York anerkannt.

Gegenpapst (855) gegen ¶ Benedikt III, von den kaiserlichen Gesandten zuerst unter-

stützt, dann infolge der Opposition des römischen Klerus und Volkes preisgegeben.

RE³ I, S. 488 ff. **K.**

2. **Bibliothecarius** († ca. 879), in Rom aufgewachsen, Abt des Klosters S. Mariae virginis trans Tiberim, seit 867 Bibliothekar der römischen Kirche, der einflußreiche Berater der Päpste ¶ Nikolaus I (858—867), ¶ Hadrian II (867—872) und ¶ Johann VIII (872—882) — zweifelhaft bleibt, ob er identisch ist mit dem wiederholt gebannten A., Kardinalpriester tit. S. Marcelli —, lebt fort in einer Reihe von Werken, durch die er die Kenntnis der griechisch-byzantinischen Literatur nach Rom verpflanzte. Von ihm rühren u. a. her die Uebersetzungen der Akten der 7. und der 8. ökumenischen Synode (787 zu Nicäa, 869 und 870 zu Konstantinopel — an der letzten Sitzung der zweitgenannten nahm er als Gesandter Kaiser Ludwigs II († 875) teil —, weiterhin mehrerer griechischer Legenden, während die Uebertragung der Werke des Dionysius Areopagita (¶ Mystik) verloren gegangen ist. Sein historisches Werk, die Chronographia tripartita, stützt sich auf byzantinische Autoren. Wahrscheinlich ist er der Verfasser der Vita Nicolai I (858—867) im Liber pontificalis, d. h. in jener allmählich und abschnittweise entstandenen Sammlung von Biographien der Päpste Petrus bis Stephan VI (885—891); die im 16. Jhd. auftauchende Meinung, A. sei der Autor der ganzen Sammlung, ist endgültig beseitigt.

RE³ I, 1896, S. 492 f; — A. **Brackmann**: Liber pontificalis, RE³ XI, 1902, S. 439 ff. **Werminghoff.**

Anathema = etwas was, oder einer der dem Bann verfallen soll (Gal 1 $_{1.f}$ I Kor 16 $_{22}$ Röm 9 $_{3}$ usw.), Fluchformel. ¶ Formeln, liturgische.

Anatolische Kirche ¶ Orthodox-anatolische Kirche.

Anatolius (ca. 270), Bischof von Laodicea, vorher Leiter einer aristotelischen Philosophenschule in Alexandrien und bischöflicher Koadjutor in Cäsarea, Verfasser einer Schrift über das Osterfest (perì tû páscha).

MSG 10; — RE² I, S. 469. **K.**

Anaxagoras (geb. ca. 500 v. Chr.) ¶ Philosophie, griechisch-römische.

Anbetung.

1. Allgemeine Auffassung von Anbetung als kultischer Angelegenheit; — 2. Psychologische Analyse der Anbetung; — 3. Erziehung zur Anbetung.

1. Man pflegt in der „praktischen Theologie" im Anschluß an ¶ Schleiermacher zu unterscheiden zwischen darstellendem und wirksamem Handeln. Unter darstellendem Handeln versteht man alles das, was gleichsam den vorhandenen religiösen Besitzstand der versammelten Gemeinde zur Darstellung, zur Offenbarung bringt wie z. B. Gesang, Gebet, überhaupt die ¶ Liturgie. Indem man diese Aeußerungen darstellenden Handelns psychologisch und inhaltlich zu fixieren suchte, hat man geurteilt: das innere Wesen dieses darstellenden Handelns sei Hingabe an Gott, bekennende, dankbare, bedürftige Hingabe: A. So hat man den Gottesdienst unter dem Gesichtspunkt der A. überhaupt betrachtet und darunter alles das begriffen, was sich als Darstellung einer Hingabe an Gott auffassen läßt. Man kann die Berechtigung solcher Auffassung nicht bestreiten. Trotzdem liegt darin eine nicht geringe Gefahr. Solche allgemeine Auffassung verwischt den tiefen konkreten Charakter der A. Und gerade unter solcher Verflachung leiden unsere Gottesdienste. Vor lauter Allgemeinheiten kommt die Seele der meisten Besucher nicht zur konkreten A., erlebt sie nicht den kräftigen Aufschwung klarer A. Es bleibt alles im Dämmern; die Einzelseele verläuft sich in dem ihr zumeist künstlichen Aufbau des Gottesdienstes, wie sehr auch die Theorie nachzuweisen sucht, daß solcher Aufbau der Allgemeinheit der Gemeinde zu dienen sonderlich geeignet sei. Gewiß läßt sich der übliche Aufriß unserer Gottesdienste sogar als Quintessenz religiösen Gemeindelebens dialektisch nachweisen — und dennoch bleibt es dabei, daß die deutschen Liturgien durchweg wie Dispositionen anmuten; die von den Gottesdienstordnungen gebotenen Gebete lösen nur selten das erquickende Gefühl aus, daß die Seele vor unseres Gottes heiliger Größe und seinem herzlichen Erbarmen anbetend niederknien darf. — Es ist keine Frage, daß die dialektische Kunst der Theologen hinsichtlich der Aufgabe des Gottesdienstes, A. auszulösen, wie Meltau gewirkt hat. Statt Wein zu schenken, hat man sich öfter damit begnügt, Weinetiketten zu liefern, sie mit hohen Namen versehen, sodaß es für unschicklich und pietätlos galt, dagegen zu sprechen. Aber im Interesse der Seele, ihres Hungers nach konkreten Erlebnissen, nach Wiedergeburt, nach Bekehrung, nach wirklicher Bereicherung, praktisch brauchbarer Stärkung bedarf es einer viel schärferen Kontrolle des Gottesdienstes darauf hin, ob er wirklich A. ermöglicht. — Ein Gottesdienst, der nicht der Seele zur konkreten A. verhilft, ist schädlich, macht die Seelennerven stumpf und träge, verderbt für ehrliche, spontane Frömmigkeit. Darum muß im Gottesdienste alles darauf gestimmt sein, die Gegenwart unseres Gottes zur Empfindung, zur ungekünstelten Anschauung zu bringen. In dieser Hinsicht haben wir für unsere Zeit neue anziehende Aufgaben. Wir haben aber noch keine erprobten Direktiven, weil noch viel Vorarbeit zu leisten ist, ehe unsere Gotteshäuser von innerlich bewegten Gemeinden erfüllt sind. Das entscheidende Grunderfordernis aller Reform ist aber dies: in der Seele des Geistlichen muß anschauliche Kraft zur Darstellung drängenden religiösen Lebens sein. Wird die kräftige Gläubigkeit eines zeitgemäßen Seelsorgers von dem Vertrauen einer weitsichtigen Behörde getragen, so erwacht die männlich fromme Lust, eigene A. zu gestalten, fortzupflanzen, die Gemeinde hineinzuziehen in den Reichtum aufsteigender und erprobter Erfahrungen und Erlebnisse. So kommen wir heraus aus abstrakt begrifflichen, schematischen Gedankengängen in lebendige, reflexionslose, geistdurchhauchte und darum ansteckende A. Ist erst durch die ganze Atmosphäre des Gottesdienstes Raum geschaffen für das Ereignis der A., da wirkt dies wie ein Feuer das Ganze durchglühend und zwingt die Seelen, das empfangene Leben zu eigenen Erlebnissen der A. zu gestalten.

2. Man pflegt zur psychologischen Analyse der A. von dem Herrnwort auszugehen: „Gott ist Geist, und die die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten". Aber wir haben kein Recht, einzelne Worte der Bibel zum Ausgang wissenschaftlicher Reflexion zu machen. Statt die Bibel in beliebter Weise zum Tummelplatz dilettantischer Reflexionen und Einfälle zu machen, gehe ich lieber bei der Ana-

lyse des Wesens der A. aus von Shakespeares Hamlet. Akt III, Sz. 3, wo der König beten will und nicht kann.

Die Worte fliegen auf — der Sinn hat keine Schwingen;
Wort ohne Sinn kann nicht zum Himmel dringen.

Hier ist eine Situation des Gebets geschildert; jeder kann sie nüchtern nachempfinden. Der König will, er will beten. Durch mannigfache Reflexionen hat er sich den Weg zum Beten freizulegen gesucht. Die Notwendigkeit des Betens, des Versuchs, einen Zusammenschluß mit Gott herbeizuführen, blickt ihn aus allen Ecken seiner Seele an. Und trotz aller Sünde ist er doch auch darin ein König, daß er mit männlicher Sicherheit die gewiesenen Wege der sittlichen und religiösen Wirklichkeit geht. Er muß und will beten. Er beugt entschlossen die widerstrebenden Kniee. Er weiß, was er beten will. Die Worte steigen empor, wie es sich gebührt, der Anlaß des Gebets wird offen dargelegt. Aber der König bleibt ein erfolgloser Bettler. Es findet keine Wiederherstellung des Zusammenschlusses mit Gott statt. Es kommt nicht zur Unterredung mit Gott. Gott zeigt sich nicht. Der König opfert seine Gebetsworte auf dem Altar des Verborgenen. Eine höhere Hand hebt sie nicht auf. Es kommt zu keiner Begegnung zwischen Seele und Gott. Darum fehlt dem Gebet der Fruchtkern; es wird nichts erzeugt und nichts geboren. Des Königs Seele wird nicht des oft so zermalmenden, aber doch erquickenden Erlebnisses gewürdigt, Gott anbeten zu dürfen. — Wir definieren mit solcher Schilderung nicht das Wesen der A., aber wir analysieren eine Gestalt, die um A. ringt. Wir gewinnen so Anschauung. Wir bereichern diese, indem wir einem andern Kämpfer des Gebets in die Seele zu blicken suchen. Aus alten Tagen der Religionsgeschichte taucht die Gestalt auf. (Im folgenden bewegen wir uns auf dem Gebiet der geschichtssymbolischen Deutung vgl. Robertson: Sermons: I Jacobs wrestling!). Morgendämmerung läßt uns dunkle hohe Formen greifen. Wir sehen Jakob im Tal des Flusses mit dem Engel Gottes ringen. In allen Ecken der Seele, des bisherigen Lebens, des flüchtigen Blickes in die Zukunft — überall Unsicherheiten, Unredlichkeiten, die zur Fahnenflucht verdammen. Und doch ist noch etwas andres da, eine Bestimmung, ein Ruf, zur Männlichkeit, zur Neugestaltung. Alles dämmerig, streifig wie Nebel, nicht zu fassen. Und es muß gefaßt und gestaltet und verarbeitet werden. Jakob muß durch. Er dringt bis zur Nähe des Göttlichen. Es will nicht zur Klarheit werden. „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn." Es soll zur Gewißheit eines Zusammenschlusses mit dem realen, lebendigen Göttlichen kommen. In dem Ganzen der Handlung, ja auch in dem Dunkeln (worüber vieles zu sagen wäre) hat Künstlerhand das Ringen der Menschenseele gezeichnet, die zur Erlösung und höheren Daseinsberechtigung nur kommt, wenn sie Gott anbeten kann, anbeten nicht nur mit einzelnen Worten und Wünschen, sondern anbeten mit dem ganzen lebendigen, ach so verzweigten Ich, mit dem Chaos des sündigen, strebenden Ringens, das doch kein Chaos bleiben will. — Eine dritte Gestalt, durchklungen vom Geist der A. Unter dem Bilde des Paulus in Damaskus steht: „Siehe, er betet". Im Erleben Christi blind geworden, ist er zu einer neuen Sehkraft berufen. Aus der Fremde hat er sich heimgefunden. Da gibt es kein schwingenloses Auffliegen der Worte; kein titanenhaftes Greifen nach einem Worte aus dem Munde Gottes. „Das Wort ist dir nahe, in deinem Munde und in deinem Herzen."

Nacht ist es: nun erst erwachen alle Lieder der Liebenden.
Und auch meine Seele ist das Lied eines Liebenden.

Kein Traum, keine Sehnsucht; es ist Wirklichkeit. Aus allen Winkeln des Lebens und der Seele kommen die Quellen, und das Gemüt Pauli bringt sie alle zu dem, der sich herniederbeugt, einen Strom ewigen Wassers durch die Wüste der Menschheit zu leiten.

Wir lesen zusammen, was wir an verschiedenen Stätten der Entwicklung des Menschengeistes fanden: Die A. vollzieht sich in der Seele des Menschen, der den Zusammenschluß mit seinem Gott als elementare Notwendigkeit empfindet und Gottes heilige, errettende Wirklichkeit erfährt; A. besteht in dem Gespräch der also erwachten und wachen Seele mit unserm gegenwärtigen, nahen Gott. — Weitere abstrakte Definitionen sind von Uebel. Nur das sei ausdrücklich noch vermerkt, daß wer im Ringen und Erfahren solchen Zusammenschlusses mit Gott die Notwendigkeit und absolute Größe unseres Heilandes vor seiner Seele schaut, an der Anbetung dieses seines Herrn nicht vorübergehen wird noch kann.

3. Sehen wir in der A. überhaupt das Leben der Frömmigkeit, so ist es wichtig genug, darüber zu sinnen, was wohl zu tun sei, um die Seelen anderer, zumal der Jugendlichen zur A. zu führen. Wo die rechte ¶ Andacht erzeugt ist, wird A. sich am gesundesten auslösen. Jedesfalls wichtiger als Lehre über A. ist das schlichte Hineinziehen anderer Seelen in die eigene A., das Hineinführen auch in das Erleben derer, von deren A. uns mitgeteilt ist (vgl. z. B. oben). Wer es mit keuscher Andacht vermag, wird den betenden und anbetenden Heiland selber als heiligen Meister der Seele nahe bringen. — Erst wo so für das intime Heiligtum der A. der Sinn erweckt ist, kann man ins Auge fassen, A. nicht nur als individuelle Angelegenheit des Einzelnen anzusehen, sondern als soziale der im Gottesdienst versammelten Gemeinde. Vorläufig aber muß unsere Parole sein: A. als individuelle Angelegenheit, als Recht und Pflicht der zum religiösen Wirklichkeitshunger durchgedrungenen Seele überzeugend und männlich zu vertreten. Jeder, der zur Erziehung der A. berufen ist, in erster Linie der Geistliche, sollte unverrückt ins Auge fassen, alles dazu Bestimmte konkret, wahr, erlebbar zu gestalten. Bestimmte Anweisungen lassen sich nicht geben; jede Mache ist eifrig zu vermeiden. — Der A. im Gottesdienst besondern plastischen Ausdruck zu geben, etwa durch die symbolische Handlung des Knieens, dazu sind wir evangelischen Deutschen bisher (auf das Milieu gesehen) nicht sinnlich genug. Das ist ein Mangel, der zum guten Teil auf berechtigtes Mißtrauen gegen den Kultus der katholischen Kirche zurückzuführen ist. Aber es wäre gewiß ein Fortschritt, wenn wir unser Gemütsleben durch plastische Handlung entlasten und äußern könnten; ist doch das Wesen deutscher Frömmigkeit durchaus vom Charakter ritterlicher Huldigung getragen. — Aber vorläufig ist es genug, das Bedürfnis und das Verständnis dafür zu wecken, daß es gesund ist, auch nach außen hin das plastisch auszuge-

stalten, was innerlich eine so große Macht ist.

Fr. Schleiermacher: Praktische Theologie (Werke I Abt., Bd. 13), 1850; — C. J. Nitzsch: Praktische Theologie, 1859—68²; — Georg Rietschel: Lehrbuch der Liturgik I, 1900, II, 1907; — Heinrich Bassermann: Entwurf eines Systems evang. Liturgik, 1888. **H. Kähler.**

Anbetung Jesu ¶ Gebet, ¶ Christologie: III. dogmatisch.

Anbetung, ewige, ¶ Adoration.

Ancillon, Johann Peter Friedrich (1767—1837). Er wurde geboren als Sohn des Oberkonsistorialrats A. in Berlin, aus einer bekannten Familie der Réfugiés (¶ Hugenotten). Mit der Theologie verband er schon in Genf breitere Studien, besonders historischer Art. Zunächst wurde er Prediger der französisch-reformierten Gemeinde in Berlin, unternahm aber 1793 und 96 große Reisen nach der Schweiz und Frankreich. Dank seiner zwar nicht tiefen aber besonders nach der staatswissenschaftlichen Seite ausgebreiteten Bildung und seiner schönrednerischen Begabung gewann er Verbindung mit dem Hofe, wurde 1808 Erzieher der Prinzen, 1810 besonders des Kronprinzen (¶ Friedrich Wilhelm IV). Auf diesen übte er einen großen Einfluß, leider nicht dadurch, daß er seinen weitstrahligen Geist zu energischer Sammlung und Beobachtung der Wirklichkeit lenkte, sondern dadurch, daß er ihn auf seiner gefährlichen Bahn bestärkte. Er stieg immer höher; von 1832—37 († 1837) war er Minister des Aeußeren, ein Amt, in dem er sich der Leitung Metternichs in hohem Grade überließ.

ADB I, 1875, S. 420—24; — Heinrich v. Treitschke: PrJ, April 1872; — C. Schmidt († 1896): A., RE³ I, 1896, S. 497. **Stephan.**

Ancyra, Verwaltungshauptstadt der römischen Provinz Galatien. Die Stiftung der dortigen Christengemeinde durch Paulus bleibt möglich, die Erregung des ¶ Montanismus ging an ihr nicht spurlos vorüber. Hochbedeutsam für Kirchendisziplin und ¶ Kirchenrecht ist die Synode von A. 314, deren Beschlüsse u. a. die Verheiratung der Diakonen zuließen, falls sie bei der Weihe diese Absicht bekundeten, und den Landbischöfen das Recht der Presbyter- und Diakonenweihe nahmen; sie hatten als Bestandteile der alten kirchenrechtlichen Sammlungen noch im Mittelalter Geltung.

Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima. Ed. C. H. Turner II 1, 1907. **K.**

Andacht.

1. Allgemeine Betrachtung; — 2. Psychologische Analyse; — 3. Religiöse Andacht; — 4. Gottesdienst und religiöse Andacht; — 5. Erziehung zur Andacht.

1. A. ist der Nährboden religiösen, christlichen, gottesdienstlichen Lebens. Ohne A. kann kein Erleben, keine Erfahrung, kein Wachstum der Seele stattfinden. Aber A. ist nicht jedermanns Sache, zumal in unsern Tagen. Der Zerstreuungen sind auch dann sehr viel, wenn man sie nicht sucht noch in ihnen sich zu vergessen oder eudämonistisch auszuleben strebt. In jedem Berufe, in jeder Familie, in jedem — zumal modernen — Seelenleben drängen sich Aufgaben, Bedürfnisse, Anregungen, Pflichten, Probleme, sodaß der Einzelne fast mehr Objekt als Subjekt des Lebens ist. Gerade diese bunte Mannigfaltigkeit und ihre Unklarheit hat das einfache Wesen der A. der Mehrzahl unserer gebildeten Zeitgenossen verschleiert. Worin besteht es?

2. A. braucht nicht ohne weiteres religiös zu sein. Man kann sie als das Charakteristische eines Seelenzustandes auffassen, der in verschiedenen konkreten Lebensgebieten menschlichen Interesses eintreten kann. Aber immer ist Andacht der Form nach eine innere Sammlung, eine Konzentration. — Ich stehe vor einem Gemälde. Es zieht mich an. Das Bild hat etwas wie eine eigene Individualität. Ich muß mich mit ihr beschäftigen. Zwischen dem Bild als einer charaktervollen Einheit vieler Einzelheiten und meiner Person, die auch viele verschiedenartige hin und her arbeitende Momente in sich birgt, entsteht ein Chaos von dunkeln und helleren Beziehungen. Es arbeiten sich Gruppierungen wie Streifen heraus. Ich habe das Streben, das Bild als Ganzes „aufzunehmen", aber andrerseits „arbeite" ich mich auch in das Bild „hinein", mich so aufmerksam, wie das Interesse drängt, hineinfühlend. Es besteht ein vis à vis. Das Bild als Bild und ich als Individualität gehören zusammen. Ich komme zu einem befriedigenden Resultat, gebe den Anblick des Bildes auf, verlasse den Saal. Wie sieht meine Erinnerung aus? Wie hat sich mein Verhältnis zum Bilde gestaltet? Das Bild lebt als individuelles Gepräge in mir; aber andererseits lebt auch meine Individualität in dem innerlich von mir projizierten Erinnerungsbilde weiter. — Indem ich das Bild in mich aufnehme, verhalte ich mich passiv. Je stärker der Eindruck wächst, umsomehr weitet sich meine Lust, passiv aufzunehmen. Indem ich mich einfühlend in das Bild einsinne und nachschaffe, verfahre ich schon mehr aktiv. Aber seltsamerweise erlebe ich etwas wie Einheit von Aktivität und Passivität dem Bilde gegenüber: ich lebe im Bilde, und das Bild lebt in mir. Wo dieser innere Prozeß der Aneignung und Hingabe einem Gegenstande gegenüber mit seinem „Stirb und werde" als ein ungezwungenes Ereignis des Seelenlebens sich vollzieht, da befinden wir uns im Zustande der A. Es ist ganz allgemein angesehen die innerlichste Funktion in der Arbeitsmethode unseres Gemüts.

Wir konstatieren dreierlei Merkmale in der A. Das erste ist die dualistische Grundlage; d. h. zur A. gehören zwei: ich und etwas außer mir, das nicht ich ist, ich und der Erreger. Das zweite ist meine Passivität, das dritte eine gewisse Aktivität in mir. Aus dem eigenartigen Gemisch dieser beiden Funktionen, dem passiven und aktiven Verhalten, ergibt sich der Charakter des Organischen, Unmittelbaren. Man könnte noch betonen, daß in diesem Arbeitsprozeß des Gemüts sowohl ich als der Erreger in ihrer Totalität zusammenwirken, uns in unserer Wahlverwandtschaft treffen. — A. ist der Mutterschoß alles starken spontanen Gemütslebens. Begeisterung, Resignation, Bewunderung, Liebe, Demut, Pietät können ohne A. nicht entstehen. Vielleicht lösen die großen Dramen der Weltliteratur die A. am schönsten aus. Wer an ihnen sich bildete, wird am ehesten allüberall in Weltgeschichte, eigenem Leben, in der Natur Gruppierungen von individuellem Charakter finden, die in ihrer Ganzheit uns zur Andacht bewegen. Die stärkste Veranlagung zu solcher A. besitzt aber, wer das Problem der Geschichte und der Individualität stark empfindet und in geschichtsphilosophischen Konzeptionen einen Einklang erleben darf. A. entsteht überall da, wo

unsere Individualität das Absolute, die Totalität in Natur und Geschichte von irgend einer Seite her, in irgend einer Form unmittelbar schaut, erlebt, die Wahlverwandtschaft irgendwie spontan ergreift. In diesem Zusammenhang können wir sagen: A. ist das unmittelbare totale Gefühl, welches die spontane Empfänglichkeit der Individualität für das Absolute aus Anlaß konkreter Berührungen begleitet.

3. Es gibt atheistische A., wie sie der indischen Frömmigkeit nicht fremd ist, wie sie ein Materialist haben kann und ein Positivist und Monist gerne betont. Nach unserer Auffassung wird dabei die A. um ihr eigentliches Wesen gebracht: es fehlt der Ausgleich des Gegenüber. Es ist eine A. in abgeleitetem Sinn, sie trägt femininen Charakter; oder wo sie wirklich stark ist, hebt sie den atheistischen Gedankenbau auf, wie denn solche atheistische A. in der Praxis sogar einem heidnischen oder katholischen Polytheismus oder dementsprechendem Surrogat anheimzufallen und damit ihre Krankheit zu beweisen pflegt. — Die religiöse A. bedarf entsprechend unsrer Analyse zu ihrer Entstehung dreierlei Merkmale. 1. Sie ist Berührung der Individualität mit dem Erreger, dem Absoluten, das sich irgendwie offenbart. Religiös ausgedrückt: unsere Seele berührt sich in konkreter Veranlassung mit unserem Gott und erlebt ihre unmittelbare Empfänglichkeit für ihn. Die Veranlassung, die Sphäre kann eine verschiedenartige sein. 2. Die A. trägt passiven Charakter: unsere Seele öffnet sich der Offenbarung, der Wirkung unseres Gottes. „Wie die zarten Blumen willig sich entfalten und der Sonne stille halten, laß mich so, still und froh deine Strahlen fassen und Dich wirken lassen." 3. Die A. trägt wiederum mehr aktiven Charakter: die Seele gibt sich Gott hin, fühlt sich ein in Gottes gesunde Kräftigkeit. „Wo ich geh, wo ich steh, laß mich Dein gedenken, mich in Dich versenken." Goethes Gedicht Ganymed („umfangend umfangen") gibt zu dieser Analyse der religiösen A. einen naturkräftigen Beleg. Religiöse A. ist das Gefühl ungesuchter fruchtbarer Gottinnigkeit unsrer Seele. Wir haben in ihr das sichere Gefühl der Nähe des Göttlichen, das wir mit anschauender Seele aufnehmen und dem wir uns hingeben ungesucht.

4. Der Gottesdienst soll getragen sein von religiöser A. Die Seele muß Gottes Nähe spüren, sich ihr öffnen, und sich zu Gott erheben, Erlösung und Heiligung als Atmosphäre einatmen. Schon das Gotteshaus muß auf das Auge derartig wirken: großzügig in seinen Formen und doch wiederum intim in seiner Stimmung, schlicht und warm, ernst und freundlich, geweiht und einladend. Wir haben in der Hinsicht noch viel zu lernen. Im Gottesdienst selbst muß mans fühlen, daß es sich um Verehrung unseres Gottes handelt, der in der konkreten Gegenwart unserer Seele begegnet. Die Predigt vor allem muß eine Tat sein, die den Bund zwischen den Menschen von heute und unserem Gotte herrichtet und ihn ausgestaltet. Es nützt nichts, davon zu reden, daß ein Bund sein solle; mit den Worten der Predigt muß eine praktisch gangbare Brücke geschlagen sein, so daß Gott und die Seele ohne Kunst zusammenkommen. Die Gesänge, die Gebete müssen „inneren Rhythmus" haben, d. h. sie müssen für die Seele einfältig nacherlebbar sein. Es gibt auf diesem Gebiet vieles, das theologisch korrekt und tiefgründig sein mag, der ästhetischen, spontanen Erfassung durch unser Gemüt, der „Einfühlung", aber große Schwierigkeiten bereitet: es starrt uns an wie Mythologie; eine christliche Seele, die religiöser A. fähig und bedürftig ist, kann es nicht ertragen.

5. Man kann, so wie wir sie verstehen, niemanden zur religiösen A. erziehen, indem man Religion als eine Angelegenheit ganz für sich ansieht, die von den rein menschlichen, allgemeinen zu sondern sei. Im Rahmen der Religionsgeschichte erfahren wir eine ganz neue Geschlossenheit der Menschheit, die einerseits wohl den Charakter der Entwicklung, aber andrerseits auch den einer fast zeitlosen Entfaltung trägt. Es wohnen alle Gedanken, Vorstellungen, Kultursphären dicht beieinander. Es treten neue Mischungen ein; aber deren starke, tatkräftige Konzentration im Individuum ist das Entscheidende. Wer mit L. v. Schröder einmal angefangen hat, Goethes religiöse Aeußerungen, in seinen Gedichten besonders, im Zusammenhang der religiösen Universalgeschichte zu sehen, wird einerseits unser Christentum durchaus und ganz neu in seiner unerschöpflichen Größe schauen; aber er ist andererseits ganz außerstande, das Christentum zu isolieren von irgend etwas rein Menschlichem. Und gerade da löst schlechthin religiöse, christliche A. sich am stärksten aus, wo überhaupt das Gemüt sich zur A. hat weihen lassen. Auch die christliche A. muß ihre Wurzeln in unserm geistigen Gesamtleben haben. Deshalb ist es für die Erziehung so wichtig, daß die elementaren Fähigkeiten des anschauenden Gemüts gestärkt werden. Wer je versucht hat, Konfirmanden die Seele zur A. zu öffnen, daß sie die Größe Jesu, den Gedankenstrom eines Paulus unmittelbar empfinden, — der weiß, wie wenig die Kinder hinter den Worten das Leben schauen können. Jedes aus dem Herzen strömende Bekenntnis eines Paulus, das uns unwillkürlich zur tiefsten A. zwingt, ist ihnen der Ausdruck von Gedanken, die er sich zurechtgedacht hat und auch anders haben könnte. Die Uebungen des Denkens, Rechnens, geben der Seele etwas Abstraktes, Unfruchtbares. Die Seele atmet zu wenig eigenes Leben, erlebt zu wenig unmittelbar. Es fehlt die Plastik des stillen Anschauens. Alles wird zergliedert und untersucht. Wo A. erzogen werden soll, bedarf es aber einer plastischen Ausgestaltung in der ganzen Methode, mit Kindern zu verkehren. Es ließe sich einiges erreichen durch den jetzt beliebten Unterricht in Betrachtung von Kunstwerken usw., wenn nur nicht hier auch wieder die Methode des Schulmeisterns zwar „kluge" Gedanken, aber keine erlösende, erhebende, weitende A. zu Wege brächte. So wenig es nötig sein sollte, so bedarf es doch eben einer Erneuerung in unserer geistigen Verkehrsweise mit Kindern. Es gibt nichts in Natur und Seelenleben, das nicht dem unverdorbenen Gemüt zum Erreger der A. werden könnte. Man leite die Kinder an, die Natur nicht nur zu beobachten, sondern auch zu empfinden: den Sternenhimmel, die Heimlichkeit des Waldes, die Melodie der Quellen, die Reinheit blühender Bäume, die Wucht der Eiche usw. Man muß das nicht künstlich machen; man muß selber naiv und kräftig empfinden, dann wird man ansteckend wirken. Alles muß darauf hinarbeiten, daß die Nerven des Gemüts-

lebens kräftiger werden, daß Plastik hineinkommt in die Anschauung von Natur, Geschichte, Menschen, Leben. Natürlich darf nicht vergessen werden, daß die Höhepunkte der A. in der Erhebung über die Natur, in der Empfindung für ethische Werte (Bedeutung von geschichtlichen Personen, Gesetzen, Dramen, Geschichte) liegt, weil erst so der Mensch seiner Bestimmung nahe kommt, die Vereinigung mit unserm heiligen, gnädigen Gott zu erleben. Man darf aber das Elementar-Menschliche und das Christliche nicht zu sehr in Gegensatz bringen; es besteht sonst die Gefahr, daß „nirgends haften dann die unsicheren Sohlen", während andererseits bei schlichter Einheitlichkeit des Gemütslebens erst das Ziel erreicht werden kann, religiöse Andacht als gesunde durchaus notwendige Lebensäußerung der menschlichen Seele zu werten und in der Erziehung anzustreben. — Der Konfirmandenunterricht soll es sich zum Gesetz machen in der angedeuteten Weise religiöse A. zu erzeugen. Gerade Knaben sind sehr empfänglich für das ritterliche Moment in der religiösen Andacht, sobald es ihnen beim Lehrer in kräftiger, aufrechter Selbstverständlichkeit entgegentritt. — Ein Gleiches gilt von der Gestaltung des Gottesdienstes. Es wird immer in erster Linie Aufgabe des Geistlichen sein müssen, daß er innerlich mit den Seelen der Gemeinde Fühlung habe und nun anziehend diese Seele hoch heben zur A., die besser als alle Apologetik die Wahrheit, Wirklichkeit, Unentbehrlichkeit unseres Glaubens erweist.

J. G. Herder: Sabbath und Sonntagsfeier. Sämtl. Werke, hersg. von Suphan, Bd. VI, S. 90 ff; — Friedrich Schleiermacher: Reden über die Religion; — W. M. Leberecht de Wette: Ueber Religion und Theologie, (1815) 1821[2]; — †Leopold v. Schroeder: Wesen und Ursprung der Religion, 1905; — Wilhelm Herrmann: Artikel Andacht in RE[3]; — Samuel Eck: Religion und Geschichte, 1907; — William James: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Uebers. von Wobbermin 1907. **H. Kähler.**

Anderledy, Antonius (1819—1892), Jesuitengeneral, geb. zu Brig in Wallis, als Ordensmitglied in der Schweiz, Nordamerika und Deutschland tätig, zuletzt Rektor in Maria-Laach, 1884 zum Nachfolger des Generals Beckx erwählt, den er schon vorher in den Amtsgeschäften unterstützt hatte. ¶ Jesuiten.

StML 42, S. 241—65. **M.**

Anderson, Lars, Gustav Wasas Kanzler, ¶ Schweden.

Andreae, 1. Jakob (1528—1590). Die Haupttätigkeit A.s fällt in die Zeit, als nach dem Neuausbruch der theologischen Streitigkeiten nach Luthers Tode das deutsche ¶ Luthertum sich konfessionell verengte und die religiös und politisch verhängnisvolle Spaltung der Evangelischen im Reich endgültig besiegelte. In dieser Entwicklung hat A. eine führende Rolle übernommen. Der von den Gegnern des lutherischen Einigungswerks (¶ Konkordienformel) hart angefochtene württembergische Theologe hat von Haus aus nicht zu den exklusiven Lutheranern gehört. Erst in den letzten 20 Jahren seines Lebens erschloß sich der ehrgeizige, vielgeschäftige und herrisch veranlagte Mann dem Parteigeist der lutherischen Fanatiker. Geboren 1528 in Waiblingen, erhielt er seine theologische Bildung in Tübingen. Mit 18 Jahren trat er in die kirchliche Laufbahn ein, zu der Zeit, als Kaiser ¶ Karl V seine Angriffspläne auf den deutschen Protestantismus verwirklichte und durch den Sieg über den Schmalkaldischen Bund Herr in ¶ Deutschland (II. Reformationszeitalter) wurde. Während des Interims hat der junge Geistliche mutig und treu in Tübingen gewirkt. Unter Herzog Christoph (1550—68) gewann er seine kirchliche Bedeutung, die schon zu Herzog Christophs Lebzeiten über die Grenzen Württembergs hinausging. Er beteiligte sich an verschiedenen kleineren Reformationen außerhalb, nahm aktiven Anteil an der Kirchenpolitik des weit blickenden, die Einigkeit der Evangelischen erstrebenden Herzogs (¶ Württemberg) und hat in der eigenen Landeskirche für die lutherische Abendmahlslehre mitsamt der Ubiquitätslehre, wie sie durch ¶ Brenz in Hall vertreten wurde, gekämpft (¶ Abendmahl: II. dogmengeschichtlich). Auf dem Stuttgarter Konvent von 1559 wurde sie angenommen. Melanchthons Warnung und sein Spott über das „Hechinger Latein" änderten nichts. 1561 wurde A. zum Kanzler der Universität ¶ Tübingen und zugleich zum Professor und Propst ernannt. Als solcher stand er vornehmlich im Dienste der protestantischen ¶ Unionsbestrebungen. Zunächst dachte er noch daran, die schwäbische und niedersächsische lutherische Richtung mit der philippistischen in Wittenberg (¶ Melanchthon) zu einigen und auf einer mittleren Linie die Gegensätze zu überwinden. 1568 nach Braunschweig-Wolfenbüttel gesandt, um an der Wiederaufrichtung der dortigen Landeskirche mitzuarbeiten, gewann er Herzog Julius von Braunschweig und Landgraf Wilhelm von Hessen für seinen Plan. Aber er scheiterte am Widerstand der Wittenberger und der lutherischen Eiferer (1570). Nach diesen Erfahrungen schloß sich A., der ja ohnehin den strengen Lutheranern viel näher stand als den Philippisten, dem exklusiven Luthertum an. Seine Aufgabe erblickte er jetzt darin, unter Ausschluß der Philippisten das Luthertum in der Lehre zu einigen. Er hatte bereits nach der Rückkehr die ersten Schritte unternommen (¶ Konkordienformel). Der Sturz der Philippisten in Kursachsen 1574 brachte die Verwirklichung des geänderten Planes. Kurfürst August, der den lutherischen Charakter Kursachsens wieder herstellen wollte, betrieb zugleich den bekenntnismäßigen Zusammenschluß der strengen Lutheraner. Auf den schon an einer lutherischen Konkordie arbeitenden A. aufmerksam gemacht, berief er ihn nach Sachsen. Die beiden Konkordienwerke lagen jetzt in einer Hand; Melanchthon wurde verleugnet; das Luthertum der leiblichen Realpräsenz und der Ubiquität Christi (¶ Abendmahl: II. dogmengeschichtlich) schloß sich in der ¶ Konkordienformel gegen Calvinisten und verkappte Calvinisten zusammen. A. war bis zum Abschluß (1580) unermüdlich gewesen. Er hatte den Höhepunkt seines Lebens erreicht. Die Spaltung des deutschen Protestantismus war aber besiegelt. Zu einer Zeit, als die spanische und römische Propaganda gefährlicher wurden denn je, hat der Kursachse durch seine Politik die Lebensinteressen des deutschen Protestantismus verraten, und statt den gemeinsamen religiösen Besitz der Reformation geltend zu machen und dadurch die theologischen Richtungen zusammenzuführen, wurde ein Luthertum extremer Observanz, das seinen Konfessionalismus in der Betonung der unterevangelischen Be-

standteile der Reformation betätigte, als das allein legitime aufgerichtet. A., der zu den Vätern dieses „Eintrachtswerks" gehört, war zu einem englutherischen Parteimann geworden. — Seine Bedeutung für die Entwicklung der kirchlichen Verfassung wird die Geschichte der evangelischen ¶ Kirchenverfassung schildern. Nach Tübingen 1581 zurückgekehrt, hat er noch ungefähr 9 Jahre seiner Kirche und dem Luthertum der Konkordienformel gedient. Er starb am 7. Jan. 1590. Der Ruhm, den sein Epitaphium in der Tübinger Stiftskirche verkündet, ist einzuschränken. Denn ein sicheres, weitblickendes Urteil hat ihm gefehlt. Aber den Geist der neuen lutherischen Orthodoxie kann man aus A.s zahlreichen Schriften kennen lernen.

Joh. Val. Andreä: Fama Andreana reflorescens etc., 1630; — Le Bret: De Andreae vita; — M. Volmar: Vom neuen Samarit. Interim S. Jak. Andreä, 1578; — Th. Kolde: A., RE³ I, S. 501 ff; — Heinrich Heppe: Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—1581, 4 Bände, 1852 ff; — Herzog Christoph von Wirtemberg: Briefwechsel, herausg. von Viktor Ernst, Bd. III. IV. 1902. 1907; — Corpus Reformatorum Bd. 44. **Scheel.**

2. Johann Valentin (1586—1654), am 17. August in württembergischer Theologenfamilie geboren, Enkel Jakob ¶ Andreäs, studierte ohne Einseitigkeit Theologie, lernte auf ausgedehnten Reisen calvinische Kirchenzucht in Genf kennen, die tiefen Eindruck auf ihn machte, und wurde Diener seiner Landeskirche in Vaihingen a. d. Enz, Calw und Stuttgart, in immer einflußreicheren Stellungen. Begeistert verbreitete er Joh. ¶ Arndts „wahres Christentum", vor Arndts Einseitigkeit durch seine praktische Sinnesrichtung bewahrt. Mit Eifer sucht er der reinen lutherischen Lehre das Christentum des Lebens an die Seite zu setzen, eine „christliche gottliebende Gesellschaft" zu sammeln, schmerzlich gehemmt durch Trägheit und Zuchtlosigkeit bei Bürgern und Fürsten, durch die Verwilderung und Not im Gefolge des dreißigjährigen Krieges. Selbst opferwillig bis zum äußersten, versteht er es, werktätige Liebe dauerhaft zu organisieren. Als Konsistorialrat hebt er niedere und höhere Schulen und den fast ausgestorbenen Pfarrerstand. Von den Anregungen, die er, ein Freund des ¶ Comenius, gab, zehrt der württembergische Konfirmandenunterricht noch. Sein Eifer um die Frömmigkeit des Lebens machte ihn ¶ Spener und ¶ Arnold teuer. Von vielen wird er auch mit der ¶ Rosenkreuzer-Literatur in Verbindung gebracht. Wenn auch seine Bemühungen um ¶ Kirchenzucht — trotz oder wegen ihrer polizeilichen Art — erfolglos blieben, so feiern doch manche Gedanken aus seiner Gemeindepflege heute ihre Auferstehung (vgl. ¶ Sulzes Hausväterverbände). Mit einer Sinekure bedacht, starb er lebensmüde am 27. Juni 1654. — A. darf, wie wenig andere, als ein echtes Kind seiner Zeit gelten, in der sich alte Strömungen mit jungen, noch gärenden Säften in einem seltsamen, oft wüsten Wirbel begegnen. Von Arndt angeregt, steht er in seinen Erstlingsschriften ganz im Banne einer pietistischen Mystik als ein Prediger des „Stirb und Werde", der Weltflucht, der contemplatio. Fast unvermittelt daneben stehen seine pädagogischen Tendenzen, die ihn als einen Vorläufer des Comenius zeigen in seinem Kampf gegen die formale logische Dialektik und gegen ein unter dem Zeichen des Aristoteles geführtes ödes Wortgeplänkel, in der Betonung der eigenen lebendigen Anschauung, der praktischen Selbsttätigkeit, der Verbindung von Wort- und Sachkenntnis, nicht zuletzt in der Wertschätzung einer gewissen Polyhistorie und Polymathie. Damit hängt zusammen eine weltmännische Betrachtung der Dinge, die ihn an Sport, Hofleben und gesellschaftlichem Verkehr Gefallen finden ließ. Den Zusammenhang des Menschen und Schriftstellers A. mit diesem zu Beginn des 17. Jhd.s aus Frankreich importierten Bildungsideal haben seine Biographen über Gebühr außer Acht gelassen. Schließlich wäre noch, um das Maß voll zu machen, seiner Beziehungen zu den Geheimwissenschaften, zu den magischen, alchemistischen und astrologischen Studien seiner Zeit zu gedenken, deren Gefahr er wohl erkennt, ohne sich ihrem bannenden Einfluß ganz entziehen zu können. Ausgestattet mit einer derartigen Sensibilität und einer bis zur äußersten Reizbarkeit gesteigerten Empfänglichkeit, war er sein ganzes Leben hindurch den bittersten Enttäuschungen, heftigsten Kämpfen, vielfältigsten Irrungen und Wirrungen ausgeliefert. Wie sehr sich gleichwohl immer wieder sein ganzes Innere gegen einen dekadenten Pessimismus und einen müden Quietismus sträubte, das zeigt seine Lebensgeschichte mit ihrem reichen Maß von praktischer Liebe und unbeugsamem Willen, zeigen auch seine kirchlich-reformatorischen Schriften, so die Res publica christianopolitana (1619) und der Theophilus (1622). Andere dagegen spiegeln die mehr weibliche Seite seines Wesens wieder, so das seltsame Faustdrama Turbo, sive moleste et frustra per cuncta divagans ingenium (1616), das seinen Helden Turbo alle geistigen Werte seiner Zeit kennen lernen läßt, die formale und materiale Bildung, die kavaliermäßige Geselligkeit im Umgange mit Franzosen beiderlei Geschlechts, die Magie und Alchemie und den Hokuspokus der Geheimwissenschaften, bis er schließlich durch stetige Enttäuschungen völlig zerschmettert von einem Chor himmlischer Wesen zur contemplatio Christi und somit zum einzigen Glück geführt wird. Die literarische Seite der Schriften A.s, die bisher vorwiegend, wenn überhaupt, um ihres Inhalts willen gelesen worden sind, bietet dem Forscher noch manches unerforschte Problem. Bei seiner erstaunlichen Belesenheit, die über antike und moderne Literaturen gleich gut verfügte, boten sich ihm von sehr verschiedenen Seiten her Motive, die er z. T. unbefangen aufgenommen hat. Der Italiener Boccalini und die Franzosen Rabelais und Montaigne haben besonders starke Einwirkungen hinterlassen. In seinen dramatischen Versuchen bekennt er selbst den engelländischen Komödianten verpflichtet zu sein. Auch sein Stil würde eine eingehendere Untersuchung wohl lohnen, knapp pointiert, daher oft schwer verständlich, mit Anspielungen aller Art vollgepfropft, dabei durch Klangmalereien und künstliche Schnörkel den Geschmack des 17. Jhd.s verratend. Einen eigenartigen arabeskenartigen Schmuck weist sein Turbodrama in seinen Zwischenspielen zwischen den einzelnen Akten auf. — Lateinisch wie der weitaus größere und zweifellos interessantere Teil seiner (über 100) Schriften ist auch seine Selbstbiographie abgefaßt, eine schwerlich gebührend beachtete Fund-

grube für den Forscher der Kulturgeschichte. Gottfried Keller hat sie in seinem „Sinngedicht" ehrenvoll erwähnt. Von seinen Schriften wird heute wohl noch am meisten gelesen die 1619 mit spöttischem Humor geschriebene „Geistliche Kurzweil" mit dem „guten Leben eines rechtschaffenen Dieners Gottes", einer von J. G. Herder im 4. Teil der Briefe, das Studium der Theologie betreffend (1786, S. 351 f) gelobten „Pastoraltheologie in Versen". Die Verse, wörtlich schon bei Wilh. Löhe: Der evang. Geistliche (1852) 1872² Bd. 1, S. 1—23, sind neu herausgegeben von E. Chr. Achelis 1906. Den Turbo hat Wilh. Süß 1907 übersetzt und mit Einleitung versehen.

RE³ I, S. 506; — Andreae vita ab ipso (1642) conscripta. Hrsg. von Rheinwaldt, 1849; — A. Tholuck: Lebenszeugen der lutherischen Kirche, 1859, S. 314 ff; — Joh. Phil. Glöckler: J. V. Andreä, ein Lebensbild z. Erinn. a. s. 300. Geburtstag, 1886. **Landgrebe** und **Süß.**

Andreas. 1. Apostel. In der synoptischen Ueberlieferung finden wir nur dürftige Notizen über den Apostel A.: er betrieb wie sein Bruder Simon ¶ Petrus das Fischerhandwerk und war in Kapernaum wohnhaft, wurde als erster mit Petrus am See Genezareth von Jesus berufen und war mit dem Brüderpaar der Zebedäus-Söhne eng verbunden (Mrk $1_{16\,ff\,29}$ 3_{18} 13_3 Mtth $4_{18\,ff}$ 10_2 Luk 6_{14}). Die Apostelgeschichte nennt nur seinen Namen in der Apostel-Liste 1_{13}. Ein auffallendes Interesse widmet das Johannes-Evangelium dem sonst unbekannten Manne. Nach ihm war er einer der beiden Johannesjünger, die das Wort des Täufers hörten: „Das ist Gottes Lamm"; er kam mit dem geheimnisvollen Unbekannten zuerst zu Jesus, führte ihm dann auch seinen Bruder Petrus zu. In beachtenswerter Verbindung mit Philippus, der aus derselben Stadt, Bethsaida, gewesen sein soll, tritt er auf in der Speisungsgeschichte und in der Erzählung von den Griechen, die Jesus sehen wollen (Joh $1_{35\,ff}$ 1_{44} 6_8 12_{22}). Das Urteil über den geschichtlichen Wert dieser Notizen hängt vom Urteil über das ¶ Johannes-Evangelium ab. Interessant ist in diesem Zusammenhange, daß nach dem ¶ Muratorischen Fragment Andreas die Offenbarung erhielt, Johannes solle das Evangelium verfassen. — Ueber Schicksal und Arbeit des A. wissen wir nichts. Nach der Legende (Eusebius: Historia Ecclesiastica III 1) erhielt er Skythien als Missionsgebiet; die Russen verehren ihn als ihren Apostel. A.tag 30. Nov. — ¶ Andreasakten. **Heitmüller.**

2. Erzbischof von Kreta († ca. 720), eifriger Verteidiger der Bilderverehrung (¶ Bilderstreitigkeiten), als Heiliger der griechischen Kirche am 7. Juli verehrt, obwohl er während seines Lebens des Monotheletismus verdächtig galt. Hervorragender Kirchenlieddichter, Erfinder der aus 9 Oden zusammengesetzten sogen. kanónes, Verfasser zahlreicher Predigten.

RE³ I, S. 517. **K.**

Andreas-Akten. Wie unter dem Namen des „Johannes und der andern Apostel" gab es (Eusebius: Historia Ecclesiastica III 25) auch unter dem des Andreas apokryphe „Akten" = práxeis, d. i. Taten, oder periodoi, d. i. Reisen (¶ Apostelgeschichte 2), die in häretischen Kreisen gelesen wurden. Sie waren gnostischen Ursprungs und sind verloren gegangen bis auf wenige Bruchstücke (übersetzt bei Hennecke, S. 464—473). An diese gnostischen Akten des Andreas schlossen sich katholisch-kirchliche Bearbeitungen der Andreas-Legende an, die in mehrfacher Gestalt erhalten sind. Hervorzuheben sind 1. „Taten des Andreas und Matthias in der Stadt der Menschenfresser". 2. Die Fortsetzung davon: „Taten der heiligen Apostel Petrus und Andreas". 3. Das Martyrium des Andreas in mehrfacher Gestalt.

Ueber die Bearbeitungen der A.-A. vgl. besonders Richard Adelbert Lipsius: Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden I, 1883, S. 543 ff; — Texte vor allem Acta apostolorum apocrypha ed. R. A. Lipsius et Maximilianus Bonnet II 1, 1898; — Die vermutlichen Reste der gnostischen A.-A. zusammengestellt und übersetzt bei Edgar Hennecke: Neutestamentl. Apokryphen, 1904, S. 459 ff. **H.**

St. Andrews, Erzbistum (genau St. A. und Edinburgh mit dem Sitze in Edinburgh), die Metropole von ¶ Schottland, umfaßt die Grafschaften Edinburgh, Berwick, die Südhälfte von Fife, Haddington, Linlithgow, Peebles, Roxburgh, Selkirk, Stirling. Als Bistum Ende des 8. Jhd.s gegründet, 1329 mit dem Rechte der schottischen Königskrönung begabt, 1472 Erzbistum, war es 1571—1878 unbesetzt, bis Leo XIII es restituierte. Gegenwärtiger Erzbischof: A. Smith (seit 1900). Statistik 1903: 79 Priester, 72 Kirchen und Kapellen, 9 Frauenklöster, 44 Missionen, 43 Elementarschulen, ca. 62 000 Katholiken.

KHL I, Sp. 215 f. **K.**

Angelico, Fra ¶ Kunst, christliche, 9.

Angeliken, Frauengenossenschaft zur Bekehrung gefährdeter Mädchen, 1530 von Gräfin Luise Torelli v. Guastalla († Guastallinen) gestiftet, 1534 mit der ¶ Augustinerregel bestätigt. Durch ihren geistlichen Leiter, den heil. Zaccaria, mit den ¶ Barnabiten verbunden, folgten sie diesen auf ihren Volksmissionen; seit 1557 durch Klausurvorschriften gebunden, arbeiteten sie namentlich in Mailand und Cremona. Sie bestanden in Italien bis Anfang des 19. Jhd.s.

Heimbucher: Orden und Kongregationen II, 1907², S. 286 f; — RE³ I, S. 518 f. **Joh. Werner.**

Angelologie ¶ Geister, Engel, Dämonen.

Angelsachsen ¶ Gregor der Große ¶ England.

Angelus Silesius (1624—1677) ist der Name, den Johann Scheffler sich selbst beilegte. Er ist in Breslau geboren. Während er Medizin studierte, wurde er in Holland u. a. n it den Schriften Jakob ¶ Böhmes bekannt, die einen tiefen Eindruck auf ihn machten. 1649—52 war er Leibarzt des Herzogs von Württemberg-Oels in Oels, zog aber 1653 nach Breslau und trat von der lutherischen zur römisch-katholischen Kirche über, deren beschauliche und asketische Art ihn mehr anzog als die starre altlutherische Orthodoxie. Bei seinem Glaubenswechsel soll er den Namen Angelus nach einem spanischen Mystiker des 16. Jhd.s (Johannes ab Angelis) angenommen und diesem später zur Unterscheidung von einem gleichnamigen lutherischen Superintendenten in Darmstadt noch den Hinweis auf seine schlesische Heimat (Silesius) hinzugefügt haben. Nach einer andern Auffassung bedeutet der Name „der schlesische Bote", wie sich Mathias Claudius den Wandsbecker Boten nannte. Die ungesuchte Belohnung des Uebertritts Schefflers zur katholischen Kirche bestand in der Verleihung des Titels eines Hofmedicus Kaiser Ferdinands III (1654). 1661 trat er in den Minoritenorden († Mönchtum) ein und erhielt die Priesterweihe. Er verfaßte heftige Streitschriften gegen den Protestantismus und stellte die Türkengefahr als göttliches Strafgericht für den

Abfall der Protestanten dar. 1664—71 war er fürstbischöflicher Rat, zog sich aber nach dem Tode seines fürstbischöflichen Gönners in das Kreuzherrnstift zu St. Matthias zurück und starb dort am 9. Juli 1677. Wichtiger als der Polemiker ist uns der religiöse Dichter. Außer seinen ¶ Kirchenliedern, deren erste Sammlung unter dem Titel „Heilige Seelenlust oder geistliche Hirtenlieder der in ihren Jesum verliebten Psyche" 1657 erschien, und von denen einige auch in das evangelische Gesangbuch übergegangen sind, ist am bekanntesten sein von mystischem Geist erfüllter „Cherubinischer Wandersmann". Diesen Titel gab Scheffler (1675) der zweiten Auflage seiner „Geistreichen Sinn- und Schlußreime, zur göttlichen Beschaulichkeit anleitend" in dem Sinne, daß auch der Leser dieser tiefsinnigen Epigramme „wie ein Cherubin (!) mit unverwandten Augen Gott anschauen" und „damit sein ewiges Leben schon in dieser Sterblichkeit" (auf der irdischen Pilgerschaft), „soviel es sein kann, anfangen" soll.

Des Angelus Silesius Cherubinischer Wandersmann, herausg. und eingeleitet von Wilhelm Bölsche, 1905; — Carl Bertheau: Scheffler, RE³ XVII, S. 542 ff.

Mehlhorn.

Angelusläuten ¶ Sitten, kirchliche.

Angesicht Jahves, ein häufiger, ursprünglich anthropomorphisch gedachter Ausdruck des ATs. Mose wünschte es zu schauen, aber sah nur Jahves Rücken; denn kein Mensch kann Jahve ins Angesicht sehen Ex 33 $_{20}$ ff; aber nach anderer Ueberlieferung sprach Jahve mit ihm „Angesicht zu Angesicht" Ex 33 $_{11}$. Das Wort wird in mannigfaltigen Verbindungen wie von Menschen so von Gott gebraucht: Jahve verbirgt, wenn er zürnt, sein Antlitz vor Israel, daß er sein Unglück nicht schaue Deutn 31 $_{17}$ f Pslm 10 $_{11}$; er richtet sein Antlitz auf die Frevler, sie zu verderben Pslm 34 $_{17}$. Eine natürliche Uebertragung ist es, wenn „Jahves Angesicht" so viel ist wie seine Gegenwart: an der heiligen Stätte „sucht" oder „schaut" man sein Angesicht II Sam 21 $_{1}$ Pslm 105 $_{4}$ Ex 23 $_{15}$ Jes 1 $_{12}$: vor Jahves Angesicht vollzieht man den Gottesdienst, schlachtet, opfert, fastet und betet man; das im Heiligtum ausgestellte Schaubrot heißt wörtlich: „Brot des Angesichtes". Vor Jahves Angesicht wandelt der Fromme Gen 17 $_{1}$. Redliche schauen sein Angesicht, d. h. nehmen an seinem Kultus teil und erfahren seine Hilfe Pslm 11 $_{7}$, aber den Frevler vertreibt er aus seinem Angesicht Gen 4 $_{14}$ II Kön 17 $_{18}$. Mit etwas anderer Wendung ist „Jahves Angesicht" soviel wie sein Erscheinen, das die Frevler zerstreut Klagelieder 4 $_{16}$, aber die Frommen schirmt Pslm 31 $_{21}$ 44 $_{4}$. Schließlich ist das Angesicht die Person selbst (wie prósopon), vom Menschen II Sam 17 $_{11}$ Jes 5 $_{21}$, von Jahve Jes 63 $_{9}$ (LXX): kein Bote noch Engel, sondern Jahves Angesicht, d. h. Jahve selbst hat Israel errettet vgl. Ex 33 $_{14}$ Deutn 4 $_{37}$. Den Redensarten: „Jahve lasse leuchten sein Angesicht" und „Jahve, erhebe das Licht deines Angesichtes" Num 6 $_{25}$ Pslm 4 $_{7}$, liegt vielleicht ursprünglich das Bild eines gnädig leuchtenden Sonnengottes zugrunde.

Gunkel.

Angilram ¶ Pseudoisidorische Dekretalien.

Anglikanische Kirche ¶ England.

Angola, portugiesische Kolonie in Westafrika mit ca. 4 Millionen Einwohnern, darunter etwa 13 000 Weißen, wurde 1484 von Diego Cão für Portugal erobert, durch die Franziskaner christianisiert. 1640—1834 war das Land kirchlich als apostolische Präfektur „Unterer Kongo" den Kapuzinern zugewiesen; die dann verwaiste Präfektur wurde seit 1865 den Vätern vom h. Geist und Brüdern vom h. Petrus Claver sowie den St. Josephsschwestern von Cluni übergeben. Zentrum der etwa 6000 Katholiken umfassenden Präfektur ist Landana; ihr Gebiet deckt sich bei getrennter Verwaltung mit dem Bistum A. (seit 1596) und Kongo (seit 1716), einem Suffraganbistum von Lissabon; der Bischof residiert in der Hauptstadt S. Paolo de Loanda. Evangelischerseits treibt die Bostoner Gesellschaft seit 1881 in den hochgelegenen Landschaften Bailundu und Bihe in 4 Haupt- und 5 Nebenstationen (ca. 170 Kommunikanten, ca. 2000 Anhänger, 9 Missionare), die amerikanischen bischöflichen ¶ Methodisten seit 1885 im Kuansatale (6 Hauptstationen, ca. 150 Kommunikanten, ca. 300 Getaufte, 12 Missionare), die Plymouthbrüder (¶ Darbysten) seit 1885 im Hinterlande von A. (9 Stationen, ca. 200 Mitglieder, 16 Missionare) ¶ Heidenmission.

Köhler.

Anhalt.

1. Geschichtliches; — 2. Die gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse.

Das Gebiet des jetzigen, 2294 qkm großen Herzogtums lag ursprünglich in den gegen die Wenden errichteten Grenzmarken. Als erster Markgraf wird Gero I genannt (seit 937). Er begründete die deutsche Herrschaft zwischen Elbe, Oder und Warthe und setzte damit dem weiteren Vordringen der slavischen Völker für immer einen Damm entgegen. Er starb 965 und ist in der von ihm gegründeten Stiftskirche zu Gernrode a. Harz beigesetzt. Seit Mitte des XI. Jhd.s ist in diesen Landen das nordschwäbische Geschlecht der Ascharier (Askanier) nachweisbar, von deren Burg Anhalt der Name auf dies von ihnen in Besitz genommene Gebiet überging. Stammherr ist Esiko von Ballenstedt um 1020. Sein Urenkel ist Albrecht der Bär, Erbe der askanischen Hausgüter und Graf der Ostmark, später auch der Mark Lausitz und der Nordmark. Er hatte des öftern heiße Kämpfe mit Heinrich dem Löwen um das diesem vom Kaiser Konrad III ab- und ihm zugesprochene Herzogtum Sachsen auszufechten. Auch gegen die Wenden mußte er mehreremal das Schwert ziehen. Im Jahre 1150 ward Albrecht auch Markgraf von Brandenburg, als welcher er den Grund zur jetzigen brandenburg-preußischen Monarchie legte. Er starb am 18. Nov. 1170. — Der westlich der unteren Saale gelegene Schwabengau war bereits 747 christianisiert. Seitdem fand die Missionierung des ganzen linkselbischen Gebiets statt. Ursprünglich zur Erzdiözese Mainz gehörig, waren der Schwabengau und die westelbischen Lande Teile des mainzischen Bistums Halberstadt. Das Land rechts der Elbe kam später zum Bistum Brandenburg, das zwischen Saale und Mulde seit 968 zur Erzdiözese Magdeburg, das zwischen Mulde und Elbe zum Bistum Meißen. Einzelne Gebiete, wie die Reichsabtei Nienburg a. S. waren der bischöflichen Jurisdiktion entzogen. — Das östlich der Saale und Elbe gelegene Gebiet hatte der Christianisierung länger als das westliche widerstanden. Erst seit 968 (Stiftung des Erzbistums Magdeburg) ist in dem Mittellande zwischen Saale und Elbe (Gau

Serimunt) eine allmähliche, erfolgreichere Ausbreitung des Christentums nachweisbar. Jetzt begann auch die Gründung von Klöstern und Kirchen in dieser Hinsicht wirksam zu werden. Doch erst durch Albrecht den Bären erfolgte unter Mithilfe der Bischöfe Otto von Bamberg und Vicelin von Bremen und vor allem Norberts von Magdeburg die tatkräftige Germanisierung und Christianisierung des Landes, besonders gefördert durch die zielbewußte Heranziehung niederrheinischer, vlämischer Kolonisten. Von Mönchsorden waren besonders die Prämonstratenser, im rechtselbischen Gebiet auch die Zisterzienser in diesem Sinne tätig. So entstanden bis ins 14. Jhd. 18 geistliche Stifter in Anhalt. Auch Kalandsbrüderschaften finden sich später. Nach Fürst Heinrichs I, Albrechts Enkel, Tode 1244, zerfiel der Stamm in mehrere, sich immer wieder teilende Linien, was fortwährende Teilungen und Erbstreitigkeiten zur Folge hatte. Unter Heinrich I verfaßte der anhaltische Schöppe Eike von Repgow den „Sachsenspiegel"; auch fand unter seiner Regierung die Gründung von Hospitälern in Zerbst und Dessau statt. In Buro besaß der Orden der Deutschherren eine Kommende, auch die Tempelherren waren in Wörlitz und Zerbst begütert. Im Jahre 1319 fanden Erbstreitigkeiten um Aschersleben statt, in deren Folge die Stadt an das Bistum Halberstadt fiel und mit diesem später an Brandenburg-Preußen. — Zu Beginn des Reformationszeitalters seit 1508 regierte in A. nur noch die Zerbster Siegismundische Linie, deren einzig überlebende Vertreter Waldemar VI und Ernst zwei neue Linien, die cöthensche und dessauische, begründeten. Des ersteren Sohn Wolfgang trat, da er unvermählt war, sein Land endgültig 1564 an die ernestinische Linie ab, deren einzig überlebender Sproß Joachim Ernst 1570 das Gesamtfürstentum wieder vereinigte. — Die anhaltischen Fürsten, von jeher der Kirche zugetan und z. T. in engem, persönlichen Verhältnis zu ihr stehend, nahmen alsbald auch an der vom nahe gelegenen Wittenberg ausgehenden Reformation lebendigen Anteil, direkt sie fördernden zunächst jedoch nur Wolfgang. Zu den Reformatoren standen sie alle sehr früh in persönlichen Beziehungen. Bereits am 18. Mai 1522 hielt Luther in Zerbst mehrere Predigten. Im Jahre 1524 ward hier unter Leitung des Bürgermeisters Gysike und z. T. noch unter fürstlichem Widerstande die Reformation eingeführt. 1528 fand hier eine Kirchenvisitation statt. Organisator der neuen kirchlichen Verhältnisse war seit 1544 der Superintendent Theodor Fabricius. (Die Kirchenordnung des Justus ¶ Jonas v. J. 1538 war wohl seine Richtschnur.) Im Jahre 1545 wurde hier die erste allgemeine Kirchenvisitation abgehalten. Im Cöthener Fürstentum war die Reformation schon durch Fürst Wolfgang (s. unten) eingeführt. Vielleicht schon seit 1524 waren hier Kirchenvisitationen ein kirchenregimentlicher Gebrauch, also wohl zuerst in der evangelischen Kirche Deutschlands. In der sogenannten „Willkür" vom Jahre 1527 finden sich die Anfänge einer ersten anhaltischen Kirchenordnung. Wohl seit Dezember 1533 wirkte hier Mag. Joh. Schlaginhaufen als erster Superintendent. 1536 fand hier die erste umfassende Kirchenvisitation statt, deren Folge eine erste allgemeine Kirchenordnung war. — In Dessau fand zunächst der Widerstand gegen das Reformationswerk bei der Fürstinwitwe Margarete von Münsterberg Unterstützung. 1532 ward Mag. Nikolaus Hausmann als erster evangelischer Hofprediger nach Dessau berufen. Seine Kirchenordnung vom Jahre 1532 wurde nicht veröffentlicht. Erst 1534 gelangte mit der Austeilung des Abendmahls unter beiderlei Gestalt die Reformation in Dessau tatsächlich zur Einführung. Ihr Hauptförderer war Fürst Georg (s. unten). Sie fand in sehr maßvoller Weise unter tunlicher Beibehaltung der alten Formen statt. Die sächsische Interimsagende, deren eigentlicher Urheber er war, vermochte er in seinem Lande nicht einzuführen (¶ Deutschland: II. Reformationszeitalter). Als Organisator des Kirchenwesens bewährte er sich durch eine erste umfassende Landeskirchenordnung vom Jahre 1545. An der Spitze der geistlichen Geschäfte steht der Superintendent, der jährlich mit seinen Pfarrern einen Synodus abhalten und darauf die Visitation vornehmen soll. — Aus seiner Eheordnung gingen die spärlichen Anfänge des Konsistoriums hervor, das ursprünglich wohl nur als Ehegericht gedacht war. In Betreff des kirchlichen Strafrechts zeigte der Fürst eine milde, weitherzige, echt evangelische Praxis, trotz Widerstrebens der Geistlichkeit. Als Zuchtmittel kennt die anhaltische Landeskirche, auch nachdem seit 1567 strengere Maßregeln eingeführt wurden, nur die Verweigerung der Sakramente und der Patenschaft und die Versagung des kirchlichen Begräbnisses. An einen eigentlichen fürstlichen Summepiskopat dachte Georg nicht. Noch 1545 hoffte er auf den Uebertritt der katholischen Bischöfe zur Reformation. Im Falle dauernd ablehnender Haltung faßte er die Ernennung eines Generalsuperintendenten ins Auge, die jedoch später nicht stattfand. In Wirklichkeit übte er selbst die Funktionen eines evangelischen Bischofs aus. Theoretisch ist damals in A. ein weltliches Kirchenregiment nicht anerkannt worden, sondern nur die Pflicht der Obrigkeit, innerhalb der Kirche über der reinen Lehre zu wachen. In Wirklichkeit konnte doch, z. B. in der Ehegerichtsbarkeit, diese Scheidung zwischen geistlichem und weltlichem Regiment nicht durchgeführt werden. Auf dem Boden der Reformation erwuchs ein immer absoluter werdendes landesherrliches Kirchenregiment. — Fürst Wolfgang der Bekenner war geboren am 1. August 1492 zu Cöthen als Sohn Waldemars VI und der Margarete von Schwarzburg. Im Jahre 1500 studierte er in Leipzig und machte 1510 eine Wallfahrt nach Rom. Verwandtschaftliche und dienstliche Beziehungen verbanden ihn mit Kursachsen. 1521 nahm er am Reichstage zu Worms teil und führte bald darauf die Reformation in seinem Landesteile ein. 1526 unterschrieb er das Torgauer Bündnis zum Schutze der evangelischen Sache. Auf dem Reichstage zu Speier 1529 protestierte er gegen die Erneuerung des Wormser Edikts. Die ¶ Confessio Augustana v. J. 1530 trägt seine Unterschrift. So wurde der Fürst mehr und mehr einer der Führer des Protestantismus in Deutschland. Im Jahre 1531 schloß er sich dem Schmalkaldener Bunde an. Im Kriege 1546—47 nahm er persönlichen Anteil, während die drei Dessauer Fürsten sich dem Bunde gegenüber auf spärliche Geldunterstützung, Bußtage und Fürbitten beschränkten. Wegen seiner gewaltsamen Einnahme der früher

askanischen Stadt Aschersleben wurde er in die Reichsacht erklärt. Nach der Schlacht bei Mühlberg am 24. April 1547 entzog er sich der Gefangenschaft durch die Flucht. Sein Land erhielt der Graf Ladron, der es für 32 000 Taler an Heinrich von Plauen auf spätern Wiederkauf durch die Dessauer Fürsten verkaufte. Nach dem Passauer Vertrage i. J. 1552 kehrte Fürst Wolfgang in sein Land zurück. Er starb 1566, nachdem er einige Jahre vorher sein Land an die Dessauer Linie abgetreten hatte. — Fürst Georg der Gottselige wurde geboren zu Dessau am 15. August 1507 als Sohn des Fürsten Ernst und der Margarete von Münsterberg. Seine Jugenderziehung leitete später besonders sein Oheim Bischof Adolf von Merseburg. Durch sie gewann seine ganze Persönlichkeit jene milde, vermittelnde Richtung, die ihn auch später nach seinem offenen Anschluß an die Reformation allen scharfen Gegensätzen und rücksichtslosen Kämpfen abhold erscheinen und, bei aller schließlichen Entschiedenheit für die evangelische Sache, doch die Hoffnung auf eine Reformation der Gesamtkirche lange Zeit nicht völlig aufgeben ließ. Bereits in jugendlichem Alter wurden ihm hohe kirchliche Ehrenstellen zuteil: 1518 wurde er Domherr von Merseburg. In Leipzig trieb er eifrige Studien unter Leitung des von ihm hochverehrten Mag. Georg Helt, der den nachhaltigsten Einfluß auf ihn ausübte. 1524 wurde er Dompropst von Magdeburg, 1529 juristischer Rat beim dortigen Kardinal-Erzbischof ¶ Albrecht, eine außerordentlich einflußreiche Stellung. In Dessau herrschte damals noch völlige Abneigung gegenüber der Wittenberger Reformation; auch Georg stand bis zum Todesjahr seiner Mutter 1530, trotzdem die Fürstin noch bis 1519 mit Luther in schriftlichem Verkehr gestanden, der lutherischen Sache durchaus ablehnend gegenüber. Die mild reformatorisch gerichtete Gesinnung seiner ganzen Familie, die er teilte, ließen ihn immer noch eine Reformation aus dem Schoße der alten Kirche heraus erhoffen. Daneben ging aber ein eindringendes Studium der biblischen Schriften im Urtext und der Kirchenväter gemeinsam mit Mag. Helt, sowie später auch der reformatorischen Schriften Luthers und seiner Gegner. Dadurch geriet sein kirchlicher Autoritätsglaube immer mehr ins Wanken, und in schwerstem innern Ringen kam die Erkenntnis der Wahrheit, wie sie die Reformatoren verkündeten, immer völliger in ihm zum Durchbruch. Kurz nach dem Tode seiner Mutter 1530 erhielt er durch seine fürstlichen Brüder Bericht über den Reichstag zu Augsburg, bald darauf auch eine Abschrift der Augsburger Konfession und ihrer Apologie. So brachte das Jahr 1531 die entschiedene Wendung Georgs zur Sache der Reformation. Seine beiden Brüder Johann und Joachim folgten ihm darin allmählich nach, selbst freilich, wie Georg, nur zögernd mit dem öffentlichen persönlichen Bekenntnis zur lutherischen Sache vorgehend, aber die Einführung der Reformation in ihren Landesteilen von Fall zu Fall gestattend. Seit Nikolaus Hausmanns Berufung als Hofprediger nach Dessau (1532 s. o.) nahm auch Luther tätigen Anteil am Dessauer Reformationswerk, des öfteren bei den Fürsten zu Gaste, auch predigend und theologische Unterredungen mit ihnen pflegend. Den nicht ausbleibenden Anfechtungen gegenüber, welche die Fürsten von seiten ihrer katholischen Verwandten deshalb erfuhren, stand Georg nunmehr am entschiedensten zur erkannten Wahrheit, immer gestärkt durch die Reformatoren im benachbarten Wittenberg. Endlich, am Gründonnerstag den 2. April 1534, ward die Reformation durch die Austeilung des Abendmahls unter beiderlei Gestalt im Dessauer Landesteil öffentlich eingeführt. — Neben Erzbischof Albrecht und Herzog Georg von Sachsen trat jetzt auch Kurfürst Joachim von Brandenburg, der Schwiegervater Fürst Johanns, als Gegner des Vorgehens der anhaltischen Fürsten auf. Georg wandte sich an beide mit gelehrten und gründlichen Verteidigungsschriften. Nach außen hin suchte er sowohl in den kirchlichen wie politischen Wirren in versöhnlichem Sinne zu wirken. — Sein eigentliches Lebenswerk liegt in seiner bischöflichen Wirksamkeit für das Hochstift Merseburg. 1544 wurde hier Herzog August von Sachsen, Moritzens Bruder, weltlicher Administrator und übertrug die geistliche Verwaltung alsbald dem Fürsten Georg unter dem Titel eines „Coadjutors in geistlichen Sachen". Als solcher führte er, nach seiner Art mit schonender Milde, die Reformation im Hochstift ein, unter zähem Widerstand der Domherren und mit Unterstützung des Dompredigers Antonius Musa, der 1544 den ersten evangelischen Gottesdienst im Dom abhielt. In diesem und dem folgenden Jahre stellte der Koadjutor eine Visitation an, 1545 ward auch unter seinem Vorsitz ein Konsistorium eingesetzt. Um das bischöfliche Amt fortzusetzen, ließ sich der Fürst im selben Jahre durch Luther in der Domkirche ordinieren. Als Kirchenordnung wurde für die sächsischen Lande die Herzog Heinrichs des Frommen vom Jahre 1539 mit mancherlei Abänderungen eingeführt. Besondere Pflege verwandte der Fürst auf die Fortbildung und Seelsorge der ihm unterstellten Geistlichen, für die er eine jährlich zweimal stattfindende Synode einführte, die er stets persönlich mit einer lateinischen Ansprache einleitete. Auch sonst war er ein eifriger Prediger. Im Schmalkaldischen Kriege versuchte er vergeblich zwischen den Parteien zu vermitteln. In den 1548 gepflogenen Verhandlungen wegen der geplanten Einführung des Augsburger Interims nahm Georg eine hervorragende Stellung ein. Unter seiner Zustimmung entschied man sich schließlich für das auf dem Zelleschen Entwurf beruhende Leipziger Interim. In A. zogen sich die diesbezüglichen Verhandlungen mit dem Kaiser bis zum Passauer Vertrage ergebnislos hin. Schwer hatte Georg, wie sein Kurfürst und ¶ Melanchthon, unter den Vorwürfen und Schmähungen wegen ihrer Stellung zum Leipziger Interim von lutherischer Seite zu leiden. Die auf Grund eines im Jahre 1539 von Georg verfaßten Entwurfs im Jahre 1549 zu Dessau für Sachsen geschaffene Agende wurde auf Befehl des Kurfürsten nicht gedruckt, sondern nur in Abschriften verbreitet. 1548 verzichtete unter dem Drängen des Kaisers Herzog August, der sich in den ehelichen Stand begeben hatte, auf die weltliche Regierung im Hochstift Merseburg, bald nachher auch Fürst Georg auf sein Bischofsamt. Unter Bischof Michael von Heldringk begann 1549 nunmehr hier eine Art Gegenreformation. — Seit 1551 lebte Fürst Georg vorwiegend auf seinem Schlosse zu Warmsdorf bei Güsten, predigend und schrift-

stellerisch tätig. Er starb 1553 zu Dessau. — Die überlebenden Söhne Fürst Johannes II, Bernhard III und Joachim Ernst, nahmen 1563 eine neue Landesteilung vor, bei welcher Bernhard das Dessau-Zerbster, Joachim Ernst das Bernburg-Cöthener Land und den Harz erhielt. Beide Brüder führten den Ausbau der evangelischen Kirche A.s im Sinne der Wittenberger Reformation weiter. Im allgemeinen begannen aber bereits die freiheitlichen Grundsätze betreffs der Ausgestaltung der kirchlichen Einrichtungen einem gesetzlichen Geist der Uniformierung zu weichen. Im Jahre 1568 führte Bernhard III die erneuerte und verbesserte Gottesdienstordnung des Fürsten Georg als Kirchenordnung in Zerbst ein. Eine weitere vom Jahre 1565 ward in der Folgezeit des öftern von Joachim Ernst erneut. Die hauptsächlichsten Gehilfen Bernhards waren die Superintendenten Theodor Fabricius und nach ihm Abraham Ulrich. Die größeren Visitationen dieser Zeit wurden stets zwischen beiden fürstlichen Linien gemeinsam verabredet. Da 1570 Bernhard kinderlos starb, vereinigte Fürst Joachim Ernst ganz A. wieder in einer Hand. In seiner Landesordnung vom Jahre 1572 sind auch die kirchenrechtlichen Fragen behandelt. Sie änderte die bisherige kirchliche Verfassung, indem im Gegensatz zu allen übrigen lutherischen Staaten, in denen eine immer entschiedenere Entwicklung auf die Konsistorialverfassung vor sich ging, auch die bescheidenen Anfänge einer solchen in A. preisgegeben wurden. Die Ehegerichtsbarkeit wurde dem betreffenden Superintendenten übertragen, der dann die weitere Entscheidung einem ausländischen Konsistorium oder einem Schöppenstuhl zu überweisen hatte. Die auf Grund der Entscheidung der betreffenden Spruchbehörde vom Superintendenten zu erlassende Verfügung sollte von den weltlichen Behörden vollstreckt werden. So ist A. das ganze 16. Jhd. hindurch ohne Konsistorium geblieben; und zunächst ist eine verwirrende Vermischung der kirchenregimentlichen Funktionen eingetreten. Die Ordinationen der Geistlichen wurden seit 1578 nicht mehr in Wittenberg, sondern in Zerbst vollzogen, und zwar wurden die Ordinanden, da die Konkordienformel niemals in A. Annahme fand, auf die 3 Symbole, die Augsburger Konfession und ihre Apologie, die Schriften Luthers, Melanchthons und Georgs verpflichtet, ferner seltsamerweise auf die Privatarbeiten des Superintendenten ¶ Amling, die Confessio Anhaltina und deren Apologie von 1579 bezw. 81. — Eine weitere Loslösung von Wittenberg bedeutet die Errichtung des Gymnasium Illustre in Zerbst i. J. 1581, einer Hochschule zur Heranbildung des theologischen Nachwuchses. Das Examen, das der Ordination vorausging, lag fast ausschließlich in der Hand des Superintendenten von Zerbst, der tatsächlich damals die Funktionen eines Generalsuperintendenten ausübte. So war Wolfgang Amling (1578—1606) auch in den theologischen Streitigkeiten jener Zeit der Wortführer der anhaltischen Geistlichkeit. Die ganze Entwicklung der anhaltischen Kirche war unter dem Einfluß des Fürsten Joachim Ernst und durch die Aufnahme der aus Wittenberg vertriebenen Theologen immer mehr in einer zwischen der lutherischen und calvinistischen Konfession vermittelnden Richtung vor sich gegangen. Im Jahre 1579 (82 gedruckt) erschien die Repetitio Anhaltina, eins der wichtigsten Zeugnisse dieser Richtung, allerdings noch auf lutherischer Grundlage, das jedoch nie den Charakter einer Bekenntnisschrift erlangt hat. Auf ein im Jahre 1585 erschienenes Bekenntnis, das die Uebereinstimmung des Fürsten mit der genuin lutherischen Lehre besonders hinsichtlich des Abendmahls beweisen sollte, sollten in Zukunft alle Geistlichen des Landes sich unterschriftlich verpflichten. — Als Joachim Ernst 1586 starb, übernahm bis zur Erbteilung 1603 (bezw. 1606) der älteste Sohn Fürst Johann Georg I die vormundschaftliche Regierung über das ganze Land. Unter ihm nahm die Entwicklung der anhaltischen Kirche eine entschiedene Wendung zum reformierten Wesen. Mit einer kurpfälzischen Prinzessin verheiratet und selbst zum reformierten Bekenntnis hinneigend, änderte er z. T. mit Gewalt die gottesdienstlichen Formen in diesem Sinne. 1589 wurde der ¶ Exorzismus abgeschafft, 1590 erschien sein Taufbüchlein, die Bilder und Altäre wurden aus den Kirchen entfernt, die Hostien, die lateinischen Chorgesänge, Chorhemden und Lichter abgeschafft, und die Einführung des Heidelberger Katechismus befohlen. Im Jahr 1599 entstand der Entwurf einer der pfälzischen ähnlichen Kirchenordnung. Die vier fürstlichen Brüder bekannten sich sämtlich nach der Erbteilung zur reformierten Kirche, mit besonderer Entschiedenheit Christian I von Bernburg, doch blieb der lutherische Katechismus nach wie vor noch im Gebrauch. Durch alle diese Maßnahmen entstand die lebhafteste Unruhe im Lande, namentlich die lutherisch gesinnte Ritterschaft erhob Protest, obwohl an die Kirchenlehre, wie sie sich auf die Augsburger Konfession und ihre Apologie gründete, zunächst nicht getastet wurde. Johann ¶ Arndt, geboren zu Edderitz bei Cöthen und später Pfarrer zu Badeborn im Harz, hatte in Voraussicht immer ausgedehnterer Reformen A. bereits den Rücken gewandt. Ein im Jahr 1599 verfaßter Entwurf zu einer Agende, der eine starke Annäherung an die reformierte Kirche bedeutete, gelangte allerdings nicht zur Annahme. Nur seinem Bernburger Landesteil gab Fürst Christian schließlich eine ganz entschieden „reformierte" Richtung, indem er im Jahre 1616 die pfälzische Agende und den Heidelberger Katechismus einführte. Im übrigen proklamierten sämtliche 4 Fürsten auf mehreren Gesamtlandtagen die völlige Freiheit des Bekenntnisses und der Zeremonien für sich sowohl wie für ihre Untertanen, eine für damalige Zeit ganz unerhörte Toleranz. In Wirklichkeit haben denn auch die konfessionellen Streitigkeiten im Volk noch über ein Jahrhundert lang gewährt. — Eine lutherische Reaktion fand im Zerbster Lande unter Fürst Johann (1621—67) statt, der hier im Jahre 1644 das lutherische Bekenntnis wieder einführte, was neuen, bis 1679 währenden Streit auch mit seinen fürstlichen Vettern hervorrief. — Fürst Ludwig von Cöthen (1606—50), entschieden reformiert gerichtet, stiftete im Jahre 1617 die „Fruchtbringende Gesellschaft" („Palmenorden") zur Reinhaltung der deutschen Sprache und berief 1619 zur Hebung des Unterrichtswesens Wolfgang ¶ Ratichius nach Cöthen. In Dessau zeigte sich Fürst Johann Georg II (1660—93) den Bestrebungen des Johann ¶ Duräus und des Bischofs Christoph von Rojas zu einer Union der katholischen mit den evange-

lischen Kirchen geneigt (¶ Unionsbestrebungen, protestantische), doch wurden alle derartigen unzeitgemäßen Wünsche durch die Verfolgungen der Evangelischen in den kaiserlichen Erblanden vereitelt. Dagegen gewährte dieser Fürst den bis dahin sehr gedrückten Lutheranern im Jahre 1690 ausdrücklich freie Religionsübung. Das Gleiche erhielten sie in Cöthen durch Fürst Emmanuel Lebrecht (1692—1704). Auch diese Toleranzedikte hatten mancherlei häßliche Streitigkeiten zur Folge. — Cöthen wurde von Anfang des 18. Jhd.s bis zu dessen Mitte durch enge Beziehungen zu Stolberg und zu den schlesischen Grafen Promnitz ein Hauptsitz des ¶ Pietismus. 1731—44 wirkte hier Leop. Franz Friedrich Lehr; ferner ihm innig befreundet von 1724—55 als lutherischer Hofprediger Joh. Ludw. Konrad Allendorf. Beide gaben in Verbindung mit Gleichgesinnten die pietistischen Liedersammlungen der sog. „Cöthnischen Lieder" (1736) heraus. Von 1715—23 wirkte hier Joh. Sebastian ¶ Bach als fürstlicher Kapellmeister. — Es begann die Zeit des Rationalismus und der Aufklärung. In Dessau begründete unter Fürst Leop. Friedr. Franz (1751 bis 1817) Joh. Bernhard ¶ Basedow i. J. 1774 das Philanthropin, das jedoch 1792 bereits wieder einging. — Die Zerbster Linie erlosch im Jahre 1793, das Land wurde unter die drei andern geteilt. — Der Fürst von Cöthen Friedrich Ferdinand (1818—30) trat mit seiner Gemahlin Julie von Brandenburg in Paris zur katholischen Kirche über. Als sein Beichtvater lebte der spätere General des Jesuitenordens P. ¶ Beckx in Cöthen. Außer der Gründung einer katholischen Kirche und eines Klosters der „Barmherzigen Brüder" fanden nennenswerte konfessionelle Veränderungen hierdurch nicht statt. Auch die Cöthnische Linie starb im Jahre 1847 aus. Von Cöthen nahm damals die Bewegung der sog. „Lichtfreunde" einen lebhaften Aufschwung (¶ Freireligiöse). In Bernburg wirkte von 1812—24 der bekannte Dichter Friedrich Adolf ¶ Krummacher als Superintendent. Hier ward i. J. 1820 die Union zwischen der lutherischen und reformierten Konfession vollzogen. Da im Jahre 1863 auch die Bernburger Linie ausstarb, ward die Regierung A.s in diesem Jahr wieder in einer Hand vereinigt, in der des Herzogs Leopold Friedrich von A.-Dessau (1817—71). Nachdem in Dessau im Jahre 1827 die Union stattgefunden, wurde sie i. J. 1880 auch im Cöthener Landesteil und damit in Gesamt-A. eingeführt.

2. Seit der Vereinigung der anhaltischen Landesteile zu einem Herzogtum im Jahre 1863, sowie durch die politischen Ereignisse der Jahre 1866 und 1870/71 und verschiedene kirchliche Maßnahmen traten die anhaltische Landeskirche und ihre Geistlichkeit in nähere Beziehung zu den geistigen Strömungen Gesamtdeutschlands auch auf kirchlichem und theologischem Gebiete, und die lebendige Anteilnahme an ihnen läßt das kirchliche Leben auf vielen Gebieten als ein regsames erscheinen, wenn auch die „Kirchlichkeit" im engern Sinne in den Einzelgemeinden der verschiedenen Landesteile sehr verschieden ist. Selbst auf dem platten Lande herrschen in Kirchenbesuch und Teilnahme am Abendmahl große Unterschiede. — Während bis 1848 die Grenzen zwischen ¶ Kirche und Staat in A. gänzlich fließend waren, begann bald nachher die kirchliche Verwaltung gegenüber der staatlichen eine größere Selbständigkeit zu gewinnen. Der evangelische Landesherr übt sein Kirchenregiment durch das seit 1865 bestehende anhaltische Gesamtkonsistorium aus, das nunmehr das gesetzliche Recht erhielt, alle kirchlichen Angelegenheiten ohne die Einmischung anderer Staatsbehörden selbst zu erledigen. Allerdings müssen landeskirchliche Gesetze vom Ministerium kontrasigniert werden. — Im Jahre 1875 wurde eine Kirchengemeindeordnung, im Jahre 1878 die Synodalordnung ins Leben gerufen. Die Landessynode setzt sich zusammen aus 1) 10 geistlichen und 10 weltlichen Mitgliedern, die in den 5 Kirchenkreisen als Wahlbezirken gewählt werden. 2) 9 aus der Zahl der angesehenen, kirchlich erfahrenen und verdienten Männer der evangelischen Landeskirche zu wählenden Abgeordneten. 3) den 5 Kreissuperintendenten. 4) 5 vom evangelischen Landesherrn zu ernennenden Mitgliedern. Die Berufung erfolgt auf eine sechsjährige Synodalperiode, die Synode tritt alle drei Jahre in Dessau zusammen. — 1883 erhielt A. eine gemeinsame ¶ Agende, auf Grund deren reichere kirchliche Formen für die Gottesdienste und die kirchlichen Handlungen eingeführt wurden, sowie ein einheitliches Gesangbuch, das der A. umschließenden provinzialsächsischen Landeskirche. Nur der früher Bernburgische Landesteil hält noch an seinem trefflichen Sondergesangbuch fest. Der kleine lutherische Katechismus wurde im Jahre 1892 unter gewisser Rücksichtnahme auf die hier und da noch vorhandene reformierte Richtung als kirchliches Lehrbuch eingeführt, wie er auch dem Religionsunterricht in allen Volksschulen des Landes als Lehrbuch zugrunde gelegt ist. Seit 1875 ist die Verwaltung des Schulwesens dem Konsistorium genommen und einer besonderen Abteilung der Staatsregierung übertragen, so zwar, daß seitdem nur noch ein geistliches Mitglied der kirchlichen Behörde „zur Wahrnehmung der Interessen der evangelischen Landeskirche in Bezug auf den Religionsunterricht" der Regierung, Abteilung für das Schulwesen, angehört. Ein Recht zur Einwirkung auf die Erteilung des Religionsunterrichts in den Schulen oder zur Teilnahme an den Prüfungen der Volksschullehrer besitzt die Kirchenbehörde nicht. Die Ortsschulinspektion ruht in den Händen von Geistlichen. Die Kreisschulinspektoren sind seit 1908 staatliche Beamte. Auch in A. macht sich in einem Teile der Geistlichkeit das Bestreben nach Befreiung von der Ortsschulinspektion geltend, wozu jedoch weder im Kirchenregiment und in der Landessynode noch in der Schulregierung Neigung vorhanden ist (¶ Schulaufsicht). Die Besoldung der Geistlichen findet auf Grund einer Dienstaltersskala in der Weise statt, daß die einzelnen Stelleninhaber ihr Gehalt aus den Einkünften ihrer Stelle beziehen, während sie den etwa überschießenden Teil in die Landespfarrkasse abführen, aus welcher die geringer dotierten Stellen skalamäßig unterstützt werden. Bei ihrer ersten festen Anstellung erhalten die Geistlichen 3000 Mark einschließlich Wohnungswert, das Diensteinkommen steigt nach je drei Jahren um 400 Mark, sodaß nach 27jähriger Dienstzeit das Höchstgehalt mit 6500 Mark erreicht wird. Da hierdurch bedeutende, vom Landtage jährlich zu bewilligende Zuschüsse zur Landespfarrkasse, (das Gesamt-

vermögen betrug im Jahr 1906 891 146 Mark) notwendig wurden, deren Bewilligung vom Landtage an bestimmte Bedingungen geknüpft wurde, so hat dadurch die selbständige Verwaltung der Landeskirche eine gewisse Einschränkung erfahren. Diese jährlichen Zuschüsse der Staatskasse betragen als feststehende Leistungen jährlich 215 319 Mark, und als Deckung bei Fehlbeträgen rund 125 000 Mark. — Das Gesamtvermögen der Pfarrstellen betrug 1906 an Grundbesitz 4067, 4646 ha, an Kapitalien 2 687 251 Mark; das der Kirchen 1547, 5 ha, das Kapitalvermögen 2 134 828 Mark. Von den Beiträgen zur Witwenkasse sind die anhaltischen Geistlichen befreit. — Die Kandidaten der Theologie haben nach mindestens dreijährigem Studium ihr Tentamen pro candidatura vor einer Prüfungskommission abzulegen, der auch zwei theologische Professoren der Universität Halle anzugehören haben. Nach 2 bis 3 Jahren folgt das Examen pro ministerio. Einige Kandidaten sollen jährlich zur praktischen Weiterbildung geeigneten Geistlichen als Vikare zugewiesen werden, einer dem Domkandidatenstift in Berlin. Sämtliche Kandidaten haben einen sechswöchigen Kursus am Landesseminar zwecks ihrer pädagogischen Weiterbildung durchzumachen. Zur Teilnahme an den nach Bezirken eingerichteten alle 4 bis 6 Wochen stattfindenden Pastoralkonferenzen sind die Geistlichen verpflichtet. Desgleichen finden jährlich wechselweise mit einer allgemeinen Landeskonferenz Versammlungen der Geistlichen der 5 getrennten Ephoralbezirke statt. Außerdem versammeln sich die Mitglieder des anhaltischen Pfarrervereins jährlich zu einer freien gemeinsamen Konferenz. Im allgemeinen spricht sich in diesen kirchenregimentlichen Einrichtungen, zu denen noch die jährlichen Diözesanversammlungen kommen, das Bestreben einer gewissen Uniformierung und des Darniederhaltens freier und selbständiger Entwicklung innerhalb der Landesgeistlichkeit aus. Doch ist, abgesehen von einigen wenigen Fällen, eine einseitige Bevorzugung bezw. Unterdrückung bestimmter theologischer Richtungen innerhalb der Landeskirche nicht hervorgetreten. Die ganze Richtung der kirchenregimentlichen Verwaltung ist als mild orthodox zu bezeichnen. Seit mehreren Jahren tritt innerhalb der Geistlichkeit selbst anscheinend eine schärfere Markierung der theologischen Gegensätze hervor, besonders befördert durch die Gründung einer Gruppe der „Freunde der positiven Union" und infolgedessen der „Freunde evangelischer Freiheit". — Seit 1883 bestehen eingehende Instruktionen über die von den 5 Kreissuperintendenten abzuhaltenden Visitationen. Generalkirchenvisitationen finden nicht statt. — Die praktische Handhabung der gesetzlich geregelten Kirchenzucht ist sehr milde. Der Katechumenenunterricht umfaßt zwei Halbjahre. — Für die Heidenmission wurde in A. im Jahre 1905 die bis dahin noch nicht erreichte Summe von 25 950 Mark aufgebracht, bei einer Bevölkerung von rund 318 000 evangelischen Einwohnern. — Die Einnahme des Gustav Adolf-Vereins, der sich in verschiedene Zweigvereine gliedert, betrug im Jahre 1905 etwa 13 000 Mark, die durch die Kirchenkollekten aufgebrachte Gesamtsumme etwa 18 900 Mark. — Auch auf den verschiedenen Gebieten der Innern Mission ist die anhaltische Landeskirche sowohl durch ihre Beteiligung an den größeren deutschen Organisationen wie durch eigene besondere Einrichtungen voll lebendiger Regsamkeit. Seit 1894 besteht in Dessau ein Landesdiakonissenhaus mit jetzt etwa 60 Schwestern, verbunden mit einem Altersheim, einer Bildungsanstalt für Kleinkinderlehrerinnen und einer Waisenanstalt. Der Evangelische Bund zählte 1905 in 15 Zweigvereinen 1387 Mitglieder. Der Kirchengesang erfreut sich in A. einer besonders reichen Pflege, unter anderem durch den das ganze Land umfassenden evangelischen Kirchengesangverein. — Der Ausfall der Taufen beträgt jährlich etwa 1,05%, ausdrückliche Taufverschmähungen kommen jährlich etwa 6 in A. vor. Die Zahl der Kindergottesdienste ist eine erfreuliche: etwa 140. Die Gesamtbeteiligung der evangelischen Bevölkerung an der Abendmahlsfeier beträgt 28—29%. — Die Jugendpflege durch besondere Gottesdienste und Vereine, von der Kirchen- und Schulbehörde lebhaft gefördert, ist im Aufblühen begriffen, wenn auch die Wiedereinführung kirchlicher Katechisationen mit der konfirmierten Jugend schwer zu überwindenden Schwierigkeiten begegnet. — Auch die Sache der evangelischen Arbeitervereine hat im Jahre 1907 einen erfreulichen Aufschwung genommen. Ausgetreten sind aus der evangelischen Landeskirche im Jahre 1905 59 Personen, 30 davon zur Apostolischen Gemeinde (Neu-Irvingianer), 29 waren Dissidenten. Uebergetreten sind im selben Jahre zu ihr 27 Personen. Im Jahre 1904 ist ein besonderes Gesetz in Kraft getreten, welches den Austritt aus der Kirche regelt.

Hermann Wäschke: Abriß der Anhaltischen Geschichte, 1895; — Emil Sehling: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jhd.s, 1. Abt. 2. Hälfte, 1904; Derselbe: Die Kirchengesetzgebung unter Moritz von Sachsen und Georg v. Anhalt, 1899. — Friedrich Westphal: Fürst Georg der Gottselige zu Anhalt, 1907; — — Ernst Teichmüller: Die evangelische Landeskirche im Herzogtum Anhalt während des letzten halben Jhd.s, 1905; — Bericht über die Zustände und Verhältnisse der evangelischen Landeskirche des Herzogtums Anhalt (herausgegeben vom Herzogl. Konsistorium), 1907. **Heine.**

Anhauchung ¶ Taufe.

Anicet, Papst (ca. 154—ca. 165). Sein ¶ Papsttum ist bedeutsam durch die Reise ¶ Polykarps nach Rom, die des römischen Bischofs Autoritätsstellung spiegelt. **K.**

Animismus.

1. Begriff; — 2. Körperseele und Psyche; Geist; Dämon; — 3. Furcht ist alles; ob Religion?; — 4. Animistische Theorien; — 5. Ausbreitung.

1. Brockhaus Konversations-Lexikon [14] bringt zu diesem Stichwort folgende Erklärung: „A., das von G. E. Stahl zu Anfang des 18. Jhd. aufgestellte System in der Medizin, wonach die vernünftige Seele (anima) als das Prinzip des Lebens betrachtet wird. Die Krankheiten, lehrte Stahl, seien Reaktionen der Seele gegen die Krankheitsursachen, d. h. innerliche Bewegungen, welche die Seele im Kampfe mit jenen Ursachen ausführe, und die ärztliche Behandlung müsse sich daher darauf beschränken, die der Einwirkung entgegenstehenden Hindernisse wegzuräumen und sie im Kampfe gegen die Krankheitsursachen zu unterstützen. Die Anhänger Stahls wurden Animisten genannt. Sein entschiedenster Geg-

ner war Friedrich Hoffmann. — In der neuern anthropologischen Forschung ist A. als Ausdruck für die bei allen Naturvölkern beobachtete Neigung eingeführt worden, die ihnen mechanisch unerklärlichen Wirkungen der Dinge sich durch Annahme seelischer Kräfte oder handelnder Persönlichkeiten in den Dingen begreiflich zu machen." — Meyers kleines Konversationslexikon definiert wie folgt: „A. (Seelenglaube) ist der Glaube an Geister und Gespenster im allgemeinen, dann insbesondere die bei Naturvölkern weitverbreitete Annahme, daß alle Dinge beseelt und alle Naturvorgänge (Wind, Blitz) Tätigkeitsäußerungen der jenen innewohnenden Geister (Dämonen) sind." — Was Brockhaus von Georg Ernst Stahls anima mundi erzählt, daran mag eine Erinnerung nützlich sein. Was dann weiter Brockhaus als A. in der Anthropologie und was Meyer als A. überhaupt beschreiben, zeigt nur, daß wir mit diesem Begriff aus der Verwirrung noch nicht herausgekommen sind, die 1888 Max Müller beklagte wie folgt: „Für den Glauben an die Existenz unserer Ahnen und ihre Verehrung hat man den Ausdruck A. gebraucht [zuerst E. B. Tylor in einem 1867 in London gehaltenen Vortrag]. Aber dieser Name hat sich in Wirklichkeit so irreleitend erwiesen, daß ihn schwerlich jetzt noch ein Gelehrter gern anwendet. An dem Ausdruck ist an sich nichts auszusetzen. Aber unglücklicherweise wurde der Name auch zur Bezeichnung einer völlig verschiedenen Entwickelungsstufe des religiösen Denkens gebraucht, nämlich für die Erkenntnis eines aktiven, lebendigen oder selbst persönlichen Elementes in Bäumen, Flüssen, Bergen und endlichen Naturgegenständen." Max Müller schlägt dann vor, zur Entwirrung des Sprachgebrauchs, unter A. nichts anderes zu verstehen als „den Glauben an die Existenz der Ahnengeister und die damit verbundene Verehrung derselben" (Natürl. Rel. S. 152 ff). Wie obige Zitate zeigen, ist er leider damit nicht durchgedrungen. Auch bei Meyer ist der Geisterglaube mit der Naturbeseelung zusammen unter A. befaßt worden. Beide Vorstellungskreise berühren sich in der Tat. Aber um so mehr hat der Religionsforscher Ursache, sie begrifflich auseinanderzuhalten. Man kann die Tatsachen nur dann mit Erfolg befragen, wenn man mit klaren Begriffen an sie herantritt. Dies hindert nicht, daß man sich seine Begriffe dann von den Tatsachen korrigieren läßt. Es wäre eine Wohltat, wenn dies Lexikon dazu helfen würde, einen bestimmten Begriff von A. durchzusetzen. Max Müller hat ganz richtig den Weg dazu gewiesen. A., zu deutsch Seelenglaube, vom lat. anima, Seele, hat es nicht zu tun mit den aktiven, lebendigen, persönlichen Wesen, welche die Phantasie oder die Religion in Bäumen, Flüssen und Bergen, in Wolken, Winden und Blitzen, in Sonne, Mond und Sternen wahrnimmt. Das ist Naturmythus und Naturdienst, und darüber ist also unter den Artikeln ¶ Mythen und ¶ Naturdienst nachzulesen. A. hat es mit der anima, der Seele zu tun, wie sie am Menschen wahrgenommen wird und mit dem Menschen, dem lebenden oder dem gestorbenen, in organischer Beziehung bleibt, mag sie ihre Gestalt noch so sehr wechseln. Es ist besonders Wundt zu danken, daß er in seiner „Völkerpsychologie" in diesem Sinne den „Seelenglauben" erschöpfend analysiert hat. Wir halten uns daher im folgenden wesentlich an diesen Philosophen; was Ethnologen und Historiker uns sonst zu sagen haben, ordnet sich überall leicht in seine Auffassung ein; der Theologe mag dann das letzte Wort haben.

2. Zu dem allgemeinsten Besitzstande der sogenannten primitiven oder Naturvölker gehört die Vorstellung von einer dem Menschen eigenen Seele. Und zwar wird die Seele entweder als notwendig mit dem Körper verbunden gedacht, oder als unabhängig von ihm, frei, selbständig. Nennen wir die Seele in jenem Falle „Körperseele", in diesem mit dem geläufigen griechischen Wort „Psyche". Die Körperseele erscheint als eine Eigenschaft des Körpers und seiner Organe; sie kann sich wohl verteilen auf diese seine Organe, von einem oder einigen besonders Besitz nehmen, auch weiterexistieren, wenn nur ein geringster Ueberrest von dem Körper noch existiert: aber wenn der Körper restlos vernichtet ist, ist es auch mit der Körperseele aus. Die Körperteile, an denen die so gedachte Seele vor allem haftet, sind die Nieren, das Herz, die Leber oder die Eingeweide überhaupt, die Geschlechtsteile, das Zwerchfell, das Blut, der Speichel, Schweiß und andere Ausscheidungen, Atem, Haare, Nägel, Zähne, Schädel usw. Kaum je begegnet bei den Naturvölkern die Vorstellung, daß das Gehirn der Sitz der Seele sei. Besonders deutlich und häufig ist die Verbindung der Seele mit dem Blut, uns auch aus der Bibel geläufig. Die Menschenfresserei beruht schwerlich auf einem rohen Triebe des Magens, auf Eßlust, ist für die Kannibalen zum Teil mit Ekel verbunden; sie beruht auf A., auf der Vorstellung, daß man mit dem Genuß gewisser Körperteile eines Menschen sich dessen Seele, dessen Kraft und Tüchtigkeit aneigne. So riß in Toba ein Häuptling einem Gefangenen das Herz aus der Brust, sein frisches warmes Blut zu trinken (J. Warneck S. 36). — Viel wichtiger aber wird diese Vorstellung gegenüber dem toten Körper. Da gilt es, den Körper zu befriedigen oder zu beseitigen, damit man seine Seele zufriedenstelle oder loswerde: die Sitte des Mumifizierens einerseits, aber ebenso auch des Begrabens, des Verbrennens usw. geht hierauf zurück (¶ Begräbnis: I. II.). Wo aber vom Lebenden oder Toten irgendwelche Körperteile (Haare, Nägel oder dgl.) vorhanden sind, da ist und wirkt auch noch seine Seele (¶ Amulette!). — Man braucht nur an den Atem zu denken, der zuweilen in sichtbarem Hauch den Lebenden, jedenfalls aber für den aufmerksamen Beobachter merkbar den Sterbenden verläßt, so ergibt sich die Vorstellung der vom Körper unabhängigen Psyche. Sie kann zwar auch schon bei Lebzeiten den Menschen verlassen (Traum! Vision! Ekstase), aber erst mit seinem Tode beginnt ihr Wesen sich zu entfalten. Hier setzt der Geisterglaube ein mit dem ganzen Reichtum seiner Ausgestaltung vom einfachsten Gespensterschrecken bis zum kompliziertesten Dämonen- und ¶ Ahnenkultus. Die dem Menschenleibe entfliehende Seele verwandelt sich in einen Wurm, eine Schlange, eine Eidechse, in einen Vogel oder einen Schmetterling, sie nimmt Wohnung in einem Baum oder einem Stein, bleibt (als schwebende Schattenseele) gebunden an irgend eine Oertlichkeit oder gewinnt eine unheimliche Bewegungsfreiheit. Je mehr dabei die Beziehung aufhört zu dem menschlichen Individuum, zu dessen lebendigem Dasein die Seele ursprünglich gehörte, reden wir statt von Seelen von „Geist" und „Geistern". Wächst sich der Geist zum „Dämon" aus, dessen eigentlicher

Daseinszweck es ist, Unheil zu bringen oder Schutz auszuüben, dann ist die Sphäre erreicht, wo der A. vielfach in die Naturreligion verschwimmt (¶ Mythen, ¶ Naturdienst, ¶ Fetischismus). — Die animistische Vorstellungswelt ist die eigentliche Heimat und der fruchtbarste Nährboden für ¶ Zauberei (Magie) und Schamanismus. Der Zauberer bringt die in all den Erscheinungsformen der „Seelen" und „Geister" gegebenen Kräfte in seine Gewalt. Er kennt diese Kräfte und zwingt sie durch gewisse Bräuche, ihm zu dienen, Lebenden oder Toten zu Nutz oder Schaden. Eine primitive Volksmedizin (Wundt S. 20), eine primitive Naturphilosophie (J. Warneck S. 76), ein primitives Priestertum tritt uns da entgegen („Zauberpriester"). Aber leicht legt der zivilisierte Beobachter zu viel Sinn in diese Zeremonien; unverstandenes Herkommen scheint das Meiste, wobei freilich die interessante Frage übrig bleibt, wo, wann und wie das einmal sinnvoll aufkam, was heute nicht mehr verstanden wird; vor allem aber ist dies ganze Zauberwesen in eine erstickende Atmosphäre von Lug und Trug eingehüllt. Darum hat der Forscher alle Ursache kritisch zu sein, wo er den berufsmäßigen Zauberer vor sich hat. Um so wichtiger sind die Erscheinungen von Ekstase (zeitweiliger Aushäufigkeit der eigenen Seele) und von Besessenheit (Einkehr einer fremden Seele oder eines fremden Geistes in den eigenen Körper), wo der naive Einzelne oder ganze Gruppen davon gepackt werden. — ¶ Phänomenologie der Rel.

3. Man kann billig zweifeln, ob der A. unter die Religionen gezählt werden dürfe. Zwar die „Abhängigkeit" ist groß, aber es ist keine „schlechthinige", keine Abhängigkeit von „Gott". Es ist nichts als Angst und Furcht vor Wesen, die man innerlich flieht. „Die eigene Seele ist eine feindliche Kraft, vor der man auf der Hut sein muß; sie liebt es, den Menschen zu verlassen, läßt sich von ihm weglocken, weigert sich, Güter für ihn anzunehmen. Furcht peinigt die Frau, die sich Mutter fühlt, Furcht vor der eigenen und der Kindesseele. Die Seelen der Anverwandten sind leicht verletzt, wehe, wenn man sie absichtslos beleidigt." So schon die Seelen der Lebenden, geschweige die der Toten. „Der gestorbene Freund und Bruder wird zum Feinde, Schrecken wohnt an seinem Sarg und Grab. Aus Furcht verehrt man die Abgeschiedenen; aus Furcht beobachtet man die umständlichen Trauergebräuche; Furcht diktiert jenes Heer von Verboten, durch die im täglichen Leben jede freie Bewegung eingezäunt ist." (So der unter den Bataks wirkende Missionar J. Warneck S. 98 ff.) Furcht war auch die Vorstufe zu der Pietät, mit der heute die Chinesen ihre Ahnenverehrung ausüben. Man kann aber von Religion erst reden, wenn irgend eine Art positiven Verhältnisses zwischen dem Menschen und den Mächten, die über ihm sind, sich einstellt, irgend eine Art von Bund, wobei die Initiative für das Empfinden des Menschen auf Seite der „Gottheit" fällt. Bloße Furcht und Eigennutz zusammen geben noch keine „Religion". Das ist noch nicht „Religion", wenn der Ewe-Neger zu seinem „Gott" betet: „Gib mir, so gebe ich dir; verweigere mir, so verweigere ich dir" (Spieth S. 426). So stark diese Züge innerhalb aller Religionen wiederkehren, kann man sie doch nur als Vorstufe dessen einschätzen, was allein Religion zu nennen sich lohnt, was Religion als geschichtliche Kulturmacht bedeutet. Damit stimmt zusammen, daß der reine A. nur bei geschichtslosen Völkern heimisch ist, daß die rein animistischen Völker es zu keiner Geschichte gebracht haben.

4. Zwar geschichtliche Rätsel gibt gerade auch der A. dieser Völker auf. Wir beobachten den A. an „wilden" Völkern oder „Naturvölkern", die heute leben. Irgendwelche Aufzeichnungen oder sonstige Denkmäler, die uns verrieten, welche Ansichten und Bräuche sie vor Jahrhunderten oder Jahrtausenden gehabt haben, gibt es nicht. Nun ist es gleichwohl erlaubt, sie r a n g weise einzustellen in eine Gesamtübersicht der vorhandenen Religionen und ihrer Vorstufen. Es ist weiter berechtigt, die Möglichkeit von Entwickelungen, die zwischen den so zusammengestellten verschiedenen Erscheinungsformen liegen, zu untersuchen und, wo der feste Boden dafür sich ergibt, p s y c h o l o g i s c h e Gesetze daraus zu entnehmen. Hypothesen, Grundlagen für eine weitere fruchtbarere Forschung werden das sein. Wundt hat das in seiner Völkerpsychologie meisterhaft unternommen, so einleuchtend wie vorsichtig. Dagegen ist zu verwerfen die Naivität, mit der uns der heutige Zustand der Negervölker usw. von dilettantischen Religionshistorikern flott und skrupellos als Spiegelbild des Urzustandes unserer eigenen geschichtlich gewordenen Religionen vorgehalten wird. — Es sind Spuren genug, die darauf hindeuten, daß auch die Naturvölker dennoch Veränderungen erlebt haben, mag ihnen eine „Geschichte", die für die Gesamtentwicklung der Kulturmenschheit etwas bedeutete, nicht zukommen. Diese Spuren aber weisen vielfach auf eine Dekadenz statt auf einen Fortschritt. Also auch hier ist Vorsicht und Skepsis am Platze. Es gilt vor allem das Material zu sammeln, das noch zu haben ist. Denn die Berührung jener Völker mit dem Kulturmenschen, wie sie heute überall stattfindet, trübt und zerstört unaufhaltsam den Spiegel ihrer Empfindungs- und Vorstellungswelt. Z. B. die vage Idee eines guten Gottes, die, praktisch unverwertet, in den verschiedensten Weltgegenden hinter dem Seelen- und Geisterglauben auftaucht: wer will feststellen, ob sie nicht überall eine Frucht der Berührung mit gottesgläubigen Menschen ist, Muhammedanern oder Christen? Versicherungen, noch dazu in apologetischem Zusammenhange, können da nichts sichern, nur ganz sorgfältige Untersuchungen. Anderseits ist die „animistische Theorie", die alle Religion aus dem A. hervorwachsen ließ, in ihre Schranken zu weisen. So Tylor, Spencer, Lippert. Sie war nur als Korrektur anderer voreiliger und einseitiger Theorien heilsam, wofür Erwin Rohde mit seiner neuen Erschließung der griechischen Religion das klassische Beispiel ist.

5. Von der A u s b r e i t u n g ist zu sagen, daß der A. alle die sog. Naturvölker recht eigentlich charakterisiert. Er beherrscht sie, er drückt sie nieder. Die Anfänge einer wirklichen „Religion" im Naturmythus usw. können dawider nicht aufkommen. So in Afrika durchgängig bei den Negern, Hottentotten und Buschmännern; ferner bei den Australiern, Papuas, Malayen und Polynesiern; bei den Dravidas usw.; bei den Indianern Süd- und Nordamerikas; bei den Eskimos und den Arktikern überhaupt. Eine höhere Stufe des A. repräsentieren die Azteken in Mexiko und die Peruaner, sodann die Chinesen und Japaner. Die positive Entwickelungsfähigkeit des A. liegt nach dem Unsterblichkeitsglauben

hin, nicht nach dem Gottesglauben. Ueberwundener oder zurückgedrängter A. begegnet überall: in der ägyptischen, griechischen, römischen, germanischen, persischen, indischen, ja auch in der israelitischen, christlichen und muhamedanischen Religion. Er ist es recht eigentlich, was wir in den reineren, geschichtlichen Religionen als Fremdkörper empfinden und ¶ „Aberglauben" nennen.

E. B. Tylor: Die Anfänge der Kultur, 1873; — Herbert Spencer: Principles of Sociology, 1876 ff; — Julius Lippert: Der Seelenkult, 1881; — Max Müller: Natürliche Religion, 1890; — Erwin Rohde: Psyche (1894) 1907⁴; — A. E. Kruyt: Het Animisme in den Indischen Archipel, 1906; — Wilhelm Wundt: Völkerpsychologie II, 2, 1896; — J. Spieth: Die Ewe-Stämme, 1906; — Johannes Warneck: Die Lebenskräfte des Evangeliums, Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums, 1908. **Rade.**

Anjou ¶ Frankreich.

Anker ¶ Sinnbilder, kirchliche.

Anlagen ¶ Begabung.

Anna, die Heilige. „Im Anfang schuf Gott Anna und Joachim, Anna aber war unfruchtbar, Trauer lag auf ihrem Antlitz, und der hl. Geist schwebte tröstend über ihren Tränen; da sprach Gott: es werde Licht, d. h. es werde die Jungfrau" — diese Worte des Jesuiten Christian v. Vega spiegeln richtig die Tatsache wieder, daß es um Anna Licht geworden ist erst durch ihre Tochter ¶ Maria, d. h. daß der Marienkult den Annenkult aus sich hervortrieb (¶ Heiligenverehrung). Die älteste Kirchengeschichte weiß von Anna wenig, und auch das schon nur um Marias willen. Nach der Ueberlieferung (Protevangelium des Jakobus) stammt sie aus Bethlehem und ist Tochter des Priesters Matthan; von ihren beiden Schwestern Maria und Sobe ist die letztere Mutter der Elisabeth, also Großmutter Johannes des Täufers; sie selbst heiratet den Joachim aus Juda, und beide wohnen in Nazareth — nach Luk 2 wandern ja Josef und Maria von Nazareth nach Bethlehem, darum müssen Marias Eltern in beiden Städten lokalisiert sein. Im Anschluß an die Geschichte ihrer alttestamentlichen Namensschwester, der Mutter Samuels (I Sam 1), wird die Ehe A.s erst nach längerer Unfruchtbarkeit gesegnet. In den Einzelheiten wechseln die Legenden; nach einer Ueberlieferung hat A. nach Joachims Tode noch zweimal geheiratet, den Cleophas und Salomas. (In der Reformationszeit erregte 1517 der Franzose ¶ Faber Stapulensis einen Sturm durch Bestreitung dieses trinubium [Dreiheirat], in den auch Luther eingriff.) Findet sich in der morgenländischen Kirche Verehrung der A. schon im 4. Jhd., wird 550 von Kaiser ¶ Justinian eine Annenkirche in Konstantinopel gebaut, dringt der Kultus auch nach dem Abendlande hinüber und steigert sich infolge des durch die ¶ Kreuzzüge geschaffenen Konnexes mit dem Orient, so ist die Blütezeit des Annenkultes doch erst die Folge der ungehemmten Entfaltung der Lehre von Mariä unbefleckter Empfängnis seit etwa 1483 durch die bekannte Erklärung ¶ Sixtus' IV. Daß die Tochter unbefleckt empfangen werden konnte, war der Mutter Preis. S. Anna wird Modeheilige, Annenbrüderschaften bilden sich, Annenmessen werden gestiftet, Annenreliquien verehrt, Annaberg ist nach ihr genannt. Die Kunst (z. B. Dürer und Cranach) stellte in der Regel A. gemeinsam mit Maria und Christus dar („S. A. selbdritt"). Luther bezeugt, daß sie sein „Abgott" war, als Bergmannssohn rief er die Schutzheilige der Bergleute an und tat ihr das Gelübde des Mönchtums („Hilf, liebe S. A., ich will Mönch werden"). Allmählich flaute die Annenverehrung zugunsten Marias etwas ab. In der katholischen Kirche ist sie Patronin der schwangeren Frauen, der Arbeiterinnen, Dienstboten, der Bergleute, Böttcher, Drechsler, der Feuerwehr, der Flachshändler, Strumpfwirker, Weber u. a.; als tadellose Haushälterin hilft sie auch verlorene Sachen wiederfinden. Heiligentag: 26. Juli.

RE³ I, S. 552; — E. Schaumkell: Der Kultus der h. Anna am Ausgange des Mittelalters, 1893; — L. Enders: Luthers Briefwechsel I, 1884, Nr. 55; — Vgl. ferner die Literatur unter ¶ Maria. **Köhler.**

Annaten, ¶ Abgaben, die von den Bischöfen und anderen von Rom aus konfirmierten Prälaten seit dem 12. Jhd. nach dem registrierten Anschlage des Jahresertrages (daher der Name) der verliehenen Pfründe zu zahlen waren. Als A. im engeren Sinne sind sie für Deutschland seit den Beschlüssen des Konstanzer Konzils (1418) hinfällig geworden, während die nach dem Pfründenertrage in einer Summe von Einzelposten taxmäßig herausgebildeten Servitien oder A. im weiteren Sinne bis heute nach Rom entrichtet werden und z. B. bei der Besetzung eines altpreußischen Erzbistums 1000 Kammergulden ausmachen.

Karl Friedr. Eichhorn: Grundsätze des Kirchenrechts I, 1831, S. 216—218; — Emil Friedberg: Kirchenrecht, (1879) 1903⁵, § 172 IV, V S. 529/531; — RE³ I, S. 94 ff. **Büren.**

Anniversarien = Jahrgedächtnisse, deren man mehrere unterscheidet. So wurde 1) in der alten Kirchengeschichte in offenbarem Anschlusse an den ¶ Ahnenkult und die Heroenverehrung der Jahrestag der Märtyrer gefeiert, in Gottesdienst und Freudenmahl (lateinisch: dies natalicius, natale = Geburtstag, von der Anschauung aus, daß der Todestag des Märtyrers der Geburtstag des wahren Lebens sei). Mit der Verdrängung der Märtyrerverehrung durch die ¶ Heiligenverehrung gingen die Jahrestagsfeiern auch auf diese über und werden noch heute begangen. — 2) Wurde festlich begangen der Jahrestag der Kirchweihe. Als solchen Kirchweihtag feiert z. B. die römische Kirch Mariä Schneefeier am 5. August, zur Erinnerung an den Bau der Kirche S. Maria Maggiore in Rom, deren Stätte durch einen Schneefall bezeichnet wurde. — 3) Feiert man den Jahrestag der Wahl, oder Konsekration eines Papstes oder Bischofs, in der Regel durch Hochamt (so in der Kathedralkirche) oder Einschiebung besonderer Gebete in die ¶ Messe. — 4) Kennt man Jahrestage der Uebertragung von Reliquien oder solche besonderer Begebenheiten aus den Heiligenleben. — 5) Endlich (und darauf konzentriert sich der vulgäre Sprachgebrauch) sind A. die Gedächtnisfeiern am jährlich wiederkehrenden Todes- oder Begräbnistage, auch sie an heidnische Sitten anknüpfend. (Näheres ¶ Vigilien.) Die A. werden heute zumeist in der Zeitung der Familie und den Freunden des Verstorbenen kundgegeben und durch ein besonderes Seelenamt oder eine stille Messe begangen, für die in besonderer Stiftung die Mittel beschafft werden. Die katholische Kirche gewährt für die Abhaltung der A. größtmögliche Frei-

heit, die sie nur für bestimmte Festzeiten aufhebt. Brüderschaften und fromme Vereine pflegen an einem Tage im Jahre für alle ihre Verstorbenen ein Seelengedächtnis zu halten (sog. uneigentliche A.), wie die katholische Kirche den Allerseelentag als derartiges Anniversarium kennt. Wenn Protestanten Allerseelen, sei es in der Form des Totensonntags, sei es mit der katholischen Kirche am 2. Nov. ebenfalls feiern, so ist das beibehaltene Tradition, innerlich durch Umdeutung und Ausschaltung der Seelenmesse gerechtfertigt, wie in der ersten Zeit der Reformation auch die A. für einzelne Verstorbene oft beibehalten wurden, indem man am Todestage durch die Kurrende singen ließ und dgl.

KHL I, Sp. 237; — RE³ I, S. 375 (Allerseelen). **Köhler.**

Anno von Köln, Erzbischof von 1056—1075. In einer entscheidenden Zeit auf einen wichtigen Posten gestellt, ist A., noch von Heinrich III zum Erzbischof von Köln erhoben, seiner Aufgabe nicht gewachsen gewesen. Durch den Staatsstreich zu Kaiserswerth 1062 entriß er der Kaiserinwitwe das Reichsregiment und wurde der tatsächliche Herr des Reichs. Statt aber nun wie Heinrich III die Rechte des deutschen Königtums und der deutschen Verfassungskirche gegen das mit Hilfe des Kaisertums reformierte, aber vom Kaisertum sich emanzipierende Papsttum zu verfechten, hat er, partikularistisch-aristokratisch gesinnt, politisch kurzsichtig und von den Reformideen nicht unbeeinflußt, durch sein tatsächliches Verhalten das universalistisch werdende Papsttum gestärkt. Als nach Nikolaus II Tode die Reformpartei, ohne das Recht des deutschen Königs zu berücksichtigen, Alexander II wählte, während die Lombarden in Honorius II einen Gegenpapst aufstellten, hat A. zuerst auf der Synode in Augsburg 1062, dann in Mantua 1064 Alexander anerkennen helfen und die nationalen Interessen verleugnet, obwohl in Mantua unzweideutig die Rechte des deutschen Königs in Sachen der Papstwahl bestritten wurden. A., in dessen Händen die Leitung der italienischen Politik lag, hat der Schwächung des deutschen Einflusses in Italien nicht Einhalt getan und durch die offenkundige Unterstützung Alexanders das antikaiserliche, universalistische, letztlich die Herrschaft der Kirche über den Staat erstrebende Papsttum gekräftigt. So hat er einen günstigen Moment verpaßt und den Angriff des Papsttums auf die ottonische Verfassungskirche mit vorbereitet. Er selbst hat 1070 der erstarkten, gegen den deutschen Episkopat vorgehenden päpstlichen Macht sich beugen müssen, als er mit anderen deutschen Kirchenfürsten auf der römischen Ostersynode das Versprechen geben mußte, keiner Simonie sich schuldig machen zu wollen. Im Reich jedoch hatte der hochfliegende, aber jedenfalls deutsche und königliche Politik treibende ¶ Adalbert von Bremen Anteil an der Regierung gewonnen und A. zurückgedrängt, der auch nach Adalberts Sturz 1066 die nach dem Kaiserswerther Staatsstreich erlangte Stellung nicht wiedergewann (¶ Heinrich IV). 1072 verzichtete er auf die Staatsgeschäfte und starb schon 1075. Die eigenen Interessen der Kölner Diözese hat er zwar fördern können (1183 wurde er heilig gesprochen); aber, ein Leiter des Reichs geworden, hat er weder die Kräfte seiner Zeit richtig abgewogen noch auch die allgemeinen Interessen des deutschen Reichs fest ins Auge gefaßt.

Quellen: Lamberti Hersfeldensis annales, MG scriptores V; Adami gesta pontificum Hammaburgensium, MG scriptores VII; Vita S. Annonis, MG scriptores XI; — Theod. Lindner: Anno von Köln, 1869; — Karl Mirbt: A., RE³ I, S. 556 ff; — Albert Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands III, (1896) 1906³·⁴, S. 712—730. **Scheel.**

Annunziaten heißen verschiedene Orden oder Kongregationen. 1) Der Orden „Mariä Verkündigung oder von den 10 Tugenden unserer lieben Frau", ein Büßerinnenorden, gestiftet von Johanna v. Valois, der verstoßenen Gemahlin Ludwigs XII 1501, besitzt gegenwärtig nur in Belgien und Frankreich noch je zwei Häuser. 2) Die „himmelblauen" A. (wegen ihres blauen Gewandes), eine Kongregation, 1602 von Maria Vittoria Farrari in Genua gegründet, nach der Augustinerregel lebend. 3) Die lombardischen A., 1408 in Pavia gegründet, ebenfalls nach der Augustinerregel lebend. 4) Der Ritterorden der A., 1360 als Halsband-Orden von Graf Amadeus VI von Savoyen gestiftet, 1518 geistlicher Ritterorden, seit 1720 weltliche, und zwar höchste Ordensdekoration Sardiniens bezw. Italiens. Der Orden hat also dieselbe Entwicklung durchgemacht wie der ¶ Christusorden. 5) Die Erzbrüderschaft der A., 1460 von Kardinal ¶ Torquemada (¶ Inquisition) gestiftete Erzbrüderschaft zur Ausstattung von 12 Jungfrauen am Feste Mariä Verkündigung. **Köhler.**

Anomöer ¶ Arianischer Streit.

Anrich, Gustav, ev. Theolog, geb. 1867 in Runtzenheim (im Elsaß), 1894 Privatdozent, 1903 a.o. Prof. der Kirchengeschichte in Straßburg, schrieb u. a.: Das antike Mysterienwesen und sein Verhältnis zum Christentum (1894) und gab aus dem Nachlaß von E. Lucius heraus: Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche (1904). **M.**

Anselm (ca. 1033—1109) nach seinem späteren Erzbischofssitze A. von Canterbury genannt, war aus vornehmer Familie zu Aosta in Piemont geboren und wollte schon als Kind ins Kloster gehen. Nach ein paar Jahren sehr weltlichen Lebens trat er ins Kloster Bec in der Normandie ein und zeichnete sich dort durch seine Liebenswürdigkeit, sein Wissen und seine asketische Frömmigkeit so aus, daß er bereits mit 30 Jahren Prior ward. In dieser Stellung hat er namentlich als Lehrer fördernd gewirkt, war aber ebenso als Seelsorger beliebt. 1093 ward er vom König Wilhelm II, dem Sohne Wilhelms des Eroberers, der nach einem wüsten Leben in Todesängsten lag, zum Erzbischof von Canterbury berufen und nahm diese Stelle schweren Herzens an, da er den Ausbruch von Kämpfen zwischen ¶ England und der Kurie ahnte. Bald entzweite er sich mit Wilhelm und reiste nach Rom, doch wagte die Kurie nicht einzugreifen. Als 1100 Wilhelm II starb und Heinrich I die Regierung übernahm, kehrte A. nach England zurück, jedoch erfüllt vom Geiste der gregorianischen Ideen und gebunden an die Beschlüsse in Rom (Verbot der Laieninvestitur und des Lehnseides für Geistliche). Dies führte zum jahrelangen Streit mit Heinrich, in dessen Verlaufe A. den König exkommunizierte. 1106 versöhnten sie sich, Heinrich verzichtete auf die ¶ Investitur, A. leistete den Lehnseid, und bald wurden sie so gute Freunde, daß der König A. zum Reichsverweser ernannte. Uebrigens hat A. mit derselben Energie das Recht der englischen Kirche gegenüber Rom und sein persön-

liches Recht gegenüber andern Bischöfen verteidigt. — A. ist der Vater der ¶ Scholastik, der er die Aufgabe zuweist, das traditionelle kirchliche System logisch auszufüllen und dialektisch zu erweisen. Neben der ihm eigenen Intuition liefern ihm namentlich ¶ Augustin und Plato die Grundgedanken zu seinem System. Seine Jugendschriften waren mehr dialektisch-metaphysisch gewesen; aus späterer Zeit stammen seine dogmatischen Schriften, b-sonders sein Hauptwerk: Cur deus homo, und seine asketischen Werke, alles Schriften, die neben dem damals üblichen rhetorischen Schwung von wahrer Lebendigkeit seiner Gefühle zeugen. Der Gedankengang des Werkes Cur deus homo ist kurz folgender: In Adam haben alle Menschen gesündigt, infolge der Erbsünde schulden alle Menschen Gott Genugtuung. Einerseits erfordert nun Gottes Gerechtigkeit die Bestrafung des Menschen, doch läßt andrerseits seine Liebe diese Strafe nicht zu. Daher kann Gott diese Genugtuung nur gegeben werden von einem schuldlosen Dritten, und das tut Christus, dessen Tod also keine Strafe, sondern eine Genugtuung für das Unrecht andrer ist. A.s Verdienst liegt in der Ueberwindung der bis dahin viel verbreiteten Lehre, daß der sündige Mensch vom Teufel losgekauft werden müsse, z. T. durch Ueberlistung des Teufels durch Gott. A. gehört noch nicht zu den großen Summisten des 12. und 13. Jhds., sondern behandelt mehr große Fragmente des Systems, und zwar mit völliger Unterwerfung unter die Autorität der Kirche. Als Metaphysiker ist A. Realist, d. h. er gesteht den Allgemeinbegriffen ein allem Einzelsein vorangehendes und ihm zu Grunde liegendes Sein im göttlichen Logos zu. Am bekanntesten wurde er durch den ontologischen Gottesbeweis (dargelegt in seiner Schrift Proslogium Kap. 2—4), in dem er behauptete, es müsse ein höchstes, absolutes Sein geben, von dem alles andre sein Sein habe; ein quo maius cogitari non posse, zu dessen höchster Vollkommenheit sicher seine Existenz gehöre. Schon A.s Zeitgenosse Gaunilo hatte behauptet, daß einem solchen vorstellungsmäßigen Sein nicht notwendigerweise Realität zuzukommen brauche, da es ja eine irrtümliche Vorstellung sein könne (Beispiel einer herrlichsten Insel, von der die Sage geht); endgültig widerlegte diesen Beweis Kant. A. wird immer zu den edelsten und anziehendsten Gestalten der Kirche gehören.

MSL 158—159; — RE³ I, S. 562—570; — Ue II⁹, S. 186—197. **Zwicker.**

Ansiedelung ¶ Kolonisation.

Anskar (ca. 801—865). Die Person A.s hat sich eng verknüpft mit der nordischen Mission. Sein Name lebt noch heute in dem Lande, das er dem Christentum gewinnen wollte, lebensvoller, als der Name jedes anderen, der derselben Aufgabe sich widmete. Kirchen und Krankenhäuser, Plätze und Straßen hat man nach ihm benannt und Statuen ihm errichtet. Die Legende hat schon früh um seine Person und sein Werk sich gerankt. Der Ehrentitel eines Apostels des Nordens ist ihm beigelegt worden. So schaut man am Anfang der Geschichte des Christentums im Norden eine große, erfolgreiche Persönlichkeit. Die kritische Forschung hat an dem landläufigen Urteil manche Abstriche vornehmen müssen. Die überragenden Erfolge, die die Nachwelt ihm zugeschrieben hat, sind auf ihr richtiges Maß zurückgeführt. Aber die Größe seines Charakters ist in der Kritik gewachsen. — Die Mission des Nordens, in die A. hineingestellt wurde, ist eng verflochten mit der Staatspolitik des fränkischen Reichs. Unter ¶ Karl dem Großen waren Politik und Mission zusammengefallen. Was das Schwert eroberte, sollte das Kreuz sichern, hinter dem wiederum das schlagbereite Schwert des Kaisers stand. An der Elbe machte Karl Halt. Der kirchliche und politische Vorstoß in das von Bremen aus bereits flüchtig mit dem Christentum in Berührung gekommene Transalbingien — Kirche in Meldorf in Dithmarschen — war hauptsächlich defensiv, strategisch gedacht. Zum Schutz des Landes gegen die Dänen errichtete Karl die Burg Itzehoe (810), und bald darauf wurde am nördlichen Elbufer in Hamburg eine Kirche gegründet, deren erster Priester Heridac wurde. Weiter gen Norden hat er sich nicht vorgewagt, auch kein nordisches Missionsbistum errichtet. Kirchlich gehörten Meldorf und der Dithmarsengau zu Bremen; die Gaue der Holsten und Stormarn mit Hamburg wurden von Ludwig dem Frommen dem Bistum Verden eingegliedert. Aber diese Anfänge der Organisation und Christianisierung waren nur ein Wechsel auf die Zukunft. Karl hat nicht daran gedacht, ihn einzulösen. — Erst Ludwig der Fromme hat, beraten von Ebo von Rheims, die Initiative übernommen und mit dem Eingehen auf eine nordische Politik, auf die ihn das Hilfegesuch des flüchtigen Dänenfürsten Harald des Jüngeren führte, die nordische Mission geschaffen. Erzbischof Ebo, von Papst Paschalis I zum Legaten des Nordens gemacht, sollte sie verwirklichen. Als Stützpunkt gab ihm der Kaiser den Ort Welanao (Münsterdorf) bei Itzehoe. Von hier aus wurde das Evangelium nach Dänemark und Schweden gebracht. Aber hinter der groß gedachten Mission stand nicht wie zu Karls Zeiten eine starke weltliche Macht. Schwert und Predigt arbeiteten nicht mehr zusammen. Die Predigt sollte den Erfolg bringen; und doch stand diese Predigt wieder im Dienst der fränkischen Reichspolitik. Das war keine Empfehlung für die Predigt des neuen Glaubens, hinter der die Macht eines Karl hätte stehen müssen. Ohne größere Erfolge erreicht zu haben, kehrte Ebo zurück. Nicht einmal Harald hatte sich taufen lassen. — Da führten die politischen Verwicklungen A. in die nordische Mission. Harald hatte vor seinen Gegnern wieder flüchten müssen. Wiederum beim Kaiser Schutz suchend ließ er sich jetzt mit seinen Genossen taufen (826). Dem in sein Land zurückkehrenden Dänenkönig wurde A. mitgegeben. Geboren ca. 801 in der Nähe des Klosters Corbie bei Amiens war er nach dem frühen Tode der Mutter dem Kloster übergeben und schon 823 in die Corbier Kolonie Neu-Corvey an der Weser geschickt, wo er mit der Leitung der Schule und dem Predigtamt in der Klosterkirche betraut wurde. Grüblerischen und schwermütigen, weltflüchtigen Sinnes, in Träumen und Visionen mit dem Jenseits verkehrend und die Märtyrerkrone ersehnend, hat A. nicht gezögert, den Dänenkönig zu begleiten. Aber auch diese neue Phase der Dänenmission war wohl von Begeisterung getragen, doch ohne Rückhalt. Ihr fehlte der Wirklichkeitssinn. Die Lage hatte sich nicht geändert; die Missionspolitik war dieselbe geblieben. Neu war nur das Eintreten A.s in die

Mission und die Taufe des Dänenfürsten. Aber A. war kein mächtiger Kirchenfürst, und Harald besaß nicht die Herrschaft über sein Land. Schon im folgenden Jahr wurde er vertrieben. A. mußte die Dänenmission aufgeben, und nach einem auch nicht von erheblichen Erfolgen begleiteten Besuch in Schweden kehrte er zum Kaiser zurück (831); die Dänenmission war wiederum gescheitert. — Aber der Plan wurde nicht aufgegeben. ¶ Hamburg wurde jetzt zur Basis der Mission gemacht. Zum Erzbistum ohne Suffragane erhoben, erhielt es nur die Gaue der Dithmarsen, Holsten und Stormarn. Den finanziellen Rückhalt gab ihm der Kaiser durch die Schenkung des Klosters Turholt in Flandern. A. wurde der erste Erzbischof Hamburgs und vom Papst mit Ebo zum Legaten des Nordens gemacht. Ebo übernahm Schweden; A. fiel die Dänenmission und die Christianisierung Transalbingiens zu. Während aber die Dänenmission überhaupt keine Fortschritte machte, wurde Transalbingien nur soweit kirchlich gewonnen, daß es, abgesehen von einigen Oratorien, nur 4 Taufkirchen aufwies (Meldorf, Hamburg, dazu Schönefeld und Heiligenstedten bei Itzehoe), für deren Ausstattung mit Reliquien A. nach Sitte der Zeit sorgte. In Hamburg wurde ein Kloster gegründet und eine Schule, die von Corbier Lehrern geleitet, als Missionsschule dänische und slavische Zöglinge unterrichtete. Ein Dezennium hindurch konnte A. der Christianisierung seiner Diözese sich widmen. Da trafen zwei harte Schläge das aufblühende Werk. Die politischen Verhältnisse im Reich wirkten auf Hamburg zurück. Der Vertrag von Verdun (843) beraubte A. des Klosters Turholt und seiner Einkünfte. Die Schule in Hamburg löste sich auf; und 845 wurde Hamburg durch einen Däneneinfall zerstört. Der Erzbischof war ein mittelloser Flüchtling geworden. Man stand wieder vor der Notwendigkeit eines Neubaus oder vor dem Verzicht auf die Mission. — A.s Treue und Ludwigs des Deutschen Unterstützung haben aus den Trümmern neues Leben geweckt. Nach vorübergehender anderweitiger Regelung wurde das bereits aufgelöst gewesene Erzbistum Hamburg mit dem bis dahin unter ¶ Köln stehenden Bistum Bremen vereinigt, A., unterstützt von Ebo, Erzbischof von Hamburg-Bremen; 849 zog er als Erzbischof in Bremen ein. Papst Nikolaus I bestätigte die Neuordnung. Der Rückzug nach Bremen schuf A. endlich die feste Basis für seine mit Hamburg verknüpfte Mission. Da eben jetzt der Dänenkönig Horich der Aeltere ein politisches Interesse an guten Beziehungen zu Ludwig dem Deutschen hatte, ward A. der gewiesene Vermittler. Die Mission konnte jetzt die Eider überschreiten. Schleswig sah eine Kirche und kleine Christengemeinde. Horichs Enkel, Horich der Jüngere, setzte nach kurzen, das Christentum gefährdenden Thronwirren die großväterliche Politik fort. Jetzt erhielt auch das jütische Ripen eine Kirche. Eine Störung des Friedens hat A. nicht mehr erlebt. Der Zusammenbruch der Mission erfolgte erst nach seinem Tode (¶ Schleswig-Holstein). A. starb 865 angesichts eines langsam, aber doch friedlich fortschreitenden Missionswerks. Aeußerlich angesehen waren die Erfolge der Mission A.s gering. Außer der Kirche in Schweden bestanden auf dänischem Boden nur die zwei Kirchen in Schleswig und Ripen. Nur wenig Dänen hatten sich zum Christentum bekehrt. Die kirchliche Entwicklung in Transalbingien war nicht gesichert. Am slavischen Ostholstein war man vorbeigegangen. Der Niedergang des Reichs spiegelt sich auch in dem Geschick der nordischen Mission zur Zeit A.s. Aber die Gestalt des treuen und uneigennützigen, bei allen Rückschlägen und Rückzügen doch sein Ziel nie aus den Augen verlierenden, es vielmehr immer wieder mit neuer Energie ins Auge fassenden ersten Erzbischofs von Hamburg-Bremen blieb doch unvergessen und wies der Kirche an der unteren Elbe und Weser den Weg nach Norden. Und die Verbindung des Missionserzbistums Hamburg mit Bremen mußte der Mission des Nordens die Hilfsquellen dieses bereits auf gesichertem Boden liegenden Bistums zufließen lassen. Unter der Gunst neuer politischer Verhältnisse (¶ Otto I) konnte das Werk A.s wieder aufgenommen werden.

Vita Ansgarii Rimberto auctore, Schulausgabe der MG, 1884. Uebersetzt von Laurent in den Geschichtsschreibern der deutschen Vorzeit, Bd. 22, (1856) 1889²; — Aufzählung der Anskarliteratur bei F. Witt: Quellen und Bearbeitungen der schleswig-holsteinischen Kirchengeschichte, 1899, S. 109 ff; — Albert Hauck: RE³ I, S. 573 ff; — August Sach: Das Herzogtum Schleswig, (1896) 1907²; — Hans v. Schubert: Hamburg als Missionsmetropole des Nordens im Mittelalter, 1904; — Derſ.: Ansgar und die Anfänge der schlesw.-holst. Kirchengeschichte, 1901 (hier eine kritische Besprechung der Quellen); — Derſ.: Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins I, 1907, in: Schriften des Vereins für schlesw.-holst. Kirchengesch. I. Reihe, Heft 3. **Scheel.**

Anstaltsgeistlicher ¶ Pfarramt. — Anstaltsgemeinden ¶ Gemeindeverfassung ¶ Parochialrecht.

Anstand, Frankfurter, geschlossen 1539 zwischen ¶ Karl V und dem Schmalkaldischen Bunde. ¶ Deutschland: II. Reformationszeitalter.

Antependium ¶ Altar.

Anteros, Papst (235—236). Sein Grab im Coemeterium Callisti wurde 1854 wieder aufgefunden. Ob als Märtyrer gestorben? **K.**

Anthropologie ¶ Christologie. — Anthropologie des AT, des NT ¶ Mensch im AT, im NT.

Anthropomorphismus im AT. A. ist eine Rede- und Denkweise, wobei die Gottheit wie ein Mensch (ánthrōpos) vorgestellt wird (¶ Deismus, ¶ Theismus, Das ¶ Absolute 2). Solche „A.men" sind in allen antiken Religionen sehr geläufig und kommen auch im AT von ¶ Jahve sehr häufig vor: Jahves Arm schlägt, sein Auge schaut, sein Herz denkt, seine Nase schnaubt; er spricht, zürnt und lacht; er brüllt wie ein Löwe, er schwingt sein Schwert usw. In vielen andern Religionen liegen solche Aussagen auf dem eigentlichen Niveau der Gottesanschauung; im AT fallen sie mehr auf, weil sich dort ein geistigerer Gottesbegriff, besonders bei den Propheten, vorbereitet. Die eigentliche Stätte der A.men im AT sind die ältesten Sagen: im Paradiese luſtwandelt Jahwe und ist verwundert, als der Mensch sich ihm nicht freiwillig stellt I Mose 3_8; dem Noah schließt er die Tür der Arche zu 7_{16}; beim Turmbau kommt er selbst auf die Erde, um das Werk der Menschen zu betrachten 11_5. Neben den Sagen liebt die A.men die Poesie, die ja überall das Altertümliche zu erhalten strebt: „wache auf, warum schläfst du?" Pslm 44_{24}. Später, als die Religion geistiger und abstrakter wurde, besonders unter dem Ein-

fluß des griechischen Geistes, sind die A.men zurückgetreten, und sind die anthropomorphischen Aussagen des AT vielfach umgedeutet worden. Doch ist zu bemerken, daß sich schon im AT eine gewisse und steigende Scheu vor allzuderben A.men findet, und daß die A.men des AT glimpflich sind im Verhältnis zu den viel krasseren etwa der Babylonier oder Aegypter. Auch unsere Religion kommt, wenn wir die Unvollkommenheit des Bildes vom Menschen auch noch so gut erkennen, nicht ohne A.men aus. **Gunkel.**

Antichrist ¶ Tod im AT ¶ Totenreich im AT ¶ Weltende im AT ¶ Eschatologie des Urchristentums.

Antidikomarianiten = Mariengegner, eine von ¶ Epiphanius als Sekte bezeichnete Gemeinschaft von Leugnern der beständigen Jungfrauschaft der ¶ Maria in Arabien im 4. Jhd. Als Vertreter der Ansicht von einer wirklichen, auch nach Jesu Geburt fortgesetzten Ehe zwischen Joseph und Maria stellen sie den Protest des Altchristlichen gegen dogmatische Neuerungen dar. **K.**

Antigonus. 1. aus Socho, südwestlich von Jerusalem, jüdischer Schriftgelehrter, Pharisäer, um 200 v. Chr. Der einzige Ausspruch, der von ihm überliefert wird, steht im Traktat „Sprüche der Väter" I, 3 (¶ Mischna usw.) und verbietet, dem Herrn im Hinblick auf den Lohn zu dienen. Man hat daraus ableiten wollen, daß A. wie die Sadduzäer ein ewiges Leben geleugnet habe. Daher werden in den Aboth de Rabbi Nathan, Kap. 5 als die beiden Schüler des A. genannt: Zadoq und Boethos, die Begründer der Sadduzäer und Boethusäer. ¶ Judentum.

E. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes II, 1898³, S. 356, 1907⁴, S. 420; — Paul Fiebig: Mischnatraktate, 1906, Heft 2.

2. Sohn Aristobuls II, der letzte Makkabäer, Vorgänger ¶ Herodes des Großen, 40—37 v. Chr. Seine Regierungszeit ist ein ohnmächtiger Kampf gegen die Römer und Herodes, der bereits 40 zum König von Judäa ernannt war. ¶ Judentum.

E. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes I, 1901 ³·⁴, S. 354 ff. **Fiebig.**

Antilegomena = Bestrittenes, für unecht Erklärtes. ¶ Bibel NT.

Antimilitarismus ¶ Sozialdemokratie ¶ Krieg. Vgl. auch ¶ Armee.

Antinomisten (= Gegner der Gesetzespredigt). Der erste unter den A. ist Joh. ¶ Agricola; neben ihm wurde der Hofprediger Herzog Heinrichs v. Sachsen und Reformator Freibergs, Jakob Schenk, antinomistischer Ideen beschuldigt, die ihm indessen nicht direkt nachgewiesen werden konnten. Nach längeren Streitigkeiten mußte er 1543 Sachsen verlassen. Luther hat ihn als „Jäckel" neben dem „Grickel" verspottet. — In den Jahren 1556 ff traten als A. auf Andreas Poach in Erfurt, Anton Otho in Nordhausen sowie Andr. Musculus in Frankfurt a. O. Es handelt sich jetzt nicht mehr, wie bei Agricola, um die Bestreitung der Notwendigkeit des Gesetzes zur Bußweckung, vielmehr (namentlich so Poach) polemisierte man teils gegen den Gedanken, daß vollkommene Gesetzeserfüllung das Heil erwerben würde, da es vielmehr nur Pflicht sei und Lohn ausschließe, teils (so Otho und Musculus, aber auch Poach) gegen eine Bedeutung des Gesetzes für den Gerechtfertigten neben der der Bußweckung und Zucht der Bösen (sogen. tertius usus legis). Auf der Gegenseite standen ¶ Melanchthon und seine Schule, aber auch einige Lutheraner, getreu ihrem Meister Luther. Doch wurden die Melanchthonianer selbst als Antinomisten verklagt, als sie dem Evangelium bußweckende Kraft zuschrieben. Die Konkordienformel entschied: Sündenstrafe, Bußweckung fällt auf die Seite der Gesetzespredigt; nur wenn man unter Evangelium Christi ganze Lehre (nicht nur die Frohbotschaft der Gnade) versteht, ist das Evangelium auch Bußpredigt. Das Gesetz hat einen dreifachen Brauch: 1. Erhaltung der äußeren Disziplin, 2. Bußweckung, 3. Norm für die Wiedergeborenen. So wird der Antinomismus vollauf abgelehnt, lebte aber doch hie und da noch auf. Die Ursache seiner Zähigkeit erklärt sich aus dem schroffen Supranaturalismus des Heils, wie ihn die Reformatoren vertraten. Von da aus mußte der neuen, evangelischen Gnadenordnung gegenüber das Gesetz als Typus vergangener und von Gott verworfener Religionsform schroff gegenübertreten, und es drohte die Zerreißung der von ¶ Paulus trotz Beseitigung der Heilsbedeutung des Gesetzes festgehaltenen Heilsökonomie, die teils in genialer Geschichtsphilosophie dem Gesetze die Bedeutung des „Zuchtmeisters auf Christus hin" vindizierte, teils dem Gerechtfertigten Gesetzeselemente als „Gesetz des Geistes" zur Richtschnur vorhielt. Die Reformatoren haben als gute Pauliner und in dem mehr instinktiven Gefühle geschichtlicher Kontinuität, jedenfalls auch beeinflußt von der Wertung des Gesetzes im ¶ Naturrechte als Lebens- und Gesellschaftsnorm, den Bruch zu vermeiden gewußt, aber gleich wie die alte Kirche in ¶ Marcion, so erlebte ihre Wiederbelebung in den A. eine Richtung, die jede Verbindung des Evangeliums und seiner Wirkungen mit dem Gesetze als Profanation empfand. Je mehr man mit der geschichtlichen Betrachtung Ernst macht, Stufenformen der Religiosität erkennt, werden sich die ausschließenden Gegensätze in eine Zusammengehörigkeit und ein, wenn auch nicht notwendiges, so doch mögliches Nebeneinander wandeln. Der historische Entwicklungsgang kann sich am Einzelnen wiederholen, ganz oder teilweise, Elemente des Alten können in das Neue übergehen. Insofern hat die Konkordienformel mit der Ablehnung des Antinomismus das Richtige getroffen.

RE³ I, S. 585 ff und die unter Johann ¶ Agricola gegebene Literatur. **Köhler.**

Antiochia.

1. Geschichte A.s; — 2. Die antiochenische Schule.

1. A. am Orontes ist um 300 v. Chr. von Seleukos Nikator gegründet und nach seinem Vater genannt worden. In günstigster Lage gelegen wuchs es (schon unter den Seleuciden Zentrale Syriens und in römischer Zeit nicht nur Sitz eines Statthalters, sondern auch zu wiederholten Malen vorübergehende kaiserliche Residenz) zu einer Handelsstadt heran, die an Größe höchstens hinter Rom und Alexandrien zurückstand; um 400 n. Chr. zählte es ohne Sklaven und Kinder 200 000 Einwohner; „das große" wurde es genannt. Aber ebenso hieß es auch „das schöne"; und nicht mit Unrecht; denn mindestens seit den Tagen des Herodes und Tiberius, die es durch eine berühmte große, von Säulenhallen umgebene Straße schmückten, hatte man gewetteifert, nicht nur

durch den Bau weiterer ähnlicher Straßen, sondern auch durch Wasserleitungen und Beleuchtungsanlagen A. zu einer besonders glanzvollen Stadt zu machen. Das „unsittliche" und das „boshafte" hätte man es vielleicht auch nennen können; denn auch in dieser Beziehung muß es andern römischen Großstädten mindestens gleichgekommen sein: nicht umsonst lag der Hain Daphne vor seinen Toren, und nicht nur über Julians Bart hat A.s Pöbel gewitzelt; die Sitten von Daphne und A.s Spott waren im römischen Reich fast sprichwörtlich. Geistig war die Stadt weniger bedeutend; Handelsinteressen und die Lust an den Freuden des Tages, besonders auch am Theater, absorbierten ihre Kraft; nur die Rhetorik ist auch in A. gediehen. — Der Nationalität nach war A.s Bevölkerung sehr buntscheckig. Bis in die späteste Zeit sprach, so hellenisiert die Stadt war, ein großer Teil der Bevölkerung syrisch, und was ihren jüdischen Bestandteil angeht, so war schon zur Zeit Christi der Prozentsatz der Juden nicht gering. Von einem eigenen Archonten geleitet und über die ihnen von den römischen Kaisern des öfteren bestätigten besonderen Gerechtsame ängstlich wachend, übten sie einen so glanzvollen Kult aus, daß noch Ende des vierten Jhd.s nicht wenige Christen sich zu ihm hingezogen fühlten; Johannes ¶ Chrysostomus hat damals eine ganze Reihe von Predigten gegen die Juden und die an ihren Festlichkeiten teilnehmenden Christen gehalten. — Die christliche Gemeinde A.s ging bis in die apostolische Zeit zurück. Von den infolge Stephanus' Tod zerstreuten Christen gegründet, trat sie bald auch öffentlich so sehr in die Erscheinung, daß ihre Mitglieder als Christianer bezeichnet wurden. Von A. ist der Christenname ausgegangen. ¶ Barnabas und ¶ Paulus haben dann an ihr gewirkt, und letzterer hat den eindringenden Judenchristen gegenüber die Rechte ihres Heidenchristentums vertreten. Auch ¶ Petrus ist in A. wenigstens gelegentlich gewesen; der Konflikt mit ihm, von dem Paulus Gal 2 erzählt, spielt hier. Um 100 finden wir dann in A. den ersten sicher bezeugten monarchischen Bischof, den Märtyrer ¶ Ignatius, und gleichzeitig beginnt jenes Aufsteigen, das A. zu der zeitweilig größten Patriarchatsstadt des Ostens machen sollte. „Syriens Kirche" schlechthin heißt es schon zur Zeit des Ignatius, und „Syriens Bischof" schlechthin heißt sein Bischof damals schon: die in andern Gemeinden Syriens gleichzeitig zweifellos vorhandenen Bischöfe kommen neben ihm nicht in Betracht und sind vielleicht schon von ihm abhängig. Seit 250 finden wir dann um A. einen Kreis von Provinzen gruppiert, der nicht nur Syrien, sondern auch Kilikien, Kappadozien, Palästina, Arabien und Mesopotamien umfaßt, der etwas später konstituierten politischen Diözese Oriens also im wesentlichen entspricht; 325 hat das erste ökumenische Konzil von Nicäa (¶ Konzilien) ausdrücklich angeordnet, daß A.s gewohnheitsmäßige Vorrechte gewahrt werden sollten, und 381 hat das zweite ökumenische Konzil zu Konstantinopel die ganze Diözese „Oriens" A. auch streng juristisch unterstellt; A.s Macht reichte weiter als die aller andern Patriarchatsstädte. Und doch ist A.s Größe damals bereits dem Tode geweiht gewesen. Seit etwa 330, wo man seinen Bischof Eustathius abgesetzt hatte (¶ Arianischer Streit), ist es im Innern tief zerklüftet gewesen; seit etwa 360 gab es in der Stadt nicht weniger als 3 sich gegenseitig bekämpfende Gemeinden und Bischöfe, bald darauf sogar 4; Orient und Okzident haben sich vergeblich bemüht, Einigkeit zu schaffen. Dem Verfall im Innern folgte der im Aeußern: 431 wurden auf der Synode zu Ephesus A.s Ansprüche auf Cypern zurückgewiesen, 451 wurde auf der zu Chalcedon Jerusalem mit Palästina von dem Sprengel A.s abgetrennt; um die Vormacht in der Kirche des Orients kämpften nicht mehr wie in alter Zeit Alexandria und A., sondern Alexandria und Konstantinopel. — Seit 500 ist es dann mit A. nicht nur kirchlich, sondern auch politisch durchaus bergab gegangen. Schwere Erdbeben (bei dem von 526 sollen 250 000 Menschen zugrunde gegangen sein) suchten die Stadt heim; sie und die Perser zerstörten sie fast vollständig, und auch der Umstand, daß ¶ Justinian, der sie wieder aufbauen ließ, sie auf den Rat des frommen Asketen Symeon Stylites „Theupolis" d. i. Gottesstadt nannte, konnte sie nicht vor weiterem Unheil bewahren. Um die Mitte des 7. Jhd.s kam sie vielmehr unter die Herrschaft der Araber, 969 wurde sie wieder griechisch, 1084 bemächtigten sich ihrer die Seldschuken; der Versuch der Kreuzfahrer aber, A. wieder unter christliche Gewalt zu stellen, hatte wenigstens keinen dauernden Erfolg; dem 1098 begründeten Fürstentum A. machte 1268 der Sultan von Aegypten ein Ende (¶ Kreuzzüge). Seit 1517 steht A. unter der ottomanischen Pforte. Sein Patriarchat ist durch die christologischen Kämpfe des fünften und der folgenden Jhd.e sowie durch die römisch-katholische Eroberung der Kreuzfahrer gespalten; die verschiedenen Patriarchen residieren außerhalb der heute ganz unbedeutenden Stadt: der griechisch-melchitische in Damaskus, der syrisch-jakobitische und der syrisch-katholische in Mardin, der maronitische in Kanobin; ein apostolischer Vikar hat seinen Sitz in Aleppo (über die orientalischen Kirchen ¶ Byzantinisches Reich; über ihre Lehren ¶ Orthodox-anatolische Kirche). — Daß A. zur Zeit seiner Blüte an den die Kirche des Ostens berührenden Kämpfen regen Anteil genommen hat, ist selbstverständlich: in der montanistischen Kontroverse hat auch sein Bischof Serapion und zwar gegen den ¶ Montanismus das Wort ergriffen, in dem novatianischen Streit hat Fabius zugunsten des ¶ Novatian gegen ¶ Cornelius von Rom und ¶ Dionysios von Alexandria Stellung genommen, im ¶ Arianischen Streit war A.s Bischofssitz heftig umkämpft, und es versammelten sich in seinen Mauern über ein Dutzend Synoden; im origenistischen Streit (¶ Christologie: II. geschichtlich) hat mit andern auch Ephrem von A. den Origenismus verurteilt, in den christologischen Kämpfen haben bald Katholiken bald Monophysiten A. geleitet; beide Parteien erhoben Anspruch auf den noch immer bedeutenden Stuhl. — Aber A. hat mehr getan als nur an den dogmatischen Kontroversen der Kirche teilgenommen. Es hat auch, und zwar vornehmlich in zwei nach einander blühenden Schulen, eine eigene Theologie teils der Kirche teils ihrem Widerspruch geschenkt.

2. Die erste antiochenische Schule (¶ Literaturgeschichte: I. altchristliche) hat ihr Haupt in Lucianus, der nach einer nicht sicher zu kontrollierenden Ueberlieferung in Samosata geboren und in Edessa gebildet in A. einen Kreis

von Schülern um sich sammelte und schließlich 312 in der Verfolgung des Maximin das Martyrium erlitt. Seine Schüler sind später größtenteils Führer der arianischen Partei geworden; und man wird umsomehr berechtigt sein, die Grundgedanken ihrer Theologie auf Lucian selbst zurückzuführen, als des Arius Gegner, der alexandrinische Bischof Alexander, die theologischen Spekulationen des Arius ausdrücklich daraus herleitet, daß Arius Schüler des Lucian sei; dieser aber sei in den Spuren des ¶ Paulus von Samosata gewandelt und habe unter drei Bischöfen außerhalb der Kirchengemeinschaft gestanden. Der ¶ Arianische Streit ist besonders in seinen Anfängen zum guten Teil ein Kampf zwischen der origenistischen Schule Alexandriens und der antiochenischen Schule Lucians. Sein Resultat ist das Unterliegen Lucians und lucianischer Theologie. Etwas anderes von Lucian hat, wenn auch nicht unverändert, Bestand gehabt. Einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit, schuf er eine kritische Bibelausgabe, die wenigstens um 400 in den Kirchen von A. bis nach Konstantinopel gebraucht wurde und die Grundlage für den im Mittelalter herrschenden und z. B. auch von Luther in seiner Uebersetzung benutzten griechischen Text des NT.s gebildet hat. — Nicht ganz hundert Jahre nach Lucian finden wir in A. einen ähnlichen Schülerkreis um Diodor, den späteren Bischof von Tarsus, gesammelt, einen reichen Geist, der nicht nur auf philosophischem, sondern auch auf geschichtlichem und naturwissenschaftlichem Gebiet schriftstellerisch tätig, vornehmlich exegetisch und dogmatisch interessiert war und sowohl in der Exegese als in der Christologie zwar nicht absolut Neues schuf, aber doch das Alte so aus- und umbildete, daß man ihn als den nennen muß, der die Grundlagen für die spezifisch antiochenische Theologie legte. Ihr wissenschaftlich reinster und in mancher Beziehung größter Vertreter aber ist sein Schüler Theodor, der Bischof von Mopsuestia in Kilikien. Theodors Exegese ist durchweg durch den Gegensatz zu der alexandrinisch-origenistischen bestimmt, d. h. er will unter Verwerfung der allegorischen Schriftauslegung (höchstens das gesteht er zu, daß manches alttestamentliche Wort erst in Christus seine Erfüllung gefunden habe und erst durch ihn voll verständlich geworden sei) unter Beobachtung des Zusammenhanges und des Sprachgebrauches den Wortsinn der Schrift feststellen. Und so hat er richtig beobachtet, daß das Hohelied von irdischer Liebe spricht, und ein Teil der Psalmen makkabäische Zustände voraussetzt; David spricht prophetisch aus den Gedanken der Makkabäer heraus, so urteilt er, seine wissenschaftliche Erkenntnis und die kirchliche Tradition in Einklang bringend; messianisch hat Theodor nur vier Psalmen gedeutet. Neben der exegetischen Tätigkeit des Theodor geht seine dogmatische einher. Vor allem die Zweinaturenlehre hat er weiter ausgebildet, und zwar derart, daß nach ihm in Christus zwei Naturen, ja zwei vollständige Personen in der Weise geeint sind, daß jede in ihrer Eigenart weiterbesteht, und die Einigung nur durch die Gleichheit ihres Strebens zustandekommt; erst allmählich sei die menschliche Natur durch die göttliche zur Vollkommenheit geführt und in den Himmel aufgenommen worden; wenn ihr heute Anbetung zukomme, so komme sie ihr nur durch Vermittlung der göttlichen Natur zu. Theodors Schüler war Theodoret, der Bischof von Kyrrhos in Syrien. An die Größe des Meisters hat er nicht entfernt herangereicht. Theodors Kommentare hat er ausgeschrieben, das Charakteristische auslassend und den Rest verwässernd; Theodors Zweinaturenlehre hat er vertreten, aber die Spitzen hat er ihr abgebrochen; das einzige, worin er wirklich über den Meister hinausging, sind seine historischen Arbeiten, besonders die als Fortsetzung von Eusebs Werk geschriebene Kirchengeschichte; bedeutend ist auch sie nicht. — Daß die Schule Lucians und die Schule Diodors zusammenhängen, ist oft behauptet, aber nie bewiesen; jedenfalls sind sie darin einander parallel, daß wie jene der Mutterschoß des Arianismus, so diese der des Nestorianismus (¶ Christologie: II geschichtlich) geworden ist. ¶ Nestorios war Schüler Theodors, und schon in Nestorios ist die Christologie Theodors indirekt mitverurteilt worden; ihre und ihres Urhebers direkte Verdammung folgte unter Justinian besonders im Jahre 553. So hat Theodors Christologie und Exegese als Ganzes sich zu den Nestorianern flüchten müssen: die Schulen von Edessa und Nisibis haben die antiochenische Schule beerbt. Und trotzdem ist vor allem die Exegese der antiochenischen Schule auch an der Großkirche nicht spurlos vorübergegangen. Theodor ist auch in byzantinischer Zeit als Kommentator geschätzt gewesen, Theodoret erst recht, und der noch nicht genannte, von Theodor so verschiedene andere Schüler Diodors, der große Prediger A.s und Konstantinopels Johannes ¶ Chrysostomus hat ihrer beider Ruhm in mancher Beziehung noch überstrahlt; nicht wenige haben bei ihm und an ihm gelernt. Dem Abendland ist die antiochenische Exegese vornehmlich dadurch vermittelt worden, daß der sonst kaum bekannte Junilius Africanus ihm um die Mitte des sechsten Jhd.s ein Handbuch schenkte, das die Regeln antiochenischer Exegese so zusammenstellte, wie sie damals in Nisibis gelehrt wurden. Daß die Kirche nicht ganz in die Bahnen der origenistisch-allegorischen Exegese eingelenkt ist (¶ Allegorie), ist zum guten Teil das Verdienst A.s und seiner Schule.

R. Förster: Antiochia am Orontes (= Jahrbuch des kaiserlich deutschen Archäologischen Instituts XII, 103 ff); — Theodor Mommsen: Römische Geschichte V, 1886², S. 456 ff; — Adolf Harnack: Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten II, (1902) 1906³, S. 102 ff; — L. Duchesne: Histoire ancienne de l'église I. 1906, S. 21 ff 444 ff 465 ff 498 ff, II, 1907, S. 161 ff 309 ff 601 ff; — Heinrich Kihn: Die Bedeutung der Antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete, 1866; — Derselbe: Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten, 1880; — Weitere Literatur ist besonders reichlich verzeichnet bei H. Leclercq: A., Dd'A I, Sp. 2425 ff.

Gerhard Loeschcke.

Antiochus. 1. von Askalon ¶ Philosophie, griechisch-römische.

2. Name folgender syrischer Herrscher aus der Dynastie der ¶ Seleuciden: 1. A. I 280—261 v. Chr. — 2. A. II 261—264, Sohn des vorigen. Unter ihm beginnt der Verfall des syrischen Reiches. — 3. A. III der Große 223—187. Er verlor 217 die Schlacht bei Raphia gegen Aegypten, 198 siegte er jedoch über Aegypten, daher fiel Palästina an die Seleuciden. In Elymais ward er erschlagen, als er den Belustempel plünderte. „Der Große" nannte er sich seit 205

nach der Rückkehr von Indien und Arabien. — 4. A. IV Epiphanes 175—164 v. Chr., wollte die jüdische Religion vernichten und rief dadurch den Makkabäeraufstand hervor. Er starb in Tabä in Persien. — Seit 142 ging Palästina den Syrern endgültig verloren. In der Folgezeit haben die Syrer viel mit den Parthern zu kämpfen. — 5. A. V 164—162. — 6. A. VI um 145. — 7. A. VII 139—129 besiegte Joh. Hyrkan (¶ Makkabäer), belagerte Jerusalem, fiel gegen die Parther. Seit 129 sind die Syrer endgültig auf Syrien beschränkt geblieben. — 8—13. A. VIII 125—112, auch 111—96, A. IX 112—95, A. X 95—83, A. XII um 86, A. XIII 69—65. 83—69 war Tigranes II von Armenien Herr von Syrien. — 64 ward Syrien durch Pompeius römische Provinz.

RE³ XIX, Art. Syrien; — E. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes. I, (1886) 1901 ³·⁴, S. 165 ff. **Ziegler.**

Antipas ¶ Herodes und seine Nachfolger.

Antipater, Bischof von Bostra (ca. 455), Gegner der Origenisten, Verfasser einer Gegenschrift (antirrhesis) gegen die Verteidigung des Origenes durch ¶ Pamphilus und ¶ Eusebius. — ¶ Alexandrinische Theologie.

MSG 85, Sp. 1755 ff; — RE³ I, S. 596 f. **K.**

Antiphon ¶ Liturgie: II. musikalisch.

Antisabbatarier ¶ Adventisten.

Antisemitismus.

1. Geschichtliches; — 2. Grundsätzliches.

1. Das Wort A. ist um 1880 in Deutschland entstanden, die Sache, Gegnerschaft gegen die Juden von seiten der Völker, unter denen sie zerstreut wohnen, war bereits im Altertum vorhanden. Ueber die Aeußerungen der Abneigung gegen die Juden in der römisch-griechischen Welt, das Verhältnis der altchristlichen Kirche zu den Juden, die Judenverfolgungen im Mittelalter, Judenfeindschaft in der neueren Zeit (¶ Eisenmengers Entdecktes Judentum u. dgl.) und die Judenemanzipation der letzten 120 Jahre lese man im Art. ¶ Judentum, seine Geschichte von Hadrian bis auf die Gegenwart, nach. — Der moderne A. ist vielfach gerade im Gegensatz zu dieser Emanzipation erwachsen, doch handelt es sich bei ihm nicht bloß um Kampf gegen die bürgerliche Gleichberechtigung der Juden, mag er auch, wo er als politische Partei auftritt, in derartigen Forderungen sein Charakteristikum haben, sondern es wirken unzählige überlieferte oder persönlich erworbene Stimmungen, verschieden begründete ungünstige Urteile über das Judentum mit, oft ohne sich zu festen politischen Forderungen zu kristallisieren oder auch nur kristallisieren zu wollen. Bedenkliche Seiten am semitischen Rassencharakter hat im 19. Jhd. namentlich ¶ Renan zu erweisen gesucht; Ethnologen und hervorragende Orientalisten wie ¶ Lagarde verbreiteten ähnliche Gedanken in Deutschland. Hier war die öffentliche Meinung in der ersten Hälfte des 19. Jhds. keineswegs in dem Maße allgemein für bürgerliche Gleichberechtigung der Juden eingetreten, in dem man die geistige Bedeutung einzelner Juden anerkannte. Das deutsche Bürger- und Gelehrtentum war durchschnittlich viel konservativer als das westländische. Führer des theologischen Rationalismus wie ¶ Röhr und ¶ Paulus waren nur soweit für politische Emanzipation der Juden, als diese ihren Kultus aufgeben wollten; der radikale Kritiker Bruno ¶ Bauer war stark antisemitisch gesinnt. Erst recht waren dies begreiflicherweise die Vertreter romantischer und reaktionärer Bestrebungen auf politischem und kirchlichem Gebiet, wie z. B. der Historiker Wolfgang Menzel. Ihr Einfluß auf Friedrich Wilhelm IV ist auch hier von Bedeutung gewesen; umgekehrt hat dann der ¶ Liberalismus, der in den 60er und 70er Jahren in Deutschland und Oesterreich vorherrschte und dessen politische Führer z. T. Juden waren (Lasker, Bamberger) die antisemitischen Stimmungen zunächst zurückgedrängt. Aber schon die Erbitterung der durch den Finanzkrach 1873 Geschädigten richtete sich, geleitet durch die Schriften Glagaus, wesentlich gegen die Juden, weil sie die Börse beherrschten und an vielen unsoliden „Gründungen" der Zeit vorher stark beteiligt waren; Ende der 70er und namentlich in der ersten Hälfte der 80er Jahre nahm der A. in Europa einen allgemeinen Aufschwung. — In Rußland gestaltete sich, sobald mit dem Tode Alexanders II 1881 nationalrussische und orthodoxe Strömungen herrschend wurden, die Lage der Juden ungünstiger; die von den Behörden mindestens nicht energisch bekämpften Pöbelexzesse gegen die Juden, wie wir sie in den letzten Jahren so schrecklich erlebt haben, wurden schon damals häufiger. Auch in Rumänien, wo ja die Juden, wie überhaupt in Osteuropa, viel zahlreicher sind als bei uns, sind dergl. Tumulte oft vorgekommen, schwächer in der ersten Hälfte der 80er Jahre in Ungarn, wo der A. auch parlamentarische Vertretung fand. Solche fand er ferner namentlich in Oesterreich, hier gefördert teils von national-deutsch Gesinnten wie von Schönerer, besonders aber von den „Christlich-Sozialen" d. h. einer klerikalen Volkspartei, deren populärster Führer Lueger seit 1897 Bürgermeister von Wien ist. Der Vorwurf des Ritualmords, der immer wieder gegen die Juden erhoben wird und in Oesterreich wie anderswo oft die Massen gegen sie fanatisierte, wird in besonderem Artikel behandelt werden; daß der Staat bestimmte Stücke des Talmud übersetzen lassen solle, damit man verwerfliche jüdische Lehren besser kennen lerne, ist von Antisemiten in verschiedenen Parlamenten verlangt worden. In Frankreich kam der A. gleichfalls mit klerikalen (monarchistischen, „nationalistischen") Bewegungen in die Höhe, 1885 erschien Drumonts La France juive; besonders günstigen Boden findet er auch in den Verhältnissen Algiers. Doch ist seine Bedeutung sehr zurückgegangen. Das hängt mit dem Dreyfus-Handel zusammen. Der jüdische Hauptmann Dreyfus wurde 1894 wegen Spionage verurteilt, 1895 nach der Teufelsinsel deportiert, aber, nachdem 1898/99 in schweren politischen Kämpfen die Wiederaufnahme des Verfahrens durchgesetzt worden war, schließlich völlig rehabilitiert. Die Gegner dieses Mannes, in denen antisemitische, klerikale, nationale Leidenschaft einen hartnäckigen Bund eingegangen waren, hatten sich bei dem Handel moralisch heillos geschädigt. Die in Deutschland um 1880 zur Vorherrschaft kommenden antiliberalen Strömungen waren stark antisemitisch beeinflußt; der populärste Hochschullehrer, der Berliner Historiker Heinrich von Treitschke, schuf die Formel, „die Juden sind unser Unglück" („Ein Wort über unser Judentum" 1880), die an den Universitäten bald sehr wichtigen Vereine Deutscher Studenten för-

derten antisemitische Gesinnung; antisemitische Petitionen fanden überraschend zahlreiche Unterschriften unter Studenten wie Bürgern, 1881 erfolgten in Neustettin arge Tumulte gegen die Juden, in Berlin und andern Orten hatten Hofprediger Adolf ¶ Stoeckers antisemitische Reden starken Erfolg. Stoecker konnte mit besonderem Nachdruck darauf hinweisen, daß in der jüdischen Presse durch gehässigen Spott christlich-religiöses Empfinden oft schwer verletzt worden war. Allerdings gelang es nicht, eine starke christlich-soziale Arbeiterbewegung dieser Färbung zu schaffen, aber die sog. Mittelstandsbewegung wurde weithin antisemitisch beeinflußt, wie denn Abzahlungs- und verwandte Geschäfte, über deren Konkurrenz der kleine Kaufmann klagt, besonders oft jüdische Unternehmungen sind. Parlamentarische Erfolge fehlten allerdings zunächst, auch die Berliner Stadtverordnetenversammlung zu erobern gelang nicht, und die Anträge auf Beschränkung oder Verbot jüdischer Einwanderung und Ausschluß der Juden von Beamtenstellen und dergl. haben auch dann keinen Erfolg gehabt, als Antisemiten in größerer Zahl (etwa 15) in den Reichstag einzogen (namentlich seit 1890, in Hessen, im Kgr. Sachsen und in einigen Gegenden Ostdeutschlands gewählt, allerdings z. T. mehr auf Grund eines schutzzöllnerisch-mittelständischen Programms). Zu einer einheitlichen Parteibildung ist es nicht gekommen; kleinere Gruppen umgeben die einzelnen Führer (Liebermann v. Sonnenberg, Zimmermann), von denen manche sich später ganz zurückzogen. So der Anfang der 90er Jahre als Agitator sehr populäre Berliner Rektor Ahlwardt, dem aber bald nachgewiesen wurde, daß er gewissenlos eine Fülle unwahrer Verdächtigungen ausgestreut hatte. Der Landtag, in dem Antisemiten am stärksten vertreten sind, ist der hessische.

2. Die Judenfeindschaft beruhte in früheren Jahrhunderten, und sie beruht heute noch in minder kultivierten Ländern teilweise auf Rassen- und Religionshaß. Daß das echte Christentum solchen Haß verwirft und daß im Interesse des Kulturfortschritts der Religionshaß durch tolerante Gesinnung, wie der Rassenhaß durch Achtung und gegenseitiges Verständnis unter den Nationen überwunden werden muß, bedarf nicht vieler Worte. Toleranz braucht dabei nicht Gleichgültigkeit zu sein, der überzeugte Bekenner einer Religion wird stets die der anderen für seine zu gewinnen suchen; aber auch wer so glaubt, daß schließlich nur eine Religion die ganze Menschheit umfassen soll und wird, wird doch die Differenzen als etwas nicht gewaltsam Aufzuhebendes ansehen. In jedem Falle haben wir für die Gegenwart mit dem unabänderlichen Faktum der nationalen und der Rassengegensätze zu rechnen. In den Ländern abendländischer Kultur wird die Religionsverschiedenheit beim Entstehen antisemitischer Regungen nur eine geringe Rolle spielen, am stärksten vielleicht in streng katholischen Gegenden. Der Rassengegensatz rein als solcher genommen würde gleichfalls eine antisemitische Volksbewegung nicht hervorrufen, zumal in Deutschland nicht. Dazu ist die Zahl der Juden bei uns zu gering, und sie haben ein sehr wichtiges Stück ihres Volkstums, ihre Sprache, großenteils preisgegeben — wie wenige verstehen überhaupt noch hebräisch! Trotzdem halten sie zwar dieses Volkstum selbst, namentlich so lange sie bei ihrer Religion bleiben, sehr fest. Doch ist auch die Zahl der zum Christentum Uebertretenden beträchtlich, und in solchen Familien tritt oft der nationale Sondercharakter im Verlauf weniger Geschlechter durch Mischung völlig zurück. Sollten dennoch in Ländern unserer Kultur starke antisemitische Bewegungen aufkommen, so mußten zu dem Gegensatz der Abstammung als solchem andere Gegensätze hinzutreten, die natürlich mit ihm zusammenhängen, geistige oder wirtschaftliche, vielleicht beide. — Will man diese Gegensätze erörtern, so ist ersteus zu scheiden zwischen a) der grundsätzlichen Betrachtung und b) der Beurteilung des Judentums und des A. in bestimmten, konkreten Fällen und Verhältnissen. Nicht in dem Sinne, als dürfte man das grundsätzlich für richtig Erkannte nachher in der Praxis, aus Opportunitätsgründen, außer acht lassen. Sondern deshalb, weil die Wirklichkeit stets vielgestaltiger ist, als alle Gesetze und Formeln, und Situationen von solcher Eigentümlichkeit eintreten können, daß man bei Aufstellung kurzer, klarer Grundsätze derartiges nicht ins Auge fassen kann. Zweitens aber soll man sich auf die Gegenwart beschränken, nicht Vergangenes aufwühlen. Von den Urzeiten unserer Religion an hat es Christus- und Christenhasser unter den Juden gegeben, umgekehrt namentlich im Mittelalter unendlich viel Haß gegen die Juden und grausamste Judenverfolgungen unter den christlichen Völkern — den Vorwürfen, die hier beide einander machen können, dieser ganzen fluchbeladenen Geschichte voll gegenseitiger Verkennung, Verleumdung und Verbitterung nachzugehen, um das Schuldkonto beider Parteien nachzurechnen, ist ein so unerfreuliches wie aussichtsloses Unternehmen. Es mag ferner sein, daß die schlechten Eigenschaften, von denen behauptet wird, sie wären bei Juden besonders häufig, sich teilweise aus der Geschichte dieses Volkes erklären lassen. Unterwürfigkeit im Dienen, Härte im Herrschen, Rachsucht liegen einem oft verfolgten, Jahrhunderte lang vielfach außerhalb der bürgerlichen Rechtssicherheit gestellten Volke sehr nahe, wie Gewinnsucht und Geldgier einem Volk, das durch Jahrhunderte hindurch ein Volk von Händlern gewesen ist, die vermehrten Besitz doch nicht in politische Macht oder in freien reichen Kulturgenuß umsetzen konnten. Aber worauf es bei der Frage nach dem gegenwärtigen Recht des A. ankommt, sind nicht solche historische Erklärungen, zumal da bestimmte Stücke jüdischer Geistesart und Lebensgestaltung bei der hervorragenden Zähigkeit dieser Rasse wohl auch nach Jahrhunderten bürgerlicher Rechtsgleichheit der Juden nicht schwinden werden, es z. B. voraussichtlich nie gelingen wird, die westeuropäischen Juden in großer Zahl landwirtschaftlichen oder sonst schwere körperliche Arbeit fordernden Berufen zuzuführen. Sondern zu fragen ist: wirkt die jüdische Beimischung auf die anderen Völker tatsächlich schädigend oder zersetzend? —

Faßt man die Frage zunächst im Sinne der Ethnologie, genauer der politischen Anthropologie, so liegt genügend sicheres Material, um sie bejahend zu beantworten, nicht vor. Rassenmischung bedeutet hier wie sonst keineswegs notwendig Qualitätsverschlechterung der Familien und Völker; auch ist ja die Zahl der in Frage kommenden Mischehen in Deutschland immerhin verhältnismäßig gering. Angedeutet sei nur, daß für

die verschiedenen europäischen Länder diese Frage vielleicht auch verschieden zu beantworten wäre, sofern z. B. die portugiesischen Juden (¶ Judentum, seine Geschichte von Hadrian bis zur Gegenwart) ein anderer, kulturell höher stehender Menschenschlag sind, als etwa die galizischen. Ob von jener zersetzenden Wirkung gesprochen werden kann, hängt überhaupt weniger ab vom Urteil über diese wirkliche Vermischung, als vom Urteil über die körperlichen, geistigen und sittlichen Qualitäten der Juden überhaupt, vom Urteil darüber, wie schon das bloße Zusammensein, das Wohnen eines bestimmten Prozentsatzes von Juden unter einem anderen Volke auf dieses wirkt (in Deutschland 1%, in Berlin jedoch 5%; über dem Durchschnitt stehen namentlich noch beide Hessen, Hamburg, Posen und Elsaß-Lothringen; über die Ziffern anderer Länder ¶ Religionsstatistik). Es würde also zu fragen sein: gibt es eine hervorstechende allgemeine Geistesart, einen ausgeprägten moralischen oder wirtschaftlichen Charakter der Juden? Bekannt ist, was besonders häufig als zu bekämpfende jüdische Geistesart angesehen wird: Neigung zu ätzender Kritik, die in ihren Aeußerungen keine Rücksicht aufs Empfinden anderer kennt (Heinrich Heine), und umgekehrt oft auch formalistisch-buchstäblerischer Sinn, der die Lebendigkeit des Geistes, echte Gerechtigkeit, innerliche Frömmigkeit, wissenschaftliche Bewegungsfreiheit zerstört; dazu auf wirtschaftlichem Gebiet schmutzige Gewinnsucht. Entscheidend ist da nicht die Tatsache, daß alle diese Eigenschaften sich auch bei Christen und „Ariern" finden, und umgekehrt die Ideale unserer Sittlichkeit, hingebende Nächstenliebe, Charakterfestigkeit, Ehrlichkeit im Verkehr und im Streben nach Erkenntnis, edelste Vertreter auch unter Juden gehabt haben: Shylock gegenüber steht Nathan, und dem Veitel Itzig Bernhard Ehrenthal. Sondern es kommt darauf an: sind jene bedenklichen Eigenschaften wirklich hier unverhältnismäßig stark verbreitet? Man beschuldigt die Juden namentlich mangelnder Staatsgesinnung, weist darauf hin, es sei kein Zufall, daß Marx Jude gewesen sei und leidenschaftlichste Vertreter und Vertreterinnen internationalen und revolutionären Sinnes in der Sozialdemokratie jüdischen Blutes seien. Ziffernmäßige Beweise namentlich für die Verbreitung der andern oben genannten schlechten Neigungen lassen sich natürlich nur soweit führen, als das Moralische ins rechtlich Faßbare übergeht. Erweist nun die Kriminalstatistik, daß bestimmte Vergehen bei Juden besonders häufig vorkommen, so ist ihre Ziffer bei anderen Vergehen entsprechend günstiger. Nur wird man bestimmte Vergehen, für die ihre Ziffer ungünstig ist, als besonders häßlich empfinden. So scheint unter den Urhebern und Verbreitern unzüchtiger Literatur, auch im Mädchenhandel, das jüdische Element unverhältnismäßig stark zu sein. Doch ist in solchen Fällen zweifellos nicht mit Ausnahmegesetzen gegen die Juden zu helfen, sondern man wird besser dahin streben, die sittliche Kraft des Volks im ganzen so zu fördern, daß keine Gefahr weitgehender Wirkung jener schlechten Beispiele entsteht. Unter Umständen verschärfe man, indem man gleichzeitig alle positiven Kräfte zu stärken sich bemüht, die Strafgesetze gegen überhandnehmende Vergehen, aber selbstverständlich generell, ohne Ansehen der Person und Nationalität des Schuldigen.

Das ist die Losung auch auf wirtschaftlichem Gebiete, wo ein schädlicher Einfluß der Juden besonders oft behauptet worden und der Gegensatz gegen das Judentum oft besonders stark hervorgetreten ist. Und daß auch in bestimmten Gegenden Deutschlands der Zwischenhandel mit landwirtschaftlichen Produkten ganz und gar in jüdischen Händen war und dabei die Landbevölkerung arg ausgebeutet wurde, daß jüdische Geldverleiher, die vielleicht sich erst des Wuchers schuldig gemacht hatten, dann als „Güterschlächter" schwunghafte Geschäfte gemacht haben, ist bekannt. Daß sie deshalb den Leuten als ihre Bedrücker und ärgsten Feinde erschienen, ist kein Wunder. Jeder anständige Israelit mißbilligt die Ausartungen jenes Systems. Auf der anderen Seite sind die Ausschreitungen der dann bisweilen antisemitisch fanatisierten Volksmenge zu verstehen, aber nicht zu entschuldigen. Daß die Gesetze gegen Wucher, betrügerischen Bankerott und ähnliche wirkliche Vergehen verschärft werden, kann dringendes Interesse der sittlichen und wirtschaftlichen Gesundheit eines Volkes sein. Was in dieser Richtung in Deutschland geschehen ist, dürfte kaum noch auf ernstliche Gegnerschaft stoßen. Und wo es gelingt (oft sind die Leute freilich nicht reif dazu) eine beständig übervorteilte und wirtschaftlich niedergehaltene Bevölkerung durch genossenschaftlichen Zusammenschluß oder dergl. wirklich vorwärts zu bringen, liegt eine sittliche und nationale Leistung vor. Was endlich die jüdische Einwanderung anlangt, die die Antisemiten besonders scharf kontrolliert oder ganz verboten haben wollen, so mag es im Interesse manches Staates liegen, alle Einwanderung zu kontrollieren und nicht jeden herein zu lassen; doch wird sein Verhalten gegen die Einwanderer nie völlig unabhängig sein können von den Rechtsgrundsätzen, die er im Inneren hat. Bei allen Ausnahmegesetzen würde sich zeigen: abgesehen davon, daß sie Verbitterung schaffen und die Betroffenen nur noch fester zusammenschließen, sodaß sie einen Staat im Staate bilden, erreichen sie ihren Zweck schwerlich. Gerade hier würde zu fragen sein: wie ist das Gebiet der Anwendung solcher Gesetze abzugrenzen? Da die jüdische Religion nicht der Hauptgegenstand der Angriffe ist, sondern die Rasse, müßten sich solche Gesetze auch gegen die zum Christentum Uebergetretenen richten. Aber bis ins wievielte Glied? Die parlamentarische Unfruchtbarkeit des A. auf seinem eigentlichsten Gebiet liegt gerade darin begründet, daß es so schwierig ist, judenfeindliche Stimmungen in brauchbar formulierte Gesetzesvorschläge umzusetzen. — Es bleibt dann die Frage, ob Bekämpfung eines wirklich schädlichen jüdischen Einflusses dann etwa vom Staat auf dem Verwaltungswege zu leisten sei, und vom einzelnen durch gesellschaftlichen A., d. h. dadurch, daß man mit Juden schon deshalb nicht verkehrt, weil sie Juden sind. Unangenehmen Verkehr mag und wird nun gewiß jeder meiden, aber sowohl wenn es sich um Juden wie um Nichtjuden handelt. Dagegen hat der gesellschaftliche A. dort, wo genereller, gesellschaftlicher Boykott der Juden versucht wird, oft törichte und brutale Formen angenommen, die ein Hohn auf die „Christen" sind. Verursacht ferner auf bestimmten Gebieten unseres öffentlichen Lebens eine unverhältnismäßig starke Beteiligung von Juden Beschwerden, so liegt hier ein Spezialfall der

Frage vor, ob zwischen der Zusammensetzung der einzelnen sozialen Verbände und der der Gesamtbevölkerung des betr. Gebiets eine gewisse Parität erwünscht ist, und ob die Behörde da offenbare große Ungleichmäßigkeiten auf dem Verwaltungswege einschränken darf und soll. Die Regierungen streben z. B. im allgemeinen dahin, die Beamtenschaft eines ganz überwiegend katholischen Gebiets nicht ganz überwiegend protestantisch zusammenzusetzen; und wenn denn etwa an einer Schule unter Lehrern oder Schülern, oder in der Rechtsanwaltschaft oder Aerzteschaft einer Stadt oder in entsprechenden Kreisen das jüdische Element ein unverhältnismäßiges Uebergewicht gewinnt und die Juden dort als solche zusammenhalten und ihre Macht auf verletzende Weise geltend machen sollten, dann werden solche Zustände auch dem bedenklich sein, der im übrigen durchaus nicht antisemitisch gesinnt ist. Festzuhalten ist aber dabei stets, daß bei uns grundsätzlich Religionsfreiheit und Gleichheit aller Staatsangehörigen vor dem Gesetz besteht.

Von antisemitischer Seite: Th. Fritsch: Handbuch der Judenfrage, 1907[26]; — Von jüd. Seite: Art. Antisemitism in The jewish encyclopaedia; — Antisemiten-Spiegel, 1900[3]; — Zur Kriminalstatistik zuletzt: Franz v. Liszt: Das Problem der Kriminalität der Juden 1907. **Mulert.**

Antisthenes (geb. 440 v. Chr.), ¶ Philosophie, griechisch-römische.

Antitrinitarier ¶ Unitarier.

Anton, Paul (1661—1730), seit 1695 Professor der Theologie in Halle, mit Breithaupt und A. H. ¶ Francke Hauptstütze der pietistischen Collegia biblica, dabei anhänglich an die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche und mehr als die Fakultätskollegen bei den Gegnern beliebt. ¶ Pietismus.

RE[3] I, S. 598; — Albrecht Ritschl: Geschichte des Pietismus II, 1884, S. 386. **Landgrebe.**

Antonelli, Giacomo (1806—1876), Kardinal, ward in Sonnino, einem kleinen Ort der Provinz Rom, geboren. Seine Eltern, die noch drei andere Söhne hatten, waren aus ganz niederem Stande, aber sehr vermögend. Frühzeitig brachte ihn sein Vater nach Rom, wo er zuerst im Collegio Romano, hernach an der Universität, damals „Sapienza" genannt, studierte. Er gewann an Bildung dabei so gut wie nichts, entwickelte aber seinen natürlichen Scharfsinn, sein Geschick zum Intriguieren und sein gutes Gedächtnis. Es ist ein großes Uebel für die römische ¶ Kurie, damals wie heute, daß mit seltenen Ausnahmen die höchsten Würden auf dem Wege des vatikanischen Hofdienstes und der Diplomatie erreicht werden, nicht durch ernste Studien. A.s ebenso ehrgeiziger wie reicher Vater schenkte dem unter Gregor XVI sehr einflußreichen Kardinal Zurla ein wundervolles Paar Rappen und warf dem schon Abate gewordenen Sohn eine Rente von 40 000 Scudi, gleich 200 000 Liren aus. Hierauf ward dieser sofort Assessor am Kriminal-Gerichtshof, apostolischer Legat in Orvieto, Viterbo und zuletzt in Macerato. Bei seiner Rückkehr überhäufte man ihn mit neuen Ehren, obgleich er sich in Macerato in Liebesintriguen eingelassen hatte. — Der nach Gregors Tod 1846 zum Papst erwählte Kardinal Mastai Ferretti (¶ Pius IX) machte ihn schon 1847 zum Kardinal, und im folgenden Jahr zum Staatssekretär. Während der liberalen Periode dieses Papstes zeigte er sich liberal und spielte bei den Ministern des Papst-Königs den Patrioten. Doch nach der Ermordung des Ministers des Innern, Pellegrino Rossi, trat die Schwenkung ein, Pius gab sich ganz in die Hände A.s und hörte nur noch auf seinen Rat. Und hier beginnt das Klagelied über die unsägliche politische Verwirrung, in die A. Italien verwickelte. Er war durchaus im Einverständnis mit den Feinden der Nationalbewegung und deshalb riet er Pius zur Flucht nach Gaeta, während die Freunde des Vaterlandes, ¶ Rosmini, Gioberti, Farini sie um jeden Preis zu verhindern strebten. Aber A.s Einfluß war übermächtig bei einem Papst, der die versprochenen konstitutionellen Pflichten nie wirklich ernst genommen hatte. So wurde, unter dem Einfluß Ferdinands II von Neapel und des Staatssekretärs, Gaeta zur Brutstätte der Reaktion. Rosmini, der als frommer, aufrichtiger Katholik den Papst begleitet hatte, wurde schleunigst von dort entfernt, denn er war dem Tyrannen und dem schlauen Kardinal ein Dorn im Auge. In Rom überstürzten sich indessen die Ereignisse: auf den provisorischen Staatsrat, den Pius sofort mit dem Bannstrahl getroffen, folgte eine „Costituente", welche die Königsgewalt des Papstes am 9. Februar 1849 für gestürzt erklärte. Der Papst rief hierauf, von A. gedrängt, die Hilfe der fremden Mächte an. In Rom aber war es inzwischen zu dem republikanischen Triumvirat von Mazzini, Saffi und Armellini gekommen, welches am 21. Februar 1849 die Kirchengüter für Eigentum der Republik erklärte, am 25. Februar die Gerichtsbarkeit der Bischöfe über die Universitäten und am 28. Februar die Inquisition in Rom abschaffte. Die von allen Reaktionären mit A.s Zustimmung und von allen Republikanern mit Mazzinis Beifall gewollte Flucht Pius' IX hatte also nur Unheil gebracht. Deshalb beschworen ihn wohlmeinende Bürger von Turin, nach Rom zurückzukehren, indem sie sich für seine Sicherheit verbürgten. Doch mißachtete man diesen Rat, weil er den zu Italiens Unheil in Gaeta ausgebrüteten Plänen widersprach. Unterdessen nahte die von Pius angerufene fremde Hilfe. Am 24. und 25. April landeten die Franzosen unter dem General Oudinot in Civitavecchia. Vergeblich war der Protest der Römer und der bewaffnete Widerstand Garibaldis, Nino Bixios und Luciano Manaras. Nach fünfmonatlichen Kämpfen drangen die republikanischen Franzosen in die Stadt und machten der jungen Republik dort ein Ende. Endlich entschloß auch der Papst sich nach siebenzehnmonatlicher Abwesenheit zur Rückkehr — unter fremdem Schutz, wie A. es gewollt. In Rom vollzog sich das Verhängnis. Auf die vom liberalen Pius IX gegebene Konstitution folgte die vom freiheitsfeindlichen Pius IX verordnete Reaktion. Der Staatssekretär mit seinen Schergen setzte sie mit größter Schlauheit und unerhörter Bedrückung ins Werk und spottete, im Hochgefühl unbeschränkter Herrschaft, über die ihm von Frankreich anbefohlene Milde. — Doch bekam er zu merken, daß Petri Schifflein nicht mit schwellendem Segel fahre, als das subalpine Parlament mit Frankreich und England das Bündnis für den Krimkrieg schloß, und noch mehr, als die 15 000 Piemontesen sich unter Lamarmora bei Malakoff so tapfer schlugen (7. Juni 1855).

Aber als er gar vernahm, ¶ Cavour habe vor dem Pariser Kongreß offen und ehrlich die Sache Italiens gegen die Bedrückung des Papstes und der Fürsten geführt (Febr. 1856)), da beschloß er die väterliche Regierung Roms ins hellste Licht zu stellen. Es wurde also eine Reise des Papstes durch den ganzen Kirchenstaat in Szene gesetzt, wobei von der Bevölkerung gefordert wurde, als Liebesbeweis Festlichkeiten zu veranstalten. Ueberdies erlangte er vom französischen Gesandten Rayneval einen amtlichen Bericht voll Lobeserhebungen des päpstlichen Regimentes. Napoleon III aber nahm diese Lügenschrift übel auf und versetzte deren Verfasser zur Strafe nach Petersburg. — Der despotische Staatssekretär hatte von 1849—1855 für seine Willkürherrschaft deshalb so freie Hand, weil in jenen Jahren die Reaktion außer Piemont in allen italienischen Staaten ungehindert herrschte. Nach dem für Italien ehrenvollen Krimkrieg, nach dem für Cavour ehrenvollen Pariser Kongreß, nach dem in Turin proklamierten Gesetz Siccardi gegen kirchliche Privilegien (von Pius IX am 26. Juli 1855 mit der Exkommunikation belegt) mußte der Simonie treibende Eminentissimo sich, wenn auch ungern, überzeugen, daß seine Politik den Sturz des Kirchenstaates beschleunige. Mehr noch aber mußte ihm das einleuchten, als er von der Zusammenkunft Cavours und Napoleons in Plombières hörte (20. Juli 1858) und merkte, daß hierauf Napoleon den Krieg mit Oesterreich beschlossen habe. Diesem bei Palestro, Magenta, Solferino und S. Martino siegreichen Feldzug antwortete die Volkserhebung in Toskana, Modena und auch der Romagna. Der Friede von Villafranca kränkte zwar Cavour, den Träger der vaterländischen Unabhängigkeitsidee, tief, half ihm jedoch, unter der Hand die Revolution und die Expedition der Tausend nach Sizilien zu fördern, welche dem heldenmütigen Garibaldi so wohl gelang. Nach der glänzenden Abstimmung des Volkes, in der fast ganz Italien sich zur Zugehörigkeit zu Piemont erklärte, konnte sich in Turin das erste italienische Parlament versammeln, das am 18. Febr. 1861 Vittorio Emanuele II zum König und Rom zur Hauptstadt ¶ Italiens ausrief. Weithin hallte der Ruf, auch nach Rom. Man erzählt, daß Pius IX ausgerufen habe: ich habe keinen solchen Minister wie Cavour!, und auch A. habe bitter den Vorsprung der liberalen über die reaktionäre Politik empfunden. Aeußerlich allerdings spielte er noch den Geistreichen und sagte zu Bonghi, der ihn kurz vor der Einnahme Roms besuchte: „wer hereingekommen, muß wieder hinausgehen", womit er die Provinzen des Kirchenstaates meinte. War die Antiphon 1861 in Turin erschollen, so erklang der Psalm im Jahre 1870 in Rom. Das gelang durch das Bündnis mit Preußen, welches mit seinem gewaltigen Heer nach Oesterreich auch Frankreich in glänzenden Siegen schlug. — Als die Truppen Vittorio Emanueles kaum in Rom eingezogen waren, trieb die Furcht vor der Rache derer, die er bis aufs Blut gepeinigt, A. dazu, diese ihm so verhaßte Macht schriftlich um Schutz anzugehen. Dies war umso seltsamer, als der Papst in jenem Augenblick von der Besetzung der leoninischen Stadt noch nichts wissen wollte, die Zuaven noch die Engelsburg inne hatten, und auch die italienischen Truppen noch zögerten, die mit Ketten gesperrte Engelsbrücke zu betreten, da man fürchtete, sie sei unterminiert. Es dauerte eine Weile, bis der General Cadorna die Dinge zu ebnen vermochte. — A. starb 1876 am 6. November, beweint nur von seinen Helfershelfern. Als man Pius IX mitteilte, er liege in den oberen Gemächern im Sterben, sagte dieser bloß: Gott verzeihe ihm! und nachher über den Toten: „Gott gebe ihm Frieden, und nun kein Wort mehr darüber!" Eine wohlverdiente Grabschrift für einen so schlechten Diener. Aber die Geschichte muß dennoch zugeben, daß er wider seinen Willen durch sein reaktionäres Treiben und seinen eigensinnigen Widerstand gegen jede Versöhnung mit den neuen Bestrebungen Italiens der Sache selbst sehr genützt hat.

D. Silvagni: La corte e la società romana nei secoli XVIII e XIX, 1885; — D. Pantaleoni: Storia civile e costituzionale di Roma, Turin 1881; — R. Giovagnoli: Pellegrino Rossi e la rivoluzione romana, Rom 1898; — E. Masi: Pio IX e Pellegrino Rossi, Florenz 1901; — Commentario della missione a Roma di A. Rosmini negli anni 1848—49, Turin 1881. **Labanca.**

Antonianer, eine armenische, römisch-katholische Kongregation, entstanden auf dem Libanon am Ende des 17. Jhd.s. Ihre ersten Klöster waren: Krem auf dem Libanon, Beyt Khasbo bei Beyrut und seit 1753 ein Kloster in Rom. Hierhin wurde im 19. Jhd. der Schwerpunkt der Kongregation verlegt. Zur Zeit des ¶ Vatikanums in einen Kompetenzkonflikt mit dem katholischen armenischen Patriarchen von Konstantinopel verwickelt, dem sie das Recht bestritten, sich Katholikos von Cilicien (Katholikos vom Libanon) zu nennen, verwarfen sie die Unfehlbarkeit und entflohen verbannt aus Rom. Ihr Kloster in Rom ließen sie 1876 durch Malachia Ormanian verkaufen und nach Konstantinopel verlegen; hier trat Ormanian mit einer kleinen Gemeinde in die armenische Kirche über.

Max Heimbucher: Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche I, 1907², S. 161. ff. **Sch.**

Antoninus, 1. von Florenz (1389—1459), Heiliger, ist zu Florenz geboren, schon mit etwa 15 Jahren in den Dominikanerorden eingetreten und hat zunächst als Prior mehrerer Klöster, dann als Generalvikar seines Ordens in Toskana und Neapel, schließlich als Erzbischof von Florenz gewirkt. Hauptsächlich praktisch tätig, und zwar sowohl durch persönliche Seelsorge im weitesten Sinne des Wortes, als auch durch Reform von Klöstern und Klerus, fehlte es ihm doch auch nicht an gelehrten Interessen: eine bis 1457 reichende Weltchronik geht neben einem vornehmlich die Sittenlehre behandelnden großen systematischen Handbuch und anderm auf ihn zurück. Kanonisiert wurde A. 1523. Sein Festtag ist der 10. Mai. Bilder in der Kirche und dem Kloster bezw. Museum von S. Marco und eine Bildsäule vor den Uffizien erinnern in Florenz noch heute an ihn.

Literatur bei (Wagenmann) Benrath in RE³ I, S. 604 f und (v. Hefele) Stanonik in KL² I, S. 983 ff. **G. Loeschcke.**

2. Pius (138—161) ¶ Christenverfolgungen.

Antoniter ¶ Tönniesherrn.

Antonius. 1. der Große (ca. 251—ca. 356), Heiliger, Begründer des ¶ Mönchtums.

2. von Padua (1195—1231), Heiliger, eigentlich Fernando Martini, geb. in Lissabon, gest. 13. Juni in Arcella bei Padua, trat 1220

in den Minoritenorden (¶ Franz von Assisi), missionierte in Marokko, lebte als Einsiedler bei Forlì und durchzog seit 1224 als Bußprediger und Ketzerbestreiter Südfrankreich und Oberitalien. 1232 als großer Wundertäter kanonisiert (Fest: 13. Juni), wurde er früher als Patron der Tiere, jetzt hauptsächlich als Helfer für die kleinen Nöte des Lebens verehrt, den man durch Gaben an die Armen (sogen. A.brot) günstig zu stimmen sucht. Auf bildlichen Darstellungen erscheint er mit dem Jesuskind auf dem Arm (Murillo).

Eduard Lempp: Antonius von Padua, ZKG, 1890—92); — Albert Lepitre: St. Antoine de Padoue, 1901. **Gustav Krüger.**

Anubis ¶ Aegypten: II. Religion ¶ Synkretismus.

Anzeigepflicht ¶ Kulturkampf.

Anzeiger, kirchliche ¶ Presse, kirchliche.

v. Anzer, Johann Baptist (1851—1903), Missionsbischof, hat die kath. Mission in Süd-China ausgebreitet (¶ Heidenmission: II. katholische) und in den 90er Jahren die chinesische Politik des deutschen Reiches beeinflußt (¶ China). Geboren als Bauernsohn (1897 von der Krone Bayern geadelt) 16. Mai 1851 in Weinried (bayr. Oberpfalz), trat er nach Abschluß seiner Studien im Regensburger Lyzeum 1875 in die eben begründete Missionsgesellschaft vom Göttlichen Wort in Steyl (Holland) ein, die ihn 1879 nach China entsandte. Hier hat er das Missionsgebiet von Süd-Schantung, dessen Ueberlassung an die Steyler Mission A. 1881 von dem apostol. Vikar für Schantung Bischof Cosi (Franziskaner) erlangte, zunächst als dessen Provikar, seit der 1885 erfolgten Errichtung eines selbständigen Vikariates Süd-Schantung und nachdem A. 1886 in Steyl zum Titularbischof von Telepte geweiht worden war, als apostol. Vikar mit großer Energie und Klugheit wie stetig wachsendem äußeren Erfolg geleitet; als er 1882 dort eintraf, fand er eine einzige Station mit 158 Christen in dem Dorfe Vuoly vor, bei seinem Tode wird die Zahl der Getauften auf 26 000 angegeben; A. erfreute sich der Würde eines chinesischen Großmandarinen und konnte in der polit. Hauptstadt Yentschofu, der hl. Stadt des Konfuzius, residieren. — Von einschneidender Bedeutung war, daß A., wohl einer Anregung des Gesandten von Brandt folgend, mit Vorwissen des Papstes das bisherige französische Protektorat 1890 mit dem Schutze des Deutschen Reiches vertauschte, von dem er eine kräftigere Unterstützung seiner Missionspläne (besonders der von dem französ. Gesandten nicht begünstigten auf Yentschofu gerichteten) erwartete. Seit dieser Aktion war A. in Berlin, wo er sich auf seinen häufigen Europa-Reisen wiederholt aufhielt, bei dem ihn vielfach auszeichnenden (1897 Roter Adlerorden II. Kl mit dem Stern) Kaiser persona gratissima und in den leitenden Kreisen (Caprivi, Bülow) einflußreich. Als die Kunde von der Ermordung der Steyler Missionare Nies und Henle (am 1. Nov. 1897) ihn am 4. November in Steyl erreichte, eilte er schutzflehend nach Berlin zum Kaiser, der sofort Kriegsschiffe nach dem in A.s Missionsgebiet liegenden Kiautschou schickte und dieses am 14. Nov. besetzen ließ; der Staatssekretär v. Bülow motivierte diese Besitzergreifung im Reichstage mit dem Hinweis auf die „unzweideutige" Erklärung A.s, daß jene eine Lebensfrage für das Gedeihen und den Fortbestand der chinesischen Mission sei. Statt dessen hat sie schwere Verfolgungen und die teilweise Zerstörung des Missionswerkes hervorgerufen; in dem Meinungsstreit über die eigentlichen Ursachen des Boxeraufstandes und der chinesisch-europäischen Wirren wird A. Schuld gegeben, daß sein Verhalten den religiösen und politischen Fanatismus in Süd-China heraufbeschworen habe. Von evangelischer Seite sind gegen A.s Verquickung von Mission und Politik, gegen seinen Einfluß in Berlin wie auch gegen seine Person schwere Anklagen erhoben worden (vgl. Prot. Taschenbuch 1905, S. 414 ff und die hier genannten Schriften von Warneck, Maus und Horbach), die Friedrich ¶ Nippold in seiner Streitschrift „Bischof v. A., die Berliner amtliche Politik und die evang. Mission" (1905) zusammengefaßt hat. Ein abschließendes Urteil, ob A.s deutsch-vaterländische Gesinnung echt oder Politik, ob sein politischer Einfluß nützlich oder unheilvoll gewesen ist, erscheint bei der widersprechenden Beurteilung der Motive seines Handelns wie des inneren Zusammenhangs der Ereignisse noch untunlich. Der Tod ereilte ihn am 24. Nov. 1903 in tragischer Weise in Rom; nach der einen Lesart befand er sich hier, um das Placet für die Errichtung einer chinesischen Hochschule nach dem Muster deutscher Universitäten einzuholen; nach der anderen war er zitiert, um sich zu verantworten und den Entschluß der Kurie, daß er nicht nach China zurückkehren dürfe, amtlich zu erfahren. **Joh. Werner.**

Apelles, der Gnostiker und Schüler ¶ Marcions (¶ Gnostizismus), den er aber in wesentlich drei Punkten umbildete: 1. betont er im Gegensatz zu Marcions Dualismus die Einheit des göttlichen Prinzipes (mía archḗ). Wenn er noch nicht dazu fortschritt, die Welt ein direktes Gotteswerk sein zu lassen, so hat er die gnostische metaphysische Trennung von Gott und Welt doch dadurch in etwas überbrückt, daß er den Demiurgen, den Weltschöpfer, zu einem Engel des höchsten Gottes machte. 2. In der Christologie setzte er an die Stelle des Doketismus eine etwas fantastische „aus den Grundelementen gebildete Leiblichkeit", die Christus vom Himmel herabbringt (die Jungfraugeburt lehnt A. ab). 3. Die mit dem Meister übereinstimmende Verwerfung des AT begründet A. rational-bibelkritisch. In seinen syllogismoí (= Schlüsse) bezweifelt er z. B., daß alle die Tiere in der Arche Noah hätten Platz finden können, da der angegebene Raum höchstens für 4 Elefanten reiche. — Von A.s Leben wissen wir wenig, seine kirchlichen Gegner warfen ihm zu Unrecht Unsittlichkeit vor, anknüpfend an seine tatsächlichen Beziehungen zu einer Visionärin Philumene. Ueber seine dogmengeschichtliche Stellung streitet man. Während Gustav Krüger (RE³ I, S. 273 ff) in ihm eine Rücklenkung von der Religiosität Marcions zum teils mystischen, teils rationalen alten Gnostizismus sieht, faßt ihn Hans v. Schubert (Möllers Lehrbuch d. Kirchengeschichte I, 1902², S. 161 ff) als Uebergangsstufe zur Verkirchlichung des Gnostizismus. Es wird dabei auf den Standort ankommen. Dem Sinne des A. entspricht besser die Krügersche Auffassung, vom Standpunkte der späteren Entwicklung wird v. Schuberts Urteil begreiflich. **Köhler.**

Aphraates, der persische Weise genannt, über den jedoch wenig bekannt ist, soll Mönch und

Bischof von Mar Matthäus bei Mosul am Tigris gewesen sein. Die von ihm erhaltenen Schriften (23 Homilien) stammen aus den Jahren 337, 344 und 345. Seine Theologie ist im Vergleich mit der gleichzeitigen Theologie der griechischen Kirche archaistisch. Der Arianismus ist nicht in seinen Gesichtskreis getreten; wenigstens verrät er keine Bekanntschaft mit ihm. Seine Gegner sind vornehmlich die Juden. Das mönchische Leben hat er begünstigt. Er interessiert als Vertreter eines asketischen, altertümlichen, infolge geographischer Isolierung von der griechischen Kultur und Dogmenbewegung wenig berührten ostsyrischen Christentums.

Deutsche Uebersetzung seiner Homilien von G. Bert in TU III 3. 4, 1888; — Eberhard Nestle: RE³ I, S. 611; — Hans v. Schubert: Lehrbuch der Kirchengeschichte, 1902². **Scheel.**

Aphrodite ¶ Griechenland, Religion.

Aphthartodoketen, behaupteten die Unverweslichkeit des Leibes Christi vor seiner Auferstehung, ¶ Monophysiten.

Apion, Judenfeind, ¶ Josephus ¶ Philo.

Apis, heiliger Stier, ¶ Aegypten: II, 2.

Apokalyptik. Uebersicht.

I. jüdische; — II. altchristliche.

I. jüdische.

1. Abriß ihrer Geschichte; — 2. Ihr Stoff; — 3. Herkunft dieses Stoffes; — 4. Formelles; — 5. Psychologie der A.er.

Verf. kürzt jüdische Apokalyptik zu j. A. ab, Apokalypse zu A.e, Apokalyptiker zu A.er.

„A." bedeutet „Offenbarungsliteratur". Unter „j. A." versteht man eine Reihe jüdischer Schriften, die zu den ¶ Pseudepigraphen des AT gehören. Aus dem AT rechnet man das ¶ Danielbuch dazu. Das Studium der j. A. ist für das Verständnis des NT unerläßlich. Jesus und die Apostel lebten in ihr. Die Wissenschaft der Gegenwart sollte daher alles tun, um diese Schriften der Allgemeinheit bequem zugänglich zu machen. Vorläufig sind die Texte am bequemsten bei Kautzsch „Apokryphen und Pseudepigraphen des AT" (1900) erreichbar.

1. Die älteste uns bekannte jüdische Apokalypse ist das Buch Daniel. Jesus war mit diesem Buche sehr vertraut (vgl. z. B. Mtth 24). Es stammt aus der Makkabäerzeit. — Schwerlich ist Daniel die erste jüdische Apokalypse gewesen. Etwa aus der selben Zeit stammt die sogen. Jesaiaapokalypse im ¶ Jesaiabuch Kap. 24—27. Die Visionen und Engelvorstellungen des ¶ Sacharjabuches (um 520 v. Chr.), auch des ¶ Ezechiel, erinnern an Daniel. Seit dem babylonischen Exil bahnt sich die A. an. — Aus der Zeit von 160—63 v. Chr. stammt das Buch Henoch, eine umfangreiche Sammlung apokalyptischer Stoffe. Es ist vollständig in äthiopischer Sprache erhalten, Bruchstücke griechisch. Das slavische Henochbuch zeigt Berührungen mit dem äthiopischen, entstammt wohl auch etwa derselben Zeit, weicht aber sonst sehr stark von jenem ab. — Vor 30 n. Chr., also noch zu Lebzeiten Christi, ist die Himmelfahrt des Moses verfaßt. Sie „weissagt" die jüdische Geschichte von Moses bis zu den Söhnen des Herodes. — Im Jahre 70 n. Chr. ward Jerusalem zerstört und das Gemüt der frommen Juden dadurch im Innersten erschüttert. Aus dieser Lage heraus ist IV Esra und die syrische Baruch-A.e zu begreifen. Beide sind nah mit einander verwandt. Eine griechische Baruch-A.e hat mit der syrischen nur den Namen gemein. In altchristliche Zeit gehört die slavisch erhaltene Abraham-A.e, auch die Elias- oder Sophonias-A.e, die wir koptisch lesen. Aus dem Hirten des Hermas (Visio II, 3. 4) wissen wir von einer verlorenen A.e „Eldad und Modad". In einer Reihe von Schriften finden sich Stücke apokalyptischer Art, so im Buche der Jubiläen (2_{2} ff 4_{15} ff 23_{12-21}), in den Psalmen Salomos (15. 17. 18), in den Sibyllinen (3_{652} ff 5_{344} ff usw.), in den Testamenten der 12 Patriarchen (Test. Levi 2, ff Napht 2 ff 8 ff). — Daß uns die meisten j. A.en nicht durch die Synagoge, sondern durch christliche Kirchen erhalten sind, beweist, wie verwandt sich das alte Christentum mit dieser Literatur fühlte. Das Neue Testament ist zu einem Teil erst aus der Geschichte der jüdischen Apokalyptik verständlich (¶ Apokalyptik: II. altchristliche).

2. Die Eigenart der j. A.en im Unterschied vom AT ergibt sich zunächst aus dem ihnen gemeinsamen Stoff. Bis in Kleinigkeiten hinein sind sie einander gleich, und doch bietet jede A.e die verschiedenen Stoffe in individuellen Abwandlungen. a) Mythologische und sagenhafte Stoffe. Engelvorstellungen treten besonders hervor, so der Mythus von den Engeln (¶ Geister Engel und Dämonen), die sich mit den Menschentöchtern vermischten, ein Riesengeschlecht erzeugten und dann gefesselt in unterirdischen Räumen bis zum Endgericht aufbewahrt werden (äth. Henoch 6. 10. 12. 54, slav. Henoch 7. 18, syr. Baruch 56, Test. Ruben 5, im NT: II Petr 2_{4} ff, Judas $_{13}$). Ratsversammlungen der Engel (äth. Henoch 6_{3} ff 9), viele Engelnamen, z. B. Uriel, Gabriel, Raphael, Phanuel, Michael (vgl. Kindheitsgeschichten Jesu, Judas $_{9}$, Apok 12_{7} ff), werden erwähnt. Einer der Engel vermittelt Gottes Offenbarungen und begleitet den Apokalyptiker (IV Esra 4, äth. Henoch 19). „Kräfte, Herrschaften, Mächte, Throne" sind Arten von Engeln (slav. Henoch 20 Kol 1_{16} Eph 1_{21}). Nach slav. Henoch 1_{4} ff sind die Engel sehr groß und leuchtend wie Feuer. Die Beseelung der Gestirne liegt der Engelvorstellung zu Grunde (äth. Henoch 86—88, slav. Henoch 18 Apok 8_{10} f, vgl. auch die Bezeichnung „Wächter" für „Engel"). — Mythisch mutet die Vorstellung des Drachen an, desgl. das Weib, das in die Sonne gekleidet ist (Apok 12), der Menschensohn (Dan 7, äth. Henoch 46. 69 IV Esra 13). — Die sagenhaften Stoffe der A.en beschäftigen sich mit den ältesten Zeiten der jüdischen Ueberlieferung. Es begegnen: Henoch- und Noahsagen (äth. Henoch 12. 106, griech. Baruch 4), Nimrodsage (Test. Naphth.), Turmbau- (griech. Baruch 2. 3), Sintflut- (äth. Henoch 10. 60. 65, griech. Baruch 4), Adam und Eva- (Leben Adams und Evas), Patriarchensagen (Test. Juda). Merkwürdige Vorgänge bei der Zerstörung Jerusalems (syr. Baruch 6), märchenhafte Reisen durch Himmel und Hölle, Himmelfahrten des Henoch, Esra, Baruch werden erwähnt. — b) Kosmologisches. Auch die Geheimnisse der Natur, des Weltalls, der Gestirne, der Witterung werden von den Apokalyptikern „offenbart". Dabei kommen nach unseren Begriffen sehr naive Naturanschauungen zutage (vgl. besonders slav. Henoch 40 und syr. Baruch 59_{4-11}). Sieben Himmel werden vielfach unterschieden (vgl. slav. Henoch 8. 21. 22, Test. Levi 2 ff, griech. Baruch), im höchsten Himmel ist Gottes Thron (Test. Levi 5, äth. Henoch 24_{4} ff), der Himmel ist ein festes Gewölbe

(äth. Henoch 18 5, griech. Baruch 2. 3) mit Toren (äth. Henoch 33 2 34 ff). Es gibt auch mehrere Höllen mit Toren und Wächtern (slav. Henoch 7. 10. 42, griech. Baruch 4. 5). An den Enden der als Scheibe gedachten Erde (äth. Henoch 21. 23. 18 11 ff) und im Paradies (slav. Henoch 8. 9. 10) weilt die Phantasie der Apokalyptiker gern. — c) Geschichtliche Offenbarungen. Nicht zuletzt ist der Gegenstand der „Offenbarungen" der Apokalyptiker der geheimnisvolle Gang der Geschichte (Dan 2. 7, äth. Henoch 83 ff, IV Esra 11 usw.). Der Apokalyptiker glaubt das Weltende und Weltgericht nahe (äth. Henoch 37 ff, syr. Baruch 48 32). Der bei den alttestamentlichen Propheten für die Geschichtsbetrachtung maßgebende Gedanke der Vergeltung ist auch bei den Apokalyptikern entscheidend. Das jüdische Gesetz (syr. Baruch 19. 32. 77, IV Esra 9. 14, äth. Henoch 89) ist für sie ebenso maßgebend wie der Aufriß und viele Einzelheiten der alttestamentlichen Geschichtsbücher (äth. Henoch 85 ff usw.) Da die A.en nachexilischen Ursprungs sind, spiegeln sie die nachexilische jüdische Frömmigkeit wieder: Sündenbewußtsein, IV Esra 14 31; Transzendenz Gottes, daher Verkehr Gottes mit den Menschen durch Vermittler, syr. Baruch 22; Vorherwissen und Vorherbestimmung, äth. Henoch 39 11, Ass. Mosis 12 13; Präexistenz, äth. Henoch 48 3. Auf eine lange Geschichte blickt der Apokalyptiker zurück. Jerusalems Geschick ist für IV Esra und syr. Baruch ein schweres Problem. In zwei Punkten ist der Unterschied der A. von den alten Propheten in der Behandlung der religiös-geschichtlichen Probleme deutlich: 1. Das Schwergewicht fällt beim Apokalyptiker durchaus in die Zukunft. Bilder, Zeichen, geheimnisvolle Zahlen und Berechnungen sollen die Zukunft enthüllen (IV Esra 6, äth. Henoch 93, syr. Baruch 27). 2. Die Weltanschauung der Apokalyptiker ist „dualistisch"; „diese Welt" und „jene Welt" stehen sich gegenüber (IV Esra 4. 7, äth. Henoch 47 ff). Das Jenseits bringt die Lösung aller Rätsel. Im „himmlischen Jerusalem" (syr. Baruch 4, IV Esra 10), in den „Wohnungen der Gerechten" (äth. Henoch 39) weilt die Phantasie der Apokalyptiker mit Vorliebe. Ein Kompromiß zwischen der Jenseitigkeitshoffnung der Apokalyptiker und der Diesseitigkeitshoffnung der alten Propheten ist der ¶ Chiliasmus (IV Esra 7, äth. Henoch 45). Eng mit der Jenseitigkeitshoffnung hängt die Hoffnung auf ¶ Auferstehung zusammen (syr. Baruch 30. 49 ff, äth. Henoch 51, IV Esra 7. 14). — d) Ethisches. Große Stücke der A.en enthalten Ermahnungen und Warnungen (Lasterkataloge, slav. Henoch 10. 58 ff griech. Baruch 8. 13, lange Mahnreden äth. Henoch 92 ff). Die Nackenden soll man kleiden slav. Henoch 63 1, dem Feinde nicht Böses vergelten 50 4; äth. Henoch 94 8 heißt es: „wehe euch Reichen"! So sehr die sittlichen Anschauungen der A.en häufig an Worte Jesu erinnern, auch an paulinische Gedanken (vgl. Röm 1 29 mit griech. Baruch 8. 13), so findet sich doch auch mitten darin echt Jüdisches (äth. Henoch 98 11). Test. Asser begegnet die Lehre von den beiden Wegen. (Vgl. Barnabasbrief, ¶ Apokryphen: II, 3 d.)

3. Die Forschungen über den Ursprung des in den A.en vorliegenden Stoffes haben zu der wichtigen Erkenntnis geführt, daß das Judentum dieser Schriften stark „synkretistisch", d. h. stark mit Gedanken außerjüdischer Herkunft durchsetzt ist (¶ Synkretismus). Persische, babylonische, ägyptische, griechische und jüdische Gedanken sind zu einem uns vielfach seltsam berührenden Gemisch vereinigt. Bei dem engen Zusammenhang der j. A. mit dem Urchristentum ist damit zugleich der synkretistische Charakter des Urchristentums in vielen Punkten erwiesen (vgl. Hermann Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT, 1903). — a) Persisches. Von etwa 500—200 v. Chr. haben die Perser bis nach Kleinasien, Palästina und Aegypten geherrscht (¶ Perser). Das im folgenden herangezogene persische Gedankenmaterial ist in der Hauptsache dem „Religionsgeschichtlichen Lesebuch" (RL), hersg. von Alfred Bertholet, 1908, entnommen und stammt aus der Zeit von etwa 600 bis ca. 200 v. Chr. (vgl. auch ¶ Avesta). — Charakteristisch für die persische Weltanschauung ist der Dualismus zwischen dem „heiligen Geist" und dem „argen Geist", dem „Guten und dem Bösen" (RL, 324). Auf beiden Seiten stehen eine Fülle von Geistwesen. Schließlich siegt der gute Gott über den bösen. Das Judentum übernahm die Figur des ¶ Teufels, ordnete ihn aber Gott unter, ebenso die Fülle von Dämonen und Geistern. Die Perser wissen wie die Apokalyptiker von Beratungen der „Devs", d. h. der bösen Geister (RL, 324), die sich dem „Aeshma", dem im Buche Tobias begegnenden ¶ Asmodi, anschließen, auch wissen sie von den Devs zu erzählen, daß sie sich mit den Weibern der Menschen geschlechtlich einließen (RL, 347). Wie die Apokalypsen, so kennen auch die Perser viele starke Schutzengel (RL, 341), die für die Gläubigen kämpfen; die Engel hängen mit kosmischen Dingen zusammen (RL, 341. 342). Die Perser neigen zu Hypostasierungen, d. h. zu Personifizierungen von Abstraktionen. Wie äth. Henoch 42 die „Weisheit" personifiziert ist, so Spenta armaiti, die Ergebenheit, Weisheit als vierte der 6 ¶ Ameșha Spentas, die neben ¶ Ahura mazda stehen (RL, 355. 331. 337; Karl Vollers: Die Weltreligionen, 1908, S. 83). Mit den 6 Ameșha spentas, die mit dem höchsten Gott zusammen die Siebenzahl bilden, sind die 6 „Erzengel" zu vergleichen (äth. Henoch 20). — Ein den Ungeheuern des Danielbuches (Kap. 7, vgl. Apok 12 ff) vergleichbarer Drache mit drei Mäulern, 3 Schädeln, 6 Augen begegnet uns RL, 343 f. ¶ Ahriman (d. h. der Satan) hat ihn erschaffen. Naive Naturerkenntnis finden wir wie bei den Apokalyptikern so bei den Persern (RL, 323 f 356). Ganz besonders drängt sich die Verwandtschaft der persischen Gedanken mit denen der A. in den die letzten Dinge, d. h. Weltende, Weltgericht usw. betreffenden Vorstellungen auf. „Der Gerichtstag" wird erwartet (RL, 326), das „Paradies", in welchem dem Ahura mazda gehuldigt werden soll, „das künftige Leben", in dem „den Gerechten" der Lohn zu teil wird (RL, 327). Man denkt „die Entscheidung" nahe (RL, 324. 327 f). Mit dem heiligen Geist und Feuer soll die Prüfung stattfinden (RL, 328, vgl. syr. Baruch 48 39, IV Esra 13 10, I Kor 4 15). Nach den Werken wird gerichtet (RL, 331), zu diesen gehört vor allem „die Gerechtigkeit", der genaue Vollzug des „Gesetzes", wie bei den Juden (äth. Henoch 92 ff, Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte II, 1897², S. 188. Form der Seligpreisung hier und dort!), ferner die Barmherzigkeit (slav. Henoch 63, de la Saussaye II²,

S. 188. 196). Die Perser kennen nur Mazdagläubige und Mazdafeinde, keine nationalen Gegensätze, daher ein Weltgericht. Die Apokalypsen zeigen gleichfalls einen universalen Zug. Erd- und Weltgeschichte teilten die Perser in 4 Perioden zu je 3000 Jahren ein (Vollers, S. 89), vgl. die 4 Perioden bei Daniel und überhaupt die Berechnungen in den A.en (IV Esra 14 $_{11}$). Wie der jüdische befindet sich der persische Apokalyptiker stets in der letzten Periode der Geschichte. Am Ende der Tage kommt der „Heiland" (RL, 355 f); er geht hervor aus einem Gewässer (IV Esra 13 geht der Messias aus dem Meere hervor), macht alle unsterblich, die bösen Geister unterliegen. Die Perser lehren leibliche Auferstehung (356), eine neue Leiblichkeit der Auferstandenen (334. 335, vgl. II Kor 5, äth. Henoch 104 $_2$, Dan 12 $_3$, syr. Baruch 49 ff). Zuerst stehen die Gebeine des Urmenschen auf (RL, 356 f, I Kor 15), 3 Tage und 3 Nächte büßen die Bösen in der Hölle. Die Welterneuerung erfolgt durch Feuer. Das Metall schmilzt, alle Menschen steigen hinein, den Gerechten ist es wie warme Milch, die Bösen vernichtet es (I Kor 4 $_{13-15}$). Kindererzeugung findet nicht mehr statt (vgl. Mtth 22 $_{30}$). Die Hölle, die Schlange (RL, 358), alle Unreinigkeit wird beseitigt. Die Welt wird unsterblich für immer. — b) Babylonisches. Vor den Persern herrschten die Babylonier bis nach Kleinasien, Palästina, Aegypten. Die babylonische Religion bestand bis in christliche Zeit (vgl. Anz: Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, 1897, S. 59 ff). Zur Erkenntnis der späteren babylonischen Volksreligion ist die Literatur der ¶ Mandäer und die ¶ sabäische Religion der mesopotamischen Harranier (Harran bei Edessa) wichtige Quelle (vgl. RE^3 XII, S. 183; Wilhelm Bousset: Hauptprobleme der Gnosis, 1907, S. 22 ff). In der mandäischen Literatur finden wir die in den A.en so zahlreichen Engelnamen auf ʾēl wieder, ebenso genaue Parallelen zu dem Mythus von den Engeln, die sich mit den Menschentöchtern vergingen (äth. Henoch 6. 18 $_{11}$ ff, 6. Traktat des Genzā, auch 8. Traktat; Bousset, S. 35 f). Astronomie und Astrologie blühten bei den Babyloniern besonders, seit alters haben sie den Kultus der 12 Tierkreisgestirne (KAT^3, S. 626 ff, vgl. äth. Henoch 82). Die Vier und Sieben sind bei den Babyloniern wie in den A.en heilige Zahlen (äth. Henoch 34 ff, KAT^3, S. 633; zu den bei Henoch a. a. O. erwähnten Himmelstoren vgl. KAT^3, 619). Die Lehre von den 7 Himmeln, die Vorstellung von den Toren der Unterwelt finden sich ebenfalls bei den Babyloniern (KAT^3, 615 f. 637, vgl. Mtth 16 $_{18}$). — Die Sintflutsagen der A.en zeigen Beziehungen zum babylonischen Gilgameschepos (äth. Henoch 106: Methusalem besucht den Henoch an den Enden der Erde, Henoch erzählt die Sintflutsage, so besucht Gilgamesch den babylonischen Noah an den Enden der Erde, KAT^3, 549 ff, vgl. äth. Henoch 65). Als siebenter Urvater entspricht Henoch dem Enmeduranki, der wie Henoch zu den Göttern entrückt und in alle Geheimnisse eingeweiht wird (KAT^3, 540, Judasbrief V. $_{14}$). Die Chaostiere Behemoth und Leviathan entsprechen wohl „Tiamat" und „Kingu" (Hermann Gunkel: Schöpfung und Chaos, 41 ff 112 ff, KAT^3, 507 ff). Geflügelte Löwen und Stiere sind in der babylonischen Phantasie zu Hause (vgl. Dan 7, KAT^3, 502). Die Paradiesesschilderungen der A.en erinnern an babylonische Schilderungen (äth. Henoch 24, Paradiesesbaum, KAT^3, 352 ff 527 vgl. slav. Henoch 8; Lebensspeise, KAT^3, 520 ff). Himmelfahrt des Moses 10 $_8$ ff erinnert an den Etana-Mythus der Babylonier (KAT^3, 564 ff). Der Schreiberengel Michael, die Bücher beim Weltgericht u. ähnl. erinnern an babylonische Vorstellungen (äth. Henoch 89 $_{62}$, KAT^3, 400 f, slav. Henoch 23, syr. Baruch 24, IV Esra, am Ende, KAT^3, 401). — c) Aegyptisches. Um 1500 v. Chr. stand Palästina und Syrien unter der Herrschaft ¶ Aegyptens. Um 600 v. Chr. rang Aegypten mit Assur-Babel um die Herrschaft in Palästina. Um 300 v. Chr. kämpften die Ptolemäer mit den Seleuziden in Palästina. Die alte ägyptische Religion und Sitte hat sich im einfachen Volke mit großer Zähigkeit bis weit in die christliche Zeit hinein erhalten und auch in Aethiopien verbreitet. Das Buch der Jubiläen und das eine der beiden Henochbücher ist äthiopisch auf uns gekommen! — An Einzelheiten sei erwähnt: Apok 12 erinnert an die Geburt des Horus (Adolf Erman: Aegyptische Religion, 1905 [abgekürzt E], S. 37). Das Bild der Gottesmutter, die ihren Säugling auf dem Schoße hält, ist von alters dem ägyptischen Volke lieb gewesen. Das Schicksal der Toten hat die Aegypter von je interessiert. Das Totenreich liegt im Westen (E, 89), die guten Seelen werden als Sterne an den Himmel versetzt (E, 90 ff), den Wohnort der Seligen dachte man sich als Inseln (E, 93. 95), sie leben von einem Lebensbaum, Gewässer umschließen dies Reich, Osiris ward zum Herrscher des Totenreiches, der gestorbene und wieder lebendig gewordene Gott (E, 96 ff). Wie Osiris, so geht es dem Toten: so wahr Osiris lebt, wird auch er leben (vgl. I Kor 15). Auf die leibliche Auferstehung legen auch die Aegypter großes Gewicht (E 97. 98 ff). Im „Totenbuch" (E, 104 f) wird erzählt: in einer großen Halle, deren Dach mit Feuer gekrönt ist (äth. Henoch 14 $_8$ ff), thront Osiris. Thoth, der Schreiber der Götter, notiert das Resultat der Prüfung des Toten. Der Tote bekennt seine Schuldlosigkeit (z. B.: ich habe dem Hungrigen Brot gegeben, Wasser dem Durstigen, Kleider dem Nackten). Die Unterwelt zerfällt in 12 Teile, entsprechend den 12 Stunden der Nacht (E, 110 f), hier ist auch ein gewaltiger Drache (E, 111), der das Wasser forttrinkt, so daß das Schiff des Sonnengottes nicht weiterfahren kann. — Besonders eng berührt sich mit ägyptischen Vorstellungen das slav. Henochbuch (Bousset in GGA 1905, S. 710 ff), vor allem in der Erwähnung des Phönix (12 und 15, griech. Baruch 6) und in der Darstellung der Weltentstehung (24 ff, zu vergleichen mit Richard Reitzenstein: Poimandres, 1904). Ueber weitere prophetische Literatur bei den Aegyptern, s. Wilhelm Bousset: Religion des Judentums, 1906^2, S. 553, Anm. 2. — d) Griechisches (¶ Hellenismus). Seit Alexanders des Großen Zug durch den Orient, z. T. schon vorher, verbreitete sich griechische Sprache und Kultur bis nach Aegypten und Babel. Auch die Juden wurden davon beeinflußt. Die meisten der uns erhaltenen A.en haben in griechischer Sprache existiert und sind noch heute in griechischer Sprache vorhanden. — Einzelnes: In den jüdischen Sibyllinen treten eine Fülle griechischer Stoffe auf, vermischt mit jüdischen, ägyptischen, babylonischen Gedanken: III, 337 ff die Vorzeichen des Gerichts, vgl. die heidnischen pro-

digia; III, 178 ff Tartaros und Gehenna neben einander; Sib. V, 1 ff Weissagung derart, daß die Namen der römischen Kaiser in Zahlen umgesetzt werden, vgl. Apok 13_{18}. Derartiges auch griechische Sitte, vgl. Adolf Deißmann: Licht vom Osten, 1908, S. 198 ff; Zusammenhang zwischen Antichrist und Neросage, Sib. V, 145. 217 ff 363 ff; Sirenen als Klage- und Spukgeister, Sib. V, 457, syr. Baruch 10_8, äth. Henoch 19_2; zu dem Kampf und Fall der Sterne am Weltende vergleicht Joh. Geffcken (Oracula Sibyllina, S. 129) mehrere Stellen aus Seneca; die Schilderungen der Höllenplagen, der Inseln der Seligen gehen vielfach, so in der christlichen Petrusapokalypse, auf griechische Traditionen zurück (Alb. Dieterich: Nekyia, 1893, z. B. S. 20). Wie bei den Babyloniern liegen diese Inseln an den Enden der Erde, wie der babylonische Noah werden Menelaos und andere dorthin zu den Göttern entrückt, Göttergarten und Ort der Seligen ist hier wie dort dasselbe. Auch der himmlische Lobgesang der Seligen, häufig in den A.en, ist alte griechische Vorstellung (Dieterich 36 ff), ebenso die leuchtenden Gewänder, die Kränze und Kronen der Seligen (38 ff). Die Fahrten durch die Unterwelt, die Lasterkataloge (70 ff 174 ff) haben bei den Griechen eine Fülle von Parallelen, besonders in den orphischen Mysterien, die sich von Thracien mit dem Dionysoskult zusammen vom 6. Jhd. v. Chr. an in Griechenland verbreiteten. Orphisch-pythagoreisch-bachische Gemeinden pflegten v. 6. Jhd. v. Chr. an in Unteritalien den Kult der Unterweltsgötter und verfaßten Hadesbücher (84 ff). Bei Plato ist vom Sündenfall göttlicher Geister die Rede und von ihrer Seelenwanderung auf 10000 Jahre (118, äth. Henoch 21_9). Die Qual durch Feuer spielt in den orphischen Hadesvorstellungen eine große Rolle (Dieterich 196; Apok 20_{10}; Hadesflüsse, besonders Pyriphlegethon, äth. Henoch 17_6, Dieterich 211). Zu Apok 12 erinnert Dieterich (Abraxas, 1891, S. 111 ff) an den pythischen Drachen und seinen Kampf gegen Apollo, einen grade in Ephesos lokalisierten Mythos. — e) Jüdisches. Natürlich darf nicht vergessen werden, daß die A.en auch viel jüdische Gedanken enthalten, z. B.: das Problem des IV Esra und des syr. Baruch, nämlich: Jerusalems Fall und des Volkes Erwählung, der Monotheismus, das Gesetz, viel Alttestamentliches. Wo man das Gesetz und den Einen Gott festhielt, konnte das Judentum viel Freiheit lassen. So konnte die A. zu einer weit verbreiteten Geistes- und Literaturrichtung werden. Man hat vielfach gemeint, daß die A.en bloß die Frömmigkeit kleiner Kreise im Volke widerspiegeln. Daran ist nur soviel richtig, daß die offizielle jüdische Gesetzesreligion die religiöse Praxis am nachdrücklichsten bestimmte. Die religiöse Phantasie war viel freier als die religiöse Praxis. So nährte das Volk, auch mancher höher Gebildete (z. B. IV Esra), an den A.en seine Hoffnungen. Essenisches Konventikeltum findet sich in den A.en nicht. Das Neue Testament ist Zeuge für die weite Verbreitung der A. Erst seit 70 hat sich das Judentum von ihr ebenso losgesagt, wie das Christentum sie an sich zog.

4. a) Die geheimnisvolle Verhüllung ist Stil der prophetischen Rede. Das Eigenartige der apokalyptischen Verhüllungsrede ist die Verhüllung durch groteske, phantastische ¶ Allegorien. (Tiere für Weltreiche, Hörner für Könige usw. Dan 7, IV Esra 11. 12, äth. Henoch 85 ff; Drache = Satan, Menschensohn = Messias, Dan 7; trauernde Witwe oder Mutter = Jerusalem IV Esra 10, syr. Baruch 3). Auch die Pflanzen und die sonstige Natur liefern Symbole (syr. Baruch 36. 53 ff). So dient auch die Umsetzung von Namen in Zahlen der Verhüllung (Apok 13_{18}, Sib. V, 1 ff). — b) Visionen. Reisen. Die Visionen werden viel ausführlicher als bei den alttestamentlichen Propheten beschrieben. Wie weit sie mehr sind als bloße Form, siehe unter Nr. 5. Sehr eng sind mit den Visionen Reisen durch Himmel und Hölle verbunden. Vgl. dazu die große mittelalterliche Apokalypse, die Divina comedia Dantes, außerdem zu den Visionen die Geschichte der Ekstase in der griechischen Welt, für die Reisen die Reisen des Toten durch Himmel und Unterwelt bei den Aegyptern, die babylonische Höllenfahrt der Istar, die „Hinabstiege in den Hades" in der griechischen Literatur. — c) Poesie und Prosa. Disposition. Die Lebhaftigkeit des jüdischen Naturells, noch gehoben durch prophetische Begeisterung, führt schon bei den späteren unter den alttestamentlichen Propheten zu einem bunten Wechsel zwischen Poesie und Prosa, ebenso bei den A.ern. Auch die mangelhafte Disponierung haben die A.en mit den Propheten des AT gemeinsam. Eine gewisse Ordnung kann man dabei den A.en nicht absprechen (vgl. besonders IV Esra, Apok), dennoch sind sie weit von einer systematischen Disposition entfernt. Die kleinen und kleinsten Stoffgruppen sind oft nicht ohne scharfsinnige Reflexion und Verständnis für die Formgebung gestaltet. Auch in dieser Beziehung atmen die Schriften des NT jüdischen, resp. orientalischen Geist; denn die orientalischen Literaturen lassen oft systematisches Geschick vermissen. — d) Stil. Gattungen. Sehr verschiedenartige stilistische Formen treten in den A.en auf: Zwiegespräche des A.ers mit dem ihn begleitenden Engel, äth. Henoch 52. 53 usw.; Gebete, überhaupt Gespräche mit Gott, IV Esra 8. 12, syr. Baruch 21. 48, IV Esra 5, syr. Baruch 1. 2; predigtartige Ermahnungen, Reden an das Volk, an die Söhne, syr. Baruch 44. 84, äth. Henoch 76. 82. 83, slav. Henoch 39 ff; Briefe, syr. Baruch 78 ff. Wie in den Reden Jesu begegnen Wehe und Seligpreisungen, äth. Henoch 58. 82. 94, slav. Henoch 48. Neben den großen Allegorien finden sich kürzere Vergleiche und Parabeln IV Esra 8. 9, äth. Henoch 101. Ein Leichenlied: syr. Baruch 10. Ein novellistisches Motiv: IV Esra 10_{38} ff. — Die den A.en übergeordnete literarische Gattung ist die Prophetie, freilich nur im allgemeinen Stil des Weissagens und Offenbarens; denn die „Offenbarungsbücher" bilden, wie die aufgewiesenen Eigentümlichkeiten zeigen, eine Gattung für sich. Der phantastische Charakter der A.en, ihr naiver Wunderglaube (vgl. besonders Daniel, hier auch eine der im Volk so beliebten Schauergeschichten, das „Mene Tekel"), ihre Farben- und Bilderfreude reiht sie der orientalischen Volksliteratur ein, mögen auch einige A.en (IV Esra, Apok Joh) höherer Kunst und geistiger Bedeutung nicht entbehren.

5. Die A.en sind volkstümliche prophetische Epigonenliteratur. Aus dieser Charakterisierung ergibt sich alles Einzelne ihrer psychologischen Eigenart. — a) Phantasie,

Verstand. Die Phantasie ist für den A.er sehr wesentlich, und zwar eine orientalische, mehr Ueberliefertes gestaltende, als schöpferische Phantasie. Das Maßvolle der griechischen Phantasie geht ihr völlig ab, das Grandiose und Bizarre ist für sie charakteristisch (vgl. die babylonische Kunst). Die Gegenwart liebt derartiges, dürfte daher die Eigenart der A.en zu würdigen wissen. Daß die Phantasie der A.er sehr wenig schöpferisch ist, zeigt ein Blick in die obigen Angaben über Stoff und Herkunft des Stoffes der A.en. Hier ist fast alles Tradition, oft uralte. Das Judentum deutete diese Stoffe in seiner Weise. — Deuten ist eine Tätigkeit des Verstandes. Die Phantasie der A.er ist eng mit dem Verstande verquickt. Der Inhalt ist alles, die rein ästhetische Form wenig oder nichts. Der grübelnde Verstand durchbricht oft die der Phantasie gesteckten Grenzen und führt zu Gebilden, die für die künstlerische Phantasie völlig unmöglich sind (Tiere mit 10 Hörnern, das redende Horn usw.). Echt volkstümlich gibt sich der Verstand der A.er gern mit Rechnungen und Schematisierungen ab, er ist der Neugier verwandt. — b) Gefühl. Wille. Starke, oft leidenschaftliche Gefühle und Willensantriebe bringen die A.en zum Ausdruck. Dadurch kommt uns diese zunächst fremdartige Literatur menschlich, religiös und sittlich, näher: Sehnsucht nach Befreiung aus der drückenden Gegenwart, nach dem Jenseits ohne Leid und Schmerzen; Trost (syr. Baruch 81), Ermutigung, Ermahnung, Strafe (äth. Henoch 91 ff, syr. Baruch 77); Ungeduld, daher die Berechnungen des Endes, an die Stelle dieser Ungeduld sollte geduldiger Glaube treten; leidenschaftlicher Patriotismus (IV Esra 5. 10. 12); sehr lebendiges Schuldgefühl, Sündenbewußtsein (IV Esra 7 $_{46}$); Trauer und Klage (syr. Baruch 10), auch Lobpreis der Herrlichkeit und Größe Gottes (äth. Henoch 22. 25. 27. 36. 39. 84). — c) Visionäres: Wirkliche visionäre Erlebnisse müssen den A.ern aus Erscheinungen ihrer Zeit, z. T. auch aus eigener Erfahrung vertraut gewesen sein: siebentägiges Fasten geht voraus, syr. Baruch 43 z. B.; in der Nacht (syr. Baruch 36, IV Esra 11, äth. Henoch 13) in der Einsamkeit (IV Esra 12) tritt die Vision ein; sie erschüttert aufs tiefste, IV Esra 10, slav. Henoch 1, äth. Henoch 90; Erschöpfung ist die Folge, syr. Baruch 21. Die A.er sehen, wie auch Paulus, die Visionen nicht als krankhaft an, sondern als notwendiges Stück göttlicher Offenbarung. Vgl. die Bedeutung der Ekstase für ¶ Philo, überhaupt für die griechisch-römische und orientalische Welt, und den sogen. urchristlichen Enthusiasmus. — d) Nachahmung. Epigonentum. Die A.er fühlen sich als Epigonen. Die Vergangenheit ist Grundlage ihres Denkens und Hoffens. Ihre Prophetie bekommt daher einen gelehrten Beigeschmack, sie will eine Offenbarung durch Bücher und aus Büchern sein (IV Esra 14, äth. Henoch 12. 82. 104). Das Alte ist das Verehrungswürdige, daher die Pseudonymität dieser Schriften. Offenbar wußten die A.er, daß der Inhalt ihrer Schriften altes Gut war. Darum war es ihnen heilig. Sie verstanden, wie man deutlich sieht, den letzten Sinn dieser ihnen überlieferten Stoffe manchmal selber nicht oder falsch. Grade das Dunkle war ihnen heilig, ein echt volkstümlicher Zug! Noch heute fühlt sich die Laienfrömmigkeit besonders von den apokalyptischen Partien des NT angezogen, z. T. weil es diese Teile des NT nicht versteht (vgl. über dieselbe Eigenart des ägyptischen Volkes Erman, S. 173 f 185), z. T. weil die volkstümliche Phantasie sich überhaupt gern mit den Fragen der Neugier, Leben nach dem Tode usw., beschäftigt. So finden sich bereits in den A.en auch volkstümliche katholische Anschauungen: Zwischenzustand (IV Esra 7, äth. Henoch 22), Schatz guter Werke (IV Esra 7, syr. Baruch 14), Fürbitte der Gerechten (IV Esra 7, äth. Henoch 39. 47).

Texte: Emil Kautzsch: Apokryphen und Pseudepigraphen des AT, 1900; — Abraham-A. in Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche I, 1897; — Elias- und Sophonias-A. in TU, Neue Folge II, 3 a, 1899; — Slav. Henoch, herausgeg. v. Nathanael Bonwetsch in: AGG, 1896; — Johannes Geffcken: Oracula Sibyllina, 1902; — ‡ Hermann Gunkel: Der Prophet Esra, 1900. — Bearbeitungen: ‡ Wilhelm Bousset: Die jüdische Apokalyptik, 1903; — Derselbe: Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (1903) 1906^{2}; — Derselbe: A., RE^{3}, I, S. 617 ff; — Derselbe: Kommentar zur Offenbarung des Johannes, 1906; — Georg Beer: Pseudepigraphen des AT, RE^{3} XVI, 229 ff; — ‡ Georg Hollmann: Welche Religion hatten die Juden, als Jesus auftrat? (RV I, 7), 1905; — ‡ Paul Fiebig: Die Offenbarung Johannis und die jüdische Apokalyptik der römischen Kaiserzeit, 1907. **Fiebig.**

Apokalyptik: II. altchristliche.

1. Jesus; — 2. Der Messiasglaube der Jünger; — 3. Die Aneignung der jüdischen Apokalypsen; — 4. Christliche Apokalypsen; — 5. Der neue Geist in der christlichen A.

1. Indem Jesus lehrte wie ein Bevollmächtigter, redete er nicht nur anders als die Schriftgelehrten Mtth 7 $_{29}$, sondern auch als die Apokalyptiker seines Volkes. Wie kontrastiert mit der Anonymität dieser Männer, die ihre Weissagungen, ihre Drohungen und Verheißungen irgend einem Gottesmanne der Vorzeit in den Mund legten, das gewaltige „Ich aber sage euch", das er den Aussagen der Alten entgegenstellt. Wie wird die Neugier, die mit künstlichen Mitteln das Ende aller Dinge ergründen will, zurückgewiesen durch die Worte, daß die Erscheinung des Gottesreiches (¶ Reich Gottes) nicht berechnet werden kann, sondern daß es plötzlich da ist wie der Dieb in der Nacht, und daß über jenen Tag und die Stunde niemand etwas weiß, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater. Luk 17 $_{20}$ Mtth 24 $_{36}$ Mrk 13 $_{32}$ Apgsch 1 $_{7}$. Aus der schwülen Luft einer in gräßlichen Qualen und überschwänglichen Freuden schwelgenden Einbildungskraft und dem Irrgarten vieldeutiger Rätsel und phantastischer Bilder führen die Sprüche und Gleichnisse Jesu unter den freien, weiten Himmel des Vaters, der seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und regnen über Gerechte und Ungerechte, und auf den schmalen, aber deutlichen Weg der Gottes- und Nächstenliebe. Und doch, steht nicht das eine der eben angeführten Worte mitten in einer Schilderung der letzten Zeiten, der die charakteristischen Züge des apokalyptischen Bildes nicht fehlen? Hat nicht Jesus in einem entscheidenden Augenblicke seines Lebens, als er vor den Obern seines Volkes stand und mit feierlicher Beschwörung über die Bedeutung seiner Person gefragt wurde, geantwortet, indem er auf eine Weissagung des Danielbuches, der ältesten und bekanntesten Apokalypse, hinwies? Mtth 26 $_{64}$ Mrk 14 $_{62}$. Ja,

beweist nicht schon allein die Selbstbezeichnung „Menschensohn", wie sehr Jesus in der Gedankenwelt der A. gelebt und sich ihre Ausdrucksweise zu eigen gemacht hat? — Einzelne Gelehrte haben den Gegensatz zwischen Jesus und der zeitgenössischen A. als so stark empfunden, daß sie sich berechtigt glaubten, überall da, wo beide in den Evangelien zu einander in Beziehung gebracht werden, die Hand Späterer zu erkennen, für die das ursprünglich Geschiedene wieder ineinander floß. Und in der Tat spricht Verschiedenes für die Vermutung, daß in die Rede, die Mtth im 24., Mrk im 13. Kap. bringt, nachträglich eine kleine Apokalypse, seis jüdischen, seis christlichen Ursprunges, eingeschoben worden sei. Man wird ferner zugeben müssen, daß die Frage, in welchem Sinne sich Jesus Menschensohn genannt habe, noch keine endgültige Antwort gefunden hat. Bedeutende Forscher wie der gelehrte und geistvolle Göttinger Orientalist Paul de Lagarde haben rundweg bestritten, daß sich Jesus als Messias bezeichnet habe. Es ist trotz alledem unmöglich, jeden Zusammenhang zwischen Jesu Predigt und der apokalyptischen Gedankenwelt zu leugnen. So sehr er sich auch in mancher Beziehung von den A.ern unterscheidet, so teilt er doch mit ihnen die Erwartung, daß die bestehende Welt in Kürze von einer neuen abgelöst werde, und so stellen sich, wenn er das leuchtende Ziel beschreibt, auf das er die Blicke richtet, ganz von selbst Ausdrücke und Bilder bei ihm ein, die uns aus der apokalyptischen Literatur vertraut sind.

2. Was bei Jesus höchst wahrscheinlich, um nicht zu sagen gewiß ist, das tritt uns, wenn wir uns seinen Jüngern zuwenden, als zweifellose Tatsache entgegen: sie haben in ihm den Messias gesehen, der in Kürze mit den Wolken des Himmels kommen wird. Und der Messiasglaube war eines der Tore, durch das die trübe Flut jüdischer A. in die christlichen Gemeinden hereinströmen konnte und sofort in mächtigen Wogen hereingeströmt ist. Im NT sind, wenn wir zunächst einmal die ¶ Offenbarung des Johannes beiseite lassen, vor allem die Briefe des Apostels Paulus und unter diesen besonders die beiden an die Thess und das 15. Kap. des I Kor ein Beweis dafür, daß sich die Jünger Jesu die Zukunft, der sie im Glauben an ihren Herrn sehnsüchtig entgegenblickten, mit Farben ausmalten, die der Palette der A.er entnommen waren.

3. Die Apokalypsen nahmen teil an der Hochschätzung, welche die Christen von Anfang an der prophetischen Literatur des jüdischen Volkes entgegenbrachten. Weil man überzeugt war, in Jesus den gefunden zu haben, der alle göttlichen Verheißungen erfüllte, so sah man in den jüdischen Offenbarungsbüchern einen, ja den schlagendsten Beweis für die Wahrheit des christlichen Glaubens. Und nicht nur Christen jüdischer Herkunft, sondern ebenso sehr, ja noch mehr, ehemalige Heiden verteidigten das Christentum mit dem Nachweise, daß schon in grauer Vorzeit heilige Männer den geweissagt hätten, der nun am Ende der Zeiten gekommen war. Aber die Prophetenbücher wurden doch nicht bloß deshalb geschätzt, weil man in ihnen vorhergesagt fand, was erschienen war. Jesus Christus war nicht nur ein Bekenntnis, sondern zugleich auch eine Verheißung. Indem die Gläubigen in Jesus den Messias sahen, breitete sich vor ihnen eine leuchtende Zukunft aus. Und die auf den kommenden Herrn gerichtete Sehnsucht fand eine Fülle wertvoller Auskunft in den Schriften, die davon erzählten, wie auch von den Christen verehrten Gottesfreunden vergönnt war, einen Einblick in die himmlischen Geheimnisse zu tun. So verlieh der christliche Messiasglaube diesen Erzeugnissen der durch schwere Erlebnisse bis zur Gluthitze erregten orientalischen Phantasie neue Lebenskraft, fand christliche Frömmigkeit darin Nahrung zu einer Zeit, wo die ursprünglichen Besitzer längst daran irre geworden waren. — Daß die jüdischen Apokalypsen von Christen eifrig gelesen und als Offenbarungsbücher geschätzt wurden, beweist von neutestamentlichen Schriften der Judasbrief, in dem das Henochbuch, vielleicht aber auch die Himmelfahrt Moses (Assumptio Mosis ¶ Apokalyptik: I.) zitiert wird. Ist das Zeugnis der betreffenden Kirchenlehrer richtig, so finden sich auch in den paulinischen Briefen Stellen, die aus einer jüdischen Apokalypse stammen, I Kor 2_9, Eph 5_{14}. Zitate aus apokalyptischen Büchern begegnen uns ferner im Hirten des Hermas (s. unten) und dem Barnabasbriefe (¶ Apokryphen: II.), zwei Schriften aus dem Anfang des zweiten Jhd.s, und bei manchen andern kirchlichen Schriftstellern. Der Verfasser des Barnabasbriefes führt eines sogar als Schriftwort an. Welch hohes Gewicht man den apokalyptischen Aussprüchen beilegte, zeigt auch die merkwürdige Tatsache, daß der Bischof ¶ Papias von Hierapolis, nach der Ueberlieferung ein „Hörer des Johannes", eine phantastische Weissagung der Baruchapokalypse über die Fruchtbarkeit im messianischen Reiche als ein von den Jüngern überliefertes Herrnwort erzählt hat. Endlich beweisen die vielen Abschriften und Uebersetzungen apokalyptischer Bücher, wie hoch man sie stellte. Besonders die Geschichte des IV Esrabuches bezeugt, welches Ansehen einzelne dieser Bücher auch dann noch genossen, als sie durch den Abschluß des christlichen Kanons aus der heiligen Literatur im strengsten Sinne des Wortes ausgeschieden worden waren. Nur den Christen haben wir es überhaupt zu verdanken, daß uns die von den Juden preisgegebenen Apokalypsen erhalten geblieben sind. — Dieser Uebergang in christlichen Besitz verliert das Auffallende, wenn wir uns daran erinnern, daß das gesamte AT zum heiligen Buche der christlichen Gemeinde geworden ist. Der Unterschied ist nur der, daß die im AT vereinigten Bücher zugleich auch von den Juden festgehalten worden sind. Um zu verstehen, wie den Christen die Aneignung dieser ganzen Literatur möglich war, muß man darauf achten, wie noch heutzutage ein großer Teil derer, die in der Bibel Erbauung suchen, die Schrift liest. Gleichwie sie hielten sich die Leute, denen wir die Erhaltung der apokalyptischen Bücher verdanken, an die Partien, in denen sie Nahrung für ihre Frömmigkeit fanden, und das, was ihnen, richtig verstanden, hätte anstößig erscheinen müssen, ließen sie entweder liegen, oder sie legten einen den Stellen fremden Sinn hinein. Hätten die Christen nicht die ganze heilige Literatur der Juden an vielen Punkten, zum Teil durch ¶ allegorische Auslegung, umgedeutet, so hätten sie sie nicht als göttliche Offenbarung gegenüber den Angriffen des ¶ Gnostizismus festhalten können. So aber war es ihnen möglich, auch solche Schriften, die

in jüdisch-partikularistischem Geiste, ja vielleicht gar in bewußtem Gegensatze zum christlichen Glauben geschrieben waren, als göttliche Urkunden zu lesen und zu verehren und dabei doch ihre neuen, universalistischen Hoffnungen zu bewahren. Wie sie sie gelesen und verstanden haben, zeigen die kleineren oder größeren Zusätze, mit denen uns die jüdischen Apokalypsen überliefert worden sind. Und eben diese bald stärkere, bald schwächere Ueberarbeitung des apokalyptischen Gutes durch christliche Hände gibt uns das Recht, von christlicher A. zu reden. — Diese Umgestaltung des überlieferten apokalyptischen Stoffes in christlichem Sinne, seine Christianisierung, tritt uns in allen möglichen Formen entgegen. Beschränkte man sich zuweilen, wie es scheint, darauf, wenige Wörter wie etwa ein „Jesus" dem Namen Christus beizufügen, so lassen andere Schriften schon in der Komposition die christliche Hand erkennen. Im ersten Falle werden wir von einer jüdischen Apokalypse mit christlichen Zusätzen reden, im zweiten, trotzdem daß manches Bild und mancher Gedanke fremden Ursprung verrät, von einer christlichen Schrift. Es ist jedoch oft nicht leicht zu entscheiden, welche Bezeichnung die richtige ist. Es gab eine Zeit, wo man z. B. nicht daran zweifelte, in den Testamenten der 12 Patriarchen (¶ Apokalyptik, jüdische, 1.) ein christliches Buch zu besitzen, und sich mit dem unlösbaren Probleme abquälte, ob man den Verfasser unter den „Judenchristen" oder den „Heidenchristen" zu suchen habe. Heute wissen wir, daß die Schrift das merkwürdige Doppelgesicht dadurch bekommen hat, daß die rein jüdischen Testamente christlich überarbeitet worden sind. Aber nicht überall läßt sich mit derselben Sicherheit das Jüdische und das Christliche scheiden. Nicht alles, was einem Juden zu sagen möglich war, kann deshalb nicht auch von einem Christen geschrieben sein. Wo es sich um die Stellung zur gegenwärtigen bösen Welt handelte, um die Erwartung des letzten Gerichtes und der zukünftigen Seligkeit, ging christliches und jüdisches Denken oft lange dieselbe Bahn. Und wir können erst dann die Aneignung nicht bloß jüdischer Vorstellungen und Erwartungen, sondern bereits fertiger Schriften behaupten, wenn wir auf Ausführungen stoßen, die dem christlichen Glauben direkt widersprechen, oder wenn sich die entschieden christlichen Stellen deutlich als Zusätze zu erkennen geben. Die Entscheidung ist deshalb so schwer, weil wir uns auf einem Gebiete bewegen, wo die jüdische Herkunft des Christentums und seine Verwandtschaft mit der alten Religion besonders deutlich hervortritt. Es ist klar, daß eine Literatur, deren Gegenstand das jenseits aller Erfahrung Liegende bildet, besonders stark von der Tradition abhängig sein wird. Auch fehlt es den Apokalypsen nicht gänzlich an Stellen, wo das schon im Judentum sich regende Bestreben, die Schranken der national-partikularistischen Religion zu durchbrechen und sich zu einem universalistischen Gottes- und Heilsglauben durchzuringen, zum Ausdruck kommt, so daß die Christen hier nicht mit Unrecht wie in der Propheten- und Psalmenliteratur einen dem christlichen verwandten Geist spürten.

4. Unter den Apokalypsen, die in so starker christlicher Ueberarbeitung überliefert sind, daß sie in ihrer jetzigen Gestalt als christliche Bücher bezeichnet werden können, trotzdem daß ihre jüdische Grundlage noch nachzuweisen ist, ragt „die Himmelfahrt Jesajas" (ascensio Jesaiae) hervor. In eine jüdische Erzählung des Märtyrertodes ist eine Vision eingeschoben und an das Ganze eine zweite angeschlossen, in der der Prophet bis in den siebenten Himmel entrückt wird und dort schauen darf, wie Christus in künftigen Zeiten auf die Erde herniedersteigen, das Erlösungswerk verrichten und wieder in den Himmel zurückkehren wird. Beide Gesichte werden von Christen beschrieben, aber mit reicher Benützung ältern Stoffes. Züge aus der evangelischen Geschichte sind in der Erzählung verwertet, aber zum Teil in merkwürdiger Ausschmückung und Steigerung des Wunderbaren. Und sowohl hier, wie überhaupt durch die ganze Beschreibung der Erdenfahrt Christi wird man an bekannte gnostische Spekulationen erinnert. — Das IV Buch Esra, das von den Christen besonders gerne gelesen und selbst in die lateinische Bibel aufgenommen wurde, scheint nur ganz schwach überarbeitet worden zu sein. Es wird jedoch in der lateinischen Ausgabe durch größere Stücke eingerahmt, die späteren und wahrscheinlich christlichen Ursprunges sind. Das erste, das in den ältern Drucken als 1. und 2. Kapitel der jüdischen Apokalypse vorangeht, in den Handschriften aber als II oder V Buch Esra bezeichnet wird, enthält am Schlusse einen Hinweis auf christliche Märtyrer, der an die Beschreibung der großen Schar in der Johannesoffenbarung anklingt, Offenb Joh 7_{9} ff. Auch andere Stellen lassen erkennen, daß das Stück seine jetzige Form einem Christen verdankt. Das zweite Stück folgt in den Handschriften dem IV Buche als Anhang und wird gewöhnlich als 15. und 16. Kapitel bezeichnet. Seine Herkunft ist schwieriger zu bestimmen. Gegen das Ende ist von solchen die Rede, die gezwungen werden, Götzenopferfleisch zu essen. Sonst fehlen deutliche Zeichen christlichen Ursprunges. Eine Mahnung, sich wie Fremdlinge auf der Erde zu benehmen, klingt wie eine Ausführung der bekannten Worte des Apostels Paulus I Kor 7_{29} ff. Die Phantasie des Verfassers sieht Blutströme sich ergießen, in denen die Pferde bis an den Bauch versinken. Ist schon fraglich, ob diese beiden Esrabücher in ihrer jetzigen Form noch dem ersten oder zweiten christlichen Jhd. angehören, so werden wir durch die Esraapokalypse, die Tischendorf herausgegeben hat, zweifellos in eine spätere Zeit versetzt. — Zu den vielgelesenen Offenbarungsbüchern, deren jüdischer Grundstock nicht mit voller Sicherheit von den christlichen Zusätzen geschieden werden kann, gehört auch das Henochbuch. Und eine fast unlösbare Aufgabe ist es, aus der Wirrnis der sibyllinischen Literatur (¶ Sibyllinen) die Sprüche heidnischer, jüdischer und christlicher Herkunft herauszulesen. Jedenfalls ist fraglich, ob sich die Christen schon im ersten und zweiten Jhd. an der Vermehrung dieser Orakelsprüche beteiligt haben. — Geben sich die erwähnten Schriften schon dadurch als Bearbeitungen oder Nachahmungen älterer, jüdischer Werke zu erkennen, daß sie ihre Offenbarungen unter die Autorität alter Propheten stellen, so nehmen die Offenbarung Johannes, die Petrusapokalypse und der Hirt des Hermas schon deshalb einen Platz für sich ein, weil sie einen christlichen Namen an der Stirne tragen. Die ¶ Offenbarung des Johannes hat

sich trotz nie ganz verstummendem Widerspruch einen Platz im neutestamentlichen Kanon erobert. Aber auch die beiden andern haben manche würdig gehalten, in das NT aufgenommen zu werden (¶ Apokryphen, neutestamentl.). Von der einst viel gelesenen, dann verloren gegangenen Petrusapokalypse ist im Winter 1886/87 in einem Grabe Oberägyptens ein Bruchstück aufgefunden worden (¶ Apokryphen, neutest.). Was wir hier lesen, ist nicht wie in den meisten andern Apokalypsen eine Ausmalung der Katastrophen, die dem Ende der Welt vorausgehen werden, sondern eine Schilderung der himmlischen Seligkeit, die der Gerechten wartet, und der fürchterlichen Qualen, mit denen die Sünder bestraft werden. Man hat geglaubt, hier Vorstellungen zu erkennen, die aus dem orphisch-dionysischen Kulte von Griechen in die christliche Gemeinde mitgebracht worden seien. Man hat aber dabei nicht genügend beachtet, daß sich ähnliche Schilderungen schon in jüdischen Apokalypsen finden, ja daß schon in den Evangelien das Paradies und ein Ort der Qual einander gegenübergestellt werden Luk 16_{19ff} 23_{43}. Man wird deshalb mit Vermutungen über den Weg, den derartige Vorstellungen zurückgelegt haben, zurückhaltend sein müssen. Jedenfalls enthält dieses Bruchstück abgesehen von dem Eingang nichts, das einen ausgesprochen christlichen Charakter trägt. Anders der Hirte des Hermas. Ein Christ, den eigene und fremde Sünde niederdrückt, wird zum Visionär und Träger der göttlichen Botschaft, daß den Reuigen noch einmal Gelegenheit zur Buße gegeben werden soll.

5. Voll brennenden Verlangens, das Feuer, das Christus in ihm entzündet hat, auch in seinen Gemeinden zur Flamme anzufachen, hat sich Paulus in seinen Briefen ein Ausdrucksmittel geschaffen, das uns trotz allen Berührungen mit Früherem als etwas vollständig Neues und Eigenartiges entgegentritt. Von dieser schöpferischen Kraft des Evangeliums ist in den christlichen Apokalypsen wenig zu spüren. Sie sehen den jüdischen meist zum Verwechseln ähnlich. Und wenn ein Christ seine Beschreibung des Paradieses und der Hölle unter die Autorität des Petrus stellt, so ist zwar der Name christlich, im übrigen handelt er genau so wie der Jude, der seine Schilderungen Henoch, Jesaja oder Esra in den Mund legt. Und hier wie dort fehlt die stolze Gewißheit, ein von Gott auserwähltes Rüstzeug zu sein, die jedem Worte des Apostels Paulus sein Gewicht gibt. Auch bei Hermas tritt uns die Ueberzeugung, von Gott mit einer Mission an die Gemeinde betraut zu sein, seltsam gepaart mit einer oft geradezu sklavischen Abhängigkeit von überliefertem, vorchristlichem Gute entgegen, sodaß sein Buch zu einem literarischen Rätsel wird. — Aber bei aller Gebundenheit an die alten Vorlagen lassen doch die christlichen Bearbeiter des apokalyptischen Stoffes nicht ganz verkennen, daß hinter ihnen ein Erlebnis liegt, das Gegenwart und Zukunft in ein neues Licht stellt und selbst auf die phantastischen Gestalten und Erwartungen einer zum Teil uralten Ueberlieferung einige helle Strahlen wirft. Paulus und seine Christen sehnen sich nach dem Tag, an dem die Erde vergehen und Gott die Menschen richten wird, weil er sie mit dem Herrn vereinigt, der die Seinen kennt und sie von dem Zorngericht erlösen wird. Und diese Gewißheit, daß es der Herr Jesus ist, der kommt, dessen Erscheinung (Parusie) das Ende aller Dinge herbeiführen wird, bringt eine neue Stimmung in die apokalyptischen Hoffnungen. Wir erkennen den neuen Geist in der Ueberzeugung, daß das Heil nicht gebunden ist an die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volke, sondern an die Verfassung des Herzens, die Bereitwilligkeit, mit der man Gottes Stimme Gehör schenkt, die Standhaftigkeit, mit der man an ihm und seinem Sohne festhält. — Das Christentum ist ein gewaltiges Gebäude, das auf den Glauben an Jesus Christus als den Grundstein aufgebaut ist, in das aber auch manches Fundstück aus entlegenen Gebieten und Trümmer längst vergangener Religionen eingemauert sind. Die Apokalyptik zeigt uns die Herkunft mancher Hoffnungen und Vorstellungen, die jetzt noch unter uns lebendig sind. Jesus Christus ist es, dem das aus allen möglichen Reichen stammende Gut zu Füßen gelegt wird. Er ist der König, der die Weissagungen erfüllt, die Mächte der Finsternis besiegt und die goldenen Zeiten herbeiführt. Die A. zeigt, welche Gefahr dem Christentum drohte von seiten dem Geiste Jesu Christi fremder, ja entgegengesetzter Vorstellungen und Hoffnungen, die überall eindrangen. Das Bild Jesu, das uns aus den Evangelien entgegenblickt, verwandelt sich unter dem Einfluß jüdischer und orientalischer Traditionen in ein phantastisches, mythologisches Wesen, und es machen sich Gedanken und Stimmungen breit, die mit seinem Geiste nichts zu tun haben. Aber daß man diese ganze fremde Welt zu ihm in Beziehung brachte, daß man in all diesen Träumen und Mythen Weissagungen auf ihn fand, zeigt, welch gewaltigen Eindruck er hinterlassen hat. Und indem all das Gut ihm zu Füßen gelegt wurde, war zugleich auch für die christliche Gemeinde die Möglichkeit gegeben, sich schließlich wieder von dem zu befreien, was seinem Geiste widerspricht. Aber so vieles auch eine höhere Auffassung Gottes und seiner Wege ausgeschieden hat und noch ausscheiden muß, so ist doch Eines dem Evangelium und der A. unverlierbar gemeinsam: der feste Glaube an den endgültigen Sieg des Guten und die Gewißheit, daß die Welt, in der wir leben, nicht die letzte vollkommenste Erscheinung der Wirklichkeit ist, sondern die Ziele des Menschenlebens über sie hinausführen.

Adolf Harnack: Die Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, 1893—1904; — Edgar Hennecke: Neutestamentliche Apokryphen, herausg. in Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Uebersetzung, 1904; — Wilhelm Baldensperger: Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit I, (1888) 1903³; — Friedrich Lücke: Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes, I, (1832) 1848—1852². — Weiteres s. unter ¶ Apokalyptik: I.

Bischer.

Apokatastasis ¶ Wiederbringung ¶ Alexandrinische Theologie: 3. Origenes.

Apokrisiar ¶ Beamte: I. kirchliche, 2.

Apokryphen. Uebersicht.

I. des Alten Testaments; — II. des Neuen Testaments.

I. des Alten Testaments.

1. Die einzelnen alttestamentlichen Apokryphen; — 2. Religionsgeschichtliche Bedeutung.

Als „A. d. AT" werden folgende Schriften bezeichnet: das 3. Buch Esra, das 1., 2., 3. Makkabäerbuch, das Buch Tobit, das Buch Judith, das Gebet Manasses, die Zusätze zu Daniel, die

Zusätze zum Estherbuch, das Buch Baruch, der Brief des Jeremias, die Sprüche Jesus, des Sohnes Sirachs, die Weisheit Salomos. Diese Bücher finden sich im griechischen Kanon des AT, der Septuaginta (¶ Bibel: I. AT, 4), aber nicht im hebräischen Kanon. Das ¶ Tridentinum hat am 8. 4. 1546 den größten Teil von ihnen auch für die lateinische Kirche kanonisiert. Luther hatte sie in seine Bibelübersetzung aufgenommen, die reformierte Kirche verwirft sie. In der neueren wissenschaftlichen Forschung haben sie als Urkunden für die jüdischen Gedanken der beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderte immer größere Bedeutung gewonnen, vor allem auch durch die von Emil Kautsch 1900 veröffentlichte Uebersetzung und Bearbeitung.

1. Wir ordnen nach den literarischen Gattungen: Bücher geschichtlichen Charakters, Novellen, Zusätze zu kanonischen Büchern, Lehrschriften, Weisheits- und Spruch-literatur.

a) Bücher geschichtlichen Inhalts. — III Esra ist ein Bruchstück. Es erzählt Vorgänge der jüdischen Geschichte von dem Passah unter Josia bis zu dem Anfang einer Schilderung der Gesetzesverlesung durch Esra. Besonders ausführlich ist Kap. 3 und 4 der Wettstreit der Leibpagen des Darius erzählt. Unjüdisch mutet der Wettstreit der Pagen an. Der Verfasser war offenbar ein griechischem Wesen nicht abgeneigter Jude, sonst hätte er diesen Stoff nicht übernommen. Sein Buch zeigt aber auch Interesse für den Kultus in Jerusalem, für Opfer, Priester, besonders für die Feste, für Reinerhaltung der jüdischen Rasse. Große Stücke des Buches stammen fast wörtlich aus II Chron, Esra und Nehemia, der Pagenstreit wohl aus der in hellenistischer Zeit verbreiteten deipnosophistischen Literatur, die wirkliche und erfundene geistreiche Tischgespräche behandelte (vgl. Athenäus, Anfang des 3. Jhd.s n. Chr., und dessen Werk „Deipnosophistae"). Nur das Gebet des Esra (8_{73} ff) zeigt teilweise poetische Form, alles andere ist Prosa. In der Form von Erzählung soll der Leser unterhalten und sollen ihm Gedanken eingeprägt werden. Der Stil hellenistischer Geschichtsschreibung ist an den (unechten) Urkunden und Briefen erkennbar. Geschichtlichen Wert haben besonders die letzten Kapitel. In der Hauptsache gehört das Buch in eine jüdische Kultusgeschichte. Ueber die schriftstellerische Bildung des Verfassers läßt sich schlecht urteilen, da das Buch ein Bruchstück ist. Die Diktion ist öfter ungewandt wegen des Uebersetzungscharakters größerer Stücke. III Esra wird von Josephus, Altertümer XI, 5, 5 benutzt. Genaueres über Zeit und Ort der Abfassung läßt sich nicht sagen. Griechisch, lateinisch, syrisch, äthiopisch, armenisch liegt es vor, der griechische Text ist unter diesen der ursprünglichste. Bei den aus dem Hebräischen stammenden Stücken ist wahrscheinlich, daß dem Verfasser ein anderer als der biblische Text vorlag. Das Buch heißt III Esra, da in der lateinischen Bibel Esra und Nehemia als I und II Esra gerechnet sind. In der griech. Bibel heißt es I Esra. Für die Geschichte ist sein Wert gering, wichtig ist es als Zeugnis für die jüdische Gedankengeschichte, besonders als Beleg für die Hellenisierung der Juden.

I Makkabäer behandelt die jüdische Geschichte der Makkabäerzeit von 175—135 v. Chr., d. h. von Antiochus Epiphanes bis zum Hohepriestertum des Johannes, Sohnes des Makkabäers Simon. Der Verfasser ist begeisterter Anhänger der makkabäischen Dynastie und der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit (Sabbat). Seine Darstellung ist stark vom Vergeltungsglauben beherrscht. Die Prosa des Buches ist mehrfach von Poesie, besonders Klage-, aber auch Lob- und Dankliedern, unterbrochen. Der Stil ist schlicht, die Gliederung übersichtlich. Auch dies Buch gehört zur hellenistischen Geschichtsschreibung. Die Echtheit der dargebotenen Urkunden ist daher sehr fraglich. Der Text ist griechisch, lateinisch und syrisch überliefert. Der griechische ist der ursprünglichste, vielleicht ist er Uebersetzung aus dem Hebräischen oder Aramäischen. Abgefaßt ist es bald nach den berichteten Ereignissen, vielleicht in Palästina. Geschichtlich ist es sehr wertvoll, ebenso religionsgeschichtlich: keine Wundergeschichte; kritiklose Verwendung des AT als religiös-sittlicher Beispielsammlung; für „Gott" begegnet „Himmel"; „Zorn Gottes" wird öfter erwähnt; der Verfasser hat das Gefühl, in einer prophetenlosen Zeit zu leben.

II Makkabäer berichtet Ereignisse aus der Zeit Seleukus IV (gest. 175 v. Chr.) bis zum Tod des Nikanor (161 v. Chr.). Kap. 4_{7}—15_{36} gehen I Makk 1—7 parallel. Zwei Briefe der palästinensischen an die ägyptischen Juden gehen dem Buche voran. Es enthält nur Prosa. Der Verfasser legt auf die Darstellung besonderes Gewicht, ist rhetorisch gebildet. Die griechische Schulung dieses Juden zeigt sich auch in der guten Disponierung seiner Gedanken. Er will unterhalten, vor allem auch durch Wundergeschichten (vgl. Richard Reitzenstein: Hellenistische Wundererzählungen, 1906). Trotz der griechischen Bildung des Verfassers ist der Grundgedanke echt jüdisch (Interesse für die Feste, den Tempel zu Jerusalem; Vergeltungsgedanke sehr lebendig; Leiden als Mittel der Erziehung für die Juden). Die Märtyrergeschichten (Eleasar und die 7 Söhne einer Mutter) sind dem Verfasser sehr wichtig. Ebenso Gebet und Sühneopfer für Tote (Kap. 12), Träume. Besonders schwere Sünde ist die ¶ Zauberei. Nach eigener Angabe des Verfassers stammt der Stoff aus dem leider verlorenen Werk des Jason von Kyrene. Das Buch ist vor 70 n. Chr., wohl in Palästina abgefaßt. Sein Wert ist geschichtlich gering, religionsgeschichtlich sehr hoch (Wunder, Bedeutung des Tempels in Jerusalem, seit der Makkabäerzeit entstandene Feste. Religionsgeschichtliche Einzelheiten: 1_{13} Nanäa, 1_{19} Herkulesopfer, 4_{12} Gymnasium, 6 Opferschmäuse der Griechen am Geburtstag des Königs, Bacchusfest, 6_{21} Opferfleisch, 12_{26} Atargatis, 12_{40} Zaubermittel der Götzen aus Jamnia). Der Text ist ursprünglich griechisch, aber auch lateinisch und syrisch überliefert.

III Makkabäer erzählt Ereignisse bald nach 217 v. Chr. (dem Siege des Ptolemäus IV Philopator über Antiochus d. Gr. bei Raphia), Verfolgungen und Befreiung der ägyptischen Juden. Nach Form, Stil und Gattung ist es ein sehr schwülstiges und rhetorisches Legendenbuch, eine Apologie des Judentums gegen die Verdächtigungen durch die Heiden. Auf historische, auch auf psychologische Wahrheit kommt es dem Verfasser nicht an (5_{27} ff). Seine Hauptgedanken sind: Heiligkeit des Tempels in Jerusalem, Zurückweisung der gegen die Juden erhobenen Vorwürfe des Menschenhasses, der Widersetzlichkeit

gegen die heidnische Obrigkeit, des mangelnden Patriotismus. Gesetzlicher Standpunkt. Es ist vor 70 n. Chr. wohl in Aegypten abgefaßt. Für die Herkunft des Stoffes ist von Bedeutung die Sachparallele zum Inhalt bei Josephus (gegen Apion II, 5 [Niese V, 61] in einer nur latinisch erhaltenen Stelle), die von einer Verfolgung der Juden Alexandrias durch Ptolemäus Physkon (146—117 v. Chr.) handelt. Vielleicht hat aber auch II Makk 3_9 und 25 ff hier zur Anknüpfung gedient. Sein Text ist griechisch und syrisch überliefert, griechisch ist Urtext. Es wirft ein Schlaglicht auf die Lage der Juden innerhalb der griechischen Welt. Religionsgeschichtlich wichtig sind die beiden hohepriesterlichen Gebete 2 und 6 (Häufung der Gottesnamen, Sündenbewußtsein), 2_{29} das eingebrannte Dionysoszeichen, 2_{30} Mysterien des Bacchus.

1. b) Novellen. — Tobit schildert die Schicksale des Tobias und seiner Eltern, Reise nach Rages in Medien, Heirat und glückliche Rückkehr. Es ist eine Familiennovelle, eine idyllische Legende in Prosa, Poesie an Ruhe- und Höhepunkten (4. 13). Psalmen, Hymnen, Sprüche, Weissagungen, Gebete sind eingefügt. Sein Hauptgedanke ist: Gott hilft den Frommen. Barmherzigkeit ist wesentliches Stück der Frömmigkeit, auch Ausübung der Gesetze (Zehnt, Speisegesetze). Stark ist das Sündenbewußtsein. Nicht jüdisch ist der Glaube an ¶ Geister, Engel und Dämonen. Zaubermittel und Räucherwerk vertreiben die Dämonen. Ermahnungen der Eltern an die Kinder, Weissagungen vom neuen Jerusalem und vom Bau des Tempels in Jerusalem sind dem Verf. wichtig. Den Zusammenhang des Stoffes des Tobitbuches mit der Erzählung vom „dankbaren Toten" weist M. Plath ThStKr 1901, S. 402 ff nach im Anschluß an Simrock: „Der gute Gerhard und die dankbaren Toten", 1856, und Haxthausen: Transkaukasia, 1856 I, S. 333 ff. An die Stelle des hilfreichen Toten tritt in der jüdischen Erzählung ein Engel. Das Märchenhafte steht in den außerjüdischen Geschichten im Mittelpunkt, in der jüdischen das Religiös-Erbauliche. Die Parallelen stammen aus Deutschland, Holland, Frankreich, Italien, Dänemark (Andersens „Reisekamerad"). Vgl. Cicero: De divinatione I, 27 (Pfeiffer, Germania III, 209); Benfey in Pantschatantra (Ebenda XII, 310 ff). Das von Haxthausen beigebrachte Märchen stammt aus Armenien. Der Name des Dämons „Asmodäus" (¶ Asmodi) weist auf den persischen Dev Aeshma, den Dämon der Begierde. Nach 1_{22} 11_{17} 14_{10} steht die Tobitlegende mit der Achiachar- (Achikar-)legende in Verbindung, deren außerjüdischer Ursprung wahrscheinlich ist. Auch zu den Weisheitslehren des Tobitbuches weist die Achikarlegende Parallelen auf (vgl. Wilhelm Bousset: Beiträge zur Achikarlegende, ZNT 1905, 187 f). Nach 14_5 kennt der Verf. wohl den herodianischen Tempel noch nicht, schreibt also wohl vor 25 v. Chr., vielleicht vor der makkabäischen Erhebung, da viele „Brüder" des gesetzestreuen Tobit ihre religiösen Pflichten vernachlässigen. — Der Text ist griechisch, lateinisch, syrisch, äthiopisch, aramäisch, hebräisch überliefert. Griechisch ist er wohl verhältnismäßig am ursprünglichsten. Die Texte weichen stark von einander ab. Aesthetisch und literarisch ist das Buch wichtig als Beispiel der Familiennovelle (¶ Ruth), religionsgeschichtlich durch Verschmelzung persischer, vielleicht babylonischer Gedanken mit den jüdischen. An sittlichen Gedanken tritt besonders die geschlechtliche Strenge des Judentums und die Betonung barmherziger Liebestätigkeit hervor.

Judith erzählt die Errettung der Juden durch die Heldentat der Judith, die den Holofernes, den Feldherrn der Feinde, in seinem Zelt tötet und glücklich zu den Ihrigen entkommt. Der Stoff der Novelle eignet sich zu dramatischer Verarbeitung (Hans Sachs 1551, Fr. Hebbel 1840). Ihr Verfasser liebt ausführliche Reden (5. 8. 9. 11), in diesen herrscht z. T. Parallelismus der Glieder (Kap. 16 Lobgesang der Judith, vgl. Lied der Miriam, Deboralied). Das ganze Buch ist geschickt aufgebaut. Der Grundgedanke ist: die Feinde prahlen, aber Gott ist mächtiger; die Juden sind unüberwindlich, wenn sie gesetzestreu sind und nicht „die Götter" anbeten. Zart und zurückhaltend werden die heiklen Szenen behandelt. Die Mordtat der Judith aber wird unbedenklich verherrlicht. Der Stoff ist sagenhaft. Vielleicht ist Judith- und Esther-Legende verwandt (Esther = Judith = Ištar). Innerhalb der jüdischen Traditionen ist an Nicht 4_5 zu erinnern. Das babylonische Kolorit läßt babylonischen Ursprung der Legende vermuten. Abgefaßt ist das Buch wahrscheinlich in der Makkabäerzeit wegen des gesetzestreuen, kriegerischen Geistes des Buches, wohl in Palästina. Der Text ist griechisch, lateinisch, syrisch, äthiopisch auf uns gekommen. Hieronymus hat einen chaldäischen Text gekannt. Der griechische Text, von dem die übrigen abhängig sind, geht auf hebräisches oder aramäisches Original zurück.

1. c) Zusätze zu kanonischen Büchern des AT. — Zusatz zu II Chron 33_{18} und $_{19}$: das Gebet Manasses. Nr. 8 unter den „Gesängen" am Schluß des griechischen AT. Sein Inhalt ist $_{1—7\,a}$ Anrufung und Preis Gottes, $_{7\,b—12}$ Buße, Vergebung, Sündenbekenntnis, $_{13—15}$ Bitte, Gewißheit der Erhörung, Gelübde, Lobpreis. Soweit sich nach dem unsicheren griechischen Text urteilen läßt, ist das Gebet rhythmisch regellos, selten begegnet Parallelismus der Glieder. Nach der Ueberschrift ist es Gebet, näher ist es Bußgebet. Motive eines solchen sind: Sündenbekenntnis; Gottes Recht, den Sünder zu strafen (vgl. Hermann Gunkel, Psalmen, 1905², S. 128 ff); Bitte um Vergebung und Errettung, Gelübde, Gewißheit der Erhörung (Gunkel, S. 78); die traurige Lage des Beters wird geschildert. Der Eingang zeigt den Stil des Hymnus (Partizipialstil, Gunkel, 187. 195). Die Form des Hymnus ist mit der des Klageliedes verbunden (Gunkel, S. 206). Echt jüdisch in dem Psalm ist der scharfe Unterschied zwischen Sündern und Gerechten. Die Menge der Sünden wird betont. Zorn und Gnade Gottes, sein „Kommandowort", sein furchtbarer Name treten besonders hervor. Der Text ist griechisch, lateinisch, syrisch, äthiopisch, arabisch, hebräisch erhalten, Originaltext wahrscheinlich griechisch, mehrfach unsicher. Entstanden ist das Buch in hellenistischer Zeit, wohl in der Makkabäerzeit. Vielleicht war II Chron 33_{18} und $_{19}$ der Anlaß zu dieser dem Geschmack der hellenistischen Zeit entsprechenden Bereicherung eines älteren Textes. Wir sehen daraus, daß auch außerhalb des Kanons die Psalmendichtung ansehnliche Erzeugnisse aufzuweisen hat. Daß dieser Psalm Zusatz zum AT ist, beweist, wie an-

ders man damals als heutzutage zum AT stand. Wir würden uns derartige Zusätze nicht gestatten. In dem ausgeprägten Sündenbewußtsein des Psalms liegen Voraussetzungen, an die das Christentum anknüpfen konnte.

Unter den Zusätzen zum Danielbuch in der griechischen Bibel ist das erste: Das Gebet des Asarja. Asarja rühmt 3—10 Gottes gerechtes Gericht, bittet 11—22 um Erbarmen und völlige Wiederherstellung der Sünder. Das Gebet ist ein Bußlied der nachexilischen Gemeinde in kurzen parallelen Zeilen. Die Motive der Bußpsalmen und Klagelieder sind vorhanden: Gott ist gerecht (Gunkel: Psalmen, S. 128 ff), Sündenbekenntnis, Gewißheit der Erhörung, Gelübde, Bitte (Gunkel, S. 137 ff); hymnische Motive klingen an. Die Grundgedanken lauten: Gott ist Gott der Väter und der gerechte Gott. Um der Väter willen soll er vergeben. Die traurige Lage der Gegenwart ist Strafe der Sünde. Es ist möglich, das Gesetz zu erfüllen. Das Gebet ist Ersatz für die dem Volk gegenwärtig unmöglichen Opfer. Abgefaßt ist das Gedicht vielleicht in der Makkabäerzeit; es war wohl ursprünglich selbständig vorhanden. Es ist in griechischem, lateinischem, syrischem, späterem aramäischem Texte überliefert. Vielleicht war es ursprünglich hebräisch.

Der Gesang der 3 Männer im Feuerofen bringt: 29—33 Lob Gottes, 34—44 Aufforderung zum Lobe Gottes, an die Werke des Herrn gerichtet. 66. 67 Abschluß. Er ist ein Wechselgesang. Die zweite Partei singt den Refrainvers, vgl. Pslm 136. Je vier Zeilen gehören zusammen, und, wo das Thema eines neuen Teiles angegeben wird, stehen zwei Zeilen für sich: 34. 51. 56.. Das Ganze ist ein Hymnus (Aufzählung der Werke und Eigenschaften Gottes, Aufforderung zum Lobe gehört zu diesem Stil). Der Stoff ist eng verwandt mit Pslm 148. Der Text ist griechisch, lateinisch, syrisch und in späterer aramäischer Uebersetzung überliefert. Vielleicht war die Urgestalt hebräisch. Der Gesang stammt vielleicht schon aus der Makkabäerzeit.

Die Geschichte von der Susanna ist in zwei abweichenden Rezensionen in der Septuaginta und bei Theodotion erhalten (¶ Bibel: I. AT, 4), letztere ist glatter, besser motiviert und interessanter. Zwei Juden wollen Susanna im Park ihres Mannes verführen, Susanna bleibt standhaft, wird von den Frevlern verklagt, aber Daniel entlarvt die Bösewichter. Beide Rezensionen sind sehr knapp, der Aufbau ist geschickt, die Schilderung anschaulich. Der pikante Novellenstoff wird zurückhaltend behandelt. Der Hauptgedanke lautet: Ehebruch ist eine schwere Sünde. Gott errettet den Frommen. Engel helfen. Der Stoff stammt aus dem Danielsagenkreis. Parallele in 1001 Nacht: 394. Nacht (Uebersetzung von Henning bei Reclam Bd. 8, S. 57 f). Der Text ist griechisch, lateinisch, syrisch und in späterer aramäischer Fassung überliefert. Vielleicht war er ursprünglich griechisch. Das Stück ist etwa im 2. vorchristlichen Jhd. verfaßt.

Bel und der Drache (2 Rezensionen: Septuaginta und Theodotion). Daniel entlarvt den Betrug der Belspriester, welche statt Bels die Opfergaben verzehren. Daniel tötet den Drachen durch einen Fladen von Pech, Fett und Haaren, den er ihm ins Maul wirft. Beide Erzählungen verspotten das Heidentum, stellen es als Priesterbetrug hin. Danielssagen; in die zweite Geschichte spielt die Habakukfage hinein. Hauptgedanke ist die Nichtigkeit der Götzen. Zu dem interessanten Zuge, daß der Drache durch einen merkwürdigen Fladen getötet wird, vgl. Hans Schmidt: Jona 1907. Zu der Versetzung des Habakuk durch einen Engel, der ihn bei den Haaren ergreift, vgl. Hennecke, Neutestam. Apokryphen I, S. 19 die Stelle aus dem Hebräerevangelium und Apgsch 8 26 ff. Der Text ist griechisch, lateinisch, syrisch, in späterer aramäischer Fassung überliefert. Der griechische Text ist wohl der ursprünglichste. Mit der Abfassungszeit geht Bousset (Religion des Judentums, (1903) 1906 2, S. 34) bis 48 v. Chr. hinab. Die Erzählung ist ein Dokument der jüdischen Polemik gegen das Heidentum. Die naive Volksreligion wurde in hellenistischer Zeit auch von Philosophen und gebildeten Griechen lächerlich gemacht.

Zusätze zum Buche Esther. Sieben größere Zusätze zum hebr. Text sind vorhanden: Traum des Mardachai (in Septuag. vor dem Buche Esther, in der Vulg. ist es Kap. 11 2—12 und 12) und die Entdeckung der Verschwörung gegen Artaxerxes durch Mardachai und Hamans Haß auf ihn und sein Volk, Deutung des Traumes des Mardachai, Edikt des Königs an die Satrapen betreffend die Vernichtung der Juden, Edikt des Königs, wonach den Juden geholfen werden soll, Gebet des Mardachai um Errettung des Volkes, Gebet der Esther, Esthers Aufnahme beim Könige. Zum Stil hellenistisch-jüdischer Geschichtsschreibung gehören solche unechten Urkunden, Gebete, überhaupt derartige Bereicherung alter Texte. Der Traum des Mardachai hat mythologischen Charakter. Die beiden Edikte sind ein Stück jüdischer Apologetik gegen Bedrückungen und Verleumdungen durch die Heiden. In den Gebeten haben wir dieselben Grundgedanken und Teile wie in den Buß- und Klagepsalmen. In dem Gebet der Esther Abscheu der jüdischen Frau vor den Heiden. Der Text ist griechisch, lateinisch, aramäisch, hebräisch erhalten, syrisch nicht. Der Urtext ist wohl der griechische. Die Unterschrift des Buches in der Septuag. weist für die Entstehung der griechischen Uebersetzung des Buches Esther auf 114 v. Chr. (Ryssel bei Kautzsch: Apokryphen I, 196 ff), nach Willrich (Judaica, 1 ff) auf 48 v. Chr. (vgl. Bousset: Religion d. Judentums, 1906 2, S. 34). — ¶ Estherbuch.

1. d) Lehrhaft-geschichtliche Schriften. — Das Buch Baruch bringt 1 15—3 8 eine längere Betrachtung über Gottes Gerechtigkeit und die Sünde der Juden, 3 9—5 9 Gedichte über die Weisheit und die Heimkehr aus dem Exil. Poesie und Prosa stehen nebeneinander. Das Ganze hat keine geschlossene Einheit. Nach 1 14 will das Buch kirchliches Vorlesebuch sein. 1 15 ff ist Predigt, die öfter zum Gebet wird, und zwar zum Bußgebet (die Motive desselben sind vorhanden: hymnenartiger Eingang, Sündenbekenntnis, Bitte). Das Gedicht über die Weisheit ist ein Lehrgedicht (bezeichnend für ein solches: Anrede an den zu Belehrenden, Fragen), erinnert an die Weisheitsliteratur. Die kleineren Gedichte sind Zionsgedichte (vgl. Psalmen), Klagelieder mit den Motiven des Spottes der Feinde (vgl. Gunkel, Psalmen, S. 49) und des Vertrauens auf Gottes Errettung. Letzteres Motiv wird auch selbständig: Vertrauenspsalm, 4 17—29. Eine pro-

phetische Liturgie ist 4_{30}—5_{9} (vgl. Gunkel, S. 152 f 172). Kap. $5_{7\,ff}$ spielt an Jes 40 an. Die Hauptgedanken sind: Sündenbewußtsein. Gedanke der Weisheit. Patriotismus. Vertrauen auf Gottes Hilfe. Für $1_{15\,ff}$ findet sich eine fast wörtliche Parallele Daniel $9_{7\,ff}$, zu 3_{9} vgl. Sprüche Salom 8. Nach V. $_{22.\,23}$ wußten die Juden von der Weisheitsliteratur auch anderer Völker (vgl. Gunkel: Zum religionsgeschichtl. Verständnis des NT, S. 25 ff). 3_{38} ist wohl nicht ein christlicher Einschub, vgl. Sir $24_{10\,ff}$, Weish Sal $9_{10\,f}$. Zion, personifiziert, vgl. IV Esra $_{9.\,10}$. Parallelen aus Deuterojesaia: 60_{4} zu 5_{5}; 40 zu $5_{7\,ff}$; 43_{5} zu 4_{30} und $_{37}$. Psalm Sal 11 zu $5_{5\,ff}$. Der Text ist griechisch, lateinisch, syrisch, koptisch, arabisch, äthiopisch überliefert, Original wohl hebräisch. Teile des Buches sind wohl älter als die Makkabäerzeit, das Ganze kaum vor der Zeit des Danielbuches verfaßt. Die letzten Gedichte wohl späteren Ursprungs. Vielleicht ist (Betonung der Zerstörung Jerusalems) das Ganze erst um 70 n. Chr. zusammengestellt.

Brief des Jeremias. Sein Inhalt ist die Nichtigkeit der Götzenbilder und des Götzendienstes. Der Brief ist eine Lehrepistel. Pseudepigraphe Briefe zu schaffen, war in hellenistischer Zeit sehr üblich (Susemihl: Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit, Bd. 2, 1892, S. 574 ff). Abgesehen von der Briefform ist es eine kleine Abhandlung apologetisch-polemischer Art. In hellenistischer Zeit war vielfach ähnliches verbreitet, vgl. Bel zu Babel, Weish Sal 13 ff, vierter Brief der neun dem Heraklit zugeschriebenen Briefe (Hercher: Epistolographi Graeci, Paris 1873), siehe auch Paul Wendland: Hellenist.-römische Kultur, 1907, 114 und 151. Systematisches Denken ist des Vers. Sache nicht. Er liebt Vergleiche. Neigung zum Parallelismus der Glieder. Der Hauptgedanke heißt: Heidentum ist Torheit, Trug, Enttäuschung, Schmach, das Judentum ist die wahre Religion. Dies wird durch Nachweis der Nichtigkeit der Götzenbilder begründet. II Makk $2_{7\,ff}$ bietet eine parallele Tradition. Vgl. über hellenistische Parallelen Johannes Geffcken: Zwei griechische Apologeten, 1907, S. XXIII. Meist ist der Brief des Jerem. dem Buch Baruch angehängt, vielfach steht er erst hinter den Klageliedern des Jerem., die auf das Buch Baruch folgen. In der Vulg. Kap. 6 des Buches Baruch. Syrisch, arabisch, äthiopisch ist der Brief auch erhalten. Der griechische Text ist wohl der ursprünglichste. Hinsichtlich der Abfassungszeit ist nichts Bestimmtes zu ermitteln.

1. e) Weisheits- und Spruchliteratur. — Jesus Sirach. Zerfällt in 7 Hauptabschnitte: 1_{1}—16_{23} 16_{24}—23 inkl. 24_{1}—$30_{18\,a}$ (= 33_{17}) 30_{28}—36_{22} 36_{23}—39_{11} 39_{12}—42_{14} 42_{15} bis 50_{26}. Eine reiche Fülle von Sprüchen über Freundschaft, Ehe, Weisheit usw. Das Buch ist eine Spruchsammlung (vgl. ¶ Sprüchebuch). Der einzelne kurze Weisheitsspruch ist die Keimzelle solcher Sammlungen (7_{7} 7_{11}. Zwei parallele Glieder). Die nächst größere Einheit: vierzeiliger Spruch ($41_{14.\,15}$ $14_{1.\,2}$ $9_{11.\,12}$), dann: 3mal je zwei parallele Glieder (11_{7-9} 9_{13} 7_{23-25}). Die Regel sind im Sirachbuch größere Gruppen, Strophen, meist 10 und 22 Zeilenpaare (4_{11-19} 40_{1-7} 41_{17}—42_{1}. Alphabetisches Lied 51_{13-30} 51_{1-12} 41_{14a}—42_{8}). Nach Zenner, Zeitschr. f. kath. Theol. 1897, soll 38_{24}—39_{10} ein aus Strophen und Gegenstrophen bestehender Chorgesang sein. Die größeren Gedichte sind Lehrgedichte, vor allem die meist den Anfang der Abschnitte bildenden Stücke über die Weisheit und Gottes Herrlichkeit. Der „Preis der Väter" (44 ff) ist eine Art nationalen Heldengedichtes. Lobgesang: $39_{12\,ff}$ $42_{15\,ff}$. Gebet: 23_{1-6} 33_{1-22} (Gemeindegebet). Danksalm: 51_{1-12} (vgl. dazu Gunkel: Psalmen, 272 ff). — Der Rhythmus der einzelnen parallelen Glieder im Sirachbuch durchweg drei Versfüße. Ganze Spruchreihen sind gleichartig gebaut (1_{11-13} $2_{7-9.\,12-14}$). Große Gruppen sind Verbote, andere Gebote. Die in Lehrgedichten übliche Anrede und Frage begegnet häufig. Vergleiche: 14_{18}. Personifikation der Weisheit $15_{2\,ff}$ $24_{1\,ff}$. Teilweise recht nüchterne und prosaische Sprüche $23_{22\,ff}$. — Die Hauptgedanken sind: Weisheit = Gottesfurcht, ist eigentlich nur beim Schriftgelehrten völlig ($38_{24\,ff}$). Weisheit ist die Haupteigenschaft Gottes, sie äußert sich in Natur und Geschichte. Vielfach ist sie gleich Lebensklugheit, Lebensweisheit. Ein weltoffener und fröhlicher Zug geht durch das Ganze, teilweise utilitaristisch (22_{23}). Patriotismus des Juden ($33_{1\,ff}$ $44_{1\,ff}$). Gesetz, Kultus, Ersatz der Opfer ($32_{1\,ff}$). — Nächst dem eigenen Nachdenken ist die Quelle die Lebenserfahrung, vor allem aber die Schrift (Psalmen, Sprüche Salom.). An griechische Weisheit erinnert 11_{28}. Zur griechischen Spruchliteratur vgl. die Uebersetzung des Pseudophokylides bei Lincke: Samaria und seine Propheten, 1903. Aegyptische, babylonische, persische Parallelen s. bei Gunkel: Zum religionsgesch. Verständnis des NT, S. 25 ff, eine ägyptische Parallele zu $38_{24\,ff}$ bei Adolf Erman: Aegypten, S. 592 f (Zenner hat darauf aufmerksam gemacht). Auch in der Achikarlegende begegnen Parallelen (Bousset: ZNT 1905, S. 187 f; Religion des Judentums, 1906², S. 8), bei Pseudo-Menander (vgl. Bertholet in Karl Budde: Altheidnische Literatur, 1906, S. 414). Der Uebersetzer sagt ausdrücklich im Vorwort, daß das Buch ursprünglich hebräisch abgefaßt sei. Aufgefundene Bruchstücke des hebr. Textes: 3_{6}—7_{29} 12_{2}—16_{26} 30_{11}—33_{3} 35_{9}—38_{27} 49_{12}—51_{30}. Das ganze Buch ist erhalten: syrisch, griechisch, lateinisch, arabisch, koptisch, äthiopisch, armenisch. Die einzelnen Rezensionen weichen oft stark von einander ab. Der Talmud zitiert mehrfach Sprüche des ben Sira, die z. T. verschieden sind von denen, die im griech. Text vorliegen. Später hat man unter der Flagge des Namens des Siraciden auch ganz andere Spruchsammlungen segeln lassen. Nach dem Vorwort ist der griech. Text 132/31 v. Chr. etwa entstanden, der hebräische um 190 v. Chr.

Die Weisheit Salomos stellt 1—5 den Gegensatz der Lehren und Schicksale der „Gerechten" und der „Gottlosen" auf. Im 2. Teil 6—9_{18} ist die Weisheit das Zentrale. Der 3. Teil sucht das Wirken der Weisheit in der Geschichte Israels nachzuweisen und polemisiert gegen den Götzendienst. Große Stücke sind im Parallelismus der Glieder verfaßt, der jedoch oft durchbrochen wird. Das Buch ist weniger Spruchsammlung als jüdische Apologetik und Polemik gegen den Abfall zu heidnisch-philosophischen Anschauungen und gegen den Polytheismus. Es hat einen viel philosophischeren Charakter als die jüdische Spruchpoesie. Im letzten Teil kommt es dem den Urtext bereichernden Midrasch (¶ Mischna usw.) nahe.

Die Ausdrucksweise zeigt rhetorische Bildung. 9_{1} ff hat Form des Gebetes, die öfter verlassen wird. Das Buch ist formell unfertig. Weisheit ist Hauptbegriff. Sie wird 7_{21} ff mit philosophischen Anschauungen beschrieben. Die „Gottlosen" sind Gegner der Unsterblichkeit, verfolgen den Gerechten, dessen Gott sich annimmt. Polemik gegen den Götzendienst (13_{1} ff). Alles Böse wird bestraft, und zwar in der Art, wie man gesündigt hat (11_{16}). 18_{15} eigenartige Stelle über das „Wort Gottes". Die Gedanken über die Weisheit stammen z. T. aus der jüdischen Weisheitslehre, z. T. erinnern sie an die stoische Philosophie (7_{21} ff), an den „Logos" (¶ Philosophie, griechisch-römische). Die Schilderung des „Gottesknechtes" erinnert an Jes 53 und an das stoische Ideal des Weisen. Die neutestamentliche Christologie berührt sich mehrfach mit dem Buche der Weisheit (Paulus zeigt öfter Parallelen, z. B. II Kor 4_{18} zu Weish Sal 3_{5}; I Kor 6_{2} zu Weish Sal 3_{8}; Eph 5_{10} ff zu Weish Sal 5_{16} ff; Röm 1_{2} zu Weish Sal 13_{1} usw.). Die Gedanken der „Gottlosen" sind wohl auf epikuräisch-skeptische Richtungen der griechischen Philosophie und auf deren Eindringen in das Judentum zurückzuführen. Platonisches: 8_{7} 9_{15} z. B. Die Phantastik der Stelle vom „Wort Gottes" 18_{15} ff erinnert an babylonische Vorstellungen, vgl. Bousset: Religion d. Judentums, 1906², S. 592; KAT, 1903³, S. 608; Morris Jastrow: Religion Babyloniens und Assyriens I, S. 470. 475/76. Der Text ist griechisch, lateinisch, syrisch, koptisch, äthiopisch, arabisch und armenisch überliefert. Der griechische Text ist der Urtext. Der Verfasser hat wahrscheinlich in Aegypten gelebt und geschrieben, er war wohl ein gebildeter alexandrinischer Jude. Zeit: ca. 100—50 v. Chr. Zwischen 19_{21} u. $_{22}$ scheint etwas zu fehlen.

2. Vergegenwärtigt man sich den Gehalt der A. d. AT an sittlichen und religiösen Gedanken, so ergeben sich viele Beziehungen zum NT, z. B. in den Engel- und Dämonenvorstellungen, der Personifikation der Weisheit, der Geschichtsbetrachtung (Sündhaftigkeit der Gegenwart, Ueberblicke in Gebeten und Geschichtsdarstellungen), der Auferstehungshoffnung. Die A. d. AT gehören wie das NT zur hellenistischen Literatur (griechische Sprache, Stilgattungen der hellenistischen Zeit, z. B. Geschichtsschreibung, Polemik gegen die heidnische Volksreligion, Deipnosophistik, Wunder). Orientalische Einflüsse sind in den A. des AT jedoch auch wiederholt spürbar (persische, babylonische: Asmodi, babylon.-persisches Kolorit der Erzählungen). Dabei darf nicht übersehen werden, daß die A. d. AT deutlich zeigen, wie sehr das Judentum, besonders seit der makkabäischen Erhebung, seine Selbständigkeit wahrte, sein Gesetz, seinen Monotheismus, seine Sittlichkeit (Sündenbewußtsein, geschlechtliche Strenge), und dadurch positiv dem Christentum vorgearbeitet hat. Auch die negative Vorarbeit des Judentums wird durch die A. d. AT deutlich (Gesetz, Kultus, Feste).

Emil Kautzsch: Apokryphen und Pseudepigraphen des AT, 2 Bde., 1900 (Text, Einleitungen, Literatur); — Alfred Bertholet: Apokryphen und Pseudepigraphen in Karl Budde: Geschichte der althebräischen Literatur, 1906. — Die betreffenden Abschnitte in Emil Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes III, (1874) 1898³ und Wilhelm Bousset: Religion des Judentums, (1903) 1906³. — E. Schürer: Apokryphen des AT, RE³ I, S. 622 ff; — Zu Tobias: M. Plath: ThStKr 1901, S. 377 ff; — Hans Schmidt: Jona (Bousset-Gunkels Forschungen zur Religion und Liter. des AT und NT, 9. Heft), 1907; — Sepp: Die Wellsage des Buches Tobias, 1870. — Zum Hellenismus: Paul Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, 1907; — Richard Reitzenstein: Hellenistische Wundererzählungen, 1907. — Zu den babylon. Einflüssen: Eberhard Schrader: KAT, 1903³, S. 608; — Morris Jastrow: Die Religion Babyloniens und Assyriens I, 1905, S. 470, 475/76. 496. II, S. 25 ff. — Zum außerisraelit. Ursprung der Weisheitsliteratur: Hermann Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT, 1903, S. 25 ff. — † Otto Pfleiderer: Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie (RV III, 1) 1904, S. 48 ff. — Zu den literarischen Gattungen der israelitischen Literatur: † Hermann Gunkel: Ausgewählte Psalmen, (1903) 1905²; — † Derselbe: Israelitische Literatur (Kultur der Gegenwart I, 7), 1906. **Ziebig.**

Apokryphen: II. des Neuen Testaments.

1. Begriffsbestimmung; — 2. Apokryphe Evangelien; — 3. Briefe; — 4. Lehrschreiben; — 5. Apokalypsen.

Während die Anschauung von A. des AT durch die Lutherbibel auch dem Laien geläufig ist, stellt sich, wenn man von A. d. NT redet, eine ähnlich geläufige und scharf umrissene Anschauung nicht ein; für die Größe „A. d. NT" sind Begriffsbestimmung und Abgrenzung nicht einheitlich. Für die nachfolgenden Ausführungen soll eine Begriffsbestimmung zu Grunde gelegt werden, die dem Namen und der Parallele der „A. d. AT" am besten zu entsprechen scheint. Danach sind die A. d. NT jene Stücke der urchristlichen Literatur, die keine endgültige Aufnahme in den Kanon des NT gefunden haben. Dabei sind unter urchristlicher Literatur die Schriften christlicher Herkunft zu verstehen, die vor dem Jahre ca. 140 entstanden sind. Bis zu diesem Zeitpunkt etwa reicht die Periode des Urchristentums, das ¶ apostolische und das nachapostolische Zeitalter. Was an christlicher Literatur vor dem angezeigten Zeitpunkte vorhanden war, ist in seinen weitaus wichtigsten Bestandteilen im Kanon des NT (¶ Bibel, NT) gesammelt. Aber neben diesen neutestamentlichen Büchern und Briefen ist uns noch eine nicht geringe Anzahl von urchristlichen Schriften erhalten, die keine Aufnahme ins NT gefunden haben und die doch einst im Zusammenhang mit dem Kanon des NT standen, so daß sie den Namen: A. d. NT sehr wohl verdienen. Fast alle in Betracht kommenden Schriften gehörten im kirchlichen Altertume, solange bis die Kanonsbildung in allen ihren Folgen vollendet war, zu den innergemeindlichen kirchlichen Erbauungs- und Vorlesungsschriften. Sie standen neben den Schriften, die jetzt das NT bilden. Das beweisen nicht nur zahlreiche ausdrückliche Angaben der Kirchenväter aus den ersten Jahrhunderten, sondern auch noch die ältesten der erhaltenen Bibelhandschriften, die, dem 4.—5. Jhd. angehörig, einzelne von den neutestamentlichen A. im Anhang zum NT bringen (vgl. auch Kanon in dem Art. ¶ Bibel, NT). — Die Vorführung der neutestamentlichen A. erfolgt am einfachsten in Gruppenordnung. Die Gruppierung baut sich auf Inhalt und Form der Schriften auf. Beim NT unterscheiden wir mit einer Einteilung, die grade nicht sehr scharf, aber doch sehr bequem ist: Geschichtsbücher, Briefe und Lehrschriften, Apokalypsen. Und entsprechend können wir, un-

ter Trennung der Briefe von den Lehrschriften, auch bei den A. unterscheiden.

I. Evangelien; Hebräer-, Aegypter-, Petrusevangelium, endlich Reste von Evangelien unbestimmter Herkunft.
II. Briefe: Der I Clemensbrief, die Briefe des Ignatius und Polykarp, der Barnabasbrief.
III. Lehrschriften: Die Didache, der sogenannte II Clemensbrief, das Kerygma Petri.
IV. Apokalypsen: Die Petrusapokalypse und das Hermasbuch.

Eine strengere historische Gruppierung, die eine zeitliche und örtliche Datierung der in Betracht kommenden Schriften brächte, ist leider unmöglich; denn von den meisten unter ihnen können Entstehungszeit und Entstehungsort nicht mit Sicherheit angegeben werden.

2. (I) Die Ueberlieferung von Jesus her, die Kunde seiner Worte, Taten, Leiden, seines Todes und seiner Auferstehung, hat sich in der ältesten Gemeinde zunächst mündlich fortgepflanzt. Als indes die Kreise der Gemeinde breiter wurden, als sich der Abstand von Jesus vergrößerte, hat sich die mündliche Ueberlieferung bald in schriftliche umgesetzt. Noch im Lauf des apostolischen Zeitalters wurde die Ueberlieferung vom Herrn her schriftlich niedergelegt. Der Inhalt unserer drei ersten Evangelien, der Synoptiker, geht in der Hauptsache auf zwei größere Quellenschriften der ersten Generation zurück, die Spruchquelle (auch Reden- oder Logiaquelle genannt) und das Markusevangelium. Unsre drei ersten Evangelien sind indes keineswegs die einzigen Schriften dieser Art geblieben, sie hatten ursprünglich ganz und gar nicht einzigartige „kanonische" Geltung, die alle andre Evangelienschreibung ausschloß. Der Ueberlieferungsstoff über das Leben Jesu war da, nun konnte auch an andern Stellen der Versuch gemacht werden, das Evangelium vom Herrn zu schreiben. So blickt der Eingang des Lukasevangeliums bereits auf „viele" zurück, die den Versuch gemacht hatten, „eine Erzählung von den Ereignissen zu verfassen, die sich bei uns vollendet haben". Das 4. Evangelium weiter ist eine Ausgestaltung der evangelischen Ueberlieferung von höchster Eigenart und ist nach den Synoptikern geschrieben. Und so waren in der Zeit vor 140 noch andre Richtungen und Bedürfnisse in und auch neben der Kirche vorhanden, die ihre Ausgestaltung des Evangeliums haben wollten. Mehrere der so entstandenen Evangelienschriften sind in der Kirche des 2. Jhd.s unbedenklich neben den kanonischen Evangelien benutzt worden. Andre, auf die im folgenden nicht näher eingegangen werden soll, waren von Anfang nur für außerkirchliche (gnostische) Kreise bestimmt.

a) Das Hebräerevangelium ist das ehrwürdigste Stück der apokryphen Evangelienliteratur. Die Geschichte seiner Entstehung und Verbreitung ist eng verknüpft mit der Geschichte des Judenchristentums. Leider wissen wir von dieser sehr wenig (¶ Apostolisches usw. Zeitalter). Die eigenartige, von den Heidenchristen deutlich unterschiedene Gemeinschaft muß, als auch für sie die Notwendigkeit kam, schriftliche evangelische Ueberlieferung zu besitzen, sich eine solche geschaffen haben, sie kann nicht einfach die Evangelien der Heidenkirche benutzt haben. Diese Notwendigkeit kann für die Judenchristen nicht später eingetreten sein als in der Zeit, da auf dem Boden der größeren Kirche Mrk Mtth und Luk entstanden, d. h. in der Zeit von ca. 70 bis ca. 100.

Diese von vornherein sich aufdrängende Vermutung wird nun durch die literarischen Zeugnisse und durch Zitate des Hebräer-Evangeliums bei Kirchenschriftstellern bestätigt. Die wichtigsten der in Betracht kommenden Stellen sind: Ignatius: Ad Smyrnaeos 3_2 (Hieronymus: De viris illustribus 16); Papias nach Euseb III 39_{17}; Hegesipp nach Euseb IV 22_8; Irenäus I 26_2, vgl. auch III 11_7 (Euseb III 27_4); Clemens Alexandrinus: Stromateis II 9_{45}; Origenes: in Joh II $_6$, Homilia XV in Jerem 4, in Matth XV 14; Euseb III 25_5. Gegen Ende des 4. Jhd.s bezeugt neben Theodoret und Epiphanius vor allem Hieronymus das Hebräer-Evangelium. Das allermeiste, was von Bruchstücken des Buches erhalten ist, steht an verschiedenen Stellen bei Hieronymus, der außerdem ausdrücklich sagt, er habe das Buch von den Judenchristen in Beröa geliehen erhalten, es sei auch in der Bibliothek des Pamphilus zu Cäsarea vorhanden, und er selber habe es ins Griechische und Lateinische übersetzt. — Die Judenchristen, die das Buch benutzten, haben es sicher als „das Evangelium" bezeichnet, erst von der Heidenkirche ist ihm der Name „Hebräerevangelium" beigelegt. Die Judenchristen müssen es auch in der ihnen geläufigen Sprache, nämlich aramäisch, gelesen haben, was Euseb IV 22_8 und Hieronymus zudem ausdrücklich bezeugen. Da aber andrerseits Clemens von Alexandrien, Origenes, Euseb das Hebräer-Evangelium kennen und voraussetzen, daß es auch in den Kreisen der größeren Kirche bekannt ist, so muß es daneben in griechischer Form vorhanden gewesen sein. Es wäre sogar möglich, wenn es auch nicht wahrscheinlich ist, daß die griechische Form die ursprüngliche, die aramäische die Uebersetzung war. Als Entstehungsort für das aramäische Evangelium kommt Palästina oder Syrien in Betracht. Die für jeden Fall sehr früh, schon im 2. Jhd. vorhandene griechische Uebersetzung mag in Syrien, vielleicht auch in Aegypten angefertigt sein. Als Entstehungszeit sind die Jahre 70—90 (100) anzusetzen. Schon Ignatius von Antiochien, der Anfang des 2. Jhd.s schreibt, kennt das Hebräerevangelium. — Viele Fragen hängen noch mit dem Hebräerevangelium zusammen, die leider nicht sicher gelöst werden können, weil die erhaltenen Stücke so spärlich sind. Das aber, was erhalten ist, zeigt, ein wie wertvoller Text hier verloren gegangen ist. Von den vorhandenen Fragmenten ist das bekannteste und schönste die Geschichte von der Ehebrecherin, die in das Johannesevangelium (7_{53} ff) eingedrungen ist, die aber nach altem unanfechtbarem Zeugnis ursprünglich im Hebräerevangelium stand.

b) Noch schlechter als das Hebräerevangelium ist das Aegyptervangelium erhalten. Hauptzeuge für das Buch ist Clemens von Alexandrien: im 3. Buch der Stromateis (6_{45} $9_{63.\ 64.\ 66}$ 13_{92} f) und Excerpta ex Theodoto 67 stehen die einzigen uns erhaltenen sicheren Fragmente. Ferner bezeugen die Existenz des Evangeliums noch Origenes (Homilia 1 in Lucam), Hippolyt (Philosophumena V 7) und Epiphanius (Haereses 62_2). Endlich stammt das Evangelienzitat II Clemens 12_2, und wahrscheinlich auch die übrigen apokryphen Zitate dieser Schrift (4_5 5_{2-4} 8_5) aus dem Aegyptervangelium. — Die Frage, wo das Evangelium entstanden ist, kann nicht sicher entschieden wer-

den. Verhältnismäßig sicherer ist, daß es im 2. Jhd. bei den Christen Aegyptens gebraucht worden ist. Darauf weist schon der Name, den es führt; auch die Bezeugung des Buches durch Clemens von Alexandrien (Theodotus, Cassian) und Origenes zeigt, daß es in Aegypten verbreitet gewesen ist. Es scheint dort eine Zeitlang im 2. Jhd. die herrschende Form der evangelischen Ueberlieferung gewesen zu sein. Seine Entstehung mag in die Jahrzehnte 100—130 fallen. Der Charakter der erhaltenen Fragmente ist streng enkratitisch: die Ehe wird in ihnen verworfen.

c) Von dem Petrusevangelium war bis zum Jahre 1892 nur der Name und ganz wenig über seinen Inhalt bekannt. Kein einziges Zitat aus dem Buche in seinem Wortlaut, keine einzige ausdrückliche Anspielung darauf war erhalten. Da fand im Jahre 1892 der Franzose Bouriant in einem ägyptischen Mönchsgrabe bei Athmim einen kleinen Pergamentkodex, in dem nebst andern Texten ein umfangreiches Bruchstück, nach der üblichen Verseinteilung 60 Verse umfassend, stand, das sicher dem Petrusevangelium zuzuweisen ist und das die Leidens- und Auferstehungsgeschichte bringt. Erst jetzt war es möglich, die Eigenart der Schrift zu erkennen, von der man vorher nur aus den unbestimmten Angaben des Serapion von Antiochien (bei Euseb VI 12 $_{3\,f}$) und des Origenes (in Mtth X 17) etwas wußte. Denn was Euseb, Theodoret, Hieronymus, das decretum Gelasianum bieten, ist nicht mehr als Namensnennung der Schrift. — Das Akhmimfragment zeigt, wie der Name des Evangeliums zu erklären ist: Petrus redete in ihm in der 1. Person und berichtete die evangelische Geschichte; es zeigt weiter, daß die Schrift die kanonischen Evangelien kannte und benützte, daß auch sonst sekundäre Züge unverkennbar sind. Auch gewisse doketische Anschauungen, um derentwillen Serapion das Buch verwirft, sind in dem Fragment nachzuweisen. Diese Beobachtungen führen darauf, das Petrusevangelium nicht sehr früh anzusetzen. Eine Zeit lang vor 200, um 180 etwa, muß es bereits vorhanden gewesen sein; das beweist eben das Zeugnis des Serapion, der um 200 schreibt. Andrerseits wird es kaum vor 130 entstanden sein. Wegen des in ihm zu Tage tretenden Doketismus mag es vielleicht nicht in kirchlichen, sondern in gnostischen Kreisen seinen Ursprung gehabt haben, aber Serapion wiederum beweist, daß es zu seiner Zeit auch innerhalb der Kirche gelesen und geschätzt wurde. Wo die Schrift entstanden ist, kann nicht mit Sicherheit angegeben werden. Die einzige Provinz, für die sich positiv etwas geltend machen läßt, ist Syrien. Gemeinden Syriens haben um 200 das Buch benützt, wie Serapions Zeugnis lehrt. Eine Schrift des 3. Jhd.s, die Didascalia, die sicher in Syrien entstanden ist, benützt stillschweigend unser Evangelium. Aber natürlich beweisen diese beiden Beobachtungen nicht zwingend, daß das Petrusevangelium in Syrien entstanden sein muß.

d) Evangelienbruchstücke unbekannter Herkunft. In Väterzitaten, in außerkirchlicher, gnostischer Ueberlieferung, in Evangelienhandschriften findet sich ein umfangreiches Material von Worten Jesu, die nicht in den kanonischen Evangelien stehen, die auch keiner andern sonst mit Namen bekannten oder bruchstückweise erhaltenen Evangelienschrift zugewiesen werden können. Freilich können von den vielen versprengten „ungeschriebenen" Herrenworten nur wenige Anspruch darauf machen, wirklich alte Ueberlieferung und echte Worte Jesu zu sein (¶ Agrapha). Weiter haben in der großen Zahl von Papyri, die aus dem trockenen Sande Aegyptens herausgegraben werden, sich einige Blätter mit nichtkanonischem Evangelienmaterial gefunden. Das bedeutendste und wichtigste darunter ist das Blatt mit Sprüchen Jesu, das Grenfell und Hunt in Oxyrrhynchus (Behnesa) fanden und 1897 veröffentlichten.

e) Apokryphe Apostelgeschichten scheinen innerhalb der Kirche sehr geringe Verbreitung gehabt zu haben. Die erhaltenen oder dem Namen nach bekannten sind alle außerkirchlichen (gnostischen) Ursprungs. Wir haben ¶ Paulus-, ¶ Petrus-, ¶ Johannes-, ¶ Andreas-, ¶ Thomasakten und wissen von mehreren anderen.

3. a) Unter den apokryphen Briefen (II) ist der sogen. Erste Brief des Clemens in vier Textzeugen erhalten: in einer alten Bibelhandschrift des 5. Jhd.s, dem Codex Alexandrinus, wo er am Ende des NT steht; in einer mittelalterlichen Handschrift, die in der Patriarchatsbibliothek zu Jerusalem aufbewahrt wird und die im Jahre 1056 beendet wurde; in einer sehr alten (2.—3. Jhd.) lateinischen Uebersetzung; in einer wahrscheinlich im 8. Jhd. angefertigten syrischen Uebersetzung. Das umfangreiche Schriftstück ist ein Brief, den die Christengemeinde zu Rom an die Gemeinde zu Korinth sandte, als hier Streitigkeiten ausgebrochen waren, die sogar zur Absetzung einiger Presbyter geführt hatten. Ueber diese bestimmte Veranlassung hinaus geben aber die Römer den Korinthern noch sehr breite Ausführungen über verschiedene Hauptstücke christlichen Wandels und Glaubens (namentlich in den Kap. 9—38), von denen nicht genau gesagt werden kann, in welchem Zusammenhang sie mit der tatsächlichen Veranlassung des Briefes, dem Streite in Korinth, stehen. — Den mannigfachen Schwierigkeiten gegenüber, die bei vielen frühchristlichen Schriften einer auch nur einigermaßen genauen Datierung nach Ort und Zeit entgegenstehen, ist es von sehr großer Bedeutung, daß wir den I Clem nicht nur nach Entstehungsort und Adresse genau bestimmen können, sondern daß auch der Zeitpunkt seiner Abfassung mit einer sonst nur sehr selten erreichbaren Zuverlässigkeit angegeben werden kann. Es ist kein Zweifel, daß der Brief nicht allzu lange, allerhöchstens etwa ein Menschenalter, nach dem Tode der großen Apostel, des Paulus und des Petrus, geschrieben ist. Die Angaben in 5 $_1$, wo auf das Martyrium dieser beiden zurückgeblickt wird, beweisen es. Freilich zwingen die Aussagen in 42, 44 $_{2\,f}$, 47 $_6$ 63 $_3$ dazu, das apostolische Zeitalter bereits als etwas zurückliegend anzusehen. Ausschlaggebend für die Datierung ist 1 $_1$, wo die Römer von „plötzlich und rasch hintereinander eingebrochenen Fährlichkeiten und Drangsalen" reden, die sie verhindert hätten, bereits eher zu schreiben. Es ist kein Zweifel, daß diese Worte des Briefes auf eine von außen hereinbrechende Verfolgung deuten, die die römische Gemeinde auszustehen hatte. Diese Verfolgung war nicht die neronische, auf die 5 $_1$ zurückblickt, sondern eine spätere. Nach Nero hat Domitian, und zwar

gegen Ende seiner Regierung, die Christen verfolgt. Der Brief ist in einer Pause der Verfolgung oder gleich nach ihrem Ende geschrieben, in der letzten Zeit Domitians oder zu Beginn der Regierung Nervas, d. h. in den Jahren 95 bis 96. — I Clem gibt sich von Anfang bis zu Ende als ein Gemeindeschreiben. Die römische Gemeinde spricht in ihm in der 1. Person der Mehrzahl. Trotz dieses Sachverhalts geht aber der Brief unter dem Namen eines bestimmten einzelnen Mannes als seines Verfassers, nämlich des Clemens, dessen Name im Brief selber nicht genannt wird. Diese Bezeichnung ist sehr alt. Sie reicht nachweisbar bis zur Mitte des 2. Jhd.s zurück. Sie läßt sich indes auf das beste mit der Tatsache vereinigen, daß der Brief im Namen der römischen Gemeinde geschrieben ist und mit ihrem Namen und ihrer Autorität gedeckt wird. Denn er ist nicht von einer Mehrheit verfaßt, sondern, wie sein streng einheitlicher Stil beweist, von einem Einzelnen im Namen der Gemeinde. Der Mann, der das Schriftstück aufgesetzt hat, mag sehr wohl Clemens geheißen haben: soweit können wir der Ueberlieferung unbedenklich folgen. Bei diesem Namen haben wir wahrscheinlich an einen hervorragenden Mann zu denken, der in der zweiten Generation des Christentums zu den Führern in der römischen Gemeinde gehörte und den spätere Ueberlieferung als den dritten oder vierten Bischof von Rom bezeichnete. Von seiner Hand mag I Clem verfaßt sein, ein charaktervolles Schreiben, den Geist des Ernstes und der Ordnung atmend, die Würde des Amtes gegen die Gemeinde verteidigend, „die erste Bulle, die von Rom ausging". Leider ist über Clemens, an dessen Namen sich später eine berühmte pseudepigraphische Literatur angeheftet hat, nichts Näheres bekannt.

b) Unter dem Namen des Ignatius von Antiochien hat die alte Kirche eine umfangreiche Literatur überliefert. Wir besitzen drei Briefe des antiochenischen Bischofs in einer kurzen nur syrisch erhaltenen Form: sie gehen an die Epheser, die Römer und an Polykarp von Smyrna. In griechischen, lateinischen, syrischen, armenischen Textzeugen sind sieben Briefe erhalten, nämlich an die Epheser, Magnesier, Trallenser, Römer, Philadelphier, Smyrnäer und an Polykarp. Die Briefe an die Epheser, Römer und an Polykarp sind in dieser Sammlung umfangreicher als in der zuvor genannten syrischen Form. Endlich weist eine griechisch und lateinisch erhaltene Sammlung die sieben Briefe, aber in bedeutend erweiterter Form, und außerdem noch sechs andre Briefe, zusammen dreizehn Briefe auf. Unbestritten ist gegenwärtig, daß die an zweiter Stelle genannte Rezension, also die sieben Briefe, das unterste, älteste Stockwerk der gesamten dreischichtigen Literatur sind. — Nicht ganz so unbestritten ist, ob diese mittlere Rezension echt ist, ob also die sieben Briefe von Ignatius herstammen. Die Lage, aus der heraus sie geschrieben sind, ist diese: Ignatius ist zum Tode verurteilt und wird von Antiochien nach Rom transportiert, wo er den Zirkusbestien vorgeworfen werden soll. Auf dem Wege dahin berührt er Philadelphia und Smyrna. In Smyrna wird er durch Abgesandte verschiedener asiatischer Gemeinden begrüßt, und die Anteilnahme, die er findet, gibt ihm Veranlassung, an die Gemeinden von Ephesus, Magnesia, Tralles, Philadelphia und Smyrna sowie an Polykarp von Smyrna zu schreiben, für erwiesene Freundlichkeit zu danken, zugleich aber auch zu mahnen, die Gemeinden möchten sich von einer judaistisch-doketischen Irrlehre, die sie bedrohte, fernhalten, was am besten durch engsten Anschluß an das Gemeindehaupt, den Bischof, geschehe. Die Briefe nach Ephesus, Magnesia und Tralles sind von Smyrna aus geschrieben, die Briefe nach Philadelphia, Smyrna und an Polykarp von Troas aus. Das Schreiben nach Rom ist aus Smyrna geschickt. Es ist andrer Art als die übrigen. Ignatius bittet die Gemeinde der Hauptstadt, in die er ja bald kommen wird, keine Schritte zu seiner Befreiung zu unternehmen; denn er sehnt sich nach dem Martyrium. — Die Zweifel an der Echtheit der Briefe schlagen nicht durch, obschon sie wohl verständlich sind. Sie gründen sich hauptsächlich auf die angebliche Einförmigkeit des Inhalts (indes genauere Betrachtung zeigt genug Abstufungen bei der Behandlung der gleichen Themen in den verschiedenen Briefen), auf die Art der bekämpften Häresie (aber die Ketzergeschichte des ältesten Christentums ist ein sehr dunkles Gebiet, und die Häresie, gegen die Ignatius polemisiert, kann sehr wohl in eine frühe Zeit fallen), auf die Tatsache, daß Ignatius bereits einen einzigen Mann an der Spitze der Gemeinde voraussetzt, den monarchischen Bischof, und für die Stärkung der bischöflichen Gewalt kraftvoll, fast leidenschaftlich kämpft (aber mehr als eine Parallele zeigt, daß die Anfänge des monarchischen Episkopats grade in Asien sehr weit zurückliegen). Allen gegen die Echtheit zu machenden Einwänden steht entgegen die unerfindbare Form grade dieser Schreiben, die Eigenart des Mannes, die aus den Leben atmenden Zeilen spricht, die Fülle der persönlichen Beziehungen, die die Briefe umrankt. — Die Frage, wann diese wichtigen Dokumente alten Christentums entstanden sind, kann leider nicht mit vollständiger Sicherheit gelöst werden. Es bleibt ein gewisser Spielraum für die Abfassungszeit der Briefe offen. Ihre älteste Bezeugung liegt im Schreiben Polykarps an die Philipper vor (s. c). Aus 13_2 ergibt sich, daß dieser Polykarpbrief wenige Wochen später als die Ignatiusbriefe geschrieben ist und daß damals bereits die Ignatiusbriefe in christlichen Gemeinden gesammelt und gelesen wurden. Leider ist das genauere Datum des Polykarpbriefes nicht bekannt (vgl. darüber unten). Altkirchliche Ueberlieferung, die freilich erst in Eusebs Chronik nachzuweisen ist, legt das Martyrium des Ignatius ins 10. Jahr Trajans = 107 n. Chr. Diese Notiz hat aber keine unbedingte Gültigkeit. Immerhin mag aus ihr geschlossen werden, daß Ignatius unter Trajan und zwar wohl in der zweiten Hälfte von dessen Regierungszeit, 107—117 hingerichtet wurde. Dazu stimmt, daß im Briefe des Ignatius an Polykarp, der im Jahre 155 als 86jähriger Greis das Martyrium erlitt, Polykarp offenbar als ein noch jüngerer Mann angesprochen wird.

c) Der Brief des Polykarp von Smyrna an die Philipper ist griechisch in 9 Handschriften, aber mit einer umfangreichen Lücke gegen Schluß erhalten: 5 Kapitel (Kap. 10—14) fehlen. Die Lücke wird durch eine größere Anzahl von lateinischen Handschriften, die eine vollständige Uebersetzung des Briefes bieten, und durch Euseb

ausgefüllt, der KG. III 36_{3-15} fast das ganze 13. Kap. des Polykarpbriefes zitiert. — Der Brief ist von Polykarp, dem Bischof von Smyrna, und den Presbytern mit ihm an die Gemeinde zu Philippi in Mazedonien gerichtet. Die Philipper hatten zuvor ein Schreiben nach Smyrna gerichtet, in dem sie den Polykarp um Ermahnungen „über die Gerechtigkeit" gebeten, Mitteilungen über die Durchreise des Ignatius (vgl. b) und über einen unangenehmen Vorfall in ihrer eigenen Gemeinde gemacht, auch gebeten hatten, man möchte ihnen Abschriften der Briefe des Ignatius schicken. Darauf antwortet Polykarp, indem er ausführliche Mahnungen zum rechten christlichen Wandel, zur Abwehr der Häresie schickt und der Bitte um Uebersendung der Ignatiusbriefe willfährt. — Das Schreiben verrät einen aufrichtigen, aber nicht sehr originellen Verfasser, der bei der ihm vorliegenden christlichen Literatur starke Entlehnungen macht. Der Brief ist echt, und auch Bedenken, die gegen seine Integrität, gegen die Echtheit einzelner Stellen in ihm erhoben wurden, sind nicht durchschlagend. Seine äußere Bezeugung ist vorzüglich: schon Irenäus von Lyon, ein gebürtiger Kleinasiate, der in seiner frühen Jugend den Polykarp noch persönlich gekannt hatte, erwähnt ihn (III 3_4). Seine genauere Datierung hängt an der der Ignatiusbriefe (vgl. oben): er ist geschrieben kurze Zeit, nachdem Ignatius in Asien und in Philippi gewesen war, noch ehe er das Martyrium erlitten hatte (13_2 Schluß).

d) Für den Brief des ¶ Barnabas ist der älteste Textzeuge die berühmte alte Bibelhandschrift, der Codex Sinaiticus (¶ Bibel: II. NT, ℵ), der am Ende des NT hinter der Johannesapokalypse den Barnabasbrief bietet. Weiter steht er in dem nämlichen jerusalemitischen Kodex, der auch I Clem erhalten hat (vgl. unter 3 a), ferner, aber am Anfang unvollständig, in den 9 Handschriften, die den Polykarpbrief enthalten (vgl. unter 3 c), endlich in einer lateinischen Uebersetzung, in der aber die letzten 4 Kapitel (Kap. 18—21) fehlen. — Das Schriftstück zerfällt deutlich in zwei Teile. Im 1. Teil (Kap. 1—16) legt der Verfasser das rechte Verständnis des AT, die wahre Gnosis des heiligen Buches und seiner kultisch-rituellen Vorschriften dar, welche die Juden allezeit grob mißverstanden hätten, weil sie sie wörtlich deuteten und nicht geistlich, d. h. im allegorischen Sinne als Prophetie auf Christus und als Sittengebote. Im 2. Teile (Kap. 18—21) geht der Verfasser zu „andrer Gnosis und Lehre" über und gibt eine Anweisung über die „beiden Wege", den Weg des Lichts und den Weg der Finsternis. Diese „beiden Wege" kehren noch in einer andern christlichen Schrift wieder, nämlich im 1. Teil der Didache (vgl. unter 4 a). Die Frage, welche der beiden Schriften diesen urchristlichen Sittenkatechismus in der älteren, ursprünglicheren Form bietet, ist viel untersucht. Es scheint, daß die größere Ursprünglichkeit bei Barnabas liegt. — Unser Schriftstück stand in der alten Kirche lange Zeit in hohem Ansehen und galt nachweisbar schon im 2. Jhd. als eine Schrift des Apostels ¶ Barnabas, jenes bekannten Missionsgenossen des Paulus. Diese alte Ueberlieferung über den Verfasser, der sich selber in dem Schreiben gar nicht nennt, ist aber sicher falsch, wie aus dem Gesamtinhalt des Briefes und aus einzelnen Stellen zu erschließen ist. Ein Heidenchrist, ein unbekannter Lehrer des nachapostolischen Zeitalters ist es, der in ihm spricht. Wir wissen auch nicht, für welchen Leserkreis das Schreiben ursprünglich bestimmt war. — Leider ist seine genauere zeitliche Datierung ebenfalls unmöglich. Das Jahr 70 liegt dahinten, denn der jüdische Tempel ist zerstört (16_4 f). Andrerseits kann das Schreiben nicht nach ca. 140 entstanden sein; denn als die großen gnostischen Schulen und Marcion mit ihrer radikalen Verwerfung und Umdeutung des AT aufgetreten waren, konnte ein Lehrer der Kirche unmöglich so über das AT und das Judentum schreiben, wie es Barn tut. In der Zeit zwischen 70 und 140 muß das Schreiben entstanden sein, und eine Reihe von Beobachtungen spricht dafür, daß es eher in der Zeit 70—100 als 100—140 verfaßt ist. Zwei einzelne Stellen, die von der literarischen Forschung des Urchristentums viel benutzt sind, 4_4 ff und 16_8 f, geben keine Handhabe zu genauerer Bestimmung. Die erste läßt keinen bestimmten Kaiser erraten, unter dem der Verfasser schreibt, die zweite redet von dem Aufbau des geistlichen Tempels der Christen und nicht vom Wiederaufbau des jüdischen Heiligtums unter Hadrian. — Entstehungsort des merkwürdigen Dokuments mag Aegypten sein. Im Orient muß es jedenfalls geschrieben sein. Kleinasien und Syrien scheinen ausgeschlossen. Die älteste Bezeugung und zugleich ausgiebige Benutzung finden sich bei dem Aegypter Clemens von Alexandrien, und auf Aegypten weisen auch die „beschnittenen Götzenpriester" in 9_6: die Beschneidung war Brauch in der ägyptischen Priesterkaste.

4. a) Die wichtigste der Lehrschriften (III), die Lehre der zwölf Apostel („Didache"), ist nur in einer Handschrift erhalten. In der schon oben (vgl. 3 a und d) erwähnten jerusalemischen Handschrift, die auch I Clem und Barn enthält, wurde sie von Bryennios entdeckt und 1883 zum erstenmal herausgegeben. Doch kommt für die ersten 6 Kapitel noch eine alte lateinische Uebersetzung in Betracht, und außerdem ist an vielen Stellen der altkirchlichen Literatur die Schrift in größerem oder geringerem Umfang benützt worden. Aus zwei inhaltlich und formell deutlich geschiedenen Teilen setzt sich die Didache zusammen. Der erste Teil (Kap. 1—6) gibt im Schema der „beiden Wege" einen Katechismus der Moral, des rechten christlichen Wandels. Der zweite Teil (Kap. 7—15) gibt Anweisungen über die gottesdienstlichen Handlungen: Taufe, Fasten, Beten, Abendmahlsfeier, stellt dann weiter Bestimmungen über das Leben innerhalb der Gemeinde auf, weist an, wie man Apostel, Propheten, Lehrer und schlichte, von außen her zuwandernde Christen aufnehmen solle. Gerade durch die Ausführungen des zweiten Teils hat die Schrift eine Fülle von Licht auf die Geschichte der urchristlichen Gemeinde, der Verfassung, des Gottesdienstes, des religiösen Lebens überhaupt geworfen. Der erste Teil wiederum, die „beiden Wege", hat ein literargeschichtliches und auch allgemein historisches Problem gelöst. Es kann als sicher gelten, daß die „beiden Wege", deren Spuren noch an andern Stellen wiederkehren (vgl. oben 3 d) ein jüdischer Proselytenkatechismus sind, den die älteste Kirche vom jüdischen

Hellenismus her übernommen hat. — Leider kann die Entstehungszeit auch dieser wichtigen Schrift nur sehr ungenau angegeben werden. Daß sie ein hohes Alter hat, ist nahezu auf den ersten Blick klar. Die Auswahl in der Benutzung der heiligen Schriften, die Gemeindeordnung, das Auftreten von Aposteln, Propheten und Lehrern, der Kultus, das Fehlen der Ketzerpolemik u. a. m. legen Zeugnis davon ab. Andrerseits ist freilich auch sicher, daß die Schrift nicht innerhalb der ersten Generation des Urchristentums entstanden sein kann. Schon der Gedanke, der der Schrift zugrunde liegt und der in ihrem Titel zum Ausdruck kommt, nämlich Lehren des Herrn durch die zwölf Apostel an die Heiden zu geben, ferner die deutlich erkennbare Entartung, der das Pneumatikertum (¶ Geist und Geistesgaben im Urchristentum) verfallen ist, weisen über das apostolische Zeitalter hinaus. — Nach diesen allgemeinen, leicht zu machenden Beobachtungen muß für die Entstehung der Didache der Zeitraum 90—150 offen bleiben. Die weite Eingrenzung kann durch eingehendere Sonderuntersuchungen leider nicht mehr verengert werden. Weder das literarische Verhältnis der Didache zu Mtth, zu Barn (den die Didache zu kennen scheint), und zu dem Hermashirten, noch die altkirchlichen Zeugnisse schränken den aus inneren Gründen sich ergebenden Ansatz 90—150 ein. Etwas besser steht es mit der Frage nach dem Entstehungsort der Schrift. Das Abendland ist ausgeschlossen, nur der Osten kommt in Frage, und im Osten wieder nur Provinzen mit Gemeinden in ländlich-agrarischen Verhältnissen. Dabei wäre zunächst einmal an Aegypten zu denken, auf das auch die älteste Geschichte des Buches hinzeigt. In Aegypten ist es am frühsten nachweisbar und am meisten benutzt worden. Aber eine Stelle der Schrift spricht deutlich gegen ägyptische Herkunft. Das ist 9_4, wo von Getreide gesprochen wird, das auf den Hügeln wächst — eine für einen Bewohner Aegyptens unmögliche Anschauung. Man kann gegen die Stoßkraft dieses Beweises nicht einwenden, daß die betreffenden Worte in einem Gebete stünden, das der Verfasser nicht selber angefertigt, sondern übernommen hat. Dann mußte er das für seine Umgebung unanschauliche, fremdartige Bild ändern. Wenn aber Aegypten ausgeschlossen ist, dann empfiehlt es sich, an eine Nachbarprovinz zu denken, von der aus die Schrift rasch nach Aegypten kommen konnte und in der auch der aus Aegypten stammende Barn bekannt war. Und diese Provinz wäre dann Syrien. In entlegenerer Gegend, in Kreisen von Landbau und Viehzucht treibenden Christen dieser Provinz mag Ende des 1., in der ersten Hälfte des 2. Jhd.s die Didache entstanden sein.

b) Der zweite Brief des Clemens ist zusammen mit I Clem griechisch und syrisch in den nämlichen Textzeugen, im Codex Alexandrinus, freilich unvollständig, erhalten (vgl. oben 3 a). Nur in der lateinischen Ueberlieferung geht I Clem allein. Die sehr alte Verbindung dieser beiden Stücke, weiter die ebenfalls sehr alte Bezeichnung des II Clem als eines Briefes gibt eine Reihe von Problemen auf. In Wirklichkeit ist II Clem kein Brief, sondern eine Predigt, wie 17_3 und 19_1 beweisen. Und zwar kann diese Homilie unmöglich von dem gleichen Verfasser wie I Clem herrühren. Da in der Ueberlieferung wohl schon des 2. Jhd. I und II Clem mit einander verbunden erscheinen, so liegt es nahe, als Entstehungsort von II Clem Rom oder Korinth anzusehen. Für beide Orte läßt sich je eine Beobachtung anführen, die für Rom scheint den Vorzug zu haben. Als Entstehungszeit kommen die Jahrzehnte 120—140 (eventuell 150) in Betracht.

c) Das Kerygma (Verkündigung) Petri als Ganzes ist verloren, nur Fragmente sind erhalten, die Clemens von Alexandrien aufbewahrt hat (Stromateis I 29_{182} II 15_{68} VI 5_{39-43} 6_{48} 7_{58} 15_{128}; Eclog. 58). Schon vor Clemens hat Herakleon, ein Gnostiker aus Valentins Schule, die Schrift benutzt, ferner kannten sie der Antimontanist Apollonius, Origenes und endlich Euseb. Vielleicht ist mit ihr die bei Origenes und an einigen späteren Stellen der altkirchlichen Literatur erwähnte Schrift Pétru didaskalia (Doctrina Petri) identisch. — Das Ker. Petr. ging unter dem Namen des Petrus, der in ihm in der 1. Person spricht. Angeredet werden die Heiden, und das größte der bei Clemens erhaltenen Fragmente erinnert nach Form und Inhalt sehr stark an die Ausführungen der Apologeten. Es ist sehr wahrscheinlich zu machen, daß bereits einer der ältesten Apologeten des 2. Jhd.s, Aristides, das Ker. kannte. Dann ist das Jahr ca. 125 der späteste Termin, bis zu dem das Ker. entstanden sein muß. Der früheste Termin dürfte das Jahr ca. 100 sein. Entstehungsort kann Aegypten, vielleicht aber auch Griechenland sein, wo Aristides nach alter Ueberlieferung seine Apologie abgefaßt haben soll.

5. a) Von den Apokalypsen (IV) ist der umfangreiche Hirte des Hermas in mehrfacher Ueberlieferung erhalten. Der vollständigste griechische Textzeuge ist eine Handschrift des 14.—15. Jhd.s, von der sich 6 Blätter auf dem Athos, 3 in Leipzig befinden. Sie reicht bis similitudo IX 30_2; was danach folgt, ist verloren. Ferner steht der „Hirte" am Ende des Codex Sinaiticus, wo er aber bereits bei mandatum IV 3_6 Anfang abbricht. Einige kleine Fragmente des griechischen Textes stehen in neu aufgefundenen Papyrusbruchstücken. Den vollständigen Text des Buches bieten Uebersetzungen, vorab die lateinische, die in zwei Formen (Vulgata und Palatina) erhalten ist. Vollständig ist auch die in junger Handschrift aufbewahrte äthiopische Uebersetzung. Erhalten sind ferner einige koptisch-sahidische Bruchstücke und ein Bruchstück manichäischer Herkunft, das zu einem größeren wichtigen Funde manichäischer Urliteratur (in syrischer Schrift und türkischer und mittelpersischer Sprache) gehört, der in Turkestan gemacht wurde. Der Hirt zerfällt nach der handschriftlichen Ueberlieferung in drei Teile: 5 „Gesichte" (horáseis, visiones), 12 „Gebote" (entolai, mandata), 10 „Gleichnisse" (parabolai, similitudines). Das Hauptthema der „Gesichte" ist die von der „Kirche", die dem Hermas in verschiedenen Gestalten erscheint, immer wieder eingeschärfte Mahnung, die Gläubigen sollten vor dem Ende der Welt noch rasch Buße tun, da Gottes Gnade noch einen Bußtermin festgesetzt habe. In den „Geboten" wird dargelegt, was der rechte Christ tun und lassen solle, während sich die Gleichnisse um verschiedene Themen bewegen, die aber meist mit Weltende und Buße zu tun haben. — Das Buch gehört zu der

Klasse der urchristlichen prophetischen Schriften und steht als solche neben der Johannesapokalypse. Hermas, sein Verfasser, der sich gleich eingangs mit Namen nennt, ist ein Prophet, er bekommt Gesichte und Offenbarungen durch die „Kirche" und durch einen ihm zugewiesenen Engel, der ihm in Hirtengestalt erscheint; daher auch der sehr alte Name des Buches: Der Hirte des Hermas. Nach dem Eingang der Schrift ist Hermas von dem, „der ihn aufgezogen hatte", wahrscheinlich in einer der Provinzen des Ostens, nach Rom an eine Frau namens Rhode verkauft worden, die ihn später freigelassen zu haben scheint. Er blieb in Rom, dort ist auch sein Buch entstanden, das so eine sehr wichtige Quelle für die Zustände in der römischen Gemeinde ist. Ob er schon Christ war, als er in die Hauptstadt kam, oder ob er es dort erst wurde, erfahren wir nicht. Aber die Familien- und Vermögensverhältnisse des Mannes sowie sein persönlicher Charakter werden mit genügender Deutlichkeit klar, vgl. vis. II 2 f; III 1_2 ff 6_7; mand. III 3_3 ff u. a. m. — Das Buch ist einheitlich in dem Sinne, daß alles in ihm von der Hand des nämlichen Verfassers niedergeschrieben wurde. Aber es ist nicht auf einmal entstanden, sondern innerhalb eines längeren Zeitraumes, vielleicht innerhalb von 5—10 Jahren. Innere Kriterien ergeben als Abfassungszeit etwa die Jahre von Hadrians Regierung (117—138). Und dieser Zeitansatz wird bestätigt durch eine wertvolle Angabe des Muratorischen Fragments (¶ Bibel: NT, Kanon), das Zeile 73 ff sagt, Hermas habe das Buch in Rom geschrieben, als auf dem Stuhl der Gemeinde zu Rom sein Bruder Pius als Bischof saß. Der Pontifikat dieses Pius wird in der altrömischen Bischofsliste auf die Jahre 140—155 angesetzt. Von diesen beiden Daten kann nur das Todesjahr als zuverlässig gelten, das Anfangsjahr nicht. Denn es ist auch nach dem Hirten selber sehr fraglich, ob in der ersten Hälfte des 2. Jhd.s in Rom bereits der monarchische Episkopat bestand. Eine führende Rolle innerhalb des römischen Presbyterkollegiums kann aber Pius bereits vor dem Jahre 140 gehabt haben, und die Angabe des Muratorianums bestätigt so den vorhin gewonnenen Zeitansatz, indem es ihn vielleicht zugleich auch nach oben hin abkürzt; zwischen 130 und 140 etwa mag das Buch, wenigstens in seiner abschließenden Gestalt vollendet und veröffentlicht worden sein.

b) In einer Reihe von altchristlichen Schriften wird eine Apokalypse erwähnt, die unter dem Namen des Petrus ging und die lange Zeit in hohem Ansehen stand. Einige Schriftsteller haben auch Fragmente des Buches erhalten: Clemens von Alexandrien (Eclogae 41 und 48 f), Methodius von Patara (Symposion II 6), Makarius von Magnesia (Apocriticus II 6 f und 16). Die sehr unvollständige Kenntnis der Schrift wurde ergänzt durch den von Bouriant gefundenen Akhmimer Kodex (vgl. oben 2 c). In ihm fand sich ein umfangreiches Textstück, das mit ziemlicher Sicherheit der Petrusapokalypse zuzuschreiben ist. Es folgt nämlich auf das Stück das Petrusevangelium, und V. $_{26}$ des Fragments stimmt nahe überein mit dem bei Clem. Alex. eclog. 41 überlieferten Stück der Petrusapokalypse. Wenn auf alte Angaben über die Länge der unversehrten Petrusapokalypse ein Verlaß ist, so war die Schrift von geringem Umfange, und das erhaltene Bruchstück würde etwa die Hälfte des ursprünglichen Textes ausmachen. — Der Hauptinhalt des erhaltenen Stückes ist eine Himmel- und eine Höllenvision. Petrus und den andern Elf mit ihm zeigt Jesus auf ihre Bitte den Zustand und den Ort der künftigen Herrlichkeit, und er zeigt dem Petrus weiter den dunklen Raum der Hölle, wo an verschiedenen Straforten die einzelnen Klassen von Sündern verschieden gestraft werden. — Die oben angedeuteten Zeugnisse der Schrift beweisen, daß sie spätestens um 170 bereits vorhanden war. Sie war aber sicher schon früher da, wenn sie auch nicht bis ins 1. Jhd. hinauf zu datieren ist. Die Zeit 100—140 etwa kommt als Entstehungszeit in Betracht. Die Frage nach dem Entstehungsort läßt sich nicht lösen: vielleicht in Aegypten, vielleicht aber auch in einer andern Provinz des Ostens mag die für die frühchristliche Religionsgeschichte überaus wichtige Schrift entstanden sein, die von dem Einströmen griechisch-orphischen Höllenbildes ins Christentum Zeugnis ablegt.

Eine sehr bequeme Zusammenordnung und Uebersetzung der in Betracht kommenden Texte, kritische Untersuchung der literarischen Fragen, sehr umfangreiche Literaturangaben, Kommentar, in dem Werke: Neutestamentliche Apokryphen in Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Uebersetzung und mit Einleitungen hrsg. von Edgar Hennecke, 1904, und: Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen in Verbindung mit Fachgelehrten hrsg. von E. Hennecke, 1904; — Ausgaben der Originaltexte bei Adolf Hilgenfeld: Novum Testamentum extra canonem receptum, 1876—84; — der apokryphen Evangelien u. a. Stücke bei Erwin Preuschen: Antilegomena, (1901) 1905²; und in einzelnen Heften der „Kleinen Texte für theologische Vorlesungen und Uebungen" hrsg. von Hans Lietzmann; — Die unter II III und IV besprochenen Schriften sind fast alle in den Ausgaben der apostolischen Väter enthalten: Patrum apostolicorum opera hrsg. von Gebhardt, Harnack und Zahn, ed. major 1876—77, ed. minor, 1906; — Patres apostolici ed. F. X. Funk, 1901, und Die apostol. Väter hrsg. von F. X. Funk, (1901) 1907²; — J. B. Lightfoot: Apostolic Fathers, 1889 f; — Ueber den Sprachschatz der Apostolischen Väter bietet der Index patristicus von E. J. Goodspeed 1907 eine Konkordanz. — Werke allgemein literarischen Inhalts: A. Harnack: Geschichte der altchristl. Literatur bis Euseb, 1893 ff; — O. Bardenhewer: Patrologie, (1894) 1901³. — Für einzelne Abschnitte auch Th. Zahn: Geschichte des ntl. Kanons, 1888 ff. — Archäologisches s. Dd'A I, 2555. **Knopf.**

Apollinaris, 1. Claudius, Bischof von Hierapolis in Phrygien; von seinen zahlreichen Schriften sind uns nur wenige dürftige Reste erhalten. Seine schriftstellerische Tätigkeit fällt in die Zeit des Kaisers Marc Aurel (161—180), an den er seine Apologie gerichtet haben soll. Er gehört zu den Apologeten und war ein Gegner des ¶ Montanismus. **E.**

2. von Laodicea (in Syrien), dort wohl schon 362 Bischof, seit ca. 375 außerhalb der katholischen Kirchengemeinschaft stehend, gest. ca. 390. Er war der durchgebildetste christliche Theologe des 4. Jhd.s, als Apologet des Christentums gegen den Neuplatoniker Porphyrius hoch geachtet und ein fruchtbarer exegetischer und dogmatischer Schriftsteller. Auf dem Boden des homousianischen Bekenntnisses stehend (¶ Arianischer Streit, ¶ Trinitätslehre), das er, mit Athanasius befreundet, in Syrien verfocht, hat er die Christologie im engeren Sinn als Problem empfunden und den Versuch gemacht, von der

physischen Erlösungslehre (¶ Irenäus ¶ Abendländische Kirche) und homousianischen Orthodoxie aus das im griechischen Dogma von der Menschwerdung enthaltene Problem der Vereinigung der Gottheit und Menschheit zu lösen. Er faßte es mit solcher Energie an, daß in den christologischen Kämpfen der folgenden Jahrhunderte der dogmatischen Arbeit nicht mehr viel zu tun übrig blieb (¶ Christologie). Seine Lösung (Konstatierung der Unvollkommenheit der menschlichen Natur Christi im Interesse der Einheit des Gottmenschen, Ersatz des menschlichen Geistes oder nûs durch den Logos) ist verurteilt worden (vielleicht schon auf der „Friedenssynode" von Alexandria, bestimmt auf 2 römischen Synoden von 377 und 382, einer antiochenischen von 378 und der „ökumenischen" von 381 zu Konstantinopel). Sie widersprach der traditionellen Formel und gefährdete die physische Erlösungslehre, da bei der Unvollkommenheit des Menschen Jesus die Vergottung des ganzen Menschen illusorisch wurde. Aber die unüberwindlichen Schwierigkeiten des christologischen Problems der alten Kirche wurden durch die apollinaristische Christologie herausgestellt, und die spätere Entwicklung zeigt, daß die verurteilte Christologie, der man keine klar durchgearbeitete hatte gegenüberstellen können, doch das Leitmotiv des griechischen christologischen Denkens enthielt. A. hat eine große Schule gebildet, die es mit Erfolg unternahm, die Gedanken und Schriften ihres Lehrers unter fremder, orthodoxer Etikette in die Kirche einzuführen. Neuerdings hat Lietzmann in vortrefflicher Weise die schwierigen literarkritischen Fragen zu lösen begonnen und alle älteren Untersuchungen, auch Dräsekes vieles verwirrende Monographie, antiquiert.

J. Dräseke: Apollinaris von Laodicea, TU VII, 3. 4, 1892; — Hans Lietzmann: Apollinaris von Laodicea und seine Schule, I, 1904. **Scheel.**

3. von Ravenna, Heiliger, der nach der Legende von Petrus mit nach Rom gekommen und dann nach Ravenna geschickt ist. Seine Gebeine wurden 549 dorthin in die Basilika San Apollinare transferiert. Heiligentag: 23. Juli. Am Rhein viel verehrt. Die Apollinaris-Wallfahrtskirche in Remagen (neu erbaut 1839—53) will die Gebeine auch besitzen. **Sch.**

Apollon ¶ Griechenland, Religion.

Apollonia, Diakonissin, Märtyrerin in der ¶ Christenverfolgung zu Alexandria 248/249. Da ihr die Zähne ausgeschlagen wurden, ist sie Schutzpatronin gegen Zahnschmerz. Heiligentag: 9. Februar. ¶ Heiligenverehrung.

RE³ I, S. 677. **K.**

Apollonius, 1. Märtyrer in der ¶ Christenverfolgung unter Commodus. Akten armenisch und griechisch erhalten (TU 15, 2. Vgl. J. Geffcken NGW 1904, S. 262 ff). Heiligenfest: 18. April.

2. von Tyana, neupythagoreischer Theosoph, lebte im 1. Jhd. n. Chr. und erregte als Wanderprediger und Magier Aufsehen. Näher unterrichtet sind wir über ihn lediglich durch den um 200 im Auftrag der Julia Domna, Gemahlin des Kaisers Septimius Severus, von dem Sophisten Philostratus abgefaßten Panegyrikus. Philostratus hat in dieser Schrift das Idealbild des Heiligen malen wollen, wie es die synkretistische Gesellschaft seiner Zeit sich vorstellte (¶ Synkretismus). Sein A. vertritt eine geläuterte Gottesvorstellung und Moral, ohne sich zu der Volksreligion in Gegensatz zu stellen, und erweist sich durch Propheten- und Wundergabe (Dämonenaustreibungen, Totenerweckung) als Uebermensch. Daß Philostratus damit ein Seitenstück zum Christus der Kirche, diesen überbietend, liefern wollte (so Baur u. a.) ist unerweislich. Im Betgemach des Alexander Severus war das Bild des Apollonius neben dem Christi, Abrahams, Orpheus und anderer „nimae sanctiores" aufgestellt.

Ferd. Chr. Baur: Apollonius von Tyana und Christus, in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1832; — Jean Réville: La religion à Rome sous les Sévères, 1886, S. 227 ff (deutsch von Gustav Krüger, (1887) 1906², S. 226 ff; — J. Miller: in Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, II, 1; — F. Nau: in Revue de l'Institut catholique de Paris 1907, S. 158—173. **Krüger.**

Apollos (Apgsch 18 $_{24—28}$ 19 $_{1}$ I Kor 1 $_{12}$ 3 $_{4—6.\ 22}$ 4 $_{6}$ 16 $_{12}$ Titus 3 $_{13}$), mit dem vollen Namen wahrscheinlich Apollonius (so Kodex D Apgsch 18 $_{24}$), war ein Jude aus Alexandrien, der zur Sekte der Johannesjünger gehörte. Er kam nach Ephesus noch ehe Paulus dort seine mehrjährige Wirksamkeit entfaltet hatte und wurde dort von ¶ Aquila und Priscilla für das Christentum gewonnen, dessen eifriger Verkünder er wurde. Er predigte in Ephesus, ging dann nach Korinth, von wo er aber später wieder nach Ephesus zurückkehrte (I Kor 16 $_{12}$). Von da ab verliert sich seine Spur bis auf die Erwähnung Titus 3 $_{13}$, mit der wenig anzufangen ist. A. war bewandert in den Schriften und beredt, als Alexandriner war er sicher auch in der allegorischen Schriftauslegung geübt und zugleich mit der Weisheit der Griechen bekannt. So wird er den Korinthern blendende Beweise für die Wahrheit des Christentums vorgeführt haben, die ihnen mehr Eindruck machten als die schlichtere Predigt des Paulus. Nach einer zuerst von Luther ausgesprochenen Vermutung ist A. Verfasser des Hebräerbriefs. Gegen diese Hypothese spricht nichts, sie läßt sich aber auch nicht beweisen. Immerhin kann man sich am Hebräerbrief die Art klar machen, wie A. das Christentum verkündet haben mag. **Knopf.**

Apollyon, der höllische Verderber (Apok 9 $_{11}$), griechischer Name für den personifizierten hebräischen Abaddon. Abaddon (Vernichtungsort) ist im AT dichterischer Name der Hölle. ¶ Abgrund ¶ Totenreich.

Apologetik. Uebersicht.

I. Wesen; — II. A. und Polemik im NT; — III. frühkirchliche A.

I. Wesen der Apologetik.

1. Begriff; — 2. Aufgabe und enzyklopädische Stellung; — 3. Methode; — 4. Zur Geschichte.

1. Begriff, Aufgabe und enzyklopädische Stellung der sog. A. (wörtlich: Verteidigungskunst) sind bis heute vielumstritten. Der Name ist belastet durch ein großes Schuldkonto, das der Betrieb der „christlichen A." seit den Tagen der altkirchlichen „Apologeten" (¶ Apologetik: III. frühkirchliche) aufgehäuft hat. Intellektualistische Verkennung des Glaubenscharakters der christlichen Religion und unkritisches Verhalten den Forschungen und Methoden des Welterkennens gegenüber sind die wichtigsten in dieser Beziehung zu nennenden Momente. Aber auch hier

gilt: abusus non tollit usum (der falsche Betrieb nötigt nicht, die Sache selbst aufzugeben). Es ist freilich neuerdings behauptet worden, daß der Begriff an und für sich — rein sachlich betrachtet — unberechtigt und irreführend sei, da er das Christentum als eine Sache brandmarke, die sich im Verteidigungszustande befinde (Rade). Nun ist rundweg zuzugeben, daß die Begriffe A., apologetisch usw. für die Praxis wenigstens unter den heutigen Bedingungen geistigen Lebens so unbrauchbar wie möglich sind und für praktische Zwecke immer durch genauere Bezeichnungen der bestimmten Einzelaufgaben ersetzt werden sollten. Aber als rein theoretische Benennung einer theologischen Gesamtaufgabe oder Gesamtdisziplin unterliegt doch der Begriff nicht denselben Bedenken. Es handelt sich um die Aufgabe der wissenschaftlichen Vertretung der christlichen Religion im Ganzen des geistigen Lebens und den ihr entgegentretenden Lebens- und Weltanschauungen gegenüber. Und zwar kommt dabei noch besonders in Betracht, daß die christliche Religion — so sehr sie zunächst und direkt eben Religion, d. h. religiöses Leben und Erleben ist — doch mit ihrem Anspruch, höchste absolute Wahrheit zu bieten und den Menschen in die letzte absolute Wirklichkeit hineinzuführen, in die Weltanschauungsfrage miteingreift und in dem Kampf um die Weltanschauung gerade an dem letztlich wichtigsten und entscheidenden Punkt Stellung nimmt. Nun ist aber weiter dieser Weltanschauungsfaktor der christlichen Religion gegenüber dem Fluktuieren der geistigen Gesamtlage und gegenüber dem steten Wechsel der philosophischen und sonstigen Lebensanschauungen ein absolut fester und einheitlich-eindeutiger. Es gilt also gerade, dieses entscheidende Moment (den Glauben an den einen geistig-ethisch-persönlichen, die Welt lebendig durchwaltenden Gott, wie er uns im Evangelium von Jesus Christus am deutlichsten entgegentritt, und an die Bestimmung der Menschen zur Lebensgemeinschaft mit ihm) immer wieder zur Anerkennung und zur Geltung zu bringen. Dann hat aber der Begriff „A." doch eine theoretisch-sachliche Berechtigung — wenigstens in der von Schleiermacher getroffenen Näherbestimmung, daß „bei dieser Benennung an keine andere Verteidigung zu denken sei, als welche von der Anfeindung der Gemeinschaft abhalten will" (§ 39 der kurzen Darstellung des theologischen Studiums).

2. Nach Schleiermacher hat die A. die Doppel-Aufgabe, sowohl „das Wesen der Frömmigkeit und der frommen Gemeinschaften im Zusammenhang mit den übrigen Tätigkeiten des menschlichen Geistes wie das Wesen des Christentums in seinem Gegensatz gegen andere Glaubensweisen und Kirchen zu verstehen" (a. a. O. § 21 [doch mit Umkehrung der Reihenfolge]). Damit ist in der Tat erschöpfend angegeben, in welche Teilaufgaben sich die oben bezeichnete Gesamtaufgabe der A. zerlegt. Und wenn Schleiermacher eine solche „A." als Hauptbestandteil einer „philosophischen Theologie" fordert, die ihrerseits die Grundlage für die gesamte übrige Theologie abzugeben habe, so behält er damit (um von allen Fragen der bloßen Terminologie und Systematik abzusehen [¶ Enzyklopädie]) jedenfalls soweit Recht, daß nur in der bezeichneten Weise eine wissenschaftliche Grundlegung der theologischen Arbeit erfolgen kann. Nur durch eine solche A. wird die Theologie als selbständige Wissenschaft überhaupt möglich. Denn die Arbeiten und Forschungen historisch-theologischer Art, so streng wissenschaftlich sie sein mögen, stellen für sich die Existenzberechtigung einer besonderen theologischen Wissenschaft nicht sicher: sie würden für sich in die bloße Historie hineingehören. In besonders enger Beziehung zur A. steht aber von den übrigen theologischen Disziplinen die Dogmatik. Ihr speziell muß die A. das wissenschaftliche Fundament liefern. Andernfalls schwebt entweder die Dogmatik wissenschaftlich in der Luft oder aber sie kommt in die Versuchung, den Glauben selbst — die Glaubensüberzeugungen und Glaubenswahrheiten — irgendwie auf theoretisch-wissenschaftlichem Wege beweisen zu wollen. Das aber ist die schlimmste Versuchung und schwerste Gefahr, die auf evangelischem Boden der Dogmatik überhaupt erwachsen kann: denn damit ist bereits ins katholische Geleise zurückgelenkt. Damit wird ja notwendig der Glaube irgendwie zu einem Für-wahr-Halten gemacht, d. h. er wird seines Glaubenscharakters beraubt. Es kommt hinzu, daß der Versuch, die Glaubensüberzeugungen auf dem Wege und mit den Mitteln des theoretischen Erkennens beweisen zu wollen, das Vermögen des menschlichen Erkennens übersteigt und daher von selbst zu einem unkritischen Verhalten, ja überhaupt zu einer unkritischen Denkweise führt. Aber noch ungleich wichtiger und entscheidender ist das erstgenannte, daß dadurch die Selbständigkeit und die Eigenart des Glaubens gefährdet, ja schließlich geradezu aufgehoben werden würde. An dieser Selbständigkeit und Eigenart des Glaubens, der aus dem Kontakt mit dem inneren persönlichen Leben gar nicht gelöst werden kann, ohne aufzuhören, Glaube zu sein, und zu einem bloßen Für-wahr-Halten zu werden, hängt aber für die evangelische Auffassung alles. Werden die Glaubensüberzeugungen irgendwie auf das Niveau rationaler Vernunftsätze herabgedrückt, so werden sie ja damit auch in die Sphäre des Hypothetischen und Relativen herabgezogen, während der Glaube den Menschen gerade über diese letztere erheben und hinaushebe will. Dann aber bleibt nur die andere Möglichkeit, den Glaubensstandpunkt als Ganzen wissenschaftlich zu vertreten (A.) und im übrigen den Glauben selbst seinem innersten Wesen gemäß zu entfalten (Dogmatik). Folgt daraus weiter, daß in der Anordnung die Dogmatik voranzugehen, die A. zu folgen habe? Diese Forderung ist neuerdings von sehr verschiedenen Seiten erhoben worden (von Lemme, RE³ einerseits, von Wernle in seiner „Einführung in das theolog. Studium" andrerseits). Aber diese Forderung ist doch wieder nur am praktischen Interesse orientiert und ist auch unter praktisch-pädagogischen Gesichtspunkten — so gewiß sie da ihr gutes Recht hat — nicht allgemeingültig durchzuführen. Systematisch betrachtet aber gehört die A. vor die Dogmatik. Nur darf diese Anordnung nicht dazu verführen, in rein formalistischer Weise einen Wahrheitsbeweis für die christliche Religion liefern zu wollen, der dann der Dogmatik freies Feld für dogmatische Konstruktionen läßt. Aber diese Gefahr besteht auch

nur dann, wenn man den christlichen Glauben direkt oder indirekt als eine Summe von nebeneinander stehenden Vorstellungen oder wenigstens „Glaubenswahrheiten" ansieht, also seine absolut einheitliche Geschlossenheit verkennt, wie sie in der psychologischen Grundstruktur des christlichen Glaubens (im Sinne des neutestamentlichen pisteúein) begründet ist. Natürlich setzt die A. die volle Kenntnis des christlichen Glaubens und das heißt seines Inhalts voraus; aber dieser Inhalt ist eben nichts anderes als der Glaube selbst, am allerwenigsten eine Summe oder ein Aggregat einzelner Bestandteile. Andrerseits muß auch die Dogmatik, indem sie den Glauben unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet und nach seinen einzelnen Momenten darlegt, auf die Probleme eingehen, die sich dabei für das menschliche Denken ergeben.

3. Die Methode der A. wird dem Gesagten zufolge die einer erkenntniskritisch fundamentierten Reflexion über das Ganze der menschlichen Kulturentwicklung und Geistesbildung sein müssen. Darin liegt wesentlich ein Doppeltes. Die Gedankenführung muß durchweg und überall erkenntniskritisch orientiert sein. Denn es handelt sich im christlichen Glauben um die letzten und höchsten Fragen, die es für Menschen überhaupt gibt. Diese Fragen sind völlig verschieden von allen Fragen und Problemen, mit denen es die exakten Einzelwissenschaften zu tun haben, sie liegen vollständig über dieselben hinaus. Da nun aber doch die A. den christlichen Glauben wissenschaftlich vertreten soll, so ist für sie überall Vorbedingung ihrer Arbeit die Besinnung darauf, auf welchem Wege und wieweit die wissenschaftliche Reflexion an jene Fragen überhaupt herankommen kann. — Nun ist aber vielfach die Form, in der für die Zwecke der A. die Erkenntniskritik gehandhabt wird, die einer rein abstrakten, formalistischen Erkenntniskritik. Man verfährt auf theologischer Seite nicht selten so, als ob die Erkenntniskritik von allem positiven Wissen unabhängig sei und von oben her über dasselbe entscheiden könne. Es ist auch ganz richtig, daß sich die Erkenntniskritik jeweilig über das gesamte Wissen erheben soll; aber sie kann das doch nur von der Basis eben dieses Wissens aus und ist insofern — empirisch, nicht prinzipiell betrachtet — von demselben nicht unabhängig. Anders ausgedrückt: Die Erkenntniskritik kann ihre eigenen kritischen Entscheidungen nur an dem Material der gesamten Erfahrung, der psychologischen wie der historischen, entfalten. Und so ist für die A. ein Eingehen auf die psychologisch-historischen Erfahrungstatbestände des menschlichen Geistes- und Kulturlebens unerläßlich. — In concreto ergibt sich daraus weiter die Forderung, daß die A. die Selbständigkeit und den Eigenwert der außerreligiösen Gebiete und Ideale des menschlichen Lebens nicht einfach bestreiten darf. So gewiß die Reformation die volle Selbständigkeit und den absoluten Eigenwert der Religion zum erstenmal zum klaren Bewußtsein gebracht hat, so gewiß liegt in der Konsequenz dieses Standpunktes auch die Anerkennung der Selbständigkeit — wenigstens einer gewissen, einer relativen Selbständigkeit — jener anderen Gebiete und Ideale des Kultur- und Geisteslebens. Unter Anerkennung solch relativ selbständiger Geltung der letzteren doch wieder ein positives Verhältnis derselben zum Glauben und damit andrerseits des Glaubens zu ihnen zu begründen und dies positive Verhältnis immer fester und sicherer zu gestalten, ist die Aufgabe der A. auf evangelischem Boden.

4. Da jedes Eintreten für die christl. Religion irgendwie „apologetisch" ist, so finden sich apologetische Versuche und Beiträge zur A. in diesem weiteren Sinne schon im NT (¶ Apologetik und Polemik im NT) und dann durch die ganze Geschichte der christlichen Kirche. Insonderheit ist die ganze Geschichte der Dogmatik zugleich eine Geschichte der A. Daher bedeuten für die alte Kirche neben und nach den speziell sogenannten „Apologeten" (¶ Apologetik: III. frühkirchliche) Männer wie Irenäus, Tertullian, Origenes, Athanasius, Augustin, Theodoret, Johannes Damascenus zugleich Markſteine in der Erfassung und Fortführung der apologetischen Aufgabe. Daher ist weiter die ganze ¶ Scholastik durch die apologetische Tendenz, das kirchliche Dogma vor der Vernunft zu rechtfertigen, charakterisiert; und die Hauptphasen der Entwicklung innerhalb der Scholastik sind durch die verschiedene Art, wie das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft bestimmt wird, bedingt. Daher hat sodann die Reformation zwar prinzipiell die Möglichkeit für eine gesunde, weder den Glauben, noch das Wissen und Erkennen vergewaltigende A. beschafft, hat aber in praxi den Rückfall der apologetisch-dogmatischen Betrachtung in das alte scholastische Geleise nicht zu verhindern vermocht. Dies letztere tritt in der altprotestantischen Dogmatik, welche die apologetische Aufgabe meist nicht besonders behandelt, vor allem in der Lehre von den sog. articuli mixti, speziell in der Behandlung der Beweise für das Dasein Gottes hervor. — Und ebendies scholastische Moment steigerte sich — aufs Ganze gesehen — nur noch, als seit etwa Mitte des 17. Jhd.s im Kampf gegen ¶ Deismus, ¶ Aufklärung und ¶ Rationalismus die apologetische Aufgabe allmählich zu größerer Bedeutung und Selbständigkeit gelangte. War noch des Hugo ¶ Grotius Schrift de veritate religionis christianae 1627 eine Aufsehen erregende Erscheinung gewesen, so tritt doch bald — am allermeisten im englischen Protestantismus — die A. sehr stark in den Vordergrund. Wunder- und Weissagungs-Beweise spielen — wie einst bei den Apologeten der alten Kirche — so auch hier im Kampf gegen die „natürliche Religion" die größte Rolle. Bentley, Lardner, Butler (The analogy of religion natural and revealed to the constitution and course of nature 1736) mögen unter den englischen „Apologeten" dieser Epoche, Turretin und Bonnet (Recherches philosophiques sur les preuves du Christianisme 1770) unter denjenigen französischer Zunge hervorgehoben werden. — In Deutschland wurde die Leibniz-Wolffsche Philosophie in den Dienst der A. gestellt und in weitem Umfange auch für die Vertretung eines ¶ „Supranaturalismus" ausgenutzt, der neben Wunder- und Weissagungsbeweisen besonders die Beweise für das Dasein Gottes pflegte, teilweise aber auch die Realität und Wahrheit der christlichen Offenbarung auf historischem Wege abschließend zu erweisen suchte (die sog. ältere Tübinger Schule; ihr Meister: Storr). — Allen diesen unkritischen und das Wesen des evangelischen Glaubensbegriffs mißachtenden Versuchen gegenüber hat erst ¶ Schleier-

macher, von dem kritischen Geist der Kantschen Erkenntnistheorie beeinflußt, die Aufgabe der A. in einer den Prinzipien der Reformation entsprechenden Weise zu behandeln gelehrt (s. oben). Doch ist auch in der Zeit nach Schleiermacher die evang. „Apologetik" wieder vielfach zu den alten Bahnen zurückgekehrt, ohne also für ihr Gebiet — trotz aller oft stark betonten äußerlichen Anlehnung an Schleiermacher — die tiefsten und entscheidendsten Grundsätze Schleiermacherscher Theologie allseitig und prinzipiell fruchtbar zu machen. Ullmann, Tholuck, Luthardt, v. Zezschwitz, Christlieb, Steinmeyer, Zöckler seien aus der großen Zahl hervorgehoben. Erst Albrecht ¶ Ritschl hat mit gleichem Nachdruck auf Kant und sein kritisches Denken wie auf Schleiermacher und seinen evangelisch-reformatorischen Glaubensbegriff zurückgewiesen. Doch hat Ritschl beide Momente in eigentümlich einseitiger Weise benutzt, um die theologische Aufgabe vom rein innerkirchlichen Standpunkt aus zu begrenzen, ja die theologische Arbeit geradezu in einen ausschließenden Gegensatz zu allem Welterkennen zu stellen. So hat die ältere Generation der von Ritschl beeinflußten Theologen vielfach eine mehr oder weniger ablehnende Stellung zu aller „A." eingenommen. Der Glaube habe mit dem Welterkennen gar keine Berührungspunkte und deshalb habe die Theologie an den Problemen des Welterkennens gar kein Interesse. Aber was für den Glauben als Glauben gilt, gilt nicht ohne weiteres für die Theologie als die wissenschaftliche Bearbeitung des Glaubens. Selbst in Bezug auf den Glauben ist die Behauptung einseitig, daß er gar keine Berührungspunkte mit dem Welterkennen habe. Richtig ist (und dies mit voller Deutlichkeit zum Bewußtsein gebracht zu haben, ist das große Verdienst dieser Theologen), daß der Glaube solche Berührungspunkte nicht zu haben braucht, daß er sie nicht notwendig hat und daß er als Glaube das Recht — gegebenenfalls sogar die Pflicht — hat, sich gegen dieselben zu verschließen. Aber schon für den Glauben selbst können sich Berührungspunkte mit dem Welterkennen ergeben. Denn der Gott des christlichen Glaubens ist der Schöpfer und Regierer der Welt. Und die Theologie als Wissenschaft darf sich gegen die Schwierigkeiten, die hier dem Denken entstehen, nicht einfach verschließen. Vielmehr entsteht für sie die Aufgabe, der Glaubensüberzeugung und Glaubenswahrheit zwar den Charakter als Glaubensüberzeugung und Glaubenswahrheit zu lassen, aber sie doch in Beziehung zu setzen zu aller wissenschaftlichen Erkenntnis und zu allen philosophischen Problemen und die einheitliche Zusammenarbeitung der verschiedenen Gebiete anzustreben. Nur so können wir hoffen, wieder eine einheitliche Gesamtweltanschauung zu erlangen, in der die Religion — und zwar die christliche Religion in ihrer spezifisch christlichen Eigenart — nicht zu kurz kommt, sondern ihre feste Stelle hat. Eine solche einheitliche, religiös — nämlich christlich — bestimmte Gesamtweltanschauung unserem Volk zu bieten, dürfte aber die wichtigste Aufgabe sein, die die deutsche evangelische Theologie zur Zeit überhaupt hat.

Die A. der katholischen Kirche, die in der Zeit nach der Reformation in Blaise ¶ Pascal (Pensées sur la religion 1670) einen bedeutsamen, vorwärts weisenden Vertreter gefunden hatte, steht gegenwärtig wieder ganz unter dem Einfluß der thomistischen Scholastik. In diesen Schranken leistet sie immerhin mancherlei gründliche Arbeit. Verwiesen sei besonders auf die Werke von Hettinger, P. Schanz und Gutberlet. — Im übrigen vergleiche man speziell zur Geschichte der neueren A. die Artikel ¶ Deismus ¶ Supranaturalismus ¶ Gottesbeweise. Den Betrieb der heutigen populären Apologetik schildert der Artikel ¶ Keplerbund.

C. E. Luthardt: Apologetische Vorträge, 4 Bde., 1864 ff; — Otto Zöckler: Geschichte der Apologie des Christentums, 1907; — Derselbe: Die christliche Apologetik im 19. Jhd.; — E. Dennert: Bibel und Naturwissenschaft, (1903) 1906 [4]; — Wilhelm Herrmann: Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, 1879; — Julius Kaftan: Die Wahrheit der christlichen Religion, 1888; — Herrmann Schultz: Grundriß der christlichen Apologetik, 1902 [2]; — Ernst Troeltsch: Die christliche Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmungen, ZThK 1893 u. 1894; — Rudolf Otto: Religiöse und naturalistische Weltansicht, 1904; — Georg Wobbermin: Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie und Naturwissenschaft, 1907 [2]; — A. W. Hunzinger: Zur apologetischen Aufgabe der evangel. Kirche in der Gegenwart, 1907; — Derselbe: in ZThK, 1908, S. 39 ff; — Martin Rade: in ZThK 1907, S. 423 ff. **Wobbermin.**

Apologetik: II. A. und Polemik im NT.

1. Mündliche und schriftliche Apologetik und Polemik und ihr Niederschlag in den Quellen; — 2. Jesus; — 3. Paulus; — 4. Der Kampf um das Erbe des Paulus; — 5. Vor dem römischen Staat; — 6. Wiederkunftshoffnung; — 7. Gegen die Gnosis; — 8. Die Evangelien.

1. Der neue Geist, den Jesus in die Welt brachte, bewährte seine Kraft und Gesundheit zuerst in der Kritik der damaligen erstarrten Frömmigkeit des Judentums und ward so zum Salz des Landes; später leuchtete er, ein Licht der Welt, mit hellem Strahl in die sittlichen Mißstände und die religiöse Hilflosigkeit der Heidenwelt hinein. So schaffte er Raum und Verständnis für die neue Heilsbotschaft; aber er forderte damit auch in der jüdischen wie in der heidnischen Welt den schärfsten Widerspruch heraus. Demgegenüber war des Christentums Hauptwaffe die Macht seiner Liebe und Glaubensfreudigkeit; aber von Anfang an hat es auch nicht verschmäht, den Einreden der Gegner schlagfertige Gegenrede zu leisten, ja sich einen wohlgefüllten Schatz von Verteidigungsmitteln anzulegen, wie sie der Denkweise der damaligen Zeit angemessen waren. Unterdes hatte die Christenheit auch in sich selbst, im Kampfe der Richtungen und der führenden Persönlichkeiten, sich Klarheit darüber zu erringen, wo ihre eigentliche Art und Kraft liege. So hallt schon das NT in allen seinen Teilen wider von allerhand Kampfruf, Stoß und Schlag, ja ein großer Teil seines Inhalts ist nichts anderes als das dort gesammelte oder geradezu in Bewegung gesetzte Angriffs- und Verteidigungsmaterial der ältesten Christenheit gegen den äußeren und inneren Feind. Die meisten neutestamentlichen Schriften muß man als Erbauungsschriften ansehn; aber ihre Glaubensstärkung besteht häufig auch darin, daß naheliegende Einwendungen gegen den christlichen Glauben, die christliche Denkweise und Ueberlieferung, durch kräftige Gegenbeweise mannigfachster Art überwunden werden sollen. In dieser Absicht sind vor allem die Evangelien und die Apostel-

geschichte abgefaßt; den Apostel Paulus sehen wir in seinen Briefen einen beständigen Kampf mit seinen judenchristlichen Gegnern führen; die Polemik gegen allerlei Formen der „falschberühmten Gnosis" beherrscht die Mehrzahl der späteren neutestamentlichen Briefe. In dieser literarischen Fehde spiegelt sich zu gleicher Zeit auch die mündliche Auseinandersetzung ab, wie sie vorher und nebenher in den Tempelhallen und Synagogen Jerusalems und auf den öffentlichen Plätzen der griechischen Städte sowie in unzähligen Privathäusern allerorten von schlichten Christen oder geistgewaltigen Lehrern und Missionaren des Christentums unablässig durchgefochten wurde. Von Art und Inhalt solcher Disputationen können wir uns also durch Rückschluß aus der schriftlichen Erörterung ein anschauliches Bild entwerfen. Dabei ist uns wertvoll, daß Paulus, der größte unter den Polemikern der jungen Religion, uns von seinen früheren Kämpfen, die u. a. sogar einem Petrus galten, selbst erzählt, so daß wir in etwa auch seinem mündlichen Wort noch heute lauschen können. Vor allem aber ist uns wichtig, daß die Gemeinde die kühnen und schlagenden Trutz- und Schutzreden ihres Herrn gegen seine jüdischen Gegner, so gut sie konnte, festgehalten hat; behielt sie doch dadurch die beste Waffe in der Hand, womit sie sich gegen ein gleichgesinntes Judentum in ihrer Umgebung wehren konnte. Mag auch manches im späteren Kampf hinzugekommen sein — aufs einzelne kommt es ja dabei nicht an —: die Kampfweise Jesu steht doch deutlich genug vor unseren Augen. ¶ Literaturgeschichte des NT.

2. Jesu Kritik galt der äußerlichen Geltendmachung des Gesetzesbuchstabens, dem kleinlichen Rechnen und Rechten in Sachen der Frömmigkeit in der Theorie der Schriftgelehrten und in der Praxis der Pharisäer. Demgegenüber verteidigt er eine innerliche Frömmigkeit, das Recht des echt Menschlichen, der Eltern- und Frauenwürde und der frohen Kinderart, seiner Herablassung zu den Zöllnern und Gefallenen, die Wahrheit seiner Predigt vom nahen Reich der Gerechtigkeit, die Unerbittlichkeit seiner Forderung und die einzigartige Bedeutung seiner Persönlichkeit. Schonungslose Offenheit, womit er die Heuchelei und Ehrsucht der geistlichen Führer des Volks aufdeckt, Sicherheit und Geistesgegenwart, eine volkstümliche, aus gesundem Sinn geborene Logik, der Appell an das echt menschliche Gefühl, an das Gefühl für Billigkeit und für Liebe und Vertrauen, an die Erfahrung des täglichen Lebens, ein Hinweis auf Gottes Macht und Güte, das sind seine Mittel, die er verwertet in kurzem schlagenden Spruch, in knapper Antwort und gewandter Gegenfrage, am fesselndsten in seinen anschaulichen Gleichnissen und Beispielen aus Natur und Menschenleben. Besonders bemerkenswert ist die Art, wie er sich benimmt, wenn er den Buchstaben des Gesetzes gegen sich hat, das er doch auch als Gottes Weisung anerkennt. Aber da der Sinn des ganzen Gesetzes nach seiner Auffassung Liebe sein muß, so weiß er diesen Sinn auch im einzelnen immer wieder zu finden: das Sabbathgebot kann doch nicht Hilfe am Menschen verbieten, da es sogar die am Tiere erlaubt. Nicht die Reinheit der Töpfe und Speisen, sondern die Reinheit der Herzen und Taten kann Gott im Sinne haben. Die Erlaubnis der Ehescheidung ist nur eine Nachgiebigkeit gegen die Herzenshärtigkeit der Menschen. Es wäre übrigens eine Verschwendung gewesen, wenn Jesus die Trefflichkeit seiner Beweismittel nur zur Ueberführung seiner Gegner verwandt hätte, denen zuweilen mit einigen charakteristischen Kraftworten wie „übertünchte Gräber" „blinde Blindenleiter" viel besser gedient wurde — Jesus braucht seine apologetische Kunst doch noch lieber dazu, in seinen Anhängern eine ernste, kühne und freie Denkweise fest zu begründen, indem er ihnen zeigt: ist nicht das Leben mehr als die Speise und der Leib mehr als die Kleidung? Die große Forderung, daß man auch seine Feinde liebe — wie begründet er sie so einfach mit dem Hinweis: Gott selbst läßt doch seine Sonne scheinen über Gute und Böse! Und warum sollten wir nicht anerkennen, daß Jesus auch für sich und vor sich selbst Apologetik getrieben, wenn er einmal über Mißerfolgen verzagen wollte: fällt mancher Same ins Dickicht oder Steinige, was aufgeht bringt vielfältigen Ersatz? Ja zweimal hat sich Jesus von seinem Gegenüber überwinden lassen, von dem heidnischen Hauptmann und dem heidnischen Weibe; ihre sinnigen Antworten haben ihn überführt, daß seine Sendung und Gottes Liebe weiter gingen, als er dachte. ¶ Jesus Christus. — Die an Jesus anknüpfende Polemik der Urgemeinde und ihre neuen Gesichtspunkte werden wir uns am besten bei Betrachtung der Evangelien klar machen, durch die sie allein noch zu uns redet. Der nächste Kämpfer, den wir selbst vernehmen, ist der Apostel Paulus.

3. In einer griechischen Universitätsstadt auf orientalischem Boden aufgewachsen, dann von spitzfindigen Rabbinen in Jerusalem in die Kunst eingeführt, dem Buchstaben des Gesetzes stets neue Erkenntnisse für Lehre und Leben abzugewinnen, als Christenfeind wohl auch gezwungen, mit schriftgewandten Christen wie Stephanus zu disputieren, war Paulus selbst Christ geworden nicht infolge Ueberführung durch scharfsinnige Beweise, sondern durch eine inwendige Erschütterung, die sich ihm in der Erscheinung des himmlischen Christus sichtbarlich darstellte. Selbst ohne des Gesetzes Werk durch den gesetzlich verworfenen Christus berufen, stellt er nun all seine reichen Gaben und seine dialektische Schulung in den Dienst eines gesetzesfreien Evangeliums. Da galt es denn vor allem, einem beschränkten Judenchristentum gegenüber die Freiheit des Evangeliums zu verteidigen. Daneben galt es, Zweifel und Lehrirrungen in den von ihm begründeten Gemeinden zurechtzuweisen und gar oft auch persönliche Angriffe, die dem lebhaften Kämpfer reichlich widerfuhren, abzuwehren. — Als jüdischer Rechtsschüler argumentiert er vor allem aus der Schrift, dem jüdischen Rechtskodex. Das AT legt er demgemäß ganz rabbinisch aus, den Buchstaben der griechischen Uebersetzung als untrügliches, geheimnisvolles Orakel behandelnd. Seine jüdisch gesinnten Gegner mußten mit Staunen erleben, wie er sie auf ihrem eigensten Gebiete schlug und aus dem Gesetz selbst die Aufhebung des Gesetzes dartat. Wenig Mühe gibt er sich, den Gegner zu verstehen und gerecht zu beurteilen; und an heftigen Scheltworten fehlt es nicht. — Kennen wir Paulus vor allem aus seiner literarischen Fehde, so zeigen uns seine Erfolge, daß er auch mündlich

sein Evangelium wohl verteidigen konnte. Zwar sagte man in Korinth, der in Briefen so gewaltige erweise sich bei seiner persönlichen Gegenwart als schwach und ungewandt; er selbst hatte von seiner ersten Missionstätigkeit in Korinth einen ähnlichen Eindruck (II Kor 10_{10} I 2_{1-4}). Das heißt aber nur, daß er den wortfreudigen Griechen nicht mit griechischer Redegewandtheit imponieren konnte; die Macht seiner Persönlichkeit und seiner Christusbegeisterung hat sie dann aber doch übermocht. In Jerusalem hat er vor der Urgemeinde und den Uraposteln sein satzungsfreies Evangelium ohne die geringste Einräumung an die Gegner und seine Gleichberechtigung mit den anderen Aposteln siegreich und für alle Zeiten entscheidend vertreten, in Antiochien hat er vor der ganzen dortigen Gemeinde dem Säulenapostel Petrus erst die ganze Tragweite des Christusbekenntnisses klargemacht (Gal 2_{1-21}). ¶ Urgemeinde. — Pauli eigentliche Gegner waren nicht die Uraposteln, sondern andere Glieder der Urgemeinde, etwa christgewordene Pharisäer wie er selber, die sich freilich gern auf die Uraposteln beriefen. So mußte Paulus immer wieder nachweisen, daß er auch ein Apostel Christi sei. Der Hauptgegenstand seiner Erörterungen ist aber beständig wieder das Gesetz. In immer neuen Wendungen zeigt er, wie es sich selbst aufhebe, wie Christi Tod sein Ende bedeute. Dem Fluch des Gesetzes verfällt, wer es nicht erfüllt. Wer am Holz hängt; ist verflucht — nun hing Christus am Holz; also hat das Gesetz sein Recht bekommen, sein Rechtsanspruch ist beseitigt. Auf die Zeit der Unmündigkeit unter dem Gesetz muß die Zeit der Mündigkeit und damit die Einsetzung in die Sohnesrechte folgen. Diese Sohnesrechte bringt der Sohn, der Eine Same, von dem die Verheißung an Abraham in der Einzahl redet; demgemäß müssen auch die Erben der Verheißung mit ihm und durch ihn eins sein, ob Heiden oder Juden, Mann oder Frau, Herren oder Sklaven. Die Verheißung ist älter als das Gesetz; es kann die Verheißung so wenig aufheben, wie man ein Testament nach dem Tode des Erblassers aufheben kann — und die Verheißung ist ja auf Christi Tod gestellt (Gal). Durch den Tod Christi ist die Menschheit frei vom Joch des Gesetzes, wie eine Ehefrau durch ihres Mannes Tod vom Ehejoch frei wird. Besonders ist es Paulus darum zu tun, daß man ihn nicht einen Feind der „Gerechtigkeit" und einen Freund der Sünde nenne. Da freut er sich denn, in der Schrift zu lesen, daß auch der Vater Abraham, das Vorbild aller Gerechtigkeit, gerecht gesprochen sei nicht wegen der Beschneidung — denn er war damals noch unbeschnitten — sondern wegen seines Glaubens an den Gott, der aus dem toten Leib der Sarah den Isaak zum Leben erwecken kann — da fand er den Glauben an den auferstandenen Christus deutlich vorgebildet. Viel innerlicher als diese schriftgelehrten Beweise ist die ebenso mystisch wie sittlich gemeinte Betrachtungsweise, daß wer mit Christus in Taufe und Glauben gestorben ist, für die Sünde tot und ihrem Bann entnommen ist (Röm). Im Kampf gegen die Beschneidung fordert Paulus das einemal in der Weise der Propheten Beschneidung des Herzens, das andremal läßt er sich dazu hinreißen, das Bundeszeichen des Judentums, das er selbst an sich trägt, die Ehre an der Schande, ja eine Kastration zu heißen (Röm 2_{29} Phil $3_{2.19}$). Sehr kühn nennt er die Beobachtung von Festzeiten, die sich ja nach dem Lauf der Gestirne richten, einen Gestirndienst und Verehrung der Elementargeister, also eine Art Götzendienst, religionsgeschichtlich gar nicht unrichtig (Gal 4_{8-10}). — Den Juden zeigt er ihr Erlösungsbedürfnis durch den Nachweis, daß nicht der Besitz, sondern das Tun des Gesetzes von Bedeutung sei; für ihr Urteil über die Heiden hat er ihnen gesagt, daß die Heiden ein ungeschriebenes Gesetz in ihrem Gewissen tragen (Röm 2). Die jüdische Ablehnung des Evangeliums erklärt er aus der Decke, die einst über Mosis Angesicht lag; ihre Verstocktheit, für ihn selbst ein quälendes Problem und ein nie zu verwindendes Leid, hat er sich und anderen nur aus einem göttlichen Verstockungsrat erklären können, damit erst die Heiden und dadurch angereizt auch ganz Israel gerettet würde — so kann er dann wieder Gottes wunderbare Weisheit dankbar verehren. Für die Weise, wie der Apostel Heiden zu gewinnen suchte, läßt sich aus dem Römerbrief folgern, daß er auf eine natürliche Gotteserkenntnis auch der Heiden rechnete. Er konnte damals auf Anerkennung und Verständnis in weiten Kreisen erwarten, wenn er zeigte, wie wenig die Verehrung vernunftloser Geschöpfe dem Wesen Gottes als der höchsten Vernunft entspreche. Wenn er dann ausführte, wie solche Unnatur in den unnatürlichen Lastern des Heidentums seine Strafe gefunden, so konnte man ihm wenigstens das Vorhandensein solcher Greuel in den Großstädten, wo er wirkte, nicht bestreiten. Uebrigens folgt er in diesen strafenden Beweisgängen einer Bahn, welche griechisch redende Juden schon vor ihm eingeschlagen hatten, vgl. vor allem die sogenannte Weisheit Salomonis (Röm 9—11. 1_{18-32}). — Den Heidenchristen hatte Paulus zu zeigen, daß sie das Judentum und Judenchristentum nicht verachten dürften; die Religion des AT und die Gemeinde von Jerusalem waren ja doch Vorbedingungen ihres Heils, ja den Vorzug des auserwählten Volks will er als unverlierbar dartun (Röm 11_{11-36}). Ebenso hatte er die jüdische Lehre von der Auferstehung des Leibes vor Griechen zu verteidigen, die wohl nur ein rein geistiges Fortleben der Christen behaupteten. Er verweist da zunächst auf die Auferstehung Christi, dann auf das Samenkorn, das verwesend die Aehre hervorbringt. Aber so sehr ist er selbst von griechischem Denken angesteckt, daß er doch nicht die Auferstehung des in das Grab gelegten verwesten Fleisches zu behaupten wagt. Man merkt ihm überhaupt an, daß er hier nicht nur mit dem Gegner, sondern auch mit sich selber ringt (I Kor. 15. II 5, 1—10). Gegen Ende seines Lebens hat er auch noch mit einer Art Gnosis zu kämpfen gehabt und den Kolossern, die durch Askese und Visionen mit Engeln zu verkehren und diese neben Christus zu verehren gedachten, zeigen müssen, wie die Vereinigung mit Christus, der auch die Engel versöhnt habe, den Christen über alle niederen Mächte und über alles äußere Wesen überhaupt hinaushebt. Wahrhaft hinreißend wird die Apologetik des Apostels immer, wenn er wie hier die Herrlichkeit der Erlösung durch Christus aufzeigen kann, wenn er zeigt, wie die Sicherheit des Heils nicht durch Leiden, nicht durch eigne Schwäche oder Mangelhaftigkeit beeinträchtigt wird: hat uns doch Gott seine Liebe in Christo schon erzeigt, da wir noch seine Feinde

waren! Trotzdem dürfen wir uns nicht verleiten lassen, Paulus im Kampf mit seinen Gegnern immer Recht zu geben: mit seinem Eintreten für christliche Freiheit hatte er ja damals wie immer Recht und soll es auch behalten; im einzelnen dürfen wir nicht vergessen, daß es den jüdischgesinnten Christen, die ja nicht mehr zusammenhängend mit uns reden können, auch Ernst war mit ihrer Sorge um die Seligkeit der Heiden und daß sie, äußerlich genommen, sich vielfach nicht nur auf die Urapostel, sondern auch auf Jesu eignes Verhalten berufen konnten.

4. Daß ernste Christen damals wie später auch anders denken konnten als Paulus, zeigt der Jakobusbrief (¶ Katholische Briefe, Jakobusbrief). Zwar hat er Pauli Lehre vom Glauben mißverstanden, denn er versteht unter Glauben nur noch die Anerkennung, daß Gott und göttliche Dinge existieren — aber so mag man den Apostel schon zu seinen Zeiten mißverstanden und ihn deshalb bekämpft haben; auch er will jedenfalls die paulinische Lehre vom Glauben, wie er sie versteht, bekämpfen. Und nicht nur das; er denkt auch wirklich anders als Paulus. Für ihn rechtfertigen eben doch die Werke den Menschen, eine Auffassung, die Paulus so heftig bestreitet. Denn die Werke sind für den Jakobusbrief das Lebendige, aus dem man dann auch auf vorhandenen Glauben schließen kann, während man ohne Werke nicht einmal zu beweisen vermag, daß wirklich Glaube da ist. Dabei benutzt er genau die Stelle vom Glauben Abrahams, die Paulus so wichtig war; nur weil Abrahams Glaube in Isaaks Hingabe zur Tat wurde, konnte er ihn rechtfertigen (Jak 2 $_{14-26}$). ¶ Rechtfertigung im NT ¶ Glaube im NT. Läßt unser Verfasser also den einstigen Herrenbruder Jakobus gegen eine paulinische Lehre Zeugnis ablegen, so läßt die Apostelgeschichte denselben Jakobus die Berechtigung der Heidenmission zu Gunsten des Paulus vor der Urgemeinde aus den Propheten dartun und den Heiden nur jene Forderungen auferlegen, mit denen man später ein Zusammenessen von Juden und Heiden wirklich zu erleichtern suchte. In derselben Versammlung soll Petrus auf seine Erfolge bei den Heiden hingewiesen haben (Apgsch 15 $_{1-33}$). Mit solchen Mitteln suchte man später sich und anderen die früheren Gegensätze zu veranschaulichen, für die man längst kein volles Verständnis mehr hatte. Denn Einheit der Kirche, die wahrlich Juden, Heiden und Sekten gegenüber dringend geboten war, wird jetzt das Losungswort. Darum mußte der verklärte Paulus im später so genannten Epheserbrief noch einmal seine Stimme erheben, um zu zeigen, wie durch den Tod Christi jede Scheidewand zwischen Juden und Heiden durchbrochen sei, wie alle Apostel und Propheten auf dem Grundstein des Einen Christus nur Einen heiligen Tempelbau errichtet haben.

5. Die Macht und den Grimm der gottfeindlichen Weltgeister sahen die Christen vor allem in dem römischen Staat verkörpert, der eben mit seinen Verfolgungen wider die Kirche anhob. Auf diese Herausforderung antwortete das gefährdete Christentum in doppelter Weise. Die eine Antwort war eine grimmige Polemik, die sich der ungeheuren Größe der bevorstehenden Entscheidung entsprechend in das unheimliche Gewand einer von Gott eingegebenen Rachedrohung einkleidete. In der Offenbarung Johannis klagt der Geist Gottes in einem christlichen Seher das römische Kaisertum, das ja göttliche Verehrung beansprucht, der Gotteslästerung und des Teufelsbündnisses an und läßt das Blut der Märtyrer zu Gottes Thron um Rache schrein. Was alte Weissagungsbücher verkündet haben, wird ihm, dem christlichen Propheten, zu neuen Gesichten, auf Grund deren er Rom den baldigen Sturz, den Christen aber das tausendjährige Reich und das himmlische Jerusalem vor Augen stellen kann. Die eigenartige, oft verworrene apokalyptische Form, die gewiß mehr als nur literarische Form ist und auf wirkliche geistige Erlebnisse des Verfassers zurückgeht, kann doch nicht verhüllen, daß wir es mit einer polemischen Flugschrift zu tun haben, die ihre Leser wohl zu packen und den Gegner sicher zu treffen weiß. Nicht in allen Gemütern und zu allen Zeiten herrschte diese schroff feindselige Haltung gegen Staat und Kaisertum; vielfach suchte man den Staat für sich einzunehmen; statt der Polemik wählte man die Form der Apologie, ja diese beherrscht die christliche Literatur der ersten Jahrhunderte. Der erste Petrusbrief rät den kleinasiatischen Christen zu Anfang des 2. Jhd.s als sicherste Apologie einen vorsichtigen, schlichten und ehrbaren Wandel an, zu dem sich noch das kluge und tapfere Wort der Rechenschaft Fragenden und Anklagenden gegenüber gesellen soll. Die Apostelgeschichte will Christen und Heiden gegenüber nachweisen, daß die Christenheit von Anfang an ein stilles, heilig frommes Volk gewesen, das in Jerusalem von allen Leuten ehrfurchtsvoll angestaunt war, daß schon Petrus sich der Heiden freundlich angenommen habe, wie der römische Bürger Paulus nur wegen jüdischer Verleumdung verfolgt und gefangen gesetzt wurde, daß aber billig denkende römische Statthalter, Richter und Obersten sich stets aufs freundlichste zu ihm gestellt hätten, wie er auch zu Rom zwei Jahre lang Gottes Wort unverboten verkündigen durfte. Mindestens solle man den klugen Rat des Gamaliel beachten: ist dieses Werk von Menschen, so wirds von selber untergehen, ists aber aus Gott, so wirds bestehn bleiben, auch wenn ihrs verfolgt (Apgsch 5 $_{34-39}$). ¶ Apostelgeschichte, 2. — Man versuchte eben, mit dem Staat sich zu verständigen; die Hoffnung auf das nahe Ende verlor mehr und mehr ihre frühere aufreizende und aufregende Kraft. Zwar regte sie sich immer wieder aufs neue; dazu mußten ja die sicheren Verheißungen der älteren Schriften immer wieder auffordern.

6. Aber das unruhige Wesen, das ein Aufflammen der Enderwartung jedesmal mit sich brachte, ließ nun geradezu eine Polemik gegen solch stürmische Hoffnung rätlich erscheinen. Da Paulus einst den Thessalonichern tröstend zugerufen hatte, unerwartet werde das Gericht über die Verfolger hereinbrechen, so mußte nun derselbe Paulus nach seinem Tode in einem zweiten Thessalonicherbrief mahnen, man solle das ja nicht so auslegen, als ob er ein baldiges Ende geweissagt haben wolle. Er habe doch auch gesagt, daß erst die aufhaltende Macht — wohl das Römerreich — abgetan sein und daß der unheimliche Mensch der Sünde sich in Gottes Tempel setzen müsse (II Thess 2). ¶ Paulusbriefe. — Natürlich wollte man auf diese Weise nicht die Wiederkunftshoffnung selbst bestreiten. Im Gegenteil war man

bemüht, sie gegen den sich stets verstärkenden Zweifel zu verteidigen. Der Hebräerbrief möchte vor allem der eingerissenen Mattigkeit steuern und gibt sich viele Mühe mit dem Nachweis, wie einzig groß die Herrlichkeit des Christenstandes sei. Der jüdisch-griechisch gebildete Verfasser meint das nicht besser tun zu können, als indem er zeigt, daß Christus hoch über den Engeln stehe und daß das Opfer Christi viel wertvoller als der jüdische Gottesdienst sei, da Christus nicht in ein irdisches Heiligtum, sondern in das himmlische eingegangen sei und dort den Seinen ein ewiges Reich begründet habe. Alle Mittel allegorischer Auslegungskunst stellt er in den Dienst seiner „kurzen Vermahnung", die doch trotz der warmen Begeisterung des Verfassers den Geist einer mehr reflektierenden als kindlich gläubigen und hochgemuten Zeit atmet. ¶ Hebräerbrief. Andere Schriftsteller lassen bestimmter das Murren und Zweifeln gegenüber der Enderwartung zu Wort kommen, um es dann als töricht und tadelnswert an den Pranger zu stellen. Beklagten sich die Gutwilligen nur, daß der Herr die Verheißung so lange verziehe, so läßt man Petrus im II Petr. ihnen antworten, daß Gott Geduld mit der Menschheit habe, damit möglichst allen geholfen werde. Meinten andere spöttisch, es sei doch eine Generation nach der andern dahingegangen und alles geblieben wie zuvor, so mußten sie hören, daß Noahs Geschlecht auch so gefragt habe und dann im Wasser umgekommen sei. Den Spöttern seiner Zeit stellt der Verfasser, ganz im Einverständnis mit der damaligen stoischen Lehre, ein Ende mit Feuer in Aussicht und macht, was die Zeit betrifft, die vorsichtige Bemerkung, daß für Gott tausend Jahre wie ein Tag sei. ¶ Eschatologie des NT.

7. Am gründlichsten räumte mit dem Wiederkunftsgedanken die Gnosis auf; diese, geheime und höhere Erkenntnis verheißende, Lehre wollte ja den Menschen schon durch solche Erkenntnis endgültig erlösen; sie wartete nicht der einstigen Totenauferstehung; eben durch sie war die Auferstehung jetzt schon geschehen. Ihre Erkenntnis aber bestand in einer verwickelten Mythologie über viele Generationen von Welt- und Himmelsmächten, die man kennen und damit überwinden konnte — die christlichen Gnostiker wiesen Christus die Aufgabe zu, solche Erkenntnis mitzuteilen. Auch hier gedachte man durch Askese in Nahrung und Geschlechtsleben eine höhere Geistigkeit zu erzwingen und sich dadurch den weltbezwingenden Mächten zu entziehen. Schon Paulus hatte den Feind erkannt und bestritten; mit Beginn des zweiten Jhd.s mußte die Kirche einen ernsten Kampf mit diesem gefährlichen Gegner aufnehmen, der es in Aberglauben oder Philosophie verwandelt hätte. Die späteren geistvolleren Systeme konnten Kirchenlehrer wie Irenäus und Hippolyt eingehend zu widerlegen versuchen; in früherer Zeit wäre das bei dem beständig sich wandelnden Durcheinander der gnostischen Lehren vergebliche Mühe gewesen. ¶ Gnostizismus. — Dennoch galt es hier, „das Wort der Wahrheit in seiner Schärfe zu brauchen" und „Ermahnungen zu schreiben, daß man kämpfen möge für den überlieferten Glauben". (II Tim 2_{15} Judas $_3$). Zunächst brandmarkte man die neue Erkenntnis mit deutlichen Namen; ihre Geschlechtsregister und Mythologien nannte man verwerfliche Altweiberfabeln, törichte und geistlose Grübeleien und wies darauf hin, wie sie stets ihre Gebilde änderten und offenbar selbst nicht wüßten, was sie lehren sollten (I II Tim). Wenn sie sich über die Schicksalsmächte erhoben, deren Druck und Gewalt sie als schwere Vergewaltigung des Gottesfunkens im Menschen beklagten, so erschien das den Kirchenlehrern als eine Lästerung himmlischer Majestäten. Hochmütig seien sie auch gegen die kirchlichen Christer, die sie nur „seelische" Menschen nannten, während sie selbst „geistig" heißen wollten und doch so arm an Geist seien (Judas). Vielmehr haben die einfachsten Christen durch ihre Taufe die Salbung von dem Heiligen und wissen alles. Vertrauten die Gnostiker auf ihre Taufe, so fehlte ihnen dafür Christi Blut, da sie ja eine wahre Menschwerdung Christi nicht anerkannten. Daß aber Christus ins Fleisch gekommen, nicht nur in einem Scheinleib erschienen sei, daran lag der Kirche alles; denn nur dann brachte er dem wirklichen Menschen wirklich das göttliche Leben. Das leugnen war Antichristentum (I Joh). Jede Gabe Gottes, mit Danksagung genossen, ist gut, und das Weib soll gerade durch Kinderzeugen selig werden. Obwohl man selbst schon reichlich gesetzlich geworden war, griff man auf den Satz des Paulus zurück, daß es für den Gläubigen kein Gesetz gibt (I II Tim). — Das war nun aber gerade auch die Losung vieler Gnostiker. Sie meinten, der Geistesmensch könne nicht sündigen. Darauf antwortet man ihnen: wer da sagt, er habe keine Sünde, ist ein Lügner, bald: der wahre Christ sündige in der Tat nicht, aber ihre Gesetzlosigkeit sei eben Sünde (I Joh). Anderen aber konnte man Schwelgereien, noch dazu auf christlichen Liebesmählern, oder gar grobe Fleischessünden nachweisen (Judas). Ihre Erfolge erklärte man damit, daß sie den Leuten das predigten, was sie gerne hörten, insbesondere verständen sie die Weiblein zu verführen (II Tim). — Zur Festigung der Gemüter ihnen gegenüber warf man eine ganze Reihe Schutzwehren auf — man erinnerte daran, das das Kommen solcher Irrgeister längst geweissagt sei; in der Gnosis sei der Antichrist gekommen (I Tim I Joh). Wegen solcher Weissagungen waren auch jüdische Apokalypsen wie das Buch Henoch und die Himmelfahrt Mosis willkommen; auch alttestamentliche Vorbilder der Bosheit wie Kain, Korah und Bileam wurden gern auf diese größte Bosheit bezogen (Judas). Zu Zeugen gegen sie rief man den Apostel Paulus (I II Tim Titus), den geheimnisvollen Lieblingsjünger Jesu (I Joh), ja Jesu Bruder Judas auf. Denn die Kirche glaubte sich der Ketzerei gegenüber im Besitz des ein für allemal von den Aposteln und Christus her überlieferten Glaubens, der „gesunden Lehre". Man betonte den Wert und die Würde der kirchlichen Aemter, die Paulus selbst angeordnet und gesegnet haben sollte (I II Tim Titus). Mit den hartnäckigen Ketzern solle man nicht verkehren, ja sie nicht auf der Straße grüßen. Der Zweifelnden solle man sich freundlich annehmen, für Todsünder nicht einmal beten (Titus Judas I Joh). ¶ Paulusbriefe (Pastoralbriefe). Ueber Judasbrief, II Petrusbrief, Johannesbriefe: ¶ Katholische Briefe. — Vor allem aber pflegte man das Gedächtnis an Jesus Christus, sein Leben, Lehren, Sterben und Auferstehn. Die Pflege dieses Christusbildes war ja überhaupt für die Erhaltung wahrhaft christlichen Geistes in der Kirche und zur Gewin-

nung aller Juden und Heiden, die nach einem Erlöser verlangten, von höchster Bedeutung.

8. Lange vor der Aufzeichnung des Materials in den Evangelien hatte die Gemeinde emsig zusammengetragen, was Jesus ihr zur Verteidigung seiner Predigt hinterlassen hatte. Angesichts der damaligen jüdischen Frömmigkeit in Fasten, Beten und Almosengeben hielt man Jesu Kritik dieser Uebungen bei der Hand; wurde man wegen freierer Behandlung der Sabbat- oder Reinigkeitsgebote angegriffen, so konnte man sich auch hier mit Jesu Worten verteidigen. Auf den gefährlichen Missionswegen und in Verfolgungszeiten tröstete man sich mit seinen Voraussagungen von Schmach und nachfolgender Herrlichkeit, seine Mahnungen hielten die Erwartung und die Hoffnung aufs nahe Ende lange hinaus wach, und als es verzog, erinnerte man sich, wie er vom Zögern des Bräutigams oder des heimkehrenden Herrn geredet. Nicht alle solche Worte stammten von Jesus selbst, viele waren erst allmählich den Reden Jesu hinzugewachsen, aber ihre tröstliche Wirkung hatten sie darum doch. — Den Juden hatte man zu beweisen, daß Jesus der verheißene Messias, den Heiden, daß er der göttliche Heiland der Menschen gewesen war, beides hatte man auch sich selbst immer wieder zu bekräftigen. Beides bewiesen eingetroffene Weissagungen, mächtige Wunder, besonders die Heilungen und Jesu eigne Aussprüche und Ansprüche. Aber das alles war in seiner Wirkung abgeschwächt durch die Tatsache, daß Jesus am Galgen schmählich gestorben, daß er als Gotteslästerer gerichtet war. Um diesen gefährlichen Eindruck aufzuheben und ins Gegenteil zu verkehren, hat die Christenheit verständlicherweise den höchsten apologetischen Eifer entwickelt. Man versicherte, daß Jesus seinen Tod vorhergesagt und gewollt, daß er sogar den Verräter bezeichnet und die Flucht seiner Jünger ihnen selbst geweissagt habe; er wollte sein Leben hingeben als Lösegeld des Einen für die Vielen. Seine Verurteilung sei nur durch sein offenes und wahres Bekenntnis von seiner Gottessohnschaft herbeigeführt; alles übrige war falsches Zeugnis, Pilatus fand keine Schuld an ihm; der Verräter nahm ein schreckliches Ende oder tötete sich selbst. Vor allem aber sei Jesus auferstanden und zwar schon am dritten Tage, d. h. noch ehe der Leib verwest war; bald werde er wiederkommen. Um das Wunder der Auferstehung mußte man dann freilich wieder neue Apologetik treiben. Die Gesichte der Jünger konnten von einem Gespenst herrühren; so mußte man nachzuweisen versuchen, daß das Grab leer war. Gegenüber dem naheliegenden Einwand, die Jünger hätten gewiß den Leichnam gestohlen, verwies man auf eine Grabeswache. Auch wußte man zu berichten, daß der wieder Erschienene so leibhaftig vor den Seinen gestanden habe, daß er habe essen können, ja daß man ihn anfassen durfte. Wenn ihn sein eigen Volk nicht anerkannt habe, so sei das eben Folge einer Verstockung, die Gott gewollt und die Jesus mit herbeigeführt habe. Daß er dennoch der Messias war, dafür brachte man eine Gottesstimme bei der Taufe bei, ja der Geist Gottes, hieß es, sei in sichtbarer Gestalt auf Jesus herabgekommen. Und später war man auch überzeugt, daß Jesus von Nazareth zwar in Nazareth aufgewachsen, aber doch geboren sei in Davids Stadt Bethlehem — wie man das vom Messias erwartete; man verfaßte Stammbäume, die seine Abkunft von David bewiesen. Auch der verehrte Prophet jener Tage, Johannes der Täufer, hatte auf einen Größeren hingewiesen, der nach ihm kommen sollte; der konnte den Christen nur Jesus sein. — Diesen reichen Stoff haben die einzelnen Evangelisten zu ihren besonderen Zwecken, jeder in seiner Weise, verarbeitet. Markus wollte aus den Teufelaustreibungen Jesu, seinem Herrscherwort über die Wogen und seinem Wandel über den See, wie aus den Wundern bei Jesu Tod den Heiden dartun, was er dem heidnischen Hauptmann unter dem Kreuz sagen läßt: Dieser ist wahrlich Gottes Sohn gewesen — und zugleich erläutern, daß Jesus zwar innerhalb des Judentums gewirkt, aber von Anfang gewußt und gewollt habe, daß das Senfkorn ein weltüberschattender Baum werde, in dessen Zweige die Vögel des Himmels nisten. Matthäus setzt die Gemeinde in den Stand, den Juden zu zeigen, daß Jesus das Gesetz nicht aufgelöst, sondern erfüllt habe und daß alle Weissagungen über den Messias bei ihm buchstäblich eingetroffen seien. Lukas stellt Christus aller Welt als den Heiland der Frauen, der Zöllner, Sünder und Samariter, vor allem auch der Armen hin und sucht auch die Reichen und Vornehmen zu ihm einzuladen, damit sie sich mit dem ungerechten Mammon Freunde bei der Gemeinde der Armen machen möchten. ¶ Evangelien, synoptische. — Eine besondere Aufgabe hat sich das Johannesevangelium gestellt. Es will Christen und durch sie draußenstehenden Wahrheitssuchern beweisen, daß die ewige Vernunft, das schöpferische Wort Gottes, in Christus Fleisch geworden sei und der Welt Licht und Leben gebracht habe. Fünf große Wunder, darunter die Erweckung eines verwesenden Toten, dazu die eigne Auferstehung Jesu, den Thomas betasten konnte, sollen zeigen, wie greifbar wahr das ist, aber auch, daß Jesus geistiges Licht und ewiges Leben schenken könne. Sehr geschickt wird zu Anfang das fromme Judentum für diesen göttlichen Christus geworben; der Täufer muß seine Jünger selber zu Jesus weisen, das Wasser der jüdischen Reinigung und Gesetzlichkeit wandelt Jesus in Freudenwein, den jüdischen Gottesdienst reinigt er durch die Tempelaustreibung und verweist dabei auf einen neuen Tempel, seinen irdischen und doch mystisch-himmlischen Leib, die jüdische Schriftgelehrsamkeit überführt er als unfähig, das Geheimnis der Wiedergeburt zu begreifen, das er bringt und darstellt. In sehr lebhafter Diskussion läßt er dann seinen Christus all die Einwände und Vorwürfe entkräften, die zur Zeit, da er schreibt, von den Juden gegen die Lehre von der Göttlichkeit Christi erhoben wurden. In der Form von Tischreden, geführt beim letzten Mahl, sucht der Evangelist die Klage und Frage vieler Christen zu beantworten, warum Christus nicht bei den Seinen geblieben sei: er ging zum Vater, der größer ist als er, und kommt mit dem Vater im Geiste zu den Seinen, so daß sie nun größeres tun könnten als er selbst. Endlich wird gezeigt, wie königlich sein Hingang war: die Kreuzigung war schon der Anfang der Erhöhung zum Vater, die nach der Auferstehung sich vollendet und den Jüngern zuverlässig und sinnenfällig dokumentiert wird. All das bezeugt ein ungenannter Jünger im Namen aller Apostel, die ihm wieder bezeugen,

daß sein Zeugnis wahr ist. ¶ Johannesevangelium. — So wird auch hier wie später noch oft alle Wahrheit auf das apostolische Zeugnis zurückgeführt, auch wo man noch so viel über die Predigt der Apostel hinausgegangen ist. Auch sonst muß guter Glaube und lebhafter Eifer die Stärke der Beweismittel vielfach ersetzen; aber denkt man an die Mittel, wie sie damals und später noch häufig im religiösen Kampfe üblich waren, so muß man anerkennen, daß eine gute Sache mit den geeigneten Mitteln durchgekämpft worden ist. Gedankliche Konsequenz, Toleranz und unparteiische Auffassung, die den Gegner verstehen will und kann, wird man in den Glaubenskämpfen vergangener Zeiten überhaupt wie auch heute meist vergebens suchen; es ist auch leicht, hinterher objektiver zu urteilen, als mitten in einem Kampf auf Leben und Tod. Doch hat schon Paulus bemerkt und betont, daß die eigentliche Apologie des Christentums nicht in beredten Streitworten, sondern in dem Wort vom Kreuz, von der Liebe Christi bis in den Tod und der echten Liebe selber liegt. — ¶ Bibelwissenschaft: II. NT.

Adolf Jülicher: Einleitung in das NT, (1894) 1906 5.6; — Paul Wernle: Altchristl. Apologetik im NT. Ein Beitrag zur Evangelienfrage, ZNT I, 1900; — † Derselbe: Paulus als Heidenmissionar, 1899; — Hermann v. Soden: Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte (Theolog. Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet), 1892; — Karl Weizsäcker: Das apostolische Zeitalter, (1886) 1901³; — Rudolf Knopf: Das nachapostolische Zeitalter, 1905. **A. Meyer.**

Apologetik: III. frühkirchliche.

1. Zum Bestande der christlichen apologetischen Literatur des zweiten Jhd.s; — 2. Die heidnische Apologetik und Polemik; — 3. Die christliche Apologetik des zweiten Jhd.s und ihre historische Eingliederung; — 4. Die historische Bedeutung der ersten christlichen Apologetik.

1. Zu der frühkirchlichen apologetischen Literatur im besonderen Sinn zählt man eine Reihe von Schriften, die fast ganz dem zweiten Jhd. angehören und die Absicht bekunden, mit der antiken Bildung und Vorstellungswelt sich auseinanderzusetzen und der nichtchristlichen Welt die Kraft und Wahrheit des Christentums zu beweisen. Nicht alles, was in diesem Zeitraum an apologetischer Literatur entstanden ist, hat sich erhalten. Von einzelnen Schriften wissen wir bestimmt, daß sie existiert haben, aber fast vollständig verloren sind (Apologie des Quadratus an Kaiser Hadrian, die Predigt Petri, die Schrift Justins über die Auferstehung, die Apologie des Melito von Sardes, des Claudius Apollinaris v. Hierapolis, des Miltiades, die gegen die Juden gerichtete Apologie des Aristo von Pella). Andere werden ganz in der Vergessenheit untergetaucht sein. Manches Erhaltene ist namenlos (Brief an Diognet) oder unter falschem Namen (wie die [pseudojustinischen, 3. Jhd.?] oratio ad Graecos und cohortatio ad Graecos, die Apologie des Pseudo-Melito) auf uns gekommen. Von der apologetischen Literatur besitzen wir also nur einen Bruchteil (Apologie des Aristides, die Apologien I und II Justins und seinen Dialog mit dem Juden Trypho, Schutzschrift des Athenagoras und seine Schrift über die Auferstehung, des Theophilus 3 Bücher an Autolykus, Tatians Lógos pròs Héllēnas oder oratio ad Graecos, den Brief an Diognet, die pseudonymen Apologien, den Octavius des Minucius Felix und apologetische Schriften Tertullians, besonders den apologeticus). Die Zahl wird auch nicht stark vermehrt, wenn wir noch eine Literaturgattung berücksichtigen, die inhaltlich mit der apologetischen Literatur sich vielfach berührt, deren literaturgeschichtliche Eingliederung aber umstritten ist: die Märtyrerakten. Sie wollen, wenigstens teilweise, als Protokolle der Gerichtsverhandlungen gelten. Sind die Akten das wirklich, so wären sie eine Gattung für sich, Gerichtsprotokolle, die uns einen Einblick in bestimmte, konkrete Situationen gewähren. Der Literatur im eigentlichen Sinn, der man z. B. die apologetischen „Reden", wie diejenige Tatians zuzählen muß, könnte man sie dann nicht einreihen, höchstens insofern, als sie mit der Absicht zu erbauen und im Glauben zu festigen in Umlauf gesetzt wurden. Dann hätten sie aber erst nachträglich eine Bedeutung erlangt, die ihnen ursprünglich nicht eignete. Ein Literaturprodukt, wie die „Reden" und Apologien wären sie nicht. Aber ob, wie man gemeint hat und heute noch verschiedentlich meint, die Märtyrerakten des zweiten Jhd.s alle authentische Prozeßberichte sind, ist fraglich. Man könnte ja versucht sein, zwar im großen und ganzen die Authentie z. B. der Akten des ¶ Apollonius festzuhalten, aber in Einzelheiten eine stilisierende, spätere Hand zu erkennen, auf daß, wie es in der griechischen Rezension heißt, „zu Ehren jener schönen, tapferen Taten" die Brüder ihre „Seele zum Glauben stärken". Aber wenn der Prozeß des Apollonius zu schweren juristischen Bedenken Anlaß gibt, wenn in den Akten keine scharf umrissene Gerichtsverhandlung zu erkennen ist, wenn die Verteidigungsrede des Apollonius mit ihren Anklagen gegen die heidnischen Religionen ganz den Stil verrät, der in den christlichen Apologien uns begegnet, wenn der Richter selbst auf ein religiöses Gespräch mit dem Angeklagten sich einläßt und indirekt ein Anwalt der religiösen Ueberzeugung des Angeklagten wird, obwohl selbst Anhänger der Zuverlässigkeit des Berichts die Christenfreundlichkeit des Richters in Abrede stellen müssen, wenn wir von heidnischen Märtyrerakten wissen, die nicht als Protokolle, sondern als literarische Kunstprodukte zu gelten haben, wenn vollends die späteren christlichen Märtyrerakten ganz offensichtlich legendarisch und literarisch werden, so wird man auch den Märtyrerakten des zweiten Jhd.s kein besonders großes Vertrauen entgegenbringen können, zumal wir von apologetischen Fälschungen und Erfindungen kaiserlicher Erlasse aus dem 2. Jhd. wissen. Man wird von Fall zu Fall die Echtheit prüfen, nicht aber sie voraussetzen. — Ein breiter Strom apologetischer Literatur ist demnach in der Zeit entstanden, als das Christentum mit dem heidnischen Staat und mit der griechisch-römischen Kulturwelt zusammentraf und schon anfing, zu einer besonderen, greifbaren, exklusiven und in der Propaganda erfolgreichen Gemeinschaft sich zusammenzuschließen. Die älteste Christenheit hatte, wenigstens soweit sie unter paulinisch-johanneischen Einflüssen stand, hauptsächlich den Kampf mit dem Judentum geführt, ihren Herrn als den Vollender oder auch Ueberwinder des Gesetzes, sich selbst als die genuine Fortsetzung des alten auserwählten Volkes und als die allein berechtigte Erbin des AT erwiesen, die Juden entrechtet, um selbst ins Erbe und in die Verheißungen einzutreten. Das Christentum des

zweiten Jhd.s mußte seine Front ändern. Die Auseinandersetzung mit dem Judentum wird freilich nicht vergessen. Sie geht weiter. Aber das Schwergewicht gilt doch der Auseinandersetzung mit der heidnischen Welt, die gegen die neue Religion Gewalt anzuwenden beginnt und den geistigen Kampf gegen sie eröffnet.

2. Von den heidnischen Maßnahmen und Einwänden gegen das Christentum ist uns begreiflicherweise nicht viel in authentischer Gestalt bekannt. So wenig die werbende Kirche an der Erhaltung der ketzerischen Literatur interessiert gewesen ist, so wenig hat sie sich berufen gefühlt, die polemischen Schriften und Reden der Heiden zu konservieren. In der Zeit des ersten Kampfes sind vollends die um Bildung ringenden Christen nicht so unbefangen und ruhig gewesen, daß sie ein zuverlässiges und umfassendes Bild von den Zuständen und Begebenheiten ihrer Gegenwart und Umwelt hätten bieten können. Die apologetische Tendenz hat ferner nachweisbar öfter den wirklichen Sachverhalt verschoben, ja gefälscht. Man arbeitet mit gefälschten Edikten, die den echten Reskripten der Kaiser angehängt werden und dazu verwertet werden konnten, Widersprüche im Verhalten der Behörden und der Staatsgewalt aufzuweisen (¶ Christenverfolgungen). Es waren nicht immer große Kampfmittel, mit denen die Christenheit des zweiten Jhd.s sich befaßte. In dem einen Punkt treffen jedenfalls heidnische Polemik und christliche A. zusammen, daß sie keineswegs ein ungetrübtes Bild geben. Von den heidnischen Polemikern darf man dies ebensogut behaupten wie von den christlichen Gegnern, obwohl uns nur wenig von der heidnischen Polemik im Wortlaut übermittelt ist. Selbst der heidnische Polemiker, der der bedeutendste seines Schlages gewesen ist, der die Absicht besessen hat, einen wahren Bericht zu geben, und dessen Kritik sachlich bestimmt sein sollte, der um 178 ungefähr gleichzeitig mit dem Apologeten Athenagoras schreibende Heide Celsus ist befangen gewesen. Er hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht und hat nicht aufgegriffen, was ihm grade zugeflogen ist. Er hat die heiligen Schriften der Christen gekannt, und die vor ihm entstandene apologetische Literatur ist ihm nicht fremd geblieben. Sein „wahres Wort", ein umfassender und sicher vorbereiteter Angriff, sollte das Christentum erschüttern und die Christen von der Unhaltbarkeit ihrer Stellung überzeugen (Origenes: contra Celsum VI 74; VIII 73), zugleich die Staatsgewalt auf die Gefährlichkeit dieser Sekte aufmerksam machen, die die Zeremonien der Staatsreligion ablehne und darum auf Duldung keinen Anspruch erheben könne. Daß die Christen eine lichtscheue und bildungsfeindliche Gemeinschaft seien, die kritiklos die Ammenmärchen ihrer heiligen Schriften übernähmen, an einen Gott glaubten, der Menschengestalt und menschliche Leidenschaften besitze, parteiisch sich nur um die kleine Zahl seiner Bekenner kümmere, und doch nicht die Macht besitze, die Gegner zu vernichten, hatten die Christen früh hören müssen. Man warf ihnen die Pietätlosigkeit vor, die darin bestehe, der Winkelreligion aus dem Osten sich zuzuwenden und das Erbe der Väter preiszugeben (Pseudo-Melito 12; Clementinische Homilien IV 3; XI 13). Man verargte es ihnen, daß sie sich als Fremdlinge auf Erden betrachteten, und man gab ihnen den Rat, doch freiwillig ihr Jenseits, ihre Heimat, aufzusuchen (Justin: Apologie II 4). Ihre Hoffnung auf Auferstehung des Fleisches wurde als Torheit gebrandmarkt (Justin: de resurrectione 2; Tertullian: de resurrectione carnis 3; Tatian 6; Athenagoras: de resurrectione 4; Aristides 36). Es wurde ihnen vorgehalten, daß sie durch das niedrige Motiv der Furcht zu wirken suchten; denn sie bemühten sich, Menschen zu fangen durch den Hinweis auf das drohende Gericht Gottes (Justin: Apol. II 9). Ihr sittlicher Lebenswandel wurde verdächtigt. Man beschuldigte sie, Menschenfleisch zu essen (Aristides 35; Tertullian: apologeticus 7_{10}) und das Fleisch des Stifters ihrer Religionsgemeinschaft zu verzehren (Spendeformel des Abendmahls, Porphyrius bei Macarius Magnes III 15). Sie seien töricht genug, den am Kreuz Gestorbenen als Sohn Gottes zu verehren (Justin: Apol. I 22; Athenagoras 10; vgl. I Kor 1_{24}). Die Wunder ihres Herrn seien im besten Fall die Wunder eines Zauberers (Justin: Apol. I 30; Tertullian: apol. 23). So häuften sich die Einwände der Heiden. Celsus hat sie, wie die in der Gegenschrift des Origenes enthaltenen Bruchstücke seiner Schrift bekunden, gekannt und z. T. wiederholt. Dem bildungsfrohen, aufgeklärten und doch die Religion seiner Väter als eine Lebensmacht empfindenden Platoniker waren die Christen mit ihrer gedrückten Existenz, ihrem weltflüchtigen Gebahren, ihrer Pietätlosigkeit gegen die große Vergangenheit der griechischen Welt, ihrem unkritischen Hinnehmen der eigenen Ueberlieferung, ihrem Arme-Leute-Geruch äußerst unsympathisch. Der Sieg des Christentums bedeutete ihm Revolution und die Herrschaft der zum Prinzip erhobenen Unbildung. Den gebildeten und konservativen Aristokraten empörte das proletarische Christentum mit seinem Sklavensinn. Eine unüberbrückbare Kluft schied ihn vom Christentum. Aber er wiederholte nicht bloß alte Einwände und begnügte sich nicht damit, seiner tiefen Abneigung gegen die Christen und ihren ärmlichen, aller großen Eigenschaften und Leistungen baren Religionsstifter Ausdruck zu geben (Origenes: contra Celsum I 54. 61. 66—68; II 9. 37. 62); vielmehr bemühte er sich um eine großzügige Polemik, die dem Gegner zu schaffen machte, und der denn auch die Achtung nicht versagt geblieben ist. Er hat sich die üblichen Vorwürfe nicht angeeignet, daß sie Mahle hielten, bei denen sie, wie Thyestes, ihre Kinder verzehrten, und Blutschande trieben wie Oedipus. Dagegen bestreitet der scharfsichtige Polemiker den Christen das Recht, sich aufs AT zu berufen. Es handelt sich hier nicht um die sittlichen Anstöße mancher alttestamentlichen Erzählungen, denen gegenüber er die Allegorie nicht gelten lassen will. Er hat vielmehr erkannt, daß das von den Christen als höchste Autorität gewertete AT einen anderen Gott offenbare wie den Gott, zu dem sich die Christen bekennen wollten (VI 29; VII 18). Daß die alttestamentliche und neutestamentliche Religion nicht auf einer Fläche liegen, ist ihm aufgegangen. Und ebenfalls spürte er die Schwächen und die Willkür des von den Christen seiner Zeit im Anschluß an die urchristliche Literatur vorgetragenen Weissagungsbeweises (I 50. 57; II 28). Aber trotz seines Willens zu sachlicher Kritik ist auch des Celsus Schrift kein „wahres Wort" gewesen. Sein Haß gegen die christliche Sekte hat ihm

Beleidigungen und Bosheiten in die Feder diktiert, die ein Origenes mit Recht rügen konnte (VI 39). Sogar geschmacklose, in jüdischen Kreisen umlaufende Verleumdungen gegen Jesu Mutter greift er auf und spielt nun diese neuerdings (¶ Haeckel) wieder aufgefrischten Verlästerungen gegen die Christen aus. Wenn er notgedrungen etwas anerkennen muß, erklärt er es für ein Plagiat aus heidnischen Schriften. So haben Haß und unüberwindlicher Widerwille gegen die Christen den bedeutendsten antichristlichen Polemiker des zweiten Jhd.s kritiklos gemacht und den Titel seiner Schrift Lügen gestraft. Aber sein Buch hat großen Eindruck gemacht. Es wurde viel gelesen und benützt. Origenes scheute nicht die Mühe einer eingehenden Widerlegung. Ist er hier auch nicht immer glücklich gewesen, so ist er doch nicht würdelos geworden, wie Celsus.

3. a) Als Celsus seinen Angriff gegen das Christentum vorbereitete, standen die christlichen Apologeten schon in lebhafter Auseinandersetzung mit ihren heidnischen und jüdischen Gegnern. Wenn in den apologetischen Schriften der Christen eine Eintönigkeit der Beweisführung festgestellt werden kann, die auch der nicht leugnen wird, der die Tätigkeit, das Können und den Erfolg der Apologeten hoch wertet, so ist sie zwar nicht ausschließlich, aber doch z. T. durch die Lage bedingt, in die sie die heidnischen Verdächtigungen brachten. Beschuldigte man die Christen der Blutschande und anderer schwerer Ausschreitungen, so ist es begreiflich, daß die Apologeten in der Erörterung der christlichen Lebensführung grade die geschlechtliche Reinheit betonten. In diesem Zusammenhang konnte dann noch die Empfindlichkeit und Energie der christlichen Ethik eben auf diesem Gebiet im Vergleich mit der Schwächlichkeit und Gleichgültigkeit, ja Schamlosigkeit innerhalb des Heidentums eine besondere Beleuchtung erhalten. Trotz ähnlicher vorangegangener Beweise (Oracula Sibyllina III 596 ff; Röm 1 $_{21}$ ff) wird man hier (Aristides 15; Athenagoras 33; Theophilus III 15) schwerlich eine bestimmte stilistische und literarische Tradition voraussetzen dürfen. Dasselbe gilt dort, wo der Vorwurf, Menschenfleisch zu essen, zurückgewiesen wird. Wenn in der Abwehr gleiche Beweisführungen uns begegnen, wenn auf die Abscheu gegen Gladiatorenspiele aufmerksam gemacht wird, um den Mord an Christen durch Christen als unmöglich zu erweisen (Tatian 23; Athenagoras 35; Theophilus III 15; Tertullian: de spectaculis 24), wenn an den Kampf der Christen gegen das Abtreiben der Leibesfrucht erinnert wird, um die Beschuldigung, man töte neugeborene Kinder, in sich selbst zusammenfallen zu lassen, so erklärt sich diese Uebereinstimmung aus der Logik der Tatsachen. Wenn ferner die Christen ihres werktätigen, selbstverleugnenden Lebens gedachten, und ihren tatkräftigen Liebesdienst den öden Streitereien der Dialektiker gegenüberstellten, so braucht auch dies noch kein stilistisches Erbstück zu sein, das heidnischen Traktaten entlehnt ist. Es ist freilich richtig, daß Heiden wie Seneka und andere die Spitzfindigkeiten der Rhetorik und die sittliche Unfruchtbarkeit der Dialektik verurteilten, um auf die das Leben bessernde Philosophie den Blick zu lenken (quae philosophia fuit, facta philologia est. Senec. ep. 108 $_{23}$; ähnlich Epiktet). Die Christen hatten von Haus aus den Antrieb zu werktätigem Leben erhalten; und es besteht keine Notwendigkeit, die dies hervorhebenden Apologeten grade hier als Vertreter einer heidnisch-philosophischen Denkweise zu charakterisieren und nun ihrem Argument einen papierenen Stil zu verleihen. Eine gewisse Aehnlichkeit ist hier nicht Abhängigkeit. Hier stehen sie unter dem Eindruck des christlichen Lebensgeistes, dessen Kraft ihnen täglich lebendig wurde. In diesen Zusammenhang gehört, was über das Gemeindeleben überhaupt gesagt wird. Hier findet selbst ein so ungewandter Schriftsteller wie Aristides warme und auffallend kräftige Töne, die erkennen lassen, daß er aus eigener, ihn innerlich bewegender Erfahrung spricht (Aristides 15; vgl. Brief an Diognet 5; ferner Justin: Apol. I 15 ff; 27. 29. 67; Athenagoras 32; Tertullian: apologeticus 45. 46, Acta Apollonii 26).

3. b) Freilich wird man sich hüten müssen, die Selbständigkeit der Apologeten des zweiten Jhd.s zu überschätzen, wie dies zeitweilig geschehen ist. Die neueren, von theologischer und namentlich philologischer Seite (Wendland, Geffcken u. a.) angestellten Forschungen mahnen zur Vorsicht. Nach Form und Inhalt, literargeschichtlich sowohl wie dogmengeschichtlich, haben wir es mit einer noch ganz in den Anfängen, ja z. T. in sklavischer Abhängigkeit von hellenistischen Vorlagen stehenden Bewegung zu tun. Die endlos wiederholten Vorstöße gegen den Glauben und die Religion der Heiden sind in ihrer Wiederholung nicht nur ermüdend, sondern auch nach der Schablone gemacht und anderen abgesehen. Ja die Apologeten haben sich gar nicht die Mühe genommen, die von ihnen bekämpfte Welt wirklich kennen zu lernen. Wenn man mit der Erwartung an sie herantritt, ein lebensvolles Bild von den religiösen Vorstellungen und Bewegungen des 2. Jhd.s zu gewinnen, erlebt man eine schlimme Enttäuschung. Von den neuen religiösen Kräften, die damals neben dem Christentum in der griechisch-römischen Welt sich regten, erfährt man nichts. Was die bekämpften Religionen lebenskräftig hielt, haben die in absoluten Urteilen sich bewegenden Apologeten nicht darzustellen vermocht. Was sie bekämpfen, trifft häufig die Sache nicht, und die Mittel zum Kampf haben sie nicht eigenem Suchen zu verdanken. Sie haben oft aufgegriffen, was ihnen brauchbar erschien, mochten die Quellen, aus denen sie schöpften, auch noch so trübe sein. In schematischer und z. T. recht dürftiger und auch ungeordneter Weise haben sie dann ihre Argumente vorgeführt und eben dadurch bekundet, daß sowohl ihre schriftstellerischen Fähigkeiten (z. B. Justins und Aristides') wie ihr Bildungsgrad trotz des Anspruchs auf den Titel eines Philosophen noch viel zu wünschen übrig ließen. Zwar war auch die produktive Kraft ihrer Gegner gering. Man lebte in einem Zeitalter der Florilegien, Kompendien, Doxographien und Traktate. Unkontrollierbare Klatschgeschichten wurden von Skribenten sowohl wie von „Philosophen" für bare Münze genommen. Papier, Literatur und Tradition waren eine Macht auch bei den Heiden und ganz dazu angetan, die Selbständigkeit zu ersticken. Kein Wunder, daß auch die Apologeten, die aus diesen Kreisen herkamen, dem Geist der Zeit ihren Tribut zollten und trotz ihres Widerspruchs gegen die

heidnische Bildung auf ihre Methode und „Gelehrsamkeit" eingingen. Aber das ändert nichts daran, daß ihre Waffen z. T. alt und schartig waren, ihr Wissen erborgt, ihr Können matt. Schon die „Predigt Petri" (Kerygma Petri), von der uns nur einige Bruchstücke erhalten sind, zeigt neben einem schematischen Aufriß, daß der Verfasser keine deutliche Kenntnis von dem besessen hat, was er bekämpft. Er unterscheidet den Gottesdienst der Christen, Heiden und Juden, und indem er sich nun gegen den heidnischen Gottesdienst wendet, wirft er Hellenisches und Aegyptisches durcheinander. Er hat von dem Tierdienst der Aegypter gehört, kennt aber weder den eigentlichen Sinn dieses Tierdienstes, noch irgend welchen tieferen Sinn, noch weiß er überhaupt, daß er es mit einer spezifisch ägyptischen Verehrung zu tun hat. Denn er stellt den Tierdienst zusammen mit der Anbetung der Götzenbilder und betrachtet beide Arten des Gottesdienstes als „hellenisch". Der Versuch, die Schwierigkeit durch eine religiöse Deutung des Begriffs Hellene (= Heide) zu beseitigen, ist eine durch den Text nicht begründete Verlegenheitsauskunft. Eine wirkliche Anschauung von den bekämpften Religionen hat der Verfasser unserer Predigt nicht gehabt. Entweder hat ihm eine trübe Quelle vorgelegen, oder er hat falsch kombiniert. Auch seine Anschauung von der jüdischen Religion ist recht verworren (Engelverehrung und Gestirndienst). Aristides hat dasselbe Schema. Er vermeidet freilich den Fehler der Predigt Petri hinsichtlich der ägyptischen Religion. Die heidnischen Religionen gliedert er in die chaldäische, griechische und ägyptische: die Verehrung der vergänglichen Elemente oder gar der zu ihren Ehren hergestellten Bilder (Chaldäer), der lasterhaften Götter (Griechen) und der Tiere (Aegypter). Aber seine Kenntnisse und den Aufbau seiner Polemik verdankt er ebensowenig wie der Verfasser der Predigt Petri oder der Verfasser der Apolloniusakten (§ 17 ff) selbständigen Bemühungen um die Sache. Den Spott über den ägyptischen Tierdienst pflegten heidnische Schriften (Cicero: de natura deorum; Sextus Empiricus: Pyrrhoniae hypotyposes, deutsch von Pappenheim 1877; Lucianus: Juppiter Tragoedus, deutsch von Pauly 1827 ff) sowohl wie jüdische (Weisheit Salomonis; Aristeas; Philo). Auch den Tierdienst als den niedrigsten Gottesdienst zu erachten, war üblich (Philo: de vita contemplativa 1; de decalogo II 189 ff; Cicero: de nat. deorum I 16 $_{43}$; Sextus Empiricus: hypot. III 219 u. a.). So ließen sich die Apologeten auch die Reihen- und Stufenfolge von ihren heidnischen und jüdischen Vorgängern geben. Das ist lehrreich; denn es zeigt feste Formen und einen bestimmten Stil. Welche Quellen und welche Traktätchen im einzelnen ausgeschöpft sind, vermögen wir nicht mehr nachzuweisen. Darauf kommt es auch nicht an. Die Hauptsache ist vielmehr, daß wir es hier mit einer nicht erst von den christlichen Apologeten geschaffenen Tradition zu tun haben. Wer zu diesen Fragen das Wort ergriff, fand Stoff, Schema und Stil schon vor und gab es nun von sich aus weiter. Nicht so sehr durch Schema und Inhalt als vielmehr durch die Auswahl der Quelle, den Takt und das schriftstellerische Können unterschieden sich die einzelnen. In dieser Beziehung überragt Athenagoras seine Vorgänger. Aber neue Bahnen hat er nicht gefunden. In der Polemik gegen die Götterbilder sind die christlichen Apologeten ebenfalls nicht originell; auch hier folgen sie alten Mustern, jüdischen, epikureischen, skeptischen und kynischen, auch stoischen Quellen. Was die Psalmen und Propheten (Psm 115 Jer 10 Jes 40. 44), was die heidnischen Aufklärer gegen die Nichtigkeit der heidnischen Götter und Götzen gesagt hatten, was seit den Tagen des Joniers Xenophanes gegen den Anthropomorphismus und die Laster der griechischen Götter geschrieben und gesprochen war, was die Polemik der Epikureer (Philodem) gegen die Mythen der Dichter eingewandt, was der Skeptiker Karneades gegen den Götterglauben überhaupt geltend gemacht hatte, die ganze skeptisch-epikureische Kritik, mit der das hellenistische Judentum sich hier vereinigt hatte (Philo, Weisheit Salomonis, Aristeas), gewinnt in der christlichen A. neues Leben. Dieselben Gedanken und dieselben Beispiele kehren immer wieder. Hatten Philodem, Karneades und andere die ¶ allegorische Auslegung der Göttermythen, mit der insonderheit die Stoiker sich befaßten, als unzulässig gebrandmarkt, so folgten die christlichen Apologeten diesem skeptisch-epikureischen Vorgang (Aristides 13; Tatian 21; Clementinische Homilien VI 17; Athenagoras 22), obwohl doch die Angriffe der Heiden auf die alttestamentlichen Erzählungen nur vermittelst der allegorischen Deutung unwirksam gemacht werden konnten. Die von den Aegyptern angebetete Fußwanne, die Herodot zufolge von dem frivolen Pharao Amasis in ein Götterbild umgeformt worden war, und über die schon Philo sich aufgehalten hatte (de vita contemplativa), wird auch von den christlichen Apologeten zum Gegenstand der Kritik gemacht (Acta Apollonii 17; Justin: Apol. I 9; Theophilus I 10; Minucius Felix 23 $_{12}$; Athenagoras 26 u. ö.). Die Götzenfabrikation, dies unumgängliche Stück in der heidnisch-jüdischen und christlichen Polemik, wurde an diesem Beispiel besonders drastisch ad absurdum geführt. Ein anderes Argument ist die Sterblichkeit der griechischen Sagengötter, zu der die Apologeten ebenfalls nach ihren Vorlagen sich äußern. Nach Pindar und Hesiod hatte Zeus den Asklepios durch den Blitz getötet. Philodem benutzte, Pindars und Hesiods ausdrücklich gedenkend, diese Erzählung, um die Sterblichkeit der Götter der griechischen Sage festzustellen. Die Apologeten wandeln in seinen Spuren (Aristides 10; Athenagoras 29). Athenagoras vergißt es auch nicht, die Verse Hesiods und Pindars anzuführen. Sie waren also gangbar geworden und gehörten zum polemischen Inventar. Auch die Reihenfolge der von Athenagoras beigebrachten Beispiele für die Sterblichkeit der Götter (Herkules, Asklepios, Dioskuren, Amphiaraos und Ino) war der heidnischen Polemik bekannt (vgl. den Stoiker Scävola, Augustin: de civitate dei IV 27). Das viel besprochene Zeusgrab auf Kreta lassen sich die Apologeten ebenfalls nicht entgehen (Tatian 27; Acta Apollonii 22; Athenagoras 30 u. a.). Wie konventionell und literarisch diese ganze Polemik war, wie wenig die Wirklichkeit und Gegenwart zum Ausgangspunkt genommen wurde, ersieht man vornehmlich daraus, daß Aristides berichtet (9. 13. 17), man opfere die eigenen Kinder dem Kronos. Das Jahrhundert der Apologeten kannte solche Opfer nicht. Trotzdem tut er, als kämen sie vor. Er fand sie

eben in der von ihm benutzten Literatur erwähnt und verwertete sie kritiklos. Aehnlich verhält es sich mit den taurischen Opfern und den Juppiter Latiaris dargebrachten Menschenopfern (Tatian 29; Minucius Felix 30). Von unehrlichem und unwahrhaftigem Verfahren unserer Apologeten hier zu sprechen, wäre wohl voreilig; sie sind von ihren mehr oder weniger getrübten Vorlagen abhängig. Selbst dem viel selbständigeren Tertullian, der das Gerede von den Menschenopfern kurzweg ins Reich der Fabel verweist, wird man schwerlich, wie neuerdings geschehen, bösen Willen unterschieben dürfen, wenn er mit der Wirklichkeit in Konflikt gerät (wie bei seiner Kritik des Trajanschen Edikts, ¶ Apost. u. nachapost. Zeitalter, II 2 c). Es ist ein sophistisch-dialektisches Manöver, wie es damals üblich war, aber keine absichtsvolle Unehrlichkeit. Schärfere Urteile müssen von Fall zu Fall auf ihre Berechtigung geprüft werden (gefälschte Edikte). Auch in der Auseinandersetzung mit dem Euhemerismus (Acta Apollonii), den orphischen Theogonien und den zahlreichen heidnischen Kulten (Athenagoras 14. 18; Cohortatio ad Graecos 17) nehmen sie ihre Beweise aus dem Bestande der vor ihnen, besonders durch die Epikureer und Skeptiker (Lucian, skeptische Bearbeitung des Apollodor) geschaffenen Tradition. Die Anbetung der Elemente, die Aristides breit behandelt (Ar. 3—6. 13. 16; vgl. Athen. 16 f. 22), war schon in der hellenistisch-jüdischen Literatur (Weisheit Salomonis; Philo: de vita contemplativa, de decalogo; Karneades; Sextus Empirikus) verspottet. Der Beweis für die Nichtigkeit der Elementengötter auf Grund der die Vergänglichkeit einschließenden Veränderlichkeit der Elemente war nicht erst christlicher Herkunft. Bezeichnend für die Schreibstubenluft und den antiquarisch-gelehrten Charakter ist auch der Umstand, daß die niederdrückende Gewalt des Schicksalsglaubens, der astrologische Fatalismus, der Glaube an die unentrinnbare Macht der Gestirne, der in die griechisch-römische Welt eindringende orientalische Astralkult in den Apologien unseres Jahrhunderts kaum einen Wiederhall findet, während doch die gnostische Literatur darauf ein starkes Echo gibt. Mit dem Schicksalsglauben war die Ueberzeugung von der Willensfreiheit vernichtet (vgl. Vettius Valens im catalogus codicum astrologorum graecorum); Fatalismus und Resignation waren das Ergebnis. Ueber den seelischen Druck dieses Glaubens erfahren wir jedoch sehr wenig von den Apologeten. Sie reden zwar vom Schicksal und dem harten Zwang der Notwendigkeit; sie werfen sich zu Anwälten des freien Willens auf. Aber ihre Ausführungen behalten ein abstraktes Gepräge. Es ist, wie bei ihren Gewährsmännern, eine philosophische Lehre, mit der sie sich philosophisch, antistoisch, nach dem Vorgang eines Karneades, Plutarch, Philo, Alexander Aphrodisiasius auseinandersetzen (Justin: Apol. I 43; Minucius Felix 36). Daß Leben gegen Leben steht, empfindet man schwerlich. Der Orientale Tatian freilich kennt den Druck der Planetenherrschaft (c. 8 ff. 29) und preist die Erlösung und Freiheit, die Christus gebracht. Aber er bildet eine Ausnahme, die keine Verallgemeinerung verträgt. So stoßen wir überall auf literarische und literaturgeschichtliche Zusammenhänge, auf vorchristliche jüdisch-heidnische Wurzeln. Es ist das paradoxe Wort gesprochen worden, daß die Geschichte der christlichen A. älter sei als das Christentum selbst, daß sie mit der Bekämpfung des Polytheismus durch die Propheten und die heidnische Kritik der Volksreligionen beginne. Dem ist in der Tat so. Damit ist eine Antwort auf die historische Stellung der ältesten christlichen Apologeten gefunden. Man wird drastische Urteile, die ihnen jedes selbständige Empfinden und Denken absprechen und ihre Ehrlichkeit überhaupt in Zweifel zu ziehen geeignet sind, vermeiden müssen. Sie führen ja nur die Methode ihrer Zeitgenossen weiter. Die Einzelanalyse findet auch eigenes Können und Empfinden. Aber diese Unterschiede in der individuellen Begabung, dem Temperament, der Vorbildung, den Kenntnissen und dem schriftstellerischen Vermögen können hier nicht berührt werden. Namentlich stehen die lateinischen Apologeten, ein Minucius Felix und Tertullian, über dem Durchschnitt der A. des zweiten Jhd.s. Ihr stilistisches, sprachliches und schriftstellerisches Vermögen, die Kraft des eigenen, bis zu echter, nicht rhetorisch gemachter Leidenschaft sich steigernden Empfindens, die dialektische Gewandtheit und Produktivität, die damit verbundene, zu Sichtungen und Ausscheidungen fähige Selbständigkeit gegenüber dem Schema und der Tradition wird von den griechischen Zeitgenossen nicht erreicht. Dieser individuellen Eigentümlichkeiten eingehend zu gedenken, ist notwendig, wenn es gilt, das literarische Porträt der einzelnen Apologeten zu zeichnen. Das ist aber hier nicht die Aufgabe. Hier haben wir es mit dem Gesamtaufriß der A. des zweiten Jhd.s und seiner historischen Eingliederung zu tun. Der Gesamtaufriß zeigt aber, daß Typus und Methode im wesentlichen sich gleich geblieben sind und kein spezifisch christliches Erzeugnis darstellen.

4. Dies Urteil über den apologetischen Typus ist freilich noch nicht abschließend. Es erhebt sich noch die Frage nach der historischen Bedeutung der frühkirchlichen A. Die Arbeit der Apologeten des zweiten Jhd.s ist in der Folgezeit verwertet worden. Freilich haben die ihnen folgenden großen Theologen nicht bloß z. T. bessere Quellen zu Grunde gelegt, nicht bloß eine größere Selbständigkeit in der Bearbeitung des Stoffs bewiesen, sondern auch neue Wege gebahnt, bis ¶ Augustin seine machtvolle und packende A. schuf, die den abendländischen Katholizismus hat tragen helfen. Die Wandlungen des apologetischen Aufrisses seit dem dritten Jhd. sollen hier nicht verfolgt werden (¶ Clemens Alexandrinus ¶ Origenes ¶ Eusebius von Cäsarea, ¶ Lactantius ¶ Augustin). Aber wir finden doch auch hier, bei den Alexandrinern sowohl wie bei Augustin, Gedankenreihen und Beweisführungen, wie sie die ersten Apologeten kennen. Wenn Augustin in seinem Enchiridion die Religionslehre nicht mit der Erforschung der Naturzusammenhänge belastet sehen will, so ist das nicht, wie man gemeint hat, ein originaler Gedanke Augustins, sondern apologetische Tradition, die bis in die heidnische Popularphilosophie zurückgeht. Die kleineren Geister vollends, einschließlich eines ¶ Athanasius, stehen im Bann der A. des zweiten Jhd.s. So ist durch sie eine Tradition geschaffen, die Jahrhunderte lang sich erhalten hat. Aber ihre Bedeutung reicht weiter. Die heidnische Polemik hatte an der Bildungsfeindlichkeit der Christen

Anstoß genommen. Das war nicht unbegründet. Selbst die Apologeten konnten die Weisheit der Welt verspotten. Der Orientale Tatian war imstande, heftig und voller Haß gegen das griechische Wissen zu eifern. Sokrates ist nicht bloß von Tertullian, sondern auch von griechischen Apologeten geschmäht worden. Die Widersprüche der Philosophenschulen gaben Anlaß zu Ausfällen gegen die Philosophie überhaupt (Tatian 25). Die Grammatiker und Dialektiker, die Wortklauber und Formalisten werden nicht glimpflich behandelt. Aber das war nicht originell; und trotz alles scheinbaren Bildungshasses sind doch die Apologeten auf die griechische Bildung eingegangen. Sie betonen nachdrücklich den Bestand der christlichen Gemeinden an Vornehmen und Gebildeten. Wenn ein Tatian und Athenagoras mit kunstgeschichtlichen Kenntnissen prunken, die sie freilich unzuverlässigem Kompendienwissen verdanken, wenn Tatian trotz seiner Angriffe auf die Rhetorik tatsächlich ihren Gesetzen sich anpaßt, so darf man die Verachtung griechischer Bildung nicht allzu ernst nehmen. Die Apologeten lassen sich mit bewußter Absicht auf sie ein. Das hat nun freilich eine Verkürzung der urchristlichen Gedankenwelt zur Folge gehabt. Der Prozeß der Verflachung der urchristlichen Predigt hat freilich schon im ersten Jhd. eingesetzt, aber die Apologeten haben ihn fortgeführt und verstärkt. Denn sie haben als Apologeten den Nachweis erbringen wollen, daß die Besten unter den Heiden sich auf der Bahn des Christentums bewegten. Ob dies durch die Theorie eines literarischen Diebstahls am AT erhärtet wurde oder durch die Annahme einer auch in der Heidenwelt vorhandenen Offenbarung des göttlichen Logos, ist eine Frage zweiten Ranges. Die Hauptsache ist, daß die heidnische Welt selbst mithelfen mußte, den Beweis für die Wahrheit des Christentums zu erbringen (vgl. auch Acta Apollonii 40. 41). Wenn in den Acta Apollonii der Statthalter Perennis dem Angeklagten ein Zugeständnis macht mit den Worten: „Auch wir wissen, daß der Logos Gottes der Erzeuger sowohl der Seele als des Leibes der Gerechten ist, der erwogen und gelehrt hat, was Gott angenehm ist" (35), so soll eben durch dies dem Statthalter in den Mund gelegte Bekenntnis der Heide selbst als Anwalt des Christentums dargestellt werden. Liegt aber der religiöse Gedankengehalt der ernsten heidnischen Philosophie und des Christentums auf einer Fläche, ist das Christentum Philosophie, wenn auch geoffenbarte, können, wie in den Act. Apoll., bei Justin u. a. philosophisch-religiöse Begriffe, wie der philonische Logosbegriff, verwertet werden, um die Würde und Eigenart Christi begreiflich zu machen, war man nicht in der Lage, einen durchgreifenden Artunterschied zwischen Christentum und heidnischer Religionsphilosophie, zwischen Welterkennen und Glaubensüberzeugung festzustellen, so mußte das Christentum verkürzt werden. So befremdet es nicht, daß Aristides sofort einen Gottesgedanken entwickelt, der aus der stoisch-platonischen Philosophie geschöpft ist. Der oft stark zum Ausdruck gebrachte formale Gegensatz gegen die Philosophie hindert nicht, sachlich sich auf sie einzulassen. Es werden die negativen, Gottes Welterne betonenden Prädikate in den Vordergrund geschoben. Es wird der Gottesgedanke idealistisch-rational, nicht ethisch-religiös begründet; er wird dem „vernünftigen" Denken zugänglich gemacht, nicht der Gewissensüberzeugung anheimgestellt. Es wird der weltferne Gott mit der Welt durch den philonischen Logosbegriff verbunden und dieser Logos Gottes, ein kosmisches Prinzip, dem Sohn Gottes gleichgesetzt, von dem die Evangelien berichten. Es wird demzufolge die Würde und Gottheit Christi, des Fleisch gewordenen Logos, von der pantheistischen und gegen das persönliche, ethisch-religiöse Leben im letzten Grunde neutralen Logosidee, nicht von seinem Lebenswerk, der Erlösung und Versöhnung aus begründet (¶ Christologie). Eben diese durch das Eingehen auf die zeitgenössische Philosophie begründete Verschiebung des Gottes- und Christusgedankens ist geschichtlich bedeutungsvoll, aber auch verhängnisvoll geworden. Denn eben dadurch wurde eine wichtige Grundlage für die mit der paulinischen Auffassung des Evangeliums nicht verträgliche kirchliche Christologie geschaffen. Ist auch schon im ¶ Hebräerbrief die Verbindung mit der philonischen Religionsphilosophie deutlich erkennbar vorhanden, so haben doch die Apologeten trotz mangelnden spekulativen Interesses den ersten bedeutungsvollen Anfang zu der späteren kirchlichen Theologie und Gott-Welt-Philosophie gemacht. Ihre A. hat das Christentum verkürzt, indem sie es in die heidnische Popularphilosophie hineinzog. Zwar blieben sie Christen und fanden im Christentum die feste, unerschütterliche, jedem zugängliche Bezeugung der Wahrheit. Hatte schon die religiöse Philosophie eine sichere Erkenntnis nur von einer höheren Offenbarung erwartet, so fanden die Apologeten sie im Christentum, das die alten Offenbarungsurkunden besaß, die in Erfüllung gegangene Weissagung und den Fleisch gewordenen Logos. Und sie wußten sich den Heiden überlegen auch durch die Ausschließlichkeit ihres monotheistischen Glaubens. Ihr Festhalten am Gemeindeglauben, auch wo er irrational war, ihre Ueberzeugung, daß nur das Christentum eine einwandfreie Autorität besitze, ihr monotheistischer Glaube, der ihnen jedes Liebäugeln auch mit dem verfeinerten Polytheismus und der nachsichtigen oder überlegenen Duldung der heidnischen Volksgötter seitens der Aufgeklärten verbot, und das „historisch-politische" Bewußtsein, das „dritte Geschlecht", das „wahre" Israel zu sein (vgl. schon Paulus) hat sie vor einem restlosen Aufgehen in die heidnische Religionsphilosophie bewahrt. Ihr persönliches Christentum ist reicher und tiefer gewesen, als ihre „Theologie" es vermuten läßt. Es besteht doch eine große Kluft zwischen den ersten christlichen Apologeten und ihren aufgeklärten, monotheistisch gestimmten Zeitgenossen. Aber das ursprüngliche Christentum lebt nicht mehr in ihnen, trotz der „Bekehrung", der sie in ihren Schriften beinahe stereotyp gedenken. Literaturgeschichtlich und dogmengeschichtlich betrachtet, sind sie die mehr oder weniger unselbständigen Fortsetzer der vor dem Christentum geschaffenen wissenschaftlichen und religiösen Situation. Auf den Grundlagen, die sie gelegt, wird heute noch gebaut. Eine rein kulturgeschichtliche Betrachtung wird betonen, daß die mit den Apologeten beginnende „Hellenisierung" des Christentums die erste erfolgreiche Verbindung des Christentums mit der antiken Kultur bedeutet. Wer den eigentlichen Gehalt des Christen-

tums in rationalen und spekulativen Ideen findet, wird die Arbeit der Apologeten trotz ihrer formalen Mängel und mehr tastenden Versuche für bleibend wertvoll halten. Wer aber am Versöhnungsglauben Pauli sich orientiert, wird zwar anerkennen können, daß der von den Apologeten eingeleitete Prozeß angesichts der damaligen Situation unvermeidlich war, aber den Prozeß selbst als eine Entleerung des ursprünglichen Christentumsverständnisses betrachten.

Ausgaben: MSG V. VI; — J. C. Th. v. Otto: Corpus Apologetarum Christianorum saec. II, Bd. 1—9, 1842—1872, Bd. 1—5, 1876—81[2]; — Eine neue Ausgabe erscheint in den TU.

Christian Kortholdt: Paganus obtrector sive de calumniis gentilium in veteres christianos, 1698; — Adolf Bauer: Heidnische Märtyrerakten (Archiv für Papyrusforschung I, 1900/01); — Ernst von Dobschütz: Das Kerygma Petri, TU XI 1, 1894; — Theodor Klette: Der Prozeß und die Acta S. Apollonii, TU XV 2, 1897; — Johannes Geffcken: Die Acta Apollonii, NGW, philologisch-historische Klasse, 1904, S. 262 ff; — Derselbe: Zwei griechische Apologeten, 1907 (hier eine Skizze der Geschichte der A. und ein vortrefflicher Kommentar zu Aristides und Athenagoras, der eine Fülle von Material enthält, das freilich gelegentlich einseitig verwertet ist); — Derl.: Die Stenographie in den Akten der Märtyrer (Archiv für Stenographie, N. F., Bd. 2, 1906); — Paul Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur, 1907; — Vgl. GGA 1908, S. 777 ff; — Th. Mommsen: Der Prozeß des Christen Apollonius unter Kommodian, SBA 1894; — Hermann Diels: Doxographi graeci, 1879; — Eduard Norden: De Minucii Felicis aetate et genere dicendi, 1897; — C. Bick: Karneades' Kritik der Theologie bei Cicero und Sextus Empirikus (Hermes XXXVII, S. 228 ff); — A. Kalkmann: Tatians Nachrichten über Kunstwerke (Rheinisches Museum NF XXXXII); — Adolf Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte I[3], S. 455—507; — Friedrich Loofs: Leitfaden der Dogmengeschichte, 1906[4]; — Reinhold Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte, (1898) 1908[3]; — Derselbe: Die Apologie des Aristides, untersucht und wiederhergestellt, 1893 (in Zahn: Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons, V); — August Dorner: Grundriß der Dogmengeschichte, 1899; — Nathanael Bonwetsch: Grundriß der Dogmengeschichte, 1909. **Scheel.**

Apologetische Zeitschriften ¶ Keplerbund.

Apologie der Augustana, Bekenntnisschrift des ¶ Luthertums. Sie ist die Antwort auf die ¶ Confutatio pontificia, die ihrerseits die ¶ Confessio Augustana widerlegen sollte. Sogleich beabsichtigt, konnte die Antwort doch erst nach Scheiterung der Ausgleichsverhandlungen zwischen Lutheranern und Katholiken Mitte September 1530 von Melanchthon begonnen werden. Am 22. September protestierte der Kanzler Brück mit ihr gegen den proponierten Entwurf eines Reichstagsabschiedes, das evangelische Bekenntnis sei widerlegt. Eine Entgegennahme der Apologie aber lehnte der Kaiser dank Einflüsterung seines Bruders Ferdinand ab. „Da die Unsern hatten ihre Antwort wollen K. Majestät übergeben . . . . und K. Majestät itzt mit der Hand darnach greif und wollt sie annehmen, da zuckt der König Ferdinandus K. Majestät Hand zurück" (Luther, Erl. Ausg.[2] 25, 25 ff). Melanchthon arbeitete alsbald diesen „ersten Entwurf" (prima delineatio apologiae) um, indem ihm jetzt die bisher verweigerte vollständige Abschrift der Confutatio zugänglich wurde. April/Mai 1531 erschien die Neubearbeitung lateinisch (Editio princeps), eine deutsche Uebersetzung verfaßte Justus Jonas Herbst 1531. Bereits 1532 rangierte die Apologie bei den dem Nürnberger Frieden vorausgehenden Schweinfurter Verhandlungen als Glaubensbekenntnis, wurde 1537 zu Schmalkalden als solches unterschrieben und schließlich (die Erstausgabe von 1531) in das Konkordienbuch aufgenommen. — Die Apologie ist im Gegensatz zur Augustana alleiniges Werk ¶ Melanchthons. Von ihrem Ursprung her erklärt sich ihre Einteilung nach Form der Augustana, deren gelehrter theologischer Kommentar sie ist. Der Irenik jener gegenüber ist sie trotz formeller Anpassung an die Lehrtradition in der Sache schärfer und „evangelischer". Ist sie ein wertvolles Zeugnis Melanchthonscher Theologie, so wird man die aktuelle Situation, aus der sie erwuchs, nicht vergessen dürfen. Von da aus wird z. B. die umstrittene Rechtfertigungslehre der Apologie verständlich; man darf nicht um die Begriffe streiten, die Melanchthon nicht entwickeln will, sondern muß die Sache in den Vordergrund rücken. Hier finden sich allerdings zwei verschiedene Gedankenkreise. Einmal geht in der Rechtfertigung mit dem Menschen eine reale Veränderung vor, der verzweifelte Mensch wird ein frohes, freudiges Gotteskind, er ist wirklich so, wie ihn Gott haben will; es handelt sich also nicht um ein Urteil über den Menschen, das ihn innerlich kaum beträfe, seinem wirklichen Zustande nicht entspräche. Daneben jedoch tut Melanchthon an der Stelle 125, 184 ff den entscheidenden Schritt zur forensischen Rechtfertigungslehre, die ein Urteil über den Menschen spricht. Auch die Gesetzeslehre der A. ist zwiespältig, schwankend zwischen Antinomismus und Anerkennung des sogen. „dritten Gebrauchs des Gesetzes". Eine Glanzpartie der A. sind die Ausführungen über die christliche Vollkommenheit (Art 27). Es ist „ein schändlicher höllischer Irrtum, lehren und halten, daß evangelische Vollkommenheit in menschlichen Satzungen stehe . . . so ist auch die evangelische Vollkommenheit nicht in den Dingen, welche ¶ Adiaphora sind, sondern dieweil dieses das Reich Gottes ist, daß inwendig der h. Geist unsere Herzen erleuchte, reinige, stärke und daher ein neu Licht und Leben in den Herzen wirke, so ist die echte, evangelische, christliche Vollkommenheit, daß wir täglich im Glauben, in Gottesfurcht, in treulichem Fleiß des Berufs und Amts, das uns befohlen, zunehmen".

Theodor Kolde: Historische Einleitung in die symbolischen Bücher der ev.-lutherischen Kirche, 1907; — A. Warko: Die Erbsünden- und Rechtfertigungslehre der Apologie usw. (ThStKr 79, 86 ff); — K. Thieme: Zur Rechtfertigungslehre der Apologie (ThStKr 80, 363 ff); — Vgl. F. Loofs und A. Eichhorn: ThStKr 1884. 1887; K. Stange: NkZ 1899; — Der Text der Apologie (lateinisch und deutsch) bei J. T. Müller: Die symbol. Bücher der ev.-luther. Kirche, (1847) 1907[10]. **Köhler.**

Apostasie ¶ Ketzer und Ketzerprozeß ¶ Häresie.

Apostel ¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter I ¶ Geist und Geistesgaben ¶ Jesus Christus (Jünger Jesu); über die einzelnen Apostel s. ihre Namen.

Apostelbrüder. 1. die im 13. Jhd. unter Gerhard Segarelli (1294 gefangen, 1300 verbrannt) in Oberitalien entstandene, dann von Fra Dolcino geleitete schwärmerische Gemeinschaft der „Brüder vom armen Leben Jesu" (katholischerseits zum Unterschied von Nr. 2 meist

„Apostoliker" genannt; auch Apostelorden, Dolcinisten), die durch ihr Streben, das apostolische Lebens- und Armutsideal wirklich durchzuführen und durch ihre religiöse und apokalyptische Gedankenwelt (in der Weise des ¶ Joachim von Floris) mit der Kirche in Konflikt gerieten; sie griffen unter Fra Dolcino zu den Waffen, wurden 1307 bei Vercelli geschlagen und vernichtet, Fra Dolcino gefangen und hingerichtet. Die Reste (in Südfrankreich bis Mitte 14. Jhd.s) verfielen der Inquisition. (Apostoliker heißen außerdem verschiedene Sekten, die im Gegensatz zu der Verweltlichung der Kirche das apostol. Ideal in schroffer Weise vertraten, so besonders die kleinasiatischen Apotaktiker im 3. und 4. Jhd., sowie im Mittelalter die vom heil. Bernhard bekämpfte Sekte am Niederrhein.)

2. Die Fratres apostolorum, Apostoliner, eine italienische Eremitenkongregation, entstanden im 14. Jhd., wahrscheinlich im Gegensatz zu der vorgenannten Sekte, zur Nachahmung des echt apostolischen Lebens bei strenger Unterordnung unter die Kirche, 1484 durch Innocenz VIII nach der ¶ Augustinerregel fester organisiert, 1496 mit den „Religiosen des Augustinerordens" und 1598 mit einem Zweig der Ambrosianer zur „Kongregation des heil. Barnabas" vereinigt, Mitte 17. Jhd.s erloschen.

Zu 1: RE³ I, S. 701 ff und IV, S. 766 ff; — Hugo Sachsse: Bernardus Guidonis und die Apostelbrüder, 1891. — Zu 2: KL I, Sp. 1110 ff; — Max Heimbucher: Orden und Kongregationen II, 1907², S. 243 ff.

Joh. Werner.

Apostoldekret ¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: I 2.

Apostelfeste ¶ Feste, kirchliche.

Apostelgeschichte.

1. Inhalt und Gliederung; — 2. Name, Charakter, Zweck; — 3. Die Quellen; — 4. Verfasser; — Entstehungszeit und Entstehungsort. Die Leser; — 5. Die A. im Kanon; — 6. Das Textproblem.

1. Die 28 Kapitel des Buches werden verschieden eingeteilt. Zweiteilung und Dreiteilung legen sich von selber nahe. Jene beruht auf dem deutlich wahrzunehmenden Parallelismus zwischen den beiden großen Gestalten: dem Zwölferhaupt Petrus und dem Heidenapostel Paulus. Kap. 1—12 bringen die Geschichte der ältesten christlichen Kreise, Petrus ist hier die beherrschende Gestalt, der Hauptträger der Mission. Kap. 13 bis 28 erzählen den Beginn und den Fortschritt der Weltmission des frühen Christentums; Paulus ist hier je länger je ausschließlicher die Persönlichkeit, an der das ganze Interesse der Darstellung hängt. Die Dreiteilung erfolgt nach geographischem Gesichtspunkt. Der Auferstandene spricht 1_8 zu den Jüngern: ihr sollt Zeugen für mich werden in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien, ja bis ans Ende der Erde. In der Tat berichtet die A. über die Ausbreitung des Christentums in Judäa (1—8_{1a}), in Samarien und Syrien (8_{1b}—12), endlich die Weltmission (13—28). Im ersten Teil ist Jerusalem der Mittelpunkt, im zweiten Antiochien, im dritten ist Rom zwar nicht der Mittelpunkt aber doch der Zielpunkt der Erzählung, und der Verfasser kann sich mit Recht bewußt sein, das Programm von 1_8 erfüllt zu haben, wenn er das Christentum und Paulus bis nach Rom gebracht hat, nach der Hauptstadt und dem Herzen des Imperiums, von wo es rasch und von selbst durch die Adern des Verkehrs bis „ans Ende der Erde" pulsierte. — Leicht kann man nun die beiden Einteilungen miteinander verknüpfen, die eine für die Ober-, die andere für die Unterteilung verwenden: I. 1 bis 12 Geschichte des Petrus und der ältesten Kreise der Gemeinde; a) 1—8_{1a} Gründung und erste Geschichte der Urgemeinde; b) 8_{1b}—12 Ausbreitung des Christentums in Judäa, Samarien und Syrien; sein Uebergang zu den Heiden. II. 13—28 die Heidenmission des Paulus. Dieser Abschnitt gliedert sich leicht wieder in zwei Unterteile: a) 13—21_{16} die Reisen des Paulus; b) 21_{17}—28 die Gefangenschaft des Paulus. Schon diese geschickte Gliederung des Stoffes in zwei Teile mit je zwei Unterteilen zeugt von Auswahl und planmäßiger Anordnung des Dargebotenen. Und dieser Eindruck wird vertieft, sobald man den Bau der einzelnen Teile ansieht. In steter und schöner Steigerung ist der erste Teil aufgebaut. Ein einleitendes Kapitel zeigt noch einmal Jesus, den Auferstandenen im Verkehr mit seinen Jüngern, ihnen die letzten Aufträge gebend ($1_{1—14}$), erzählt weiter, wie das durch den Ausfall des Judas unvollständig gewordene Apostelkolleg sich wieder zu seiner früheren Vollzahl ergänzt ($1_{15—26}$). Dann kommt über die Harrenden der heil. Geist gefahren, wie Windsbraut und Feuerflammen, und rüstet sie aus für ihr Werk ($2_{1—14}$). Durch die Verkündigung der nun offen hervortretenden Apostel, besonders des Petrus, wird die Gemeinde zu Jerusalem gegründet. Zwei dreigliedrig aufgebaute, in den Einzelheiten sich steigernde Abschnitte schildern das Leben in der Urgemeinde (2_{42}—4_{31} u. 4_{32}—5_{42}). Das Martyrium des Stephanus (Kap. 6 u. 7) und die daran sich anschließende Verfolgung sprengen und zerstreuen die Gemeinde ($8_{1—3}$), und die Fliehenden tragen die Verkündigung über Jerusalem und Judäa hinaus. In Samarien, dem nach jüdischer Anschauung ketzerischen, halbheidnischen Lande, erschallt die Predigt des Philippus und der Apostel ($8_{4—25}$), der äthiopische Proselyt wird gläubig ($8_{26—40}$), Saulus schaut den Auferstandenen, bekehrt sich und fängt an zu missionieren ($9_{1—30}$). Petrus, der umherreist ($9_{31—43}$), gewinnt, auf göttlichen Befehl nach Cäsarea gehend, Cornelius, den ersten Heiden (10_1—11_{18}), und von hellenistischen Flüchtlingen, ungenannten Männern aus Cypern und Cyrene, wird die erste Gemeinde von geborenen Heiden zu Antiochien gegründet ($11_{19—30}$). Noch einmal greift Verfolgung in die Gemeinde zu Jerusalem ein: Jakobus, der Sohn des Zebedäus, wird von Herodes hingerichtet, Petrus entkommt in der Nacht vor seiner Hinrichtung durch ein göttliches Wunder (12). — Die im ersten Teil aufgezeigte Steigerung der Erzählung hält zunächst nun auch im zweiten Teile, von Kap. 13 ab, stetig an. Paulus und Barnabas ziehen in rein heidnisches Land und gründen dort Gemeinden (13 u. 14). Die judenchristlichen Gemeinden, besonders die zu Jerusalem, erkennen, von Petrus und dem Herrenbruder Jakobus geführt, die Arbeit des Paulus und Barnabas an und bestätigen feierlich die bisher in den heidenchristlichen Gemeinden geübte Praxis: das mosaische Gesetz und die Beschneidung gelten nicht für die Heidenchristen ($15_{1—35}$, das Apostelkonzil, der Höhe- und Mittelpunkt des gesamten Berichts der A.). Von jetzt ab zieht die Arbeit des Paulus, die er, von jüngeren Genossen unterstützt, betreibt, immer weitere Kreise:

Mazedonien, Achaja (Korinth), Asien (Ephesus) werden der Reihe nach von Paulus aufgesucht (15_{36}—21_{14}). Nach der letzten, der dritten, Reise geht er nach Jerusalem und gerät dort in die Gefangenschaft der Römer. Nach mehrfacher Verhandlung, bei der sich seine Unschuld klar herausstellt, wird er dennoch und zwar mit Rücksicht auf die Stimmung der Juden nicht freigelassen, sondern ist gezwungen, an den Kaiser zu appellieren (21_{15}—26_{32}). Die Schilderung der sehr gefährlichen Fahrt nach Rom und der Ankunft dort füllt die letzten Kapitel des Buches aus (27 und 28).

2. Das Buch, das wir „A." nennen, führt in der alten Kirche den Namen: „Taten der Apostel" (aber auch der Singular kommt vor und ist bei den Syrern durchgängig im Gebrauch). An der ältesten Stelle, wo der Titel des Buches erwähnt wird, in einem Kanonsverzeichnis aus dem Ende des 2. Jhds., dem sogen. Muratorischen Fragment, wird das Buch sogar mit dem auszeichnenden Titel „Die Taten aller Apostel" geehrt. Daß diese Bezeichnungen, namentlich die letzte, zu weit sind, ist klar. Außer Petrus und Paulus tritt nur noch Johannes in den Anfangskapiteln ein wenig deutlicher hervor. Und das, was von Petrus und Paulus berichtet wird, ist doch auch nur ein Ausschnitt aus einer größeren Fülle. Andrerseits wird in dem Buche auch von den Taten anderer Männer als der Apostel berichtet, zum Teil ausführlich berichtet, wie von Stephanus, Philippus und Barnabas, so daß, von hier aus gesehen, die Bezeichnung „Apostel*taten*" zu eng ist. — Immerhin ist aber, auf das Ganze gesehen, der Name berechtigt und passend; er bezeichnet sehr gut das Interesse, das der Verfasser und seine Zeitgenossen an dem Buche nehmen, das ihnen die Arbeit der Apostel, der Stellvertreter Jesu, schildert, die hinter und neben „den Herrn" als seine Nachfolger und als die Fortsetzer seines Werkes treten. Denn für die Heidenchristen schon des ersten Jhd.s, an die das Buch sich wendet, wurden die Apostel je länger je mehr die vermittelnde Größe zwischen Gott-Christus einerseits, den Gemeinden andrerseits, die Bürgen für alles das, was in den Gemeinden an Ueberlieferung von Lehre und Brauch zu Recht bestand. Auf Paulus und das Zwölferkollegium führt die rasch wachsende Heidenkirche alles zurück, was sie an geistigem Besitz und an Institution hat. Die Erinnerung an die zuwartende Haltung der Urapostel gegenüber Paulus, an die Kämpfe und Spannungen des apostolischen Zeitalters, von denen die Paulusbriefe Zeugnis ablegen, mußte von selbst verschwinden, als die Kirche daran ging, das Recht ihres Daseins aus der Vergangenheit zu beweisen. So entstand die Gesamtbetrachtung, die wir in der A. niedergelegt sehen: die Stiftung der Heidenkirche reicht bis in den Zwölferkreis hinein, bis an den Felsenmann Petrus; die Führer des Urkreises, Petrus und Jakobus, sind die Anwälte des paulinischen Evangeliums und halten ihre Hand schützend über die Freiheit der Heidengemeinden. Bei dem hohen Interesse, das die Gemeinden und auch Kreise neben den Gemeinden an den Aposteln nehmen, ist die A. nicht das einzige Werk ihrer Art geblieben. Apokryphe A.en sind seit dem 2. Jhd. in größerer Anzahl entstanden. Wir wissen von A.en (Acta) des Petrus, Paulus, Johannes, Andreas, Philippus, Thomas, Matthäus, Barnabas, und haben auch eine Reihe von diesen Schriften erhalten (¶ Paulusakten ¶ Johannesakten usw.). Wir haben es bei ihnen aber mit Dichtungen kirchlicher oder außerkirchlicher (gnostischer) Verfasser zu tun, die damit der Freude ihrer Zeitgenossen an merkwürdigen Reiseberichten, vor allem aber an unerhörten Wundergeschichten Genüge tun wollen. Das Wunder in den stärksten, oft absonderlichsten Formen ist das spannende Motiv der Erzählung und für den Hergang der Geschichte, für die wirklichen Taten und Geschicke der Apostel läßt sich aus den oft sehr umfangreichen apokryphen A.en so gut wie nichts entnehmen. Hoch über diesen Dichtungen steht der historische Wert der kanonischen A. Sind jenes freigesponnene Romane, so ist dieses ein Geschichtswerk, dessen Verfasser auf Ueberlieferungen, schriftlichen und mündlichen, fußt, die er gesammelt hat und in sein Werk einarbeitet. — Freilich ist dem Verfasser die Darstellung des Geschehenen nicht der ausschließliche Zweck seines Geschichtsberichtes. Schon der oben mitgeteilte Aufbau des Werkes beweist, daß es auf Auswahl und Gruppierung beruht. Wie alle Geschichtsschreiber des Altertums hat auch der Verfasser der A. das Bestreben, schön zu erzählen. Und nicht nur das: er will auch erbauen. So wie unsere Evangelien nicht uninteressierte Geschichtsschreibung, sondern Erbauungsschriften sind, ebenso ist auch die A. geschrieben, um in den Ereignissen die Kraft Gottes wirksam zu zeigen und dadurch Glauben in der Gemeinde zu wecken und zu stärken. Und noch ein weiterer Zweck tritt deutlich in ihrer Darstellung heraus, nämlich die Apologetik. Eine Verteidigung des jungen Christentums will die Schrift liefern. Nicht den Juden gegenüber. Mit ihnen hat die Gemeinde nichts mehr zu tun. Heftige Feindschaft herrscht hier wie dort, und die Blätter der A. zeigen dem Christen der späteren Generation, daß die Erbitterung der Juden nichts Neues ist: haben sie doch die Apostel gepeinigt, vertrieben, gefangen, geköpft und gesteinigt, genau so wie sie Jesus gekreuzigt haben. Darum sind sie auch nicht mehr Gottes Volk: die junge Christenheit, überwiegend aus Heidenchristen gewonnen, hat ihnen den Vorzugsplatz weggenommen. Mit dieser Schilderung der Juden verbindet sich leicht die Verteidigung des Christentums vor dem Staat und den Behörden und auch vor der breiteren Oeffentlichkeit der griechisch-römischen Welt. Die hartnäckigen Feinde der christlichen Verkündigung sind die Juden, nicht nur solange das Christentum noch auf Palästina beschränkt ist, sondern auch sobald es auf die breitere Bahn des Weltreiches tritt und dort mit der jüdischen Diaspora zusammenstößt. Sie sind unaufhörlich bemüht, auch bei der heidnischen Bevölkerung und vor allem bei den römischen Behörden das Christentum in mancherlei schweren Verdacht zu bringen. An den Schicksalen des Paulus zeigt nun die A., wie die Anklagen der Juden nicht ausreichen, um die weisen und gerechten Beamten des Staates von der Schuld des Apostels und seiner Genossen zu überzeugen: dieser Mensch hat nichts begangen, was Tod oder Kerker verdiente (26_{31}). Leicht erkennbar blickt aus dieser Darstellung der Wunsch heraus, daß auch in der Gegenwart die Statthalter eine ähnliche Weisheit und Mäßigung zeigen möchten wie Gallio und Festus. Und sicher ist das Bild, das die A. von der wohlwollenden Hal-

tung der römischen Behörden entwirft, auch dazu bestimmt, auf radikale Kreise innerhalb der Gemeinden selber zu wirken, die den Staat heiß hassen und revolutionär denken. Ihnen wird hier auf Umwegen, aber deutlich gesagt: mäßigt euch, der Staat ist nicht durch und durch unser Feind.

3. Die A. ist ein Sammelwerk. Dem Verfasser haben bei seiner Arbeit Quellen vorgelegen. Ein Bericht hebt sich schon in seiner äußeren Form stark von den ihn umgebenden Teilen der Erzählung ab, so daß ihm gegenüber auf den ersten Blick das Urteil fertig ist: hier redet ein Augenzeuge der Dinge, die erzählt werden, und der Bericht ist — dies Urteil wird immer noch die größere Wahrscheinlichkeit behalten — eine übernommene eingearbeitete Quelle. Die Stücke, die in Betracht kommen, sind schon äußerlich leicht daran zu erkennen, daß die Erzählung in der 1. Person der Mehrzahl gegeben wird. Daher führen diese Abschnitte den Namen: Wirbericht oder Wirquelle. Sicher gehören zur Wirquelle die Stücke 16_{10-17} 20_{5-12} 21_{1-18} 27_{1}—28_{16}. Doch kann auch noch einiges, was unmittelbar vor oder hinter diesen Abschnitten steht, aus dieser Quelle stammen. Abgesehen von den Wirstücken, läßt sich an vielen Stellen der A. erkennen, daß der Verfasser Quellen, zum Teil sehr gute Quellen, und mündliche Ueberlieferung verarbeitet hat. Das meiste, was er von den Schicksalen und Taten des Paulus über die Wirstücke hinaus im zweiten Teile seines Buches bringt, fließt aus älterer und guter Berichterstattung, es wäre sogar möglich, daß ihm eine zusammenhängende Quelle: Paulustaten vorgelegen hätte. Und selbst in den ersten 12 Kapiteln des Buches hat der Verfasser auf Grund von Quellen gearbeitet. Sicher war das aber nicht bloß ein Bericht (etwa: Petrustaten), vielmehr lassen sich nach dem bekannten kritischen Verfahren an Nähten, Rissen, Unebenheiten, Unstimmigkeiten innerhalb der Erzählung mehrere Quellen nachweisen. Der Pfingstbericht, das Ende der Stephanuserzählung, auch die Erzählung von Barnabas (4_{36} f) und von Ananias und Sapphira, sowie die vom Hauptmann Kornelius weisen deutlich Spuren von Quellenbenützung auf. Weiter zeigt, abgesehen von der Beobachtung der Nähte und Unstimmigkeiten, der Geschichtsbericht der A., kritisch geprüft, an vielen Stellen selbst des ersten Teiles gute und zuverlässige Ueberlieferung, die dem Verfasser nur durch die Vermittlung schriftlicher Darstellungen erreichbar war. Als solche vorzügliche Ueberlieferung ist vor allem das zu nennen, was in Kap. 6 und 7 steht: die Wahl der sieben Männer, der Prozeß und die Hinrichtung des Stephanus. Und auch die lange Rede des Stephanus 7_{2-53} muß in einer Quelle gestanden haben. Weiter stammt 11_{19} ff, der Bericht über die Gründung der antiochenischen Gemeinde, sicher aus schriftlicher Vorlage. — Wie aber im einzelnen die vom Verfasser benutzten Quellen abzutrennen, wieviele anzunehmen sind — darüber herrscht unter den Fachmännern keine Einigkeit. Es wird wohl auch nie möglich sein, die Quellen genau herauszuschälen. Die große Schwierigkeit, die sich diesen Versuchen entgegenstellt, ist die weitgehende Spracheinheit des Buches. Sie zeigt, daß der Verfasser die benutzten Quellen in starkem Maße überarbeitet und dadurch ihre genaue Scheidung unmöglich gemacht hat. — Die eben gegebenen Ausführungen über die Quellen bezogen sich nur auf solche Schriften, die mit der A. von gleicher literarischer Art sind, auf Darstellungen von Leben und Taten der Apostel oder anderer den Aposteln nahestehender und hervorragender Männer der ersten Generation, also Schriften historisch-erbaulichen Inhaltes. Es erhebt sich aber weiter noch die Frage, ob die A. außer solchen deutlich zu erkennenden, wenn auch meist schwer abzugrenzenden Quellen nicht noch andere uns bekannte Schriften bei ihrer Darstellung benutzt. In Betracht kommen dabei die Paulusbriefe und die Schriften des jüdischen Geschichtsschreibers Flavius Josephus. Die Paulusbriefe sind voll von Notizen über die Arbeit, die Erfolge und Mißerfolge, die Leiden des Paulus. Es liegt von vornherein nahe zu vermuten, daß der Verfasser der A. sich bei der Abfassung seines Werkes der Paulusbriefe als Quellen bedient hätte. Diese Vermutung bestätigt sich indes nicht. Es läßt sich nicht nachweisen, daß die A. bei ihrer Darstellung in irgendwie nennenswerter oder überhaupt nur erkennbarer Weise auf die Paulusbriefe zurückgreift. Engste Verwandtschaft im sprachlichen Ausdruck, die zur unbedingten Annahme des Abhängigkeitsverhältnisses zwänge, findet sich nicht. Sachparallelen sind da, können aber naturgemäß nicht fehlen, wo die gleichen Begebenheiten berichtet werden. Aber selbst bei der engsten Parallele, der eigentümlichen Flucht des Paulus aus Damaskus, sind in der Sache selber und im sprachlichen Ausdruck solche Unterschiede zwischen Apgsch 9_{25} und II Kor 11_{32} vorhanden, daß man die Abhängigkeit der A. von der Darstellung des Paulus nicht zwingend beweisen kann. — Und den zu beobachtenden Parallelen stehen andrerseits merkwürdige Unterschiede entgegen, die zu dem Schlusse drängen: wenn der Verfasser der A. die Paulusbriefe in seiner Darstellung berücksichtigte, so konnte er unmöglich dies und jenes so darstellen, wie er es tut. Apgsch 9_{26-29} wird der erste Aufenthalt des bekehrten Paulus in Jerusalem ganz anders geschildert als Gal 1_{18} f 22; Apgsch 15_{1-33} ist sicher nicht von Gal 2_{1-10} abhängig; nach I Thess 3_{1} f war Timotheus mit Paulus und Silas in Athen und wurde erst von dort nach Thessalonich zurückgeschickt, während nach Apgsch 17_{14-16} Paulus allein nach Athen kommt, Silas und Timotheus in Mazedonien zurückbleiben; von den zahlreichen Leiden und Gefahren, die Paulus II Kor 11_{23-27} aufzählt, weiß die A. nur wenige zu berichten. Diese und andere Beobachtungen drängen zu der Annahme: der Verfasser der A. benutzt bei seiner Darstellung die Paulusbriefe, von denen er sicher Kenntnis gehabt haben muß, nicht. — Die andere oben genannte Quelle sind die „Altertümer" des Flavius Josephus. Nur eine Stelle aus dieser umfangreichen Schrift kommt in Betracht: XX 5_{1} f. Aber sie scheint zweimal verwendet zu sein. Zunächst 11_{28} f; hier mag die Notiz über die Hungersnot unter Claudius auf eine Angabe des Josephus XX 5_{2} zurückgehen, nach der eine Hungersnot in Judäa in die Prokuratur des Tiberius Alexander, in eins der Jahre 45—48, fällt. Freilich ist für diese Stelle die Abhängigkeit der A. von Josephus nicht zwingend nachzuweisen. Anders liegt es Apgsch 5_{36} f. Die Rede des Gamaliel enthält zwei geschichtliche Irrtümer. Der 5_{36} erwähnte Theudas war zu der Zeit, in der die in den Anfangskapiteln der A. berichteten Begebenheiten spielen (bald nach dem Tode Jesu), noch gar nicht

aufgetreten, sondern er versuchte seine Prophetenrolle erst in den Jahren 44—46 zu spielen. Judas der Galiläer, der laut 5_{37} *nach* Theudas aufstand, ist in Wirklichkeit lange *vor* diesem aufgestanden, nämlich, wie im gleichen Verse richtig angegeben wird, zur Zeit der Schatzung, die 6 oder 7 n. Chr. unter Quirinius stattfand. Der wahrscheinlichste Grund für diese merkwürdigen Irrtümer scheint der zu sein, daß Josephus XX 5_1 den Aufstand des Theudas unter Cuspius Fadus berichtet und gleich darauf XX 5_2 erwähnt, der neue Landpfleger Tiberius Alexander habe Jakobus und Simon, die Söhne Judas des Galiläers, „der das Volk zum Abfall von den Römern brachte, als Quirinius Censor in Judäa war", ans Kreuz schlagen lassen. Der Verfasser der A. müßte dann die „Altertümer" gekannt haben und irrtümlich mit falscher Erinnerung an die Josephusstelle die Nebeneinander- und Hintereinanderstellung von 5_{36} f vorgenommen haben. Daß diese Vermutung richtig ist, scheint auch aus den ähnlichen, zum Teil gleichlautenden Ausdrücken zu folgen, die an den beiden Stellen, bei Josephus und in der A., vorkommen.

4. Eine der sichersten Erkenntnisse der Literarkritik, die sich mit dem Schriftwesen des Urchristentums beschäftigt, ist die, daß das dritte Evangelium und die A. von demselben Autor herrühren. Die beiden Bücher bilden die zwei Teile eines zusammenhängenden Geschichtswerkes. Das beweist schon die Vorrede der A. (1_1 f), in welcher der Autor auf das Evangelium als auf das „erste Buch" seines Werkes zurückblickt und sein neues Werk dem nämlichen Gönner Theophilus zueignet, dem jenes gewidmet war. Das beweist aber auch die literarkritische Untersuchung der beiden Bücher, die genau zeigen kann, daß Wortschatz, Stil, Anschauungen in den beiden Büchern einander so gleich sind, wie man nur irgend billigerweise bei der Verschiedenheit der in ihnen behandelten Gegenstände verlangen kann. Wer aber hat nun das Doppelwerk geschrieben? Evangelium wie A. sind anonym überliefert, der Autor selber sagt nirgends, wie er heißt. Und auch mit dem Namen des Gönners, dem er sein Werk gewidmet hat, Theophilus, können wir nichts anfangen; wir wissen nichts Näheres über den Mann, nicht einmal, wo wir ihn zu suchen haben. Nun sagt die altkirchliche Ueberlieferung, Lukas der Arzt, der Schüler und Begleiter des Paulus (Kol 4_{14} Philemon $_{24}$ II Tim 4_{11}), sei der Verfasser des Doppelwerkes, und sie weiß von diesem Lukas noch zu berichten, daß er ein Antiochener gewesen sei (Euseb, Kirchengeschichte III 4_6). Der Richtigkeit dieser altkirchlichen Ueberlieferung stellen sich aber große Schwierigkeiten entgegen. Es ist nach vielen Einzelbeobachtungen, die am Inhalt des Buches gemacht werden können, schwer anzunehmen, daß hier ein Mann der ersten Generation, ein Zeitgenosse und Augenzeuge der berichteten Ereignisse, erzählt. Es ist vielmehr sicher, daß das apostolische Zeitalter bereits ziemlich weit zurücklag, als das Buch geschrieben wurde. Aber dennoch stecken erhebliche Wahrheitsmomente, richtige Erinnerungen in der frühkirchlichen Ueberlieferung. Die A., das ist das Eine, ist nicht von einem Judenchristen geschrieben, einem geborenen Juden aus Palästina oder der Diaspora, der an Jesus gläubig geworden war, sondern sie ist von einem Heidenchristen verfaßt, einem Manne der nachapostolischen Zeit, der ein Glied der von Paulus gegründeten heidenchristlichen Gemeinschaft war und, wie sein Stil und sein Sprachgefühl beweisen, zu den Gebildeten unter den Griechen gehörte. Das andere noch treffendere Moment ist: die Wirquelle, der Augenzeugenbericht, muß einen Paulusschüler und -begleiter zum Verfasser haben. Und wenn man ihren Inhalt und ihre Art beachtet und andererseits die Reihe der uns bekannten jüngeren Genossen des Paulus durchgeht, so wird immer noch die Anschauung, daß der Augenzeugenbericht von Lukas stamme, als die am besten begründete dastehen. Und von ihr aus ist die altkirchliche Ueberlieferung, das 3. Evangelium und die A. seien von Lukas geschrieben, am leichtesten erklärbar. Weil schon im 2. Jhd. der Verfasser der Wirquelle mit dem des ganzen Buches und dann auch mit dem des 3. Evangeliums gleichgesetzt wurde, kam die alte Kirche dazu, die beiden Bücher dem Lukas zuzuschreiben. — Mehr kann über den Verfasser nicht gesagt werden. Wenn es nicht Lukas war, so ist es vollständig vergeblich und eine müßige Raterei, nach einem Namen der nachpaulinischen Zeit zu suchen. — Freilich soll nicht verschwiegen werden, daß viele Gelehrte an der lukanischen Abfassung des Doppelwerkes festhalten. In letzter Zeit erst hat Harnack (Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der A., Leipzig 1906) in glänzender Weise den Nachweis zu liefern unternommen, daß der Verfasser des Wirberichtes identisch sei mit dem der ganzen A. und damit auch des Lukasevangeliums, und daß das Doppelwerk gerade von einem Arzt geschrieben sein müsse. Indessen würde diese Tatsache nach Harnacks eigenen Beweisen keineswegs den Erforscher des Urchristentums von der Notwendigkeit befreien, viele Angaben der A. auf die kritische Wage zu legen. — Die Entstehungszeit des Buches kann zunächst einmal durch allgemeine kritische Erwägungen über seinen Inhalt, seine Angaben bestimmt werden. Der Verfasser ist kein Mann der eigentlich apostolischen Zeit mehr, die erste Generation war, als er schrieb, bereits etwas in die Ferne gerückt. Doch darf man mit dem Buche auch nicht zu weit herabrücken. Die A. ist nach dem dritten Evangelium, aber gewiß nicht viel später entstanden. Nun war das Lukasevangelium sicher bereits vor dem Jahre 100 vorhanden, es mag zwischen 80 und 100 entstanden sein, und in denselben Zeitraum muß auch die Abfassung der A. fallen. — Wenn, wie oben gezeigt, Apgsch 5_{36} f von Josephus: Altertümer XX 5_1 f abhängig ist, dann läßt sich freilich noch eine genauere Datierung des Buches erreichen. Josephus hat nach eigener Angabe das Schlußwort seiner Altertümer 93/94 n. Chr. geschrieben (vgl. XX 12). Also könnte die A., wenn sie tatsächlich mit den Altertümern bekannt war, erst nach 94 entstanden sein und ihre Abfassung mag in eins der Jahre 94—100 fallen. — Unbekannt ist, *wo* das Werk geschrieben wurde. Nur vermutungsweise kann gefragt werden, ob nicht Antiochien am Orontes, die Hauptstadt Syriens, die ja im Geschichtsbericht des Buches selber so stark hervortritt, sein Entstehungsort ist. Als Leser des Buches kommen die Glieder der jungen heidenchristlichen Gemeinschaft in Betracht, denen in dem Buche die Entstehung der Heidenkirche erzählt wird.

5. Im ältesten, aus Rom stammenden Kanonsverzeichnis, dem Fragmentum Muratorianum,

hat die A. bereits ihren festen Platz und wird mit dem hohen Prädikat „Taten aller Apostel" belegt (vgl. schon oben 2). Der Name soll indes nicht nur die kanonische A. ehren, sondern er wird zugleich auch polemisch gebraucht, um andere Apostelgeschichten, Glieder der sehr zahlreichen Klasse von Apostelromanen (vgl. 2) abzulehnen; er soll sagen: laßt euch an diesem einen Buche genügen, es enthält die Taten aller Apostel, greift nicht zu andern, falschen, häretischen Apostelgeschichten. Vom Jahre 200 ab, von wo an uns die Sammlungen des neutestamentlichen Kanons in den einzelnen Provinzen deutlich entgegentreten, finden wir fast überall auch die A. unter den kanonischen Schriften: in Rom, in Gallien und Asien (Irenäus), in Afrika (Tertullian). Selbst der syrische Kanon, der dem griechischen und lateinischen gegenüber so unvollständig ist, indem er in seiner ältesten erschließbaren Form alle sieben katholischen Briefe und die Offenbarung Johannes nicht in den Kreis der heiligen Schriften aufnimmt, weist doch als kanonische Schriften, „in denen die göttliche Wahrheit beschlossen ist", das Evangelium, die Briefe des Paulus und die A. auf. Eine Ausnahme bildet nur das auch in andern Stücken kanonsgeschichtlich merkwürdige Alexandrien: Clemens von Alexandrien, der Zeitgenosse von Irenäus und Tertullian, kennt die A. wohl, aber er benutzt sie nicht als kanonische Schrift. Erst für Origenes wird sie heiliges Buch und rückt neben die Evangelien. Das Buch wird also für uns in nicht allzufrüher Zeit als kanonisch sichtbar, steht aber dann mit einemmal als weit verbreitet und anerkannt da. Seine Kanonisierung ist wahrscheinlich vom Abendlande ausgegangen, wo die Schrift wohl schon in sehr früher Zeit in hohem Ansehen stand Sie ist aber den Evangelien und den Paulusbriefen gegenüber ein jüngerer Bestandteil des Kanons (vgl. darüber ausführlicher den Artikel ¶ Bibel: II. NT, Kanon). Vor Irenäus und dem Muratorianum wird sie nirgends mit Namen genannt und ausdrücklich angeführt. Die Beziehungen auf sie, vom I Clemensbrief an bis zu Justin, sind gering an Zahl und undeutlich.

6. Daß die A. vor der 2. Hälfte des 2. Jhd.s noch nicht als kanonisch galt, dafür läßt sich auch noch aus der Geschichte ihres Textes ein Beweis führen. Sie ist uns nämlich in zwei, oft sehr stark von einander abweichenden Textformen überliefert. Die eine, die in unsern griechischen Ausgaben des NT abgedruckt wird, die auch den neueren Uebersetzungen zu grunde liegt, wird von der erdrückenden Mehrzahl der alten Textzeugen, dazu auch von den meisten altkirchlichen Uebersetzungen geboten. Aber eine alte griechische Handschrift, der Kodex D in Cambridge (¶ Bibel, NT. Text) hat an einer großen Anzahl von Stellen merkwürdig abweichende Lesarten, eine Erscheinung, die bei diesem Kodex freilich nicht nur im Text der A., sondern auch, wenn schon entfernt nicht so auffällig, im Text des dritten Evangeliums und auch an andern Orten des NT zu beobachten ist. Hinzu kommt weiter, daß D mit seinem Text der A. nicht allein steht, sondern daß eine kleine Anzahl anderer griechischer Handschriften, weiter auch Zeugen lateinischer, syrischer, koptischer Textüberlieferung oft die nämlichen merkwürdigen Textformen wie D aufweisen. Dadurch wird der Beweis für das hohe Alter und die weite Verbreitung dieser Varianten erbracht. Sie müssen schon früh, im 2. Jhd., entstanden sein und waren im Osten und im Westen, in der griechisch, lateinisch, syrisch redenden Kirche bekannt. Friedrich Blaß, dem wir die energische Herausarbeitung der beiden Texttypen und die scharfe Stellung des von ihnen gebotenen Problems verdanken, hat gemeint, daß das Lukasevangelium und die A. in zwei verschiedenen Ausgaben, vom Autor selber besorgt, erschien. Der Wortlaut der einen wäre nach ihm in der Mehrzahl der griechischen Handschriften erhalten, der Wortlaut der andern würde von D und seinen oben genannten Genossen geboten. Gegen diese Annahme sprechen aber sehr gewichtige Gegengründe, so daß sie im Ganzen abgelehnt worden ist. Das hindert freilich nicht anzuerkennen, daß in den Lesarten von D und Genossen sehr alte Lesarten geboten werden, die auch, wo sie nicht ursprünglich sind, sehr Beachtenswertes bieten. Sie sind sicher nicht später als ca. 150 in den Text eingedrungen. Aber für den Kreis, in dem diese Fülle von abweichenden Lesarten entstand, die an vielen Stellen deutlich den Charakter einer Rezension an sich tragen, war die A. sicher noch kein kanonisches Buch. Am Text eines solchen könnten nicht so viel Aenderungen vorgenommen werden.

Eine gute Uebersicht über den Stand der verschiedenen Fragen mit reichlichen Literaturangaben gibt Carl Clemen: Die A. im Lichte der neueren text-, quellen- und historisch-kritischen Forschungen, 1905; — Vgl. dann noch: Adolf Harnack: Geschichte der altchristl. Literatur II 1, 1897; — Adolf Fülicher: Einleitung in das NT, (1894) 1906 [4-5]; — Paul Wilhelm Schmiedel: Acts of the Apostles, EB I, 1899, 37 ff; — Bernhard Weiß: Einleitung in das NT, (1886) 1897[3]; — Carl Weizsäcker: Das apostolische Zeitalter, (1886) 1901[2]; — Theodor Zahn: Einleitung in das NT II, (1897) 1900[2]. **Knopf.**

Apostelgeschichten, apokryphe, ¶ Apostelgeschichte 2 und die Verweisungen unter ¶ Acta.

Apostelkonvent ¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: I, 2 c.

Apostellehre (Didache) ¶ Apokryphen: II. des NT. 4 a ¶ Katechetik.

Apostolat. Nach katholischer Auffassung hat Christus seiner sichtbaren Kirche ein sichtbares Haupt in Petrus gegeben. Petrus ist der Stein, auf dem die Kirche ruht, er hat die höchste hierarchische Gewalt, die Schlüssel des Himmelreichs. Petrus ist Stellvertreter Christi auf Erden mit unmittelbarer Gewalt über die ganze Kirche. Unter ihm üben die anderen Apostel, die ersten ordentlichen Hirten der Kirche, ihr dreifaches Amt: Lehramt, Priesteramt, Hirtenamt (magisterium, ministerium, regimen). Wie die Gewalt Petri in alle Ewigkeit dauert, so auch das dreifache Amt der Apostel. Der Primat Petri blieb bei dem römischen Bischof, als der Petrus gestorben sein soll, und der A. der Apostel — auch der Petri — pflanzt sich fort durch die nicht unterbrochene, von einem Apostel oder Apostelnachfolger — Bischof — empfangene bischöfliche Weihe. Alle Bischöfe sind Nachfolger aller Apostel. Doch bleibt Petri Sondergewalt bei dem Apostel Roms, dem römischen Bischof. — Diese Gedanken haben in ihrer juristischen Ausgestaltung die durch das Vatikanische Konzil zum Abschluß gebrachte Verfassungsentwicklung erzeugen müssen. A. und Primat sind die Grundlagen der katholischen Kirchenverfassung. ¶ Römisch-katholische Kirche, rechtlich ¶ Papat und Primat.

Ph. Hergenröther: Lehrbuch des katholischen

Kirchenrechts, 1905³, No. 5—9. Dort auch weitere Literaturangaben. **Meybenbauer.**

Apostoliker ¶ Apostelbrüder.

Apostolikum.

1. Text; — 2. Geschichte; — 3. Wertung.

1. Das apostolische Glaubensbekenntnis (apostolisches Symbol, Apostolikum) lautet:

Wir glauben (Ich glaube) an Gott, den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erde. Und an Jesum Christum, seinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn, der empfangen ist von dem heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria, gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben, niedergefahren zur Hölle (richtig: in die Unterwelt), am dritten Tage wieder auferstanden von den Toten, aufgefahren gen Himmel, sitzend (sitzet) zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters, von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten. Wir glauben (Ich glaube) an den heiligen Geist, eine heilige, christliche (richtig: allgemeine oder katholische) Kirche, die Gemeine (Gemeinschaft) der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches (Leibes) und ein ewiges Leben.

2. Dieser Text hat eine längere Geschichte, über deren Einzelheiten wir nur schlecht unterrichtet sind. Sein Wortlaut kann nur bis ins 5. Jhd. zurück verfolgt werden. Er ist wahrscheinlich in der südgallischen Kirche formuliert worden und hat sich im Laufe des 6. und 7. Jahrhunderts im Frankenreich eingebürgert. Erst Karls des Großen Szepter scheint ihm allgemeine Anerkennung im Abendland verschafft zu haben. Auch in Rom hat das Apostolikum erst damals das ¶ Nicänoconstantinopolitanum als Taufbekenntnis verdrängt, das dort unter byzantinischer Herrschaft zu gottesdienstlicher Verwertung gelangt war. Aber eben in Rom war in früheren Jahrhunderten ein Bekenntnis in Geltung gewesen, das sich der Forschung als die Urform unseres Apostolikums enthüllt hat. In diesem, gewöhnlich als (alt)römisches Symbol bezeichneten Bekenntnis fehlten folgende Worte und Satzteile des heutigen Textes: Schöpfer Himmels und der Erde; empfangen, gelitten, gestorben, hinabgestiegen in die Unterwelt, (zur Rechten) Gottes des allmächtigen (Vaters); allgemeine, Gemeinschaft der Heiligen, ewiges Leben. Indessen bedeutet die Aufnahme keines dieser Zusätze im A. eine inhaltliche Neuerung. Selbst das „hinabgestiegen in die Unterwelt" entspricht einer den christlichen Gemeinden von jeher bekannten Vorstellung. Das römische Symbol läßt sich nun schon im 3. Jhd. als im Gebrauch der römischen Gemeinde befindlich nachweisen, und die Vermutung ist begründet, daß es schon zur Zeit des ¶ Irenäus und ¶ Tertullian als Taufbekenntnis verwendet wurde. Wann und wo es entstanden ist, ist nicht sicher auszumachen. Wahrscheinlich hat man es auf der Grundlage des Taufbefehls in Rom zusammengestellt, um den kirchlichen Glauben im Gegensatz zu gnostischen Lehrmeinungen zu unmißverständlichem Ausdruck zu bringen. Doch weiß noch ¶ Justin um 150 bei der Beschreibung des Taufaktes nichts von einem Bekenntnis. Daß sich in den Pastoralbriefen, den Briefen des ¶ Ignatius von Antiochien und bei dem Apologeten ¶ Aristides Aussagen finden, die denen des Taufbekenntnisses verwandt sind, läßt sich nicht leugnen; daraus den Schluß zu ziehen, daß den Verfassern ein formuliertes Bekenntnis als Vorbedingung für die Vollziehung des Taufaktes bekannt gewesen sei, bleibt unzulässig. Für die gewiß alte Legende, daß die Apostel selbst in gemeinsamer Beratung die Formel zusammengestellt haben, ist ¶ Rufin von Aquileja vor 400 unser erster Zeuge. Daß der Zwölfzahl der Apostel zwölf Sätze des Symbols entsprechen, weiß um dieselbe Zeit ¶ Ambrosius von Mailand, und in einer Augustin zugeschriebenen, im 6. Jhd. in der fränkischen Kirche entstandenen geistlichen Rede wird jedem Apostel ein Satz zugeteilt. In kritischer Untersuchung zerstörte Laurentius ¶ Valla (um 1450) die Legende. Die Reformatoren erkannten die Berechtigung dieser Kritik an, hielten aber an dem Bekenntnis als maßgebendem Zeugnis für den Glauben der Urkirche und damit auch für ihren eigenen fest. Luther ersetzte die Zwölfteilung sachgemäß durch die Dreiteilung. Als eines der ökumenischen Symbole blieb das Apostolikum das Taufbekenntnis der aus der Reformation erwachsenen Gemeinden, während die Gegner des Dreieinigkeitsglaubens (¶ Unitarier) es ablehnten. Die ¶ Orthodox-anatolische Kirche hat es niemals als Bekenntnis benutzt.

3. Das Apostolikum gibt dem Glauben der sich im 2. Jahrhundert zur katholischen Kirche zusammenschließenden Gemeinden knappen, durchsichtigen und vollständigen Ausdruck. Dieser Glaube gründet sich auf die religiöse Ueberzeugung, daß sich der allmächtige Vater im Himmel — nach einem Ausdruck des Ignatius im Epheserbrief, Kap. 19 — menschlich offenbart habe zu neuem, ewigem Leben. Ist diese Ueberzeugung Gemeinbesitz der Christenheit bis auf den heutigen Tag, so können die Aussagen, in die das Apostolikum sie gekleidet hat, auf eine gleich allgemeine Anerkennung nicht mehr rechnen. Die Erschütterung des antiken ¶ Supranaturalismus, mehr noch der Widerstreit, in den die Aussagen des Apostolikums, sofern sie geschichtliche Tatsachen, besonders Jungfrauengeburt und Himmelfahrt (¶ Jesus Christus), wiedergeben wollen, mit der beglaubigten Geschichte geraten, machen das unmöglich. In diesen Aussagen das Fundament oder gar den Eckstein des Christentums erkennen zu wollen, ist nicht nur eine Uebertreibung, sondern eine bedenkliche Verengerung des religiösen Tatbestandes. Es ist daher begreiflich, daß sich auch in den Gruppen des neueren Protestantismus, die sich volles Verständnis für die religiöse Symbolik des Taufbefehls bewahrt haben, die Erkenntnis immer mehr Bahn bricht, daß „die Geltung des Apostolikums in der Kirche und sein kirchlicher Gebrauch Geistliche und Laien nicht in juridischer Weise zur Anerkennung aller seiner einzelnen Sätze verpflichte" (vgl. die Erklärung der Eisenacher Versammlung vom 5. Okt. 1892 in der ChrW 1892 Nr. 42; ¶ Apostolikumstreit). Fraglich kann nur sein, ob sich diese Erkenntnis mit der Anerkennung des Apostolikums als kirchlichen Symbols vereinigen läßt. Jedenfalls ist aber die Beurteilung des Glaubensstandes eines Einzelnen nach seinem Verhältnis zum Apostolikum auf evangelischem Boden grundsätzlich zu verwerfen.

Theodor Zahn: Das apostolische Symbolum, 1893; — Ferdinand Kattenbusch: Das apostolische Symbol, 2 Bde, 1894—1900; — August (und Ludwig) Hahn: Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 1897³ (hier die Texte); — Adolf Harnack: Apostolisches Symbolum, in RE³ I, S. 741—755; — Friedrich Loofs: Symbolik, I, 1902; — ‡ Gustav Krüger: Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit, 1905; — Zu 3 besonders: ‡ Harnack: Das Apostolische Glaubensbekenntnis, (1892) 1892²⁴; — ‡ Hermann Cremer: Zum Kampf um das Apostolikum, 1892,

mit ‡Harnacks Antwort, Hefte zur Christl. Welt, Nr. 3, 1892; — ‡Kattenbusch: Zur Würdigung des Apostolikums, ebenda Nr. 2, 1892. **Krüger.**

Apostolikumstreit wird der Kampf um die Geltung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses (¶ Apostolikum) in den evangelischen Landeskirchen genannt. Es handelt sich dabei um dessen obligatorischen Gebrauch im Hauptgottesdienst und um seine Benutzung im Ordinationsgelübde der Pastoren sowie im Konfirmationsgelübde der Laien. Ueber die Einzelheiten unterrichten daher die Artikel ¶ Hauptgottesdienst ¶ Ordination ¶ Lehrverpflichtung ¶ Konfirmation. — Der Streit hat sich vorwiegend in unierten Landeskirchen, vor allem in Preußen, abgespielt. Er beginnt mit der ¶ Union. Denn vorher konnte man Bekenntnisstreitigkeiten viel einfacher nach den Symbolen des 16. Jhd.s erledigen. Mehrere Unionen im Westen Deutschlands hatten sofort bei ihrer Begründung die Geltung dieser Symbole neutralisiert und sich allein auf die Schrift oder nur noch auf das Apostolikum gegründet. Auch in Preußen hatte zwar 1813 ein Ministerialreskript die Verpflichtung auf die Bekenntnisse beseitigt, um „zu verhindern, daß von Geistlichen, deren Gemeinden künftig der Union beitreten wollten, der Ausführung nicht die Berufung auf den geleisteten Konfessionseid entgegengesetzt werde" (Ministerialverfügung vom 29. IX. 1825). Aber andrerseits wollte die ¶ Agende 1822 die Union gegen den Vorwurf der Indifferenz und Negativität schützen, betonte deshalb aufs stärkste die katholischen Elemente beider Konfessionen und ließ es nicht bei jener Verpflichtung auf das Apostolikum bewenden, sondern erklärte (in ihrer ursprünglichen Fassung) auch das nicänische und athanasianische samt den symbolischen Büchern überhaupt für „Glaubensnorm". Diese Anspannung der Orthodoxie beschwor eine Verwirrung herauf, die anderen Landeskirchen erspart geblieben ist. — Die Jubelfeier der Augsburgischen Konfession gab den beiden Breslauer Rationalisten Daniel von ¶ Cölln und David ¶ Schulz Veranlassung, ¶ Schleiermacher zur Rede zu stellen, daß er, zumal als Reformierter, durch seine Beförderung dieser Konfessionsfeier den Geist des Konfessionalismus stärke. Schleiermacher widersprach aufs schärfste. Er mißbilligte die Tendenz der beiden auf reinliche Scheidung zwischen Orthodoxie und Rationalismus und gab absichtlich der Bekenntnisverpflichtung eine Deutung von äußerster Latitüde. „Denkt sich jemand etwas bestimmtes bei ›empfangen von dem heiligen Geiste‹? ... Nicht anders ist es mit dem ›niedergefahren zur Höllen‹, was auch nicht echter ist, als verständlich." Er stellte die Verpflichtung auf die symbolischen Bücher als etwas für das innere Leben der Kirche vollkommen Gleichgültiges hin und protestierte gegen die Hoffnung, daß eine glücklichere Zukunft der Kirche ein neues, ihrer wahren Ueberzeugung entsprechendes Bekenntnis schenken werde: „wozu? und was wäre davon Gutes zu erwarten?" Es gälte, die bannende Kraft des Symbols überhaupt zu überwinden. — Schleiermacher wurde nicht verstanden. Je mehr die Reaktion sich kirchenpolitisch betätigte, um so mehr steigerte sich die Verwirrung. Die um ¶ Hengstenberg und ¶ Stahl gebrauchten ihren Einfluß immer rücksichtsloser. Der Liberalismus erschöpfte sich in immer lauteren Protesten gegen die Symbolknechtschaft. Die Magistrate von Berlin, Breslau, Königsberg kamen beim König um den Schutz protestantischer Lehrfreiheit ein. Der Königsberger Divisionspfarrer Julius ¶ Rupp predigte gegen die Verfluchungen des Athanasianums und wurde seines Amtes enthoben. Im preußischen Sachsen begann man, den alten Rationalismus mit all seiner Volkstümlichkeit und seiner ehrlichen religiösen Kraft aus der Kirche im Streit um die „Glaubensnorm" hinauszutreiben (¶ Lichtfreunde ¶ Freireligiöse). Da suchte die sogenannte Generalsynode von 1846 der Verwirrung auf dem Wege Herr zu werden, den Schleiermacher perhorresziert hatte. Sie schuf mit 48 gegen 14 Stimmen unter der Führung Karl Immanuel ¶ Nitzschs ein neues Ordinationsformular von bekenntnisähnlicher Art, das sich sogar Julius Stahl, der Führer der Rechten, anzueignen vermochte. Aber gerade dieses Formular gab das Signal zum heftigsten Streit um das Apostolikum, denn die Generalsynode hatte nicht nur die Höllenfahrt und die Auferstehung des Fleisches (das hätte man ertragen), sondern auch die Empfängnis vom heiligen Geiste und die Jungfrauengeburt daraus weggelassen. Der Streit tobte am heißesten zwischen Hengstenbergs Evg. Kirchenzeitung und den Konsensustheologen. Diese forderten, daß man „hinter die Symbole zurück in die unmittelbar apostolischen Zeugnisse hereintrete" (Nitzsch), und daß man auch die ehrwürdigsten Symbole daraufhin prüfe, ob alle Sätze als fundamental im strengsten Sinne zu betrachten seien (Julius Müller: Die erste Generalsynode 1847, S. 130). — Der so hart befehdete Nitzsch wurde 1848 Mitglied des Oberkonsistoriums und dann des Oberkirchenrats, und er überdauerte hier die Blütezeit der kirchlichen Reaktion (1852—57); 1861 trat auch sein jüngerer Freund Isaak August ¶ Dorner, der die gleiche Abneigung gegen Lehrprozesse hatte, in diese Behörde ein. Dorner erreichte, daß in der Aera Falk 1872 der Heidelberger Jurist Emil ¶ Herrmann Präsident des Oberkirchenrats wurde, ein Mann, der die „Avokation der Lehrprozesse an den Oberkirchenrat" zur Bedingung der Amtsübernahme hatte machen wollen und nur durch den Hinweis, daß dadurch der Vorteil einer Appellinstanz in Fortfall käme, davon abgebracht wurde. Gerade er wurde aber in die heftigsten Kämpfe um das Apostolikum verwickelt. Die Berliner Schleiermacherianer Emil Gustav ¶ Lisco und Adolf ¶ Sydow hatten 1871/72 im Unionsverein (¶ Protestantenverein) Vorträge, Lisco „Ueber das apostolische Glaubensbekenntnis," Sydow „Ueber die wunderbare Geburt Jesu" gehalten. Zunächst wurde Lisco zur Rechenschaft gezogen; doch hier vermied das konziliante Vorgehen des Generalsuperintendenten Bruno ¶ Brückner einen schwereren Konflikt. Lisco kam mit einem Verweise davon. Gegen Sydow ging man von vornherein schärfer vor. Kaiser Wilhelm I war entsetzt, daß ein Prediger die öffentliche Leugnung eines Stücks aus dem Apostolikum mit seinem Amte vereinbar fand, und begrüßte es, als ihn das Brandenburger Konsistorium (unter dem starr orthodoxen Präsidenten Hegel) gewaltsam von seinem Amte und damit von diesem vermeintlichen Widerspruche zwischen Amt und Gesinnung befreien wollte. Der Oberkirchenrat aber milderte, entgegen den Pressionen des Hofes, das Urteil erster Instanz in einen „geschärften Verweis". Auf eine noch weit härtere Probe wurde

Herrmanns Festigkeit im Fall Hoßbach gestellt. Theodor Johannes ¶ Hoßbach, Prediger an St. Andreas in Berlin, hatte eine Wahlpredigt an St. Jakobi gehalten, die starken Anstoß erregte; in den darüber entstandenen Wirren hatte der frühere Stadtverordneten-Vorsteher Kreissynodale Kochhann die Beseitigung des Apostolikums aus der Taufliturgie, der Konfirmationshandlung und der sonntäglichen Liturgie beantragt. Der König schrieb in höchster Erregung an Herrmann: „Das ist die unmittelbare Folge der Freisprechung Sydows ... soweit sind wir also in zwei Jahren gekommen!" Er verlangte, daß der Kochhannsche Antrag ungesäumt von der Tagesordnung gestrichen, und daß gegen Hoßbach eito Untersuchung eingeleitet und auf Amtsentsetzung angetragen werde. Herrmann wies den König in so besonnener und nachdrücklicher Weise auf den Weg des Gesetzes, daß der gerechtdenkende Monarch sich sogar gegen seinen geistlichen Ratgeber, den Hofprediger Rudolf ¶ Kögel, dem wir auf Schritt und Tritt in dieser Angelegenheit begegnen, befriedigt über den Gang der Dinge aussprach. Beim Brandenburgischen Konsistorium war Einspruch gegen Hoßbachs Wahl erhoben worden. Es versagte ihr die Bestätigung. Da erhob der König die Frage: „wie kann .. ein Geistlicher im Amte bleiben, wenn dessen Wahl für eine Gemeinde für ungültig erklärt, er aber für schlecht genug befunden wird in seiner bisherigen Gemeinde zu verbleiben??" Ruhige ausführliche Darlegungen Herrmanns über das geltende Recht und energische Handbillets des Königs wechseln nun mit einander ab. Den König bewegt die Frage so, daß er während des Kaisermanövers in Benrath sich darüber zu den dort versammelten Geistlichen ausspricht (DEBl 1877, S. 763). Herrmann erklärt offen, daß er, soweit ihm „als Präsidenten des Evg. Oberkirchenrats ein Einfluß auf den fraglichen Beschluß zukommt, der Allerhöchsten Erwartung zu entsprechen nicht imstande sein werde". Dem König befestigt sich immer stärker sein Grundsatz der Lehrzucht: „Geistliche, die nicht den Bekenntnissen gemäß lehren, sollen abgesetzt werden, ebenso Professoren der Theologie im gleichen Falle; Anhänger solcher Geistlichen sollen von der Freiheit, sich außerhalb der Kirche zu neuen Religionsgesellschaften zu verbinden, Gebrauch machen; in der Kirche haben sie kein Bürgerrecht". Die Kluft zwischen den Anschauungen des Präsidenten und des Königs wäre nur zu überbrücken gewesen, wenn seine Hoftheologen ihn überzeugt hätten, daß jener Grundsatz unkirchlich sei; sie taten aber das Gegenteil. Schon längst hatte Herrmann ein Entlassungsgesuch eingereicht: die Unmöglichkeit für ihn, mit dem reaktionären brandenburgischen Konsistorialpräsidenten Hegel zusammenzuarbeiten, hatte die Veranlassung dazu gegeben. Dennoch konnte sich der König nicht entschließen, es zu genehmigen. Erst Kögel und Graf Manteuffel waren es wohl, die endlich am 2. Mai die Entscheidung herbeiführten: Herrmann wurde pensioniert. Der Oberkirchenrat jedoch hatte noch unter seinem Präsidium den Spruch des Konsistoriums gegen Hoßbach bestätigt: Hoßbach wurde zwar nicht an St. Jakobi berufen, aber an St. Andreas durfte er weiter amtieren. — Im selben Jahre 1878 noch wurde Kögel Mitglied des Oberkirchenrats; 1879 wurde auch Falk entlassen. Nun beförderte die Hofpredigerpartei ihre Leute in immer mehr Stellen von kirchlichem Einfluß (¶ Positive Union). Sie verständigte sich kirchenpolitisch mit dem konfessionellen ¶ Neuluthertum, das sie doch auf dem Verwaltungswege zurückdrängte. Sie stärkte ihre Macht durch Akkommodation an die naive ¶ Gemeindeorthodoxie. So mußte die „Kirche", überwiegend repräsentiert durch Vertreter dieser drei Kreise, in den Fragen der Lehrfreiheit immer empfindlicher werden; und je weniger man hier davon wußte, wie die wissenschaftliche Theologie ihren großen, freien Weg weiter ging, je gereizter der unterdrückte Liberalismus in seinen Kundgebungen Gleichberechtigung der Richtungen forderte und gegen den Konfessionalismus protestierte, umso energischer fühlte diese „Kirche" den geschichtlichen Beruf in sich, die Grenzen der Lehrfreiheit zu ziehen. Das Apostolikum, durch Luthers Katechismus Laienbekenntnis der Volkskirche, schwebte dabei den maßgebenden unierten Kreisen als das unerläßliche Minimalbekenntnis vor; Kögel sah darin (1877) das supranaturale, das mystische, das wunderbekennende Christentum enthalten. Die Lutherisch-Konfessionellen vermuteten, daß es der provisorischen „Diktatur in Sachen der Lehrfreiheit", wie sie der Oberkirchenrat gegen Sydow und Hoßbach geübt hätte, ein Ende machen werde. Die Laienorthodoxie dachte sogar an seine Verwendung als Laienbekenntnis für die Synodaltufen. Der juristischen und katholisierenden Anwendung des Apostolikums als Minimalbekenntnis und Synodalgelübde widersprachen zwar die damaligen Lutherisch-Konfessionellen: „Das Apostolikum gehört in den Kultus, zur Taufe und zur Konfirmation"; aber sie einigten sich doch, zumal nach Albert ¶ Kalthoffs Kritik des Apostolikums (1878), mit der positiven Union in dem Ruf: „ein Krieg für das Apostolikum kann nur mit dessen Sieg endigen". — Seinen kirchenpolitischen Ausdruck fand das vereinte Streben in Synodalanträgen (schon 31. X. 1879 Antrag der I. Generalsynode auf Beteiligung des Generalsynodalvorstandes bei der Besetzung der Theologieprofessuren), seine politische Waffe wurden 1886 ff die Anträge Hammerstein betr. Selbständigkeit und Dotation der evg. Kirche. Immer mehr bekam diese Politik ihre schärfste Spitze gegen die Universitätstheologie. Da man die Dotation der selbständigen Kirche in Analogie zur katholischen vor allem auch behufs Ausbildung ihrer künftigen Diener forderte, so gipfelten Hammersteins Sorgen um das Bekenntnis darin, daß der Staat der Kirche die Mittel zur Errichtung von Seminaren nicht gewährt „und sie zwingt, die Kleriker allein an Universitäten studieren zu lassen, auf deren Besetzung sie keinen maßgebenden Einfluß hat, oder wo sie der Gefahr ausgesetzt sind, von Professoren unterrichtet zu werden, die die fundamentalsten Grundsätze der kirchlichen Lehre leugnen" (Abg.-Haus, 22. IV. 1887). Es liegt in dieser Linie, daß man die Probe auf die Kraft seines Einflusses machte, als 1889 der „Christusleugner" Adolf ¶ Harnack als Ordinarius nach Berlin berufen wurde: der Oberkirchenrat legte sein Veto gegen ihn ein. Aber vergeblich. Seit 1888 war Wilhelm II König; und wenn man auch geglaubt hatte, ihn als Prinzen für die Politik des Hofpredigers Stoecker gewinnen zu können (Waldersee-Versammlung), so wurde doch jetzt dem Veto des Oberkirchenrats, das rechtlich nur konsultativ, nicht prohibitiv ist, unter ent-

scheidender Mitwirkung Bismarks keine Folge gegeben. Kein Wunder aber, daß bei nächster Gelegenheit der Streit um das Apostolikum zu einem Streit um Harnack wurde. Aus Anlaß der Weigerung des württembergischen Individualisten Christoph ¶ Schrempf, das Apostolikum in der Taufliturgie zu gebrauchen, und des darob 1892 entbrannten „Falles" fragte eine Abordnung von Studierenden ihren Lehrer Harnack, ob er ihnen raten könne, eine Petition um Entfernung des Apostolikums aus der Verpflichtungsformel der Geistlichen und aus dem gottesdienstlichen Gebrauch an den Oberkirchenrat zu richten. Harnack antwortete darauf im Kolleg und widerriet die Petition. Seine Gründe lagen sachlich teils in der Linie von Schleiermachers Erklärung gegen v. Cölln und Schulz („es ist unmöglich, Institutionen der Lehre und des Kultus zu schaffen, die in jedem Stück die Ueberzeugung aller wiedergeben und niemandem zum Anstoß gereichen"), teils in der Linie Nitzschs und Julius Müllers von 1846 (Heraushebung des Fundamentalen: „der wesentliche Inhalt des Apostolikums besteht in den Bekenntnissen, daß in der christlichen Religion die Güter ›heilige Kirche‹, ›Vergebung der Sünden‹, ›ewiges Leben‹ geschenkt sind, und daß der Besitz dieser Güter dem Glauben an Gott den allmächtigen Schöpfer, an seinen Sohn Jesus Christus und an den heiligen Geist zugesagt ist; dieser Inhalt ist evangelisch"). Praktisch widerriet er, weil Studenten zu einer solchen Agitation von ohnehin zweifelhaftem Werte zu unreif seien. Aber er hob, gleich Schleiermacher, kräftig die Sätze des Apostolikums hervor, an denen „ein gereifter, an dem Verständnis des Evangeliums und an der Kirchengeschichte gebildeter Christ wird Anstoß nehmen müssen", insbesondere die Sätze über die wunderbare Geburt Jesu. — Die Veröffentlichung von Harnacks Antwort in der ChrW 34 vom 18. VIII. 1892 entfesselte den lebhaftesten kirchlichen Kampf, den das 19. Jhd. seit dem Streit um Strauß' Leben Jesu gesehen hatte. Den Artikeln der „positiven" Presse und den Streitschriften folgte alsbald eine große Reihe einzelner Erklärungen von Synoden und Pastoralkonferenzen, Geistlichen und Laien: die bedeutsamsten darunter stammten von den lutherisch-konfessionellen Vereinen (CoW 1892, Sp. 361) und von der Adelsgenossenschaft, die das Apostolikum als Einheitsband beider Konfessionen schützen wollte (CoW 1892, Sp. 376). Der Liberalismus warf dagegen Harnack seine vermittlungstheologische Haltung vor. Am 5. Oktober traten in Eisenach Freunde und Mitarbeiter der Christlichen Welt, darunter 15 Professoren der Theologie, gegen eine juridische Verpflichtungskraft des Apostolikums auf, zerteilten dadurch die Heftigkeit des Angriffs und legten zugleich den Grund zu ihrer späteren Organisation (¶ Christliche Welt). Der Oberkirchenrat trat zu einer Beratung mit den Generalsuperintendenten zusammen: ein Zirkularerlaß vom 25. XI. 1892 (CoW Sp. 465) stellte fest, daß der Satz „Empfangen vom heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria", dies „teuere und unantastbare Heiligtum" des Glaubens der Gemeinde, „nach dem Urteil hervorragender Vertreter der theologischen Wissenschaft, insbesondere auch hochangesehener Mitglieder der theologischen Fakultät zu Berlin. . . noch [!] immer die Probe der Wahrheit besteht", behauptete, daß eine Entfernung des Apostolikums „aus dem gottesdienstlichen Gebrauche oder auch nur eine Freigebung an die Willkür der Einzelgemeinde das Rechtsbewußtsein der landeskirchlichen Gemeinde verletzen, dem Kultus ein hohes Kleinod, der Gemeinde einen Höhepunkt der Sammlung und Anbetung rauben" würde, und forderte die Generalsuperintendenten auf, „der Auffassung zu wehren, als könne auch derjenige, der in einer den Grundwahrheiten des gemeinsamen Christenglaubens widersprechenden Glaubensüberzeugung steht, aufrichtigen Herzens Diener am Wort in der evangelischen Kirche sein". Dieser Erlaß war zwar nichtssagend als Instruktion für das Verhalten der Kirchenbehörden in Lehrstreitigkeiten (da er als solcher nichts wesentlich anderes, als die Harnacksche Warnung vor Agitation und Mahnung zur Aufrichtigkeit enthielt und es ausdrücklich ablehnte, aus dem Bekenntnis oder jedem Einzelstück desselben ein starres Lehrgesetz zu machen); er hatte aber die Wirkung, die er wohl allein haben sollte: er beschwichtigte die erregten Gemeinden. Der Oberkirchenrat war nämlich seit dem Veto gegen Harnacks Berufung ein etwas anderer geworden: zwischen 1889 und 1892 liegt als kirchenpolitisches Ereignis die Entlassung des Hofpredigers Stoecker 1890 durch Wilhelm II, der sich für seine Person während des Streites durch sein dem Staatsministerium vorher vorgelegtes sogen. „Wittenberger Bekenntnis" vom 31. X. 1892 zu dem „die gesamte Christenheit verbindenden Glauben an Jesum Christum, den Mensch gewordenen Gottessohn, den Gekreuzigten und Auferstandenen", bekannt hatte (CoW 1902, Sp. 424. vgl. Sp. 425). Der vermittlungstheologische Vizepräsident Hermann v. d. ¶ Goltz, der unter Kögels Machtperiode sich oft mit Rücktrittsgedanken getragen hatte, gewann jetzt wieder größeren Einfluß. Aber er gewann ihn durch Lavieren und vermochte nur durch Kompromisse die auseinanderstrebenden Richtungen zusammenzuhalten. Und da die eben geschilderten Kämpfe zeitlich mit der Reform der preußischen ¶ Agende zusammenfielen, hat dies Lavieren zur Folge gehabt, daß diese Agende zu einer latenten Verewigung des gegen Harnack geführten Bekenntnisstreites geworden ist: nicht nur, daß das Apostolikum darin als der selbstverständliche Ausdruck evangelischen Glaubens überall auftritt, es ist auch in der Ordinationsfeier angebracht. Freilich bloß als „liturgisches" Stück. Es sollte damit aus Entgegenkommen gegen die Mittelpartei der lehrgesetzliche Zwang vermieden werden. Die „Positiven" aber wollten und wollen das noch heute so verstanden wissen, „daß ein Aussagen des Apostolikums in der feierlichen Stunde der Ordination das Gewissen innerlich stärker binde, als eine äußerliche Verpflichtung" (Stoecker, Deutsche Evg. Kztg. 1894, Nr. 46). — Neben dieser erregten Entwickelung gingen in Preußen wie in den andern Landeskirchen einzelne „Fälle" her. In Nassau war 1871 der Pfarrer August ¶ Schröder abgesetzt worden, weil er die Formen der Agende von 1843 über den Gebrauch des Apostolikums nicht beachtet hatte; der Minister Falk setzte ihn 1873 wieder ein, weil diese Agende keine rechtliche Verbindlichkeit habe. Als aber 1888/89 der cand. theol. Theodor ¶ Schneider unter Hinweis darauf bat, nach dem apostolikumfreien Formular der Agende von 1817 ordiniert zu werden, verweigerte man ihm die Bitte, ja, man verklagte ihn und erzwang auch noch die

Rückzahlung seiner Stipendien. — Während der Fall ¶ Schrempf die württembergische Landeskirche bewegte, machte der badischen der Fall ¶ Längin zu schaffen. — Als in Preußen der Rummelsburger Pfarrer Dr. H. ¶ Lisco wegen inneren Widerspruchs wider das Apostolikum dies im Gottesdienst für die Kinder seines Waisenhauses durch ein Glaubenslied des Gesangbuches ersetzte und sich deswegen 1894 selbst denunzierte, wurde er daraufhin suspendiert und 1895 wegen Verletzung seiner Pflichten und Weigerung, sie in Zukunft zu erfüllen, aus dem Kirchendienst entlassen; zwar gestattete die Agende an sich solchen Ersatz, aber das Glaubenslied durfte nur an der Stelle gesungen werden, wo sie es erlaubt hatte. — Die Fälle „¶ Weingart" 1898 und „¶ Schmalz" 1904 in den lutherischen Landeskirchen Hannover und Mecklenburg hängen nicht direkt mit dem Apostolikum zusammen. — 1905 polemisierte der Vikar Heinrich ¶ Römer in einer Remscheider Probepredigt gegen die Lehre von der Jungfrauengeburt; seine Wahl wurde nicht bestätigt. — Ein Kolloquium des preußischen Konsistoriums zu Münster mit dem nach Dortmund gewählten Weimarischen Pfarrer ¶ César aus Wiesenthal wurde inquisitorisch aufgebaut auf die Frage „nach seiner Stellung zu den im zweiten Artikel des Apostolikums genannten Heilstatsachen"; Césars Wahl wurde, obschon der Oberkirchenrat die Form des Kolloquiums beanstandete, nicht bestätigt. — So bringen die „Fälle" das Feuer des Streites immer wieder zur Flamme. Dann folgt ein Urteil, oft von sonderbarer Art. Unter seiner Asche glimmt das Feuer weiter bis zum nächsten Ausbruch. Das Hoffen der Liberalen geht dahin, daß die Zeit überall den fakultativen Gebrauch des Apostolikums bringen und die Verwechslung von Bekenntnis und Gelübde beseitigen wird; die „Positiven" streben danach, seine obligatorische Geltung von dem Ordinationsgelübde der Pfarrer noch auf die Synodalen und womöglich vermöge der ¶ Konfirmation (Verlegung in reiferes Alter, Reform des Konfirmationsgelübdes) auch auf die Kirchenwähler auszudehnen, sodaß daraus eine im Glauben an das Apostolikum als regula fidei geeinte mächtige Volkskirche erwächst, die von innerem Glaubenszwist befreit, von lauter Apostolikum-Gläubigen geleitet, nun ihre öffentliche Mission als machtvoller Faktor im politischen und kulturellen Leben der Gegenwart erfüllen kann. Die Förderer dieser Kirche hoffen, daß sie an Kraft und Einfluß zum Segen Deutschlands den Wettkampf mit der römischen Kirche und dem Zentrum siegreich bestehen werde. Auch ihre Gegner halten diese Analogie für richtig. Eine auf dem römischen Taufbekenntnis auferbaute Kirche muß wohl römisch ausfallen. — ¶ Lehrverpflichtung.

Karl Immanuel Nitzsch: Ueber die Verpflichtung der Geistlichen auf die Bekenntnisschriften. Geschichtliche Erläuterung zum Gutachten der I. Kommission der Generalsynode (Verhandlungen, Amtl. Abdruck, 1846, II. Abt., S. 65 ff vgl. S. 52 ff); — Friedrich Schleiermacher: An die Herren DD. D. von Cölln und D. Schulz, 1831 (Werke I Bd. V, S. 667 ff); — Derſ.: Vorrede zu den Predigten in Bezug auf die Feier der Uebergabe der Augsburger Konfession, 1831 (Ebenda S. 703 ff); — Wilhelm Nowack: Einst und Jetzt (Ueber die Generalsynode von 1846. ChrW 1893, Nr. 15—16); — Paul Kirmß: Geschichte der Neuen Kirche in Berlin, 1906; — Albert von Bamberg: DDr. Emil Herrmann, 1906 (auch DEBl Bd. 31); — Richard Adalb. Lipsius: Zehn Jahre preußisch-deutscher Kirchenpolitik (Flugschr. d. Evg. Bundes 11), 1887; — Materialien zum Antrage Hammerstein, Brandenburg, Evg. Buchhandlung, 1889; — Zu dem gegen Harnack geführten Apostolikumstreit vgl. CeW 1892—93, Register, und Christian Balzer: Zwanzig Jahrgänge ChrW, 1907, S. 12; — Broschüren ¶ Apostolikum, 3. **Schiele.**

Apostoliner ¶ Apostelbrüder.

Apostolische Delegaten, Legaten, Präfekten, Vikare ¶ Beamte, kirchliche. — Apost. Kanones und Konstitutionen ¶ Kirchenrecht. — Apost. Väter ¶ Apokryphen: II ¶ Literaturgeschichte: I.

Apostolischer König, Apostolische Majestät ist Ehrentitel des Kaisers von Oesterreich als Königs von Ungarn. Er führt sich zurück auf den König Stephan den Heiligen von Ungarn, dem Papst Silvester II ca. 1000 diese Würde samt Diadem und Kreuz als Dank für die Unterwerfung Ungarns unter Rom verlieh. 1851 wurde durch kaiserliches Dekret vom 26. Dez. der Titel als Beititel des Herrschers von Oesterreich-Ungarn vorgeschrieben. 1758 hatte Klemens XIII ihn für Maria Theresia und ihre Nachfolger bestätigt. **K.**

Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter.

In diesem Artikel findet der Leser eine Darstellung der äußeren Entwicklung des Christentums im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter. Religiosität, Theologie, Gottesdienst, Sittlichkeit des Juden- und Heidenchristentums im apost. und nachapostol. Zeitalter werden dargestellt in den Artikeln: ¶ Urgemeinde, ¶ Heidenchristentum, ¶ Sittlichkeit, urchristliche, ¶ Christologie des Urchristentums.

Begrenzung des Zeitraums. I. Das apostolische Zeitalter: 1. Das Christentum auf dem Boden des jüdischen Volkstums (a. die Ausbreitung; — b. Das Verhältnis zum jüdischen Volke; — c. Die Gliederung in der Gemeinde; — d. Das Leben in der Gemeinde); — 2. Paulus und die Heidenkirche (a. Die Vorbereitung; — b. Paulus und seine Mission; — c. Paulus und der Kampf um sein Werk; — d. Die Verfassung der Gemeinde; — e. Das Leben in den paulinischen Gemeinden; — f. Der Staat und die Christen). — II. Das nachapostolische Zeitalter: 1. Das Judenchristentum; — 2. Die Heidenkirche (a. Die Ausbreitung; — b. Der innere Ausbau der Gemeinden; — c. Staat, Gesellschaft und die Christen).

Das a.Z und das n.a.Z sind zusammengenommen die Zeit des Urchristentums. Der erste der beiden Abschnitte, das a.Z, reicht vom Tode Jesu bis zur Zerstörung Jerusalems im Jahre 70. Das n.a.Z wird nach unten hin mit dem Aufkommen der großen gnostischen Sekten und der durch den ¶ Gnostizismus bedingten inneren Umwandlung der Kirche begrenzt. Das Jahr ca. 140 bildet hier den Markstein. In dieser Zeit, vom Tode Jesu bis zur Mitte des 2. Jhd.s etwa, sind die Grundlagen für die ganze folgende Entwicklung der Kirche gelegt worden: in der Mission, in der Verfassung, im Dogma, in der Gemeindesitte, im Kultus. Die Quellen für die Geschichte des Urchristentums sind einmal die im Kanon des NT gesammelten Schriften, weiter die sehr alten Bücher und Briefe, die unter dem Namen ¶ „Apokryphen des NT" zusammengefaßt werden können, dann die Schriften der ältesten Apologeten, des Aristides und vor allem des Märtyrers Justin, endlich Nachrichten, die sich in verschiedenen Schriften des Altertums, kirchlichen und außerkirchlichen Ursprungs, finden. Unter ihnen steht an allererster Stelle die Kirchengeschichte des ¶ Eusebius von Cäsarea.

I. Das apostolische Zeitalter.

1. a) Die Geschichte der christlichen Kirche be-

ginnt mit einem religiösen Erlebnis der nach Galiläa geflohenen Jünger, das ihnen Jesus als den Auferstandenen und Lebendigen erwies (¶ Jesus Christus und ¶ Urgemeinde). Als sie diese Gewißheit erlangt hatten, verließen die Apostel und mit ihnen noch andere Anhänger Jesu Galiläa und gingen nach Jerusalem, wo sie sich mit den kleinen Jüngerkreisen, die schon dort waren, zusammenschlossen. Nach der Darstellung der Apgsch $2_{1\,ff}$ erfuhren die Anhänger Jesu in Jerusalem die Geistesausgießung. Auch dies Erlebnis ist in dichtes Dunkel gehüllt, genau so wie das der Auferstehung. Der ursprüngliche Bericht der Apostelgeschichte erzählte nicht von einem Reden der Jünger in verschiedenen Sprachen, sondern vom Ausbruch des Zungenredens (¶ Geist und Geistesgaben) unter ihnen, d. h. eines zusammenhangslosen Redens in der Ekstase, das auf den Unbeteiligten den Eindruck des Rasens oder der Trunkenheit macht (Apgsch 2_{13}). Erst spätere Darstellung hat aus dem Reden in Zungen ein Reden in fremden Sprachen gemacht, eine Veränderung die sich auch deshalb nahelegte, weil die jüdische Ueberlieferung ähnliches von der Gesetzesverkündigung auf dem Sinai zu berichten wußte. Daß bald nach dem Tode Jesu die Geistesgaben, die „Charismen" sich zeigten, beweist auch Joh 20_{22}, wo die Verleihung des Geistes an die Jünger durch den Auferstandenen selber erfolgt. — In Jerusalem traten nun die Jünger Jesu mit der Verkündigung, Jesus sei auferstanden und sei darum doch der Messias, an ihre Volksgenossen heran, allerdings schwerlich in der breiten Oeffentlichkeit, wie es die Apostelgeschichte schildert. Sie hatten Erfolg mit ihrer Predigt, und zu Jerusalem entstand die Muttergemeinde des palästinischen Christentums, des Christentums überhaupt. Lange Zeit hindurch ist Jerusalem der Ort gewesen, an dem Petrus und noch andere hervorragende Glieder des ältesten Kreises gewohnheitsmäßig weilten. Das beweist nicht nur die Apostelgeschichte, sondern auch Paulus (Gal $1_{17.\,18}$ $2_{1\,ff}$). So kam das Christentum aus der Provinz Galiläa in die Landeshauptstadt, in eine auch nach nichtjüdischem Zeugnis bedeutende Stadt, wo aus allen Gegenden der Welt Juden und Proselyten zusammenkamen. Das Christentum begann jetzt das zu werden, was es späterhin lange Zeit hindurch blieb — eine Stadtreligion. Von Gemeinden in Galiläa, der Heimat Jesu, hören wir nichts, obwohl Messiasgläubige sicher dort waren. Sehr bald war die junge Bewegung nicht mehr auf Jerusalem beschränkt. In Judäa entstanden Gemeinden, und noch ehe Paulus bekehrt war, hatte das Christentum Damaskus und bald nachher die große Weltstadt ¶ Antiochia erreicht, wo nach Apgsch $11_{20\,ff}$ die erste aus Juden und Heiden gemischte Gemeinde entstand, eine sehr wichtige Weiterentwicklung. In den Kreis, der sich hier bildete, trat später Paulus ein, und die große Heidenmission des apostolischen Zeitalters ging von hier aus. Von der missionierenden Tätigkeit der Urapostel oder anderer Glieder des ältesten Kreises unter ihren jüdischen Volksgenossen hören wir von da an nichts Genaueres. In der Apostelgeschichte, der Hauptquelle, tritt von Kap. 11 ab Paulus immer mächtiger in den Vordergrund. Immerhin sind doch noch Anzeichen vorhanden, welche die Expansivkraft jener ältesten Kreise Palästinas bezeugen. So entnehmen wir den Worten des Paulus I Kor $9_{4\,f}$, daß die übrigen Apostel, die Brüder des Herrn, auch Kephas als Wanderprediger umherzogen; in Korinth selber bestand eine Partei, die sich nach Petrus nannte (1 Kor 1_{12}); dem Paulus sind Sendboten, Judenchristen der strengen Richtung, in seine eigenen Gemeinden (Korinth, Galatien) nachgedrungen; in Rom bestand, noch ehe Paulus dort ankam, eine Christengemeinde, in der allem Anschein nach ein nennenswerter Bruchteil frühere Juden waren. Gegen Ende seines Lebens hat sogar das Haupt der Urkirche, Petrus, Rom aufgesucht. — Bei ihren Volksgenossen waren die messiasgläubigen Juden unter einem zwiefachen Namen bekannt, als Nazaräer und als Ebioniten. Jenen mögen sie von außen bekommen haben: er kennzeichnet sie als Anhänger des Nazaräers. Den andern werden sie sich selbst beigelegt haben: sie waren die „Ebionim", die Armen und Stillen im Lande, im religiösen Sinn vor allem, aber auch im sozialen.

1. b) Das älteste Christentum hat in der Form einer jüdischen Sekte begonnen. Die Gläubigen jener ersten Generation fühlten sich als Juden, beobachteten das Gesetz und hielten sich zur Synagogenorganisation. Ihre besondere religiöse Erbauung pflegten sie in eigenen Zusammenkünften. Die Ausbreitung unter den Volksgenossen ging vermutlich von den Hausgemeinden, den Entwicklungszellen des neuen Glaubens, weiter. Von Mann zu Mann mögen sich die kleinen Kreise gezogen haben, in denen die Bewegung fortschritt. Von den bescheidenen Anfängen dieser Mission gibt uns Mtth 10 ein genaueres Bild als die Schilderung in den Anfangskapiteln der Apostelgeschichte. Und in diesen kleinen, verborgenen Kreisen blieben die Christen von der Menge ihrer Volksgenossen und von den Oberen des Volkes wesentlich ungestört. Im Hauptpunkte, der zum Anstoß hätte gereichen können, in der Stellung zum Gesetz, waren die Christen einwandfrei: sie befolgten das Gesetz getreu, und ein Mann wie Jakobus, der Herrenbruder, ist, wenn wir der alten von Hegesipp (bei Euseb II $23_{3\,ff}$) aufbewahrten judenchristlichen Ueberlieferung trauen, Zeit seines Lebens ein Muster von Gesetzestreue und streng gesetzlicher Lebensführung gewesen. Aus der Ruhe der ersten Jahre nach dem Tode Jesu wurden die Christen Palästinas und insbesondere Jerusalems durch eine Zeit der Bedrückung gerissen, die nach der herrschenden Chronologie um das Jahr 35 begonnen und spätestens mit dem Jahre 44, vielleicht auch schon vorher, geendet hat. Diese Verfolgung wird eingeleitet durch den Prozeß und die Hinrichtung des Stephanus. Der Gemeinde zu Jerusalem hatten sich nicht nur einheimische, aramäisch redende Juden angeschlossen, sogen. Hebräer, wie es die Apostel und die Herrenbrüder waren, sondern auch sogen. „Hellenisten", Juden, deren Muttersprache Griechisch war, die aus der Diaspora stammten, die sich aber vorübergehend oder dauernd in Jerusalem, dem religiösen Mittelpunkt des gesamten Judentums, aufhielten. In der Zahl dieser gläubig gewordenen Hellenisten befand sich auch Stephanus, der Apgsch 6_{5} zum erstenmal und zwar als Vertrauensmann des hellenistischen Teiles der Gemeinde von Jerusalem erwähnt wird. Er hat sicher einer der Hellenistensynagogen zu Jerusalem angehört, mit deren Vertretern er nach Apgsch 6_{9} in Disput gerät. Es kam zum scharfen Bruch zwischen ihm

und seinen früheren Genossen, und Stephanus ward von den Hellenisten vor das Synedrium gebracht. Die Anklage gegen ihn lautete nach Apgsch 6 13 f: dieser Mensch hört nicht auf, Lästerreden gegen die heilige Stätte und das Gesetz zu führen. Wir haben nämlich gehört, wie er sagte: dieser Nazaräer Jesus wird diese Stätte zerstören und die Sitten ändern, die uns Moses gegeben hat. Nach der Apostelgeschichte, die den wesentlichen Hergang der Prozeßverhandlung sicher im ganzen getreu erzählt, hielt Stephanus vor dem Synedrium eine Rede, in der er das Judentum angriff, die Wohltaten Gottes und des Volkes Hartnäckigkeit aufzeigte und mit einer herben Kritik des Tempels und seines Kultes sowie der gegenwärtigen Generation schloß, die ihrer prophetenmordenden Ahnen würdig sei. Seine Rede, für jedes jüdische Ohr eine Gotteslästerung, war ein Beweis für die Richtigkeit der Anklage: ohne geordnetes Prozeßverfahren, ohne Urteilsspruch und Bestätigung des Urteils durch den römischen Prokurator, im Volkstumulte wurde Stephanus als Gotteslästerer gesteinigt. — Sein Tod muß schwere innere Folgen für die Gemeinde gehabt haben. Sie wurde dadurch wieder ein Stück weiter von der Volksgemeinschaft abgedrängt, zu der sie sich immer noch hielt. Und wenn auch die Mehrzahl der Gemeindeglieder nicht so frei zu Tempel, Gesetz und Volk stand wie Stephanus, so ist doch die Frage nach der Gültigkeit und der Dauer des Gesetzes bereits vor Paulus in der Urgemeinde durch den Hellenisten Stephanus angeregt worden. Unmittelbarer und zunächst spürbarer waren die äußeren Folgen des Ereignisses. Von den Volksoberen, insonderheit von den Pharisäern, war nun das Fremde und Gefährliche der neuen Bewegung erkannt, und man bemühte sich, sie niederzudrücken. Es brach eine Verfolgung aus, die von der Zentralbehörde in Jerusalem selber organisiert wurde. Von dieser Verfolgungszeit berichtet nicht nur die Apostelgeschichte, sondern auch Paulus, der tätig daran teilnahm (Gal 1 13 I Kor 15 9, vgl. auch I Thess 2 14 Gal 4 29). Die Verfolgung kann (trotz Apgsch 22 4) nicht blutig gewesen sein. Denn es fehlt an Nachrichten über Martyrien nach Stephanus, und es ist auch sicher, daß die Römer die Bestätigung und Vollziehung der Todesurteile nicht auf sich genommen hätten. Verhaftung, Zureden und Drohen, die Synagogenstrafe der Geißelung haben die Jünger Jesu durchgemacht. Die Bedrückung ging nicht bloß über die Gemeinde zu Jerusalem, sondern auch über die Gemeinden in andern jüdischen Städten; ja wie Apgsch 9 zeigt, wollte Saulus sie bis nach Damaskus tragen. Die Gemeinde zu Jerusalem, die anscheinend am schärfsten mitgenommen wurde, zerstreute sich zum Teil. Wahrscheinlich haben vor allem die Hellenisten die Stadt verlassen, denn gegen sie, die Freunde und Gesinnungsgenossen des Stephanus, wird sich die Verfolgung in erster Linie gerichtet haben. — Wie lange die Zeit der Bedrückung gedauert hat, ist ungewiß. Der Friede wird wohl nicht sehr bald wieder zurückgekehrt sein. Der Argwohn, das Mißtrauen gegen die Christen war wach geworden und hat die damals, in den letzten Jahrzehnten vor dem Aufstande, stark erregte Bevölkerung lange beherrscht. Wir hören noch nach Stephanus von der Hinrichtung eines anderen Hauptes der Christen. Apgsch 12 erzählt, daß der König Herodes Hand an einige Glieder der Gemeinde legte, um ihnen Böses anzutun, daß er ¶ Jakobus, den Bruder des Johannes, mit dem Schwerte hinrichten ließ und auch Petrus hinrichten wollte, der ihm indes mit knapper Not — nach der Apostelgeschichte durch ein Wunder — entkam. Der hier erwähnte Herodes, Herodes Agrippa I, der Enkel des großen Herodes (¶ Herodes und seine Nachfolger) wollte sich durch die Bedrückung der Gemeinde bei den Juden populär machen, wie er überhaupt bemüht war, auch die Strengen im Volke auf seine Seite zu bringen. Der Tod des Jakobus, des Zebedäussohnes, muß in eines der Jahre 41—44 fallen, während deren Agrippa I regierte. — Nach dem Tode Agrippas wurde die Aufmerksamkeit der Juden stark von der Beobachtung der neuen Sekte abgelenkt. Die Entwicklung, die zur endgültigen Katastrophe, zum Zusammenstoße Judas und Roms führte, setzte wieder schärfer ein. Die Römer bewilligten den Juden keinen weiteren König, sondern setzten ihnen aufs neue einen Prokurator nach Cäsarea, und unter diesen Verhältnissen mag unter den Juden wenig Stimmung gewesen sein, die Gemeinde weiter zu verfolgen. — Längere Zeit erfreute sich darum die Gemeinde der Ruhe. Die feste Hand der Römer, die auf dem jüdischen Volke lag, lenkte seine Aufmerksamkeit andern Dingen zu. Auch hat sich gerade in den 50er und 60er Jahren in der Gemeinde zu Jerusalem und im palästinischen Christentum überhaupt eine Richtung herausgebildet, die sehr schroff die Verbindlichkeit des Gesetzes für alle Christusgläubigen betonte. So wurde die Spannung zwischen Gemeinde und Judentum eher geringer als größer. Durch zwei Jahrzehnte, von den Tagen Agrippas bis zum Jahre 62, hören wir nichts mehr von Verfolgung der Gemeinde. In das genannte Jahr, im schwülen Jahrzehnt vor dem Falle Jerusalems, fällt der Tod des Herrenbruders Jakobus (¶ Katholische Briefe, Jakobusbrief). Quelle für sein Martyrium ist Josephus, Altertümer XX 9 1, vgl. aber auch Hegesipp bei Euseb II 23). Der Prokurator Festus war gestorben, sein Nachfolger Albinus war noch nicht in Palästina. Diese Zwischenzeit nützte der Hohepriester Anan, den der Tetrarch Agrippa II, der Sohn des Königs Agrippa I, eingesetzt hatte, aus: er nahm Jakobus und noch einige andere gefangen, brachte sie vor das Synedrium und ließ sie als Uebertreter des Gesetzes verurteilen und hinrichten. Das Vorgehen des Hohenpriesters brachte auch die Juden in Aufregung, die Pharisäer scheinen diesmal über die Tat des Sadduzäers aufgebracht gewesen zu sein. Anan wurde vom Tetrarchen abgesetzt, noch ehe Albinus ins Land gekommen war. — Noch einmal taucht am Ende des a. Z. die Gemeinde zu Jerusalem auf. In die langwierigen Kämpfe des jüdischen Aufstandes wurden die Christen nicht mit hineingezogen. Die jerusalemitische Gemeinde wanderte, noch ehe die eigentliche Römernot einbrach, aus der Stadt aus. Die Führer der Gemeinde hatten eine göttliche Offenbarung bekommen, die ihnen befahl, Jerusalem zu verlassen und nach Peräa, in die Stadt Pella, auszuwandern (Euseb III 5 3). Wahrscheinlich flüchteten auch Christen anderer Städte und Flecken des Landes über den Jordan hinüber. Es gehörten keine übermäßig scharfen Augen dazu, das Unheil kommen zu sehen. Am Kampfe gegen Rom konnten die Christen nicht teilnehmen. Der Römernot und

auch den Bedrückungen durch ihre eigenen Landsleute entzogen sie sich durch die Flucht. — Die Gemeinde hat sich damit auch äußerlich von der großen Menge ihrer Volksgenossen geschieden. Sie hat den Boden Jerusalems, an dem sie trotz Anfeindung und Verfolgung bis dahin festgehalten hatte, verlassen und hat sich so von ihrer Nation losgesagt. Dieser Schritt hat sie vor dem furchtbaren Schlage bewahrt, den das Judentum durch die Niederwerfung des Aufstandes erhielt. Aber die Gemeinde zu Jerusalem und mit ihr das palästinische Judentum hat mit dem Verlassen Jerusalems die Macht und das Ansehen aufgegeben, die sie im a. Z auch bei den Heidenchristen genossen hatte. Der Hause von Christen, der in Peräa wohnte, der vielleicht zum Teil dort blieb, zum Teil sich zerstreute, zum Teil an die Stätte des zerstörten Jerusalems zurückkehrte, war nicht mehr die jerusalemitische Gemeinde, auf die Paulus mit Vorsicht geblickt hatte und der die jungen Gemeinden der paulinischen Mission ihre Gaben gesandt hatten, um ihr im Fleischlichen zu dienen, weil sie am geistlichen Besitz der „Heiligen" in Jerusalem Anteil bekommen hatten.

1. c) Die zwölf Apostel, nach Judas' Ausscheiden bald wieder zur Vollzahl ergänzt (Apgsch 1), waren die ersten Führer der sich sammelnden Gemeinschaft, ja sie waren überhaupt ihre Begründer. Denn sie waren nicht nur die Begleiter und Gehilfen Jesu während der Zeit seiner Wirksamkeit in Galiläa und Jerusalem gewesen, sondern ihnen, Kephas zuerst, den andern nach ihm „war Christus erschienen", und sie haben daraufhin die Hauptstadt wieder aufgesucht und Jesu Werk weiter geführt. In ihrer Arbeit haben sie sich auf Israel beschränkt. In Palästina und in der benachbarten Diaspora haben sie die längste Zeit gewirkt. Aber auch so haben sie ein historisch ungemein wichtiges Werk geleistet. Sie haben den Zusammenhang der neuen Erscheinung und Entwicklung mit dem Judentum gewahrt, so lange es möglich war, diesen Zusammenhang zu erhalten. Und von den Formen und dem Inhalt des Judentums hat das werdende Christentum sich vieles, darunter auch viel Brauchbares und Notwendiges, angeeignet. Das Wertvollste aber, was die neue Gemeinschaft dem Zwölferkreise verdankte, war die Ueberlieferung der Worte und der Taten Jesu. Auf ihn geht in letzter Linie zurück, was an guter geschichtlicher Ueberlieferung über Jesus in den drei ersten Evangelien niedergelegt ist, — nicht nur in dem allgemeinen Sinne, daß jener Kreis eine Zeitlang der alleinige Träger der Ueberlieferung vom Herrn her war, sondern noch viel unmittelbarer: von den beiden Quellen, die den drei ersten Evangelien zugrunde liegen (¶ Evangelien, synopt.), hängt die eine durch Markus mit Petrus zusammen, die andere wird von der alten Ueberlieferung auf den Zöllner Matthäus zurückgeführt. Im Kreise der Zwölf ragte neben Petrus noch besonders der Zebedäide Johannes hervor. — Die Zwölf, Petrus an der Spitze, hatten indes nicht die unbestrittene Führerschaft in der Gemeinde. Neben ihnen standen an leitender Stelle die „Herrenbrüder". Nach Mrk 6 3 hatte Jesus vier Brüder: Jakobus, Joses, Judas, Simon. Diese Brüder Jesu können erst spät an ihn gläubig geworden sein (vgl. Mrk 3 21. 31 ff Joh 7 3—9). Aber bereits Paulus weiß von der Erscheinung des Auferstandenen vor Jakobus zu berichten (I Kor 15), und außer Jakobus haben sich auch noch andere Brüder und Verwandte Jesu der Gemeinde angeschlossen (vgl. I Kor 9 5 Apgsch 1 14 Euseb III 11). Unter den Herrenbrüdern nimmt bis zum Jahre 62 (dem Jahre seiner Hinrichtung, vgl. oben 1 b) Jakobus die erste Stelle ein; Paulus I Kor 15 7 Gal 2 9. 11 ff ferner Apgsch 12 17 15 14 ff 21 17 f, endlich Hegesipp bei Euseb II 23 und Josephus Altert. XX 9 1 sind Zeugen für die führende Stellung des Mannes. Das hohe Ansehen, das Jakobus und noch andere Brüder und Verwandte Jesu in den ältesten christlichen Kreisen auf jüdischem Boden genossen, entsprang der echt jüdischen Schätzung des Geschlechts- und Blutsverbandes. Nach dem Tode des Jakobus wurde Symeon, der Sohn des Klopas, Jesu Vetter, von der Gemeinde zu Jerusalem an die Spitze gestellt. Ueber die Stellung der Verwandten Jesu in den judenchristlichen Gemeinden nach dem Jahre 70 vgl. noch unten (II 1). — Neben den Zwölf und den Herrenbrüdern treten noch andere Gruppen von besonders geehrten, führenden Personen in den ältesten Kreisen hervor. Es gab Missionare noch außer den Zwölf, auch sie führten den auszeichnenden Namen „Apostel". Als der hellenistische Teil der Gemeinde zu Jerusalem sich in der Witwenpflege zurückgesetzt fühlte und darüber Klage erhob Apgsch 6 1 ff, wurden aus der Zahl der Hellenisten sieben Männer gewählt, „voll Geist und Weisheit", um die Apostel in der Armenpflege zu entlasten. Stephanus und Philippus gehörten zu den Sieben. Ferner weiß die Apostelgeschichte von Aeltesten, „Presbytern", der jerusalemischen Gemeinde zu berichten, vgl. 11 30 15 4. 6. 22 f 16 4 21 18. Auch sonst brachte die junge, starke Bewegung noch Männer hervor, die neben die Apostel traten und das religiöse Leben im Innern der Gemeinde pflegten. Das waren die ebenfalls hochgeehrten Stände der Propheten und Lehrer. Eine der Gaben des Geistes, mit dem sich die Gemeinde ausgestattet wußte, war die Prophetie, der besondere Träger dieses „Charisma" war der Prophet. Er ist die Mittelsperson, durch die Gott seinen Willen kund tut, das Sprachrohr gleichsam, durch das er in die Gemeinde hinein seine Befehle erteilt und die Zukunft entsiegelt. Mehrfach erzählt die Apostelgeschichte von solchen Propheten der ältesten Zeit und ihren Aeußerungen, vgl. 11 27 f 13 1,—3 15 32 21 8—11. — Auch die Gabe des Lehrens wird wie die der Prophetie vom Geiste verliehen. Weisheit und Erkenntnis auszusprechen ist Aufgabe der Lehrer. Sie sind es gewesen, die das AT dem neuen Glauben dienstbar gemacht, die aus ihm den Schriftbeweis für Jesu Messianität geführt, die die Weissagungen des heiligen Buches auf die Gemeinde und die Gläubigen gedeutet, die aber auch bei der zünftigen jüdischen Theologie Anleihen gemacht und von dorther Traditionsstoff und Methoden eingeführt haben.

1. d) Leider kann über das innere Leben der ältesten Gemeinde nur wenig gesagt werden. Dürftige Nachrichten der Apostelgeschichte, einige Rückschlüsse aus Paulus sind alles, was zu Gebote steht. Die Apgsch sagt 2 44 4 32, die brüderliche Gesinnung innerhalb der Gemeinde sei so weit gegangen, daß die Einzelnen ihren Besitz aufgaben, daß also Gütergemeinschaft unter den Angehörigen der Gemeinde bestand. Sicher ist diese Angabe der Apostelgeschichte zu allgemein.

Daß in Wirklichkeit kein strenger Kommunismus in der jerusalemitischen Gemeinde herrschte, beweist schon die eine Tatsache, daß die Ueberlieferung das Verhalten des Barnabas besonders zu nennen wußte (4 $_{36}$ f): wenn alle ihre Habe hergaben, warum wurde dann die Erinnerung an den Verzicht des Barnabas besonders aufbewahrt? In der Geschichte von Ananias und Saphira, einem Bericht, dessen geschichtlicher Kern schwer zu erkennen ist, wird vorausgesetzt, daß die beiden nicht verpflichtet waren, den ganzen Kaufpreis für ihr Grundstück abzuliefern; sie hätten den Acker weiter besitzen und benützen können, wird 5 $_4$ ausdrücklich gesagt. Ihre Sünde gegen den Geist ist, daß sie lügen (5 $_{3.\ 9}$). Auch die Agpsch 6 $_1$ ff vorausgesetzte Lage widerspricht der Annahme, daß in der Urgemeinde das Sondereigentum aufgehört habe: denn wenn es Armenpflege in der Gemeinde gab, dann müssen auch Unterschiede im Besitz vorhanden gewesen sein. Der geschichtliche Kern der Darstellung der Apostelgeschichte wird sein, daß in der Urgemeinde die Mildtätigkeit sehr stark ausgebildet war. Der Verzicht des Barnabas mag, wenigstens annähernd, auch noch von andern nachgeahmt worden sein, und wahrscheinlich hängt die Armut in der Gemeinde, für die Paulus Zeuge ist (vgl. Gal 2 $_{10}$), mit der ungewöhnlich ausgedehnten Wohltätigkeit zusammen. — Das eigene religiöse Leben der neuen Gemeinschaft ging in kleinen Kreisen vor sich, die sich an die Häuser einzelner Gemeindeglieder anschlossen. In diesen „Hausgemeinden", die nicht nur in der Urgemeinde, sondern auch im Heidenchristentum auf lange hinaus die vorherrschende Form der Zusammenkunft waren, kamen die Christen wohl nicht bloß am Sonntag, dessen Feier sich sehr weit zurückverfolgen läßt, sondern auch bei dazwischen liegenden Gelegenheiten zusammen. — Ueber die gottesdienstliche Betätigung der ältesten Gemeinde ¶ Urgemeinde. Die Aufnahme in die Gemeinde erfolgte durch die Taufe auf den Namen Jesu, ¶ Taufe im Urchristentum.

2. a) Die Heidenmission, die sich an den Namen und die Tätigkeit des ¶ Paulus knüpft, hat ihre Vorstufen bereits in früherer Arbeit gehabt, die nichtjüdische Kreise für die neue Verkündigung gewann. Schon dem Juden war es ja geläufig, sich mit der Darbietung seiner religiösen Güter an die Heiden zu wenden. So berichtet denn die Apostelgeschichte bereits Kap. 8 davon, daß Philippus einen Aethiopen getauft habe; sehr ausführlich erzählt sie dann Kap. 10 und 11, daß Petrus den Hauptmann Kornelius und sein Haus bekehrt habe, und bezeichnet dies als den Anfang der Heidenmission. Nach 10 $_1$ f war Kornelius indes eigentlich kein Heide mehr, sondern ein Proselyt. Die Anfänge der eigentlichen Heidenmission gingen nicht von den Zwölf aus. Die Brücke für den Uebergang des Christentums vom jüdischen auf heidnischen Boden bildeten die Hellenisten (s. 1 b). Diese Diasporajuden hatten von vornherein zu den Heiden eine ganz andre Stellung als die echten „hebräischen" Juden des heiligen Landes. Sie hatten infolge des Verkehrs mit den Griechen einen weiteren Blick, sie hatten die gleiche Sprache wie sie, sie standen (Stephanus!) dem Tempelkult und vor allem dem Gesetz freier gegenüber. Von Hellenisten ist der erste etwas größere Kreis von Heiden für das Evangelium gewonnen worden. Die Apostelgeschichte berichtet (11 $_{19—21}$): Cyprier und Cyrenäer, Diasporajuden, die nach der Stephanusverfolgung aus Jerusalem fliehen mußten, hätten in Antiochien auch „den Griechen" gepredigt, von denen eine große Anzahl gläubig geworden sei. Sicher gehörten diese „Griechen" bereits zu den Proselyten der Judengemeinde von Antiochien. Antiochien wurde dann der Ausgangspunkt der Heidenmission. Das zeigt nicht nur die Darstellung der Apostelgeschichte, sondern auch die von Gal 1 f. Wir haben auch den Namen eines bestimmten einzelnen Mannes erhalten, der nach den ungenannten Cypriern und Cyrenäern und noch vor Paulus in Antiochien tätig war. Das ist Barnabas (Apgsch 11 $_{22}$ ff), nach Apgsch 4 $_{36}$ ein Diasporajude aus Cypern. In diesen antiochenischen Kreis trat dann Paulus ein.

2. b) Nach seiner Bekehrung ging Paulus nach Arabien, wahrscheinlich fort von Menschen in die Einsamkeit und wohl nur für kürzere Zeit, dann begann er selber den Glauben zu verkünden, den er bis dahin verfolgt hatte. Und zwar trat er zunächst in Damaskus auf, wo er sich mit seiner Predigt vermutlich noch an Juden, nicht an Heiden wandte. Drei Jahre nach seiner Bekehrung wurde er von den Juden aus Damaskus vertrieben. Nach einem Aufenthalt in Jerusalem, der nur fünfzehn Tage dauerte, ging er nach Cilicien und kam dann, durch Vermittelung von Barnabas, nach Antiochien (vgl. Gal 1 $_{17}$ ff Apgsch 9 $_{19}$ ff 11 $_{25}$). Die Dauer seines Aufenthalts in Cilicien (Tarsus) und Syrien (Antiochien) gibt er selber (Gal 2 $_1$) mit vierzehn Jahren an. — Nach den Verhandlungen des Apostelkonzils (vgl. darüber noch unten) begann die große Mission des Paulus, die etwa sieben Jahre gedauert hat. Die Apostelgeschichte läßt ihn von Antiochien aus drei Reisen unternehmen; besser ist es, auf Grund der Eindrücke, die man aus seinen Briefen und auch aus den Angaben der Apostelgeschichte selber bekommt, sich sein Leben vom Apostelkonzil ab als ein großes Wanderleben vorzustellen, das ihn der Reihe nach in die verschiedenen Provinzen des östlichen Imperiums brachte. Antiochien ist je länger je weniger der feste Mittelpunkt für seine Arbeit. In Syrien und Cilicien hatte Paulus bereits vor dem Apostelkonzil gewirkt, in den sieben Jahren seiner großen Mission reihte er an diese beiden Provinzen noch Galatien, Asia proconsularis, Mazedonien, Griechenland an. In allen diesen Provinzen hat er als Siegel seines Apostolats junge heidenchristliche Gemeinden zurückgelassen, die von da ab die Träger und Ausbreiter des neuen Glaubens wurden. Er hat im Osten sein Werk zu dem Abschluß bringen können, den er selbst sich vorgesetzt hatte. Das stolze Bewußtsein getaner Arbeit und der frohe Ausblick auf neue Arbeit spricht sich im Römerbrief aus, den er zu einer Zeit schrieb, als er selber sein Werk im Osten als beendet ansah: „Ich werde mich nie erkühnen, ein Wort zu sprechen außer von dem, was Christus durch mich vollbracht hat, um die Heiden zu gewinnen, mit Worten und Taten, in der Kraft von Zeichen und Wundern, in der Kraft des heiligen Geistes: so habe ich die Verkündigung Christi ausrichten können von Jerusalem her im Kreise bis nach Illyrien ... Jetzt endlich, wo ich in diesen Gegenden keinen Aufgabe mehr habe, wohl aber seit langen Jahren die Sehnsucht, zu euch zu kommen, (werde ich es ausführen), wenn ich nach Spanien

reise. Denn ich hoffe, auf der Durchreise euch zu sehen und von euch geleitet dorthin zu gehen . . ." (Röm 15 18 f und 23 f). — Paulus hat bei seiner Verkündigung an die Synagogenverbände der Städte angeknüpft, in die er kam. Unter den Proselyten, die sich in mehr oder minder engem Zusammenhang um den festen Kern der jüdischen Gemeinden scharten, fand er Leute, die sich seiner Predigt anschlossen, und durch diese bekam er dann Fühlung mit weiteren heidnischen Kreisen. Daß er auch Juden der Diaspora zu gewinnen trachtete, ist selbstverständlich. Aber seine Erfolge dabei können nur ganz gering gewesen sein. Wo immer wir an die Paulusbriefe die Frage richten: wie setzten sich die Gemeinden in Galatien, Mazedonien, Achaja, Asia zusammen? — zeigt es sich, daß es ganz überwiegend frühere Heiden waren, die Paulus mit seiner Predigt gewann. — Auf seiner apostolischen Wanderung hat Paulus wesentlich die großen Städte, die Mittelpunkte des reichen Verkehrs, der damals die Länder des Imperiums durchflutete, aufgesucht. Schon Antiochien, wo er vor seiner großen Mission lange gewirkt hatte, war eine Weltstadt, die drittgrößte Stadt des römischen Reiches. Städte, zum Teil große Städte, an wichtigen Straßen oder am Meere gelegen, sind das pisidische Antiochien, Ikonium, Lystra, Derbe, Troas, Philippi, Thessalonich, Beröa, Athen, Korinth, Ephesus. Paulus hat das Bewußtsein, einer Provinz das Christentum gebracht zu haben, sobald er in einer oder in mehreren ihrer Städte eine Gemeinde gesammelt hat. Dann treibt es ihn weiter, um noch vor dem Ende der Welt, das er ja wie das ganze Urchristentum bereits für die lebende Generation erwartete, Christi Namen durch das ganze Imperium zu tragen. Und wenn auch diese Erwartung, die ihn mächtig vorwärts trieb, nicht in Erfüllung gegangen ist — der Weg, den er einschlug, war richtig, das hat schon die allernächste Entwicklung gezeigt: bei dem regen Verkehr, der die Städte mit den umliegenden Provinzen und die Städte untereinander verband, flog das Christentum mit überraschender Schnelligkeit von Ort zu Ort. Denn jeder Christ und jede Christin war in der Werbezeit dieser Religion ein Missionar, jede Hausgemeinde eine Stätte der Propaganda. Von Ephesus aus, wo der Apostel über zwei Jahre gewirkt hatte, müssen innerhalb weniger Jahre, ohne daß er selbst unmittelbar etwas dazu tat, Gemeinden in Kolossä, Laodicea und Hierapolis entstanden sein (Kol 4 13. 16). Und so ist im a. Z. das Christentum allenthalben gleichsam von selber und rasch, zum Teil mit unglaublicher Schnelligkeit, gewachsen. Ein bezeichnendes Beispiel ist die Welthauptstadt Rom. Noch ehe Paulus als Gefangener nach Rom kam, bestand dort bereits eine Christengemeinde, die sicher, das läßt der Römerbrief erschließen, überwiegend aus Heidenchristen bestand. — Denn die allgemeine Lage im Reich und die Stimmung der Bevölkerung war der Ausbreitung des Christentums sehr günstig. Tiefer Friede herrschte seit Augustus innerhalb des Imperiums; die Wege zu Land und Wasser waren sicher; ein lebhafter Verkehr flutete durch die Städte und Häfen der Mittelmeerländer, die griechische Sprache schlang ein verknüpfendes Band um die einzelnen Provinzen. Die wichtigste Vorbedingung aber für die paulinische Mission und für die siegreich vordringende Mission der alten Kirche überhaupt war die religiöse Lage im römischen Reiche zur Kaiserzeit. Der Universalismus auf politischem Gebiete hatte Weltbürgertum in der Kultur zum Begleiter; die alten Religionen waren in der Auflösung begriffen; dabei war das religiöse Sehnen überall im Ansteigen. Neue Kulte drangen vom Osten, aus den Ländern der älteren Kultur, über das Mittelmeer: ägyptische und syrische, kleinasiatische und persische Götter fanden im Westen eifrige Verehrer. Inmitten dieser werbenden, vorwärtsdringenden Religionen hat sich das Christentum bald einen festen Stand geschaffen und ist in erfolgreichen Wettbewerb mit ihnen getreten. Und gerade Pauli Wirksamkeit hat die junge Religion auf den Boden gebracht, auf dem sie sich so rasch und stark ausbreiten konnte. — Bei seiner Arbeit hat der große Missionar zahlreiche Genossen gehabt, die neben und unter ihm wirkten. Seine Briefe und die Angaben der Apostelgeschichte haben die Namen von einer größeren Anzahl dieser Freunde und Gehilfen des Apostels erhalten: ¶ Barnabas, ¶ Apollos, ¶ Aquila und Priscilla, Silvanus, Timotheus und Titus (¶ Paulus-Briefe) sind die bekanntesten unter ihnen.

2. c) In den Reihen der Hellenisten hatte die Heidenmission des ältesten Christentums begonnen, Paulus war ihr erfolgreichster und auch persönlich bedeutendster Vertreter. Die Mehrheit in der Urgemeinde war indes keineswegs gesonnen, den Satz in die Wirklichkeit umzusetzen, auf dem die Arbeit des Paulus an den Heiden beruhte: daß nämlich Christus das Ende des Gesetzes sei. Und nicht nur für ihre eigenen Personen hielten sie, die geborenen Juden, am Gesetz fest, sondern ein großer Teil unter ihnen war nicht gesonnen, den christusgläubigen Heiden die Beobachtung des Gesetzes zu erlassen, sondern verlangte auch von ihnen die Beschneidung und damit die Verpflichtung zu voller Gesetzesbeobachtung. Der Zusammenstoß zwischen dieser streng jüdisch-nationalgesinnten Partei und Paulus mußte erfolgen, sobald dieser sich entschlossen der Heidenmission zuwandte. — Für den Heiden-Apostel war es sehr wichtig, daß von seiten der Gemäßigten in Jerusalem, vor allem von den Uraposteln selber, seine Arbeit anerkannt wurde. Die Gemeinde in Jerusalem war nun einmal die älteste und angesehenste, in ihr wirkten die Männer, die Jesu persönliche Jünger gewesen waren; wurde von hier aus Paulus und sein Werk verworfen, dann stand es um seine Stiftung sehr schlecht. Das Evangelium konnte damals noch nicht auf den Heiden allein stehen: seine geschichtlichen Voraussetzungen (Monotheismus, Schöpfergott, die heiligen Bücher) lagen in Israel und seiner Religionsgeschichte, und solange das Heidenchristentum noch nicht völlig in diese Voraussetzungen hineingewachsen war, hatte das Judenchristentum noch eine Aufgabe in der werdenden Kirche zu erfüllen, nämlich die, die historische Verbindung des Neuen mit dem Alten zu bewahren. — Während des ersten kurzen Aufenthaltes in Jerusalem, bei dem der bekehrte Paulus Petrus kennen lernte und Jakobus sah (Gal 1 18 f), mag die Frage, ob den Heiden das Evangelium ohne das Gesetz verkündet werden könne, bereits zur Verhandlung gekommen sein: wir erfahren aber nichts Näheres darüber. Nach jener ersten Jerusalemfahrt wirkte Paulus vierzehn Jahre lang in den Gegenden von Syrien und Cilicien (Gal 1 21

2_1). Gegen Ende dieser vierzehn Jahre kamen Sendlinge der gesetzesstrengen Partei von Jerusalem nach Antiochien, kundschafteten die Freiheit aus, die die Heidenkirche in Christus Jesus besaß (Gal 2_4), und behaupteten, daß zur Rettung im Endgericht die Beschneidung und die Beobachtung des mosaischen Gesetzes nötig seien (Apgsch $15_{1.5}$). Als große Aufregung über diese Verkündigung in Antiochien entstand, gingen Paulus und Barnabas nach Jerusalem, um dort mit den Uraposteln über die Frage der Heidenmission zu verhandeln. Ueber die Verhandlungen dieses sogen. Apostelkonzils berichten Gal 2 und Apgsch 15. Paulus und Barnabas hatten in öffentlichen, vor der ganzen Gemeinde geführten Verhandlungen einen schweren Stand. Die Gegner der gesetzesfreien Heidenmission verlangten die Beschneidung der Heidenchristen, d. h. aber die Auflage des Gesetzes. Insonderheit forderten sie die Beschneidung des Titus, eines jungen Heidenchristen, den Paulus aus Antiochien mitgebracht hatte. Aber nicht einmal mit diesem Verlangen, geschweige denn mit jener weitergehenden Forderung drangen sie durch. Zu einer positiven Einigung ist es, wie es scheint, bei den öffentlichen Verhandlungen nicht gekommen. Aber in Privatverhandlungen mit den „Säulen", d. h. mit dem Herrenbruder Jakobus, mit Petrus und Johannes, erreichten Paulus und Barnabas die Anerkennung ihrer Heidenmission, ohne daß von den sich bekehrenden Heiden irgend ein Maß von Gesetzeserfüllung gefordert wurde. Das „Apostheldekret" (Apgsch 15_{23} bis $_{29}$) mit seinen Forderungen (15_{29}) kann angesichts der klaren, unzweideutigen Aussage des Paulus (Gal 2_6) unmöglich einen Teil der Vereinbarungen zu Jerusalem gebildet haben. Sehr wahrscheinlich ist es ein Erlaß, den die Urgemeinde später, vielleicht nach den Gal 2_{11} ff erzählten Ereignissen, ausgehen ließ. Die einzige Forderung, die an Paulus und Barnabas und durch sie an die Heidenchristen gestellt wurde, war die, der Armen in der Gemeinde zu Jerusalem zu gedenken, eine Pietätspflicht, wenn man will: ein Tribut, den Paulus und seine Gemeinden auch geleistet haben (vgl. I Kor 16_1 ff II Kor 8 und 9 Röm 15_{25-27}). Die „Säulen" reichten den beiden Heiden-Missionaren die Rechte zum Zeichen des abgeschlossenen Bündnisses, in dem bestimmt wurde: Paulus und Barnabas zu den Heiden, sie zur Beschneidung (Gal 2_9). Die gesetzesfreie Heidenkirche war damals von den Führern der Gemeinde zu Jerusalem anerkannt worden. — Das Abkommen zu Jerusalem bedeutete für Paulus, wenigstens augenblicklich, sehr viel. Gegenüber den auf die großen jerusalemischen Autoritäten sich berufenden Gegnern konnte er sagen, daß sein Evangelium von den Säulen zu Jerusalem ausdrücklich gebilligt worden sei. Aber auf die Dauer erwies sich die Vereinbarung doch als sehr unvollkommen. Schon dies ist bezeichnend, daß die Erklärung darüber uneins ist, ob die Ausdrücke in Gal 2_9: „Heiden" und „Beschneidung" geographisch oder ethnographisch zu verstehen sind. Im ersten Falle wäre Palästina als Missionsgebiet der Urapostel und alles, was außerhalb Palästinas lag, also auch die jüdische Diaspora, als Missionsgebiet des Paulus und seines gesetzesfreien Evangeliums festgelegt. Im zweiten Falle, bei ethnographischer Fassung der Begriffe, würde das Abkommen besagen, daß alles auf der Welt, was Jude heißt, also auch die Diaspora, der von Jerusalem ausgehenden Mission als Objekt zufallen sollte, während alle Heiden zum Arbeitsgebiet des Paulus und seiner Genossen gehören. Das eben war der schwache Punkt des ganzen Abkommens, daß es das Verhältnis zwischen Juden- und Heidenchristen in den gemischten Gemeinden der Diaspora, in den Gemeinden, in denen wie in der antiochenischen beide Kreise in enger Beziehung standen, unentschieden ließ. Wie sollten es die Judenchristen hier halten? Lebten sie nach dem Gesetz, so schieden sie sich damit von ihren heidenchristlichen Brüdern. Lebten sie nicht nach dem Gesetz, so verhielten sie sich anders als die Urapostel und die Urgemeinde und sagten sich tatsächlich von der judenchristlichen Gemeinschaft los. Daß die Möglichkeit sehr ernster Konflikte durch die Abmachungen des Apostelkonvents nicht aus dem Wege geschafft war, zeigt der Bericht, den Paulus gleich an die Erzählung von den Begebenheiten des Apostelkonzils knüpft: Gal 2_{11} ff. In der aus früheren Juden und Heiden bestehenden Gemeinde zu Antiochien hielten die Judenchristen Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen, wodurch sie die jüdischen Reinigkeitsvorschriften fortwährend verletzten. Nach dem Apostelkonzil kam nun Petrus nach Antiochien; auch er entzog sich dem herrschenden Gemeindebrauche nicht. Es mußten erst Leute von Jakobus kommen und ihn an die Verpflichtung des Judenchristen erinnern, dem Gesetze gemäß zu leben. Als Petrus daraufhin die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen aufgab, folgte der judenchristliche Teil der Gemeinde seinem Beispiel, und selbst Barnabas wurde von ihrer „Heuchelei" (wie es Paulus mit einem sicher zu harten Ausdrucke bezeichnet) fortgerissen. In öffentlicher Versammlung trat Paulus dem Petrus entgegen und ging nun seinerseits weit über die Linie hinaus, die der Vertrag zu Jerusalem gezogen hatte: das Gesetz gilt überhaupt nichts mehr, auch nicht für den Juden. Deutlich trat hier zutage, wie ungenügend jene Verabredungen waren, sobald sie auf dem Boden einer gemischten Gemeinde in Kraft treten sollten: wirklich durchgeführt, zerlegten sie die Gemeinde in zwei Teile. Zugleich zeigte sich aber auch bei dieser Gelegenheit das paulinische Evangelium als das, was es in Wirklichkeit war, nämlich als die Aufhebung alles jüdischen Wesens, die Vernichtung der Gesetzesreligion überhaupt. Paulus ist in der Auseinandersetzung zu Antiochien offenbar viel rücksichtsloser aufgetreten als auf dem Apostelkonvente zu Jerusalem. Daß Petrus sich von ihm überzeugen ließ, ist wohl ausgeschlossen. Das hätte Paulus sicher als Triumph seiner Sache den Galatern mitgeteilt. — Die Folge des antiochenischen Zusammenstoßes war eine Spannung zwischen dem Heidenapostel und den Uraposteln samt Jakobus. Und dies muß den judaistischen Eiferern neuen Mut gegeben haben. Sie traten jetzt kühner hervor und drangen hinter Paulus her, als er um diese Zeit seinen früheren, noch engen Wirkungskreis verließ und in Galatien, Mazedonien, Achaja, Asien Gemeinden gründete. Ein sicheres Zeugnis von ihrer Agitation in paulinischen Gemeinden legen Gal und II Kor ab. Der Galaterbrief zeigt ihren Angriff in seiner prinzipiellen Schärfe. Sie versuchten, die galatischen Heidenchristen zur Annahme der Beschneidung und der Gesetzesbeobachtung zu be-

wegen und hatten bei ihnen, wenigstens vorübergehend, leidlichen Erfolg. In Korinth benutzten sie eine Differenz zwischen Paulus und der Gemeinde, um den Apostel persönlich zu verdächtigen und seine Macht über die Gemeinde zu brechen. Sie mochten hoffen, die durch den Verlust ihres Apostels führerlos gewordene Gemeinde leicht in die Gewalt zu bekommen und zur Annahme ihrer judaistisch-gesetzlichen Verkündigung zu bewegen. — Paulus hat entschlossen und zugleich mit großer Leidenschaft um seine Stellung in seinen Gemeinden gekämpft. Er ist sicher sowohl in Galatien als auch in Korinth zuletzt Sieger geblieben. So viele Mühe ihm seine Gegner auch bereitet haben, auf die Dauer haben sie seine Lebensarbeit nicht zerstören können. Der große Streit: Gesetz oder Freiheit, der für unsere Augen das a. Z. bewegt, tritt in der nachapostolischen Zeit vollständig zurück. In dem einen Hauptpunkte, der Gesetzesfrage, hat das Heidenchristentum der folgenden Generationen den Ertrag der paulinischen Lebensarbeit unverkürzt erhalten. Niemals mehr ist der Versuch erneuert worden, „Christus und das Gesetz" den Gemeinden aufzulegen. Die rasche Entwicklung des Heidenchristentums hat ganz von selbst die Gesetzesfrage zurückgedrängt. Und das Judenchristentum, das der Träger der eben genannten Frömmigkeitsparole war, hat durch die Ereignisse, die mit dem jüdischen Aufstand und der Eroberung Jerusalems zusammenhingen, einen Stoß erlitten, der es völlig aus seiner früheren Machtstellung hinausdrängte (vgl. oben 1 b).

2. d) Was die Verfassung der heidenchristlichen Gemeinden betrifft, so ist die einzelne Gemeinde autonom: sie verwaltet ihre Angelegenheiten selber, sie übt auch Sittenzucht und Rechtsprechung aus und wird nicht durch eingesetzte Autoritäten, berufsmäßige Amtsträger regiert. Darum sind die Schreiben des Apostels immer an die ganze Gemeinde, an alle „Heiligen" adressiert und richten ihre Mahnungen, Warnungen, Bitten, Danksagungen an die Gesamtheit und nicht an einzelne Autoritätspersonen, die über der Gemeinde stehen, sie lenken und für sie verantwortlich sind. Wenn jemand sich verfehlt hat, so übt die Gemeinde als ganze die Sittenzucht aus (Gal 6_1 I Kor 5_{1-5} II Kor 1_{23}—2_{12} 7_{12}). Sind Vertreter der Gemeinde zu entsenden, dann werden sie von der Gesamtgemeinde gewählt und erhalten von ihr Würde und Vollmacht (II Kor 8_{16} ff). Soll Geld aufgebracht werden, beschließt die Gemeinde über diese Leistung (Röm 15_{26} f I Kor 16_{1-4} II Kor 8 f Phil 1_{1-3} 4_{10-19}). So stellen sich die paulinischen Gemeinden als autonome Körperschaften dar, die sich aus gleichberechtigten Gliedern zusammensetzen und die Verwaltung ihrer Angelegenheiten, die Aufsicht über ihre Mitglieder unmittelbar und selbst besorgen. Dennoch fehlt es auch schon in den paulinischen Gemeinden nicht an einzelnen Männern, die eine besondere, hervorragende Stellung einnehmen. Dabei ist zunächst der dreigliedrigen Gruppe der großen Charismatiker (¶ Geist und Geistesgaben): Apostel, Propheten, Lehrer zu gedenken (I Kor 12_{28}), die uns bereits in den alten, vorpaulinischen, judenchristlichen Gemeinden begegneten. Aber diese Pneumatiker haben mit der Organisation der Gemeinde im eigentlichen Sinne nichts zu tun. Der Apostel gehört überhaupt nicht einer Einzelgemeinde an, sondern der Gesamtkirche; seine Aufgabe ist es, unstät von Ort zu Ort zu ziehen und Seelen für Christus zu gewinnen. Der Prophet, der Verkünder des göttlichen Willens, und weiter der Lehrer, der Träger von Erbauung, Weisheit und Erkenntnis, sind auch nicht an eine Gemeinde gebunden; auch sie können ihre besondere Gabe einem größeren Kreis von Gemeinden zukommen lassen. Aber selbst wenn die Lehrer und Propheten, selbst wenn die Apostel dauernd innerhalb der nämlichen Gemeinde bleiben, stehen sie doch in keinerlei Beziehung zur eigentlichen Organisation der Gemeinde; sie bilden kein dreifach abgestuftes Amt, dem als solchem irgendwelche Vorrechte innerhalb der Gemeinde zugekommen wären; der Dienst am Wort, den diese Geistesträger versehen, beruht auf ihrem persönlichen Geistesbesitze. — Aber an anderer Stelle zeigen sich bereits in den paulinischen Gemeinden die Keime des Amtes, die Ansätze der Institution, aus der späterhin das Bischofs- und Presbyteramt hervorging. I Thess 5_{12} wird die Gemeinde zur Erkenntlichkeit und liebevollen Hochachtung denen gegenüber ermahnt, die ihr die Geschäfte besorgen, ihr im Herrn vorstehen und sie ermahnen; I Kor 12_{28} werden unter den Charismen „Hilfeleistungen" und „Verwaltungen" aufgezählt; I Kor 16_{15} f wird die Gemeinde ermahnt, sich dem Stephanas und seinem Hause unterzuordnen, die sich dem Dienste der Heiligen gewidmet haben, ebenso auch jedem andern, der mitarbeitet und die Mühewaltung auf sich nimmt; Röm 12_8 endlich werden die „Vorsteher" ermahnt, mit Eifer vorzustehen. Die angeführten Stellen zeigen, daß auch die ganz auf Selbstverwaltung gegründeten heidenchristlichen Gemeinden der ersten Generation nicht ohne gewisse Dienstleistungen einzelner Männer bestehen konnten, die ihnen einen gewissen Teil der Verwaltungstätigkeit abnahmen. Dabei ist zu denken an die Beschaffung des Raumes, der für die Zusammenkünfte der Gemeinde diente, an Ankauf und Verwahrung der heiligen Bücher, an die Vermittlung des Verkehrs mit andern Gemeinden, das Empfangen und Absenden von Schriftstücken für die Gemeinde, an die gastliche Aufnahme zureisender auswärtiger Brüder, an das Einsammeln und Verwahren von Geldern, die von Gemeinde wegen zusammengelegt werden, vielleicht auch an Leitung der Gemeindeversammlungen, um in ihnen Würde und Ordnung aufrecht zu erhalten, an Empfangen und Austeilen der für das Herrenmahl einlaufenden Gaben. Von selbst mußte es sich dabei machen, daß den Betreffenden, den „Vorstehern" (prohistámenoi), kraft der Autorität, die sie wegen ihrer Leistungen für die Gemeinde besaßen, auch eine gewisse Aufsicht und Seelsorge, ein Recht, zu ermahnen und zur Ordnung zu weisen, zugestanden wurde. Der Gehorsam, den Paulus der Gemeinde diesen Vorstehern gegenüber ans Herz legt, geht nicht aus rechtlicher, sondern nur aus moralischer Verpflichtung hervor: den Leuten, die sich für die Gesamtheit abmühen, soll sich diese durch Liebe und Gehorsam erkenntlich erweisen. Auch erfolgt die Bestellung der Vorsteher nicht durch Wahl oder Ernennung, sondern ist charismatischer Art, beruht auf der Persönlichkeit und der persönlichen Begabung: wem der Geist es gibt, wer es kann, der „müht sich" um die Gemeinde. Oft mögen es gerade die Erstbekehrten gewesen sein, die diesen Dienst leisteten,

und sicher waren es gewöhnlich Männer von einer gewissen sozialen Stellung. Denn die meisten der oben aufgezählten Tätigkeiten der Vorsteher verlangen Leute, die Vermögen haben und Herren ihrer Zeit sind. — Dies freie Kollegium der Vorsteher tritt uns auch in Eph entgegen, wo 4_{11} die „Hirten" genannt werden, und weiter in der Zuschrift von Phil, der „an alle Christus Jesus angehörenden Heiligen in Philippi samt Bischöfen und Diakonen" geht. Auch hier kann von einer Gemeindeverfassung mit festen Aemtern keine Rede sein. Das ursprünglich formlose Kollegium der prohistámenoi hat sich aber inzwischen gegliedert, eine obere und eine untere Schicht hat sich gebildet, jene sind die Bischöfe („Aufseher"), der ältere und würdigere Teil der Vorsteherschaft, dem die höheren Funktionen des Leitens, Verwaltens, Aufsehens zufallen, diese sind die Diakonen („Diener"), die jüngeren Leute, denen die untergeordneten Tätigkeiten, das Helfen und Dienen, oblagen. Die bei Paulus einzig dastehende Erwähnung der Vorsteherschaft in der Adresse des Schreibens Phil 1 mag daher kommen, daß die Veranlassung des Briefes eine Geldspende aus Philippi war: mit den Geldsachen sich zu befassen, war aber sicher eine der Haupttätigkeiten der Vorsteher in den paulinischen Gemeinden.

2. e) Wie bei den ältesten judenchristlichen Gemeinden, so können wir auch in den paulinischen Gründungen ein kraftvolles Gemeinschaftsleben erkennen. Wohl gab es neubekehrte Christen, die es mit der Verpflichtung gegen ihre neue Gemeinschaft nicht sehr streng nahmen, die nur dann und wann bei den Versammlungen erschienen und auch sonst wenig Verkehr mit ihren Glaubensgenossen pflegten. Es kam nicht nur vor, daß der Bruder den Bruder beim Handel übervorteilte (I Thess 4_6), sondern auch, daß Christen untereinander vor heidnischen Richtern Prozesse führten (I Kor 6_1 ff). Indes — im ganzen überwog doch das Gemeinschaftsgefühl. Schon der Druck von außen und von innen, das Gefühl des ausschließlichen Besitzes der religiösen Güter brachten die Glieder der Gemeinde eng aneinander. Wie bei der Urgemeinde müssen wir uns auch hier die Versammlungen, die zur Erbauung dienten, möglichst zahlreich denken. Täglich wohl kamen die Christen zusammen, um ihr religiöses Leben zu pflegen. Sie trafen sich in den Häusern einzelner Mitglieder der Gemeinde, wie in dem der Lydia zu Philippi (Apgsch 16_{14} ff) oder in dem des Ehepaares Aquila und Priska zu Ephesus (I Kor 16_{19}, vgl. auch Röm 16_3). Der Zusammenhang mit der Synagoge war wohl schon sehr früh, in den meisten der in Betracht kommenden Städte schon durch Paulus selber gelöst (vgl. Apgsch $18_{6\,f}$ 19_9 u. a. St.). Näheres über das gottesdienstliche Leben der heidenchristlichen Gemeinden ¶ Heidenchristentum.

2. f) Schon die erste Generation des jungen Christentums hatte den feindlichen Zusammenstoß mit der Staatsgewalt zu bestehen: die neronische Verfolgung. Die Hauptquellen sind die Berichte zweier römischer Schriftsteller, des Tacitus und des Sueton. Sueton (vita Neronis 16) führt in einem Zusammenhang, wo er eine Reihe guter polizeilicher Verordnungen des Kaisers aufzählt, auch dies an, man sei mit Todesstrafen gegen die Christen eingeschritten, eine Menschenklasse mit neuem und durch Zauberei gemeingefährlichem Aberglauben. Ausführlicher berichtet Tacitus über die Verfolgung der Christen durch Nero (Annal. XV 44). In Rom hielt sich nach dem großen Brande der Stadt (im Jahre 64) hartnäckig das Gerücht, Nero sei der Urheber des Brandes gewesen. Nach verschiedenen vergeblichen Versuchen, das Gerücht zu ersticken, verfiel Nero darauf, Schuldige unterzuschieben und bestrafen zu lassen. Er wählte dazu eine Art von Menschen, die wegen ihrer Schandtaten beim Volke allgemein verhaßt waren: die Christen, Anhänger eines verderblichen Aberglaubens, der von Judäa her nach Rom gebracht worden war. Es wurden einige gefaßt, die Anhänger des Christentums zu sein bekannten. Auf ihre Angaben hin konnte man dann weiterhin einer ungeheuren Menge von Menschen habhaft werden, die freilich nicht sowohl der Brandstiftung als vielmehr des Hasses gegen die Menschheit überführt wurden. Nero ließ sie öffentlich hinrichten, und zwar verhängte er allerlei ausgesucht grausame Todesarten über sie, so daß, obwohl die Christen schwere Schuld auf sich geladen und die ärgsten Strafen verdient hatten, doch das allgemeine Mitleid sich zu regen begann. Das Volk kam zu der Ansicht, daß diese Hinrichtungen nicht mit Rücksicht auf das öffentliche Wohl erfolgten, sondern nur, um den Blutdurst des Kaisers zu befriedigen. — Die Kernfrage, welche die Angaben der beiden römischen Schriftsteller zu lösen aufgeben, ist diese: hat nur das Bedürfnis des Kaisers, den Verdacht der Brandstiftung von sich auf andere abzuwälzen, die Verurteilung der Christen veranlaßt, oder ist die Massenhinrichtung im Jahre 64 wegen des Bekenntnisses der Christen und wegen der Schandtaten erfolgt, die nach der Meinung der Regierung und des Volkes mit dem Christsein verbunden waren? Im ersten Falle wäre die Verfolgung der Christen mehr zufällig gewesen, aus der Laune und dem augenblicklichen Bedürfnis Neros hervorgegangen; im zweiten Fall bedeutet sie den Anfang einer tiefer liegenden Feindschaft zwischen Christentum einerseits, Gesellschaft und Staat andererseits. Die Angaben von Sueton und Tacitus führen gleicherweise dazu, die Verfolgung des Nero als das erste Glied in der Reihe der Bedrückungen anzusehen, welche die Staatsgewalt als solche über das Christentum verhängte. Sueton stellt die neronische Verfolgung in die Reihe der Maßregeln ein, die der Kaiser ergriff, um in Rom Ordnung und Ruhe zu erhalten. Und auch nach Tacitus sind die Hinrichtungen der Christen nicht wegen ihrer Schuld am Brande Roms erfolgt, sondern wegen des „Hasses gegen die Menschheit", den man bei ihnen voraussetzte und nachgewiesen haben wollte. Tacitus sagt mit klaren Worten, was seine und des römischen Volkes Meinung über die Entstehung des Brandes war: Nero hat die Stadt angezündet. Die Christen waren daran unschuldig, und des Kaisers Versuch, sie als Schuldige unterzuschieben, schlug fehl. Aber der Prozeß gegen die beim Volke wegen geheimer Schandtaten in Haß und Verdacht stehenden Christen förderte genug Material zutage, um die schwersten Strafen über sie zu bringen. Sie wurden, ohne Zweifel wegen Aussagen, die sie über ihre apokalyptischen Zukunftshoffnungen machten und die, nach Sueton, mit Magie und verderblicher Zauberkunst zusammengebracht wurden, als Hasser des Menschengeschlechtes, als Feinde der gesellschaftlichen und staatlichen Ord-

nung verurteilt. Schon vor dem Ende der ersten christlichen Generation sind die Christen, zum mindesten in Rom, deutlich von den Juden geschieden (es ist sogar sehr wahrscheinlich, daß die Juden in Rom einen tätigen Anteil an der Verfolgung der christlichen Gemeinde nahmen), und schon damals hatte man an der neuen Erscheinung Züge entdeckt, die mit Sicherheit und Ordnung, also mit dem allgemeinen Wohle, unvereinbar schienen. Die neronische Verfolgung war blutig und ausgedehnt, doch blieb sie anscheinend ganz auf Rom beschränkt. Es fehlt jede Spur davon, daß in den Provinzen gegen die Christen vorgegangen wurde. Freilich muß durch die Verfolgung in der Hauptstadt auch in den Gegenden, wo die Christen noch ungestört im Verborgenen lebten, das Mißtrauen der öffentlichen Meinung gegen sie rege geworden sein.

II. Das nachapostolische Zeitalter.

1. Als nach der Zerstörung Jerusalems und der Niederwerfung des Aufstandes die jüdische Provinz wieder zur Ruhe gekommen war, kehrte ein Teil der ausgewanderten Christen in die verwüstete und still gewordene Stadt und in das verheerte Land zurück. Auch sonst waren in einzelnen Gegenden des Westjordanlandes Christen zu finden, die trotz des Römersturmes ausgeharrt hatten. Die Hauptentwicklung des Judenchristentums im nachapostol. Zeitalter aber fand außerhalb Palästinas statt, in den Landschaften östlich vom Jordan, zum Teil auch schon in Syrien. Von den Geflüchteten blieb ohne Zweifel eine große Zahl in Pella und verbreitete von da aus das Christentum in den Gebieten jenseits des Jordans. Neben Pella wird Kokaba, eine nicht näher bekannte Stadt in der Landschaft Batanäa, als alter Siedel- und Ausgangspunkt des transjordanischen Judenchristentums genannt. Von Pella und Kokaba aus haben sich die Judenchristen allmählich über die Striche des Ostjordanlandes südlich von Damaskus verbreitet, und dort, in der Dekapolis, Paneas, Batanäa, Moabitis, Nabatäa, Arabien, endlich in Beröa (Aleppo), haben auch noch die Väter des 4. Jhd.s, Epiphanius und Hieronymus, die Judenchristen gefunden. Die jüdische Diaspora der Mittelmeerländer ist von der Bewegung frei geblieben. — Auch nach der Zerstörung Jerusalems haben sich die Judenchristen als Söhne ihres Volkes gefühlt. Das Unglück des Römerkrieges haben sie als Strafe für das Volk empfunden, aber nicht, wie die Heidenchristen, als die offenkundige Verwerfung Israels durch Gott. Und wie ihre Vorgänger, die Nazarener der ersten Generation, haben auch sie das Gesetz treu gehalten. Auch ihnen war Jerusalem die heilige Stadt Gottes, in die Gott dereinst herabsteigen werde, um sein Reich aufzurichten, und wie ihre altgläubigen Volksgenossen haben sie von dem kommenden Messiaskönig die Vernichtung des verhaßten Weltreiches erwartet. — Freilich wurde von den übrigen Volksgenossen die Sekte andauernd als etwas Fremdes empfunden. Das Sondereigentum der Judenchristen in Stimmung, Anschauung, Lebensführung, war groß genug, um im Judentum einen hartnäckigen Haß gegen die Neuerer hervorzurufen. Es war ohnehin damals eine Zeit der Bildung verschiedenartiger Sekten, die alle von dem führenden Rabbinentum mit großer Entschiedenheit abgewehrt und ausgeschlossen wurden. Und so hat Bann und Ausstoßung auch die Nazarener getroffen. Zu blutiger Verfolgung aber scheint es den Juden ganz an Kraft gefehlt zu haben. Nur als das einheimische Judentum zur Zeit des Barkochba-Aufstandes vorübergehend die politische Freiheit an sich gerissen hatte, wurden die Christen Palästinas von dem Messiaskönig und seinem Anhang blutig verfolgt. Alte, wohl zuverlässige Ueberlieferung berichtet auch, daß im 10. Jahr Trajans (= 107 n. Chr.) der greise Symeon, Sohn des Klopas, der Vetter Jesu und Nachfolger des Jakobus (vgl. oben I 1 c), vom Statthalter Atticus hingerichtet wurde, und zwar als Davidide, also unter einer politischen Anklage. Die Ankläger sollen Juden gewesen sein. — Ueber die Verhältnisse innerhalb der Gemeinden sind nur sehr wenig Nachrichten vorhanden. Eine merkwürdige Beobachtung freilich läßt sich mit ziemlicher Genauigkeit machen. Sie betrifft die Führerstellung, welche die Blutsverwandten Jesu in den Kreisen der Judenchristen einnahmen. Schon vor dem Jahre 70 hatte Jakobus, der Bruder des Herrn, an der Spitze der jerusalemischen Gemeinde und überhaupt des palästinischen Judenchristentums gestanden (s. I 1 c), nach seinem Tode war ihm Symeon, der Sohn des Klopas, nachgerückt. Auch nach 70 behauptete sich die Familie Jesu in ihrer führenden Stellung. Symeon starb erst unter Trajan. Von Enkeln des Herrenbruders Judas berichtet Hegesipp (bei Euseb III 20 6), sie hätten den Gemeinden vorgestanden. Und ausführlich erzählt Julius Africanus (bei Euseb I 7 13 f): obwohl Herodes die jüdischen Archive mit den Stammbäumen hatte verbrennen lassen, um seine Herkunft weniger anstößig zu machen, besaßen einzelne doch Stammbäume, die entweder aus früheren Abschriften der verbrannten oder aus dem Gedächtnis hergestellt waren, und die die gute Abkunft der Betreffenden bewiesen. Zu diesen wenigen gehörten auch die Verwandten Jesu, die wegen ihres Zusammenhanges mit dem Geschlecht des Heilands „Herrenverwandte" genannt wurden. Sie gingen von Nazaret und Kokaba aus über das ganze übrige Land hin und verbreiteten die Kenntnis ihres Stammbaumes aus einem Tagebuche, einer Chronik, die in ihrem Besitz war. Die Angaben des Africanus lassen auf eine außerordentlich angesehene Stellung der Familie Jesu schließen: ihr Stammbaum gilt als Adelsdiplom, dessen Kenntnis zu verbreiten sie selber, wie es scheint, bemüht ist. — Der Streit um das Gesetz, der das a. Z. bewegt, tritt ganz zurück, weil die Heidenkirche sich nicht mehr um die Zustimmung oder die Ablehnung von seiten des Nazarenertums zu kümmern brauchte. Trotzdem standen auch die Judenchristen des n.a. Z. vor der Frage, ob sie, selbstverständlich mit Beibehaltung ihrer eigenen durch das Gesetz bestimmten Lebensweise, die das Gesetz nicht haltenden Heidenchristen als Brüder ansehen wollten oder nicht. An einer Reihe von Orten, in Syrien, wohl auch in Aegypten, kamen die Kreise der Heidenchristen und Judenchristen in Berührung miteinander. Nach Justin (Dialog 47) haben die Judenchristen die ihnen gestellte Frage zwiespältig gelöst, gerade so wie vor ihnen bereits die Urchristen. Justin bezeugt, daß zu seiner Zeit ein Teil der Judenchristen die Gläubigen aus den Heiden als Brüder anerkannte, ohne von ihnen Erfüllung des Gesetzes und Uebernahme der Beschneidung zu verlangen. Ein anderer Teil

freilich möchte den gläubigen Heiden das Gesetz auflegen. Die milde und die strenge Richtung des a. Z. haben in den beiden von Justin bezeugten Parteien des Judenchristentums ihre unmittelbare Fortsetzung gefunden. Deutlich läßt auch die Justin-Stelle erkennen, daß bereits in der ersten Hälfte des 2. Jhd.s die Heidenkirche mit Ueberlegenheit auf das Nazarenertum hinabblickte. Die strengere Richtung galt dem Justin schlechthin als verwerflich, und er teilt mit, daß es Heidenchristen gab, die auch der milden Richtung wegen ihrer Gesetzesbeobachtung das Heil absprach, also das ganze Judenchristentum verurteilte. — So ist das Judenchristentum von der erstarkenden heidenchristlichen Kirche des ausgehenden 1. und des 2. Jhd.s in den Winkel gedrängt worden. Sein enger Zusammenhang mit dem jüdischen Volkstum hatte zur Folge, daß es auch unter den schweren Katastrophen zu leiden hatte, die noch nach 70 das Judentum trafen. Große Aufstände, die zur Zeit Trajans in der westlichen (Mittelmeerländer) und der östlichen (Mesopotamien) Diaspora des Judentums entstanden und mit vielem Blute gelöscht wurden, müssen auch das Judenchristentum in Mitleidenschaft gezogen haben. Und der große Aufstand des Mutterlandes unter Hadrian (132 bis 135) hat sicher das Judenchristentum Palästinas schwer getroffen. Das Land wurde damals furchtbar verheert, und nach der Niederwerfung des Aufstandes wurde den Juden verboten, Jerusalem und das Bergland um Jerusalem überhaupt nur zu betreten; nicht einmal von ferne her sollten sie ihre alte heilige Stadt schauen dürfen. Jerusalem wurde damals eine heidnische Stadt (Aelia Capitolina), und das Verbot an die Juden, in Jerusalem zu wohnen, bedeutete auch das Ende der judenchristlichen Gemeinde Jerusalems. Denn zwischen ihnen und den übrigen Juden wurde kein Unterschied gemacht.

2. a) Im n.a. Z. ist das Christentum nicht nur in den meisten Orten und Provinzen, in denen es bereits in der apostolischen Zeit bestand, nachweisbar: wir beobachten auch ein weiteres Vordringen in eine Reihe von Städten des römischen Reiches, hie und da auch schon auf das flache Land. — Von dem Verbote Hadrians, in Jerusalem zu wohnen, wurden die Heidenchristen nicht betroffen. Daher entwickelte sich bald nach dem Barkochba-Aufstande in Aelia eine heidenchristliche Gemeinde, als deren erster Bischof von der Ueberlieferung ein gewisser Markus genannt wird. Auch in einigen anderen Orten Palästinas bestanden Gemeinden von Heidenchristen. Im benachbarten Syrien behauptete Antiochien seine führende Stellung. Die Gemeinden im weiteren oder engeren Umkreis der Hauptstadt kamen ihr gegenüber an Bedeutung nicht auf. — Die stärkste Vermehrung zeigt die Provinz Asien, d. h. das westliche Drittel Kleinasiens. Zu den Gemeinden der pauliniſchen Zeit, Ephesus, Troas, Kolossae, Laodicea, Hierapolis gesellten sich Neubildungen in anderen Städten, wie die Quellen der 2. und 3. Generation bezeugen: so in Smyrna, der Rivalin von Ephesus, und Pergamon, der offiziellen Hauptstadt der Provinz. Im Mäandertal dringt das Christentum nach Magnesia und Tralles, im Hermustal nach Sardes, Thyatira und Philadelphia. In der Provinz Asien hat das Christentum den besten Boden für seine Entwicklung gefunden. Die asiatischen Gemeinden und Rom waren es, die das ganze 2. Jhd. hindurch die Führerstellung in der Kirche innehatten. — Noch eine andre Provinz Vorderasiens zeigt ein überraschendes Anwachsen des Christentums, nämlich Bithynia-Pontus. Aus dem Briefe des Statthalters Plinius an Trajan (Plinii epist. X 96) geht hervor, daß zur Zeit der Statthalterschaft des Plinius (zwischen 111 und 113) das Christentum eine ganz augenfällige, nicht zu übersehende und Maßnahmen der Regierung herausfordernde Erscheinung geworden war. In Stadt und Dorf waren Christen zu finden, die Tempel der Götter standen leer, die Kulthandlungen wurden nicht mehr vorgenommen, viele Leute jeden Alters, Geschlechts, Standes hatten sich den Gemeinden angeschlossen. Auch in den übrigen Provinzen Vorderasiens, in Cilicien, Kappadozien, Galatien behauptete das Christentum den Boden, den es bereits vor 70 inne hatte, und gewann neuen hinzu. In Mazedonien ist Philippi, die alte Gründung des Paulus, durch den Brief des Polykarp bezeugt. In Achaja bestand als führende, hochangesehene Gemeinde die korinthische fort; sie überragte vollkommen, was sonst noch in der Provinz an Gemeinden vorhanden war. — In der lateinischen Hälfte der Mittelmeerwelt ist nur eine Gemeinde deutlich zu erkennen: die römische. Sie war groß und sehr angesehen, an Ruhm und moralischer Autorität bei weitem die erste in der ganzen christlichen Bruderschaft; ihr besonderer Ruhm war, daß Petrus und Paulus in ihr gewirkt hatten; sie fühlte sich auch verpflichtet, andern Gemeinden ratend und helfend beizustehen. Daß außer Rom auch noch andre Städte Italiens christliche Gemeinden hatten, ist sicher. Aber sie werden nicht mit Namen genannt und traten gegenüber der römischen Gemeinde ganz zurück. — Merkwürdig und beklagenswert ist, daß über die Christen Aegyptens, welches sicher schon damals Gemeinden in Alexandrien und an andern Orten des Deltas aufwies, nichts Genaueres zu erfahren ist. — Von christlichen Gemeinden in Gallien, Spanien, Afrika sagen die Quellen nichts, ebensowenig bezeugen sie das Vordringen des Christentums in die Länder östlich von der Reichsgrenze. Dennoch mag von Antiochien aus das Christentum schon in sehr früher Zeit gegen Osten fortgeschritten sein, da es in der zweiten Hälfte des 2. Jhd.s bereits in festen Stellungen jenseits des Euphrats erscheint. Und auch Gallien und Afrika kann das Christentum sehr wohl schon vor 140 erreicht haben. — Noch sind es fast ausschließlich die Städte, unter deren Bevölkerung die neue Religion ihre Anhänger wirbt. Das Land tritt noch für lange Zeit bei der christlichen Propaganda zurück. Die einzig wahrnehmbare Ausnahme bilden die durch den Pliniusbrief bezeugten Landgemeinden von Bithynia-Pontus. — Innerhalb der Gemeinden herrschte das Griechentum unbestritten vor: Griechen und gräzisierte Orientalen bildeten die Hauptmasse in den christlichen Gemeinschaften des Ostens und des Westens. Die Literatur der Periode ist durchwegs in griechischer Sprache abgefaßt; sowohl der antiochenische Bischof Ignatius wie der römische Prophet Hermas schreiben Griechisch. Doch haben die Gemeinden des Ostens sicher auch Angehörige orientalischer Volksstämme als Mitglieder gezählt, — Syrer kommen vor allem in

Betracht —, und in den Gemeinden des Westens waren Leute mit lateinischer Muttersprache zu finden. Die lateinische und die syrische christliche Literatur freilich begannen mit bescheidenen Anfängen erst nach 150, und zwar mit Uebersetzungen von biblischen Büchern.

2. b) Etwas besser als über das äußere Wachstum der Gemeinden sind wir über ihren inneren Ausbau unterrichtet. Die noch sehr freie Gestaltung des a. Z. nimmt auf allen Linien feste Formen an: in Verfassung, Kultus, Gemeindesitte. Das Einleben der Christen in die Welt, die sie umgab, die Notwendigkeit, gegen die große Gefahr der andringenden Gnosis eine Schutzwehr aufzurichten, führte überall zur Verfestigung des Gemeindelebens. Das zeigt sich vor allem deutlich im Ausbau der Gemeindeverfassung. Die Fragen, die mit der Erforschung dieser verbunden, sind freilich außerordentlich schwierig, und die Ergebnisse können keinen Anspruch auf unbedingte Zuverlässigkeit machen. — Im a. Z. standen an der Spitze der Gemeinden (s. I 2 d) die geistlichen Führer, Apostel, Propheten, Lehrer, und das, wie gezeigt, ganz formlose, nicht durch Wahl bestellte Kollegium der „Vorsteher" (Phil 1_1 auch als „Episkopen und Diakonen" bezeichnet). In den Quellen des n.a. Z. erscheinen vor der Ausbildung des monarchischen Episkopats neben Episkopen und den mit ihnen eng zusammengehörenden Diakonen noch die „Presbyter" als Amtsträger. Presbyter als Vorsteher der Gemeinschaft kennt sowohl das zeitgenössische Griechentum wie das Judentum. In Anlehnung an zeitgenössische, insbesondere diasporajüdische, Organisation wird der Name der „Presbyter" innerhalb der Gemeinden als eigentlicher Amtstitel in Gebrauch gekommen sein, und zwar um dieselbe Gruppe von Gemeindeführern zu bezeichnen, die in den paulinischen Gemeinden den Namen „Vorsteher" (s. I, 2 d) geführt hatten. Mit dieser freilich nur als wahrscheinlich zu bezeichnenden Konstruktion ist andeutend bereits eine weitere sehr schwierige Frage der frühesten christlichen Verfassung gelöst, die Frage nämlich, ob Presbyter und Episkopen, wie sie in den Quellen des n.a. Z. nebeneinander genannt werden, identisch sind oder nicht. Die Frage dürfte höchst wahrscheinlich zu bejahen sein. Presbyter und Episkopen in der n.a. Zeit waren dieselben Personen. Die bedeutsame Weiterentwicklung der Verfassung gegenüber den Zuständen der ersten Generation liegt darin, daß die Vorsteherschaft nicht mehr ein freies Kollegium mit unbestimmter Zahl und nicht genau festgelegtem Pflichten- und Rechtenkreis ist, sondern daß das Kollegium der Presbyter-Episkopen und ihrer jüngeren Gehilfen, der Diakonen, durch Wahl bestellt wird, daß es mithin eine feste Anzahl von Gliedern hat und daß seine Pflichten und Rechte sich von selber genauer festlegen. Gehorsam und Achtung der Gemeinde sind nicht mehr moralischer Art, sondern rechtlich; denn wo Wahl und Bestellung da sind, herrscht nicht mehr bloß Schicklichkeit und Dankbarkeit, sondern Gesetz und Recht. Die Obliegenheiten der Presbyter-Episkopen sind zum Teil dieselben wie die der prohistámenoi in den paulinischen Gemeinden: Aufsicht im Gottesdienste, damit Ordnung und geziemendes Wesen in der Versammlung herrsche, Vorbereitung des Gottesdienstes, damit er würdig verlaufe, weiter aber auch die Verwaltung des Finanzwesens innerhalb der Gemeinde, und endlich das Recht, Aufsicht und eine gewisse geistliche Fürsorge innerhalb der Gemeinde auszuüben, den Einzelnen zu mahnen und zurechtzuweisen, auch disziplinare Befugnisse auszuüben. Aber die Tätigkeit und das Ansehen der Gemeindebeamten geht noch ein Bedeutendes weiter. An der Erbauung der Gemeinde durch das Wort, die ursprünglich Sache der Propheten und Lehrer gewesen war, beginnen die Presbyter-Episkopen tätigen Anteil zu nehmen: sie treten vor der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde auf, beten, lehren, legen aus, erbauen, kurzum „verkünden das Wort" wie die genannten Charismatiker. Damit aber ist ein großer Fortschritt in den Befugnissen der Amtsträger bezeichnet. Denn erst jetzt treten sie an die ihnen ursprünglich überlegene Gruppe der Propheten und Lehrer heran. Sie sind nicht länger mehr bloß die Oekonomen der Gemeinde und die Ordner des Gottesdienstes, sondern sie nehmen tätigen Anteil am Wortdienste. Schon in sehr früher Zeit tritt die Theorie auf, daß sie ihre Stelle kraft apostolischer Sukzession haben. Damit ist die Entwicklung eingeleitet, die von den paulinischen Vorstehern zu den Gemeindebeamten der frühkatholischen Kirche hinüberführte. Denn diese Entwicklung hat auf der einen Linie darin bestanden, daß die Träger des Gemeindeamtes an der Lehrtätigkeit der freien Charismatiker zunächst Anteil bekamen, später diese Tätigkeit auch überwachten, daß sie als Nachfolger der Apostel erschienen. Was zu diesem Aufsteigen des Amtes den Charismatikern gegenüber Veranlassung gab, war einmal die Entartung, die sich sehr bald bei Propheten und Lehrern einstellte. Die Träger der Gnosis benutzten oft das hohe Ansehen der Geistesträger, um als Propheten und Lehrer aufzutreten und ihre Lehre in den Gemeinden zu verbreiten. Fahrende Betrüger sicherten sich Bewunderung und einen bequemen Lebensunterhalt, indem sie sich als Charismatiker aufspielten. Sodann müssen von der zweiten Generation ab die Geistesträger in den Gemeinden immer seltener geworden sein, weil das enthusiastische Element zu schwinden begann. — In der Verfassung der Gemeinden des n.a. Z., die ein Kollegium von Presbyter-Episkopen mit beigeordneten Diakonen als Verwaltungsbeamten, Liturgen, Seelsorgern, mit Disziplinargewalt ausgerüstet, auch schon Trägern der Worterbauung kennen, war es eine Weiterentwicklung von ungemeiner Bedeutung, als aus dem Kollegium der Gleichen Einer sich heraushob und als der „Bischof" im eigentlichen Sinne die Führung innerhalb des Kollegiums der ihm nun untergeordneten „Presbyter", damit auch die Führung über die ganze Gemeinde bekam. Leider liegt, wie vieles andre auf diesem Gebiete, auch das Hochkommen des „monarchischen Episkopats" sehr im Dunklen. Es ist fraglich, ob seine Spuren in gewissen Stücken der Pastoralbriefe (¶ Paulus-Briefe), dann im III Joh und in Offenb 2 und 3 nachzuweisen sind. Sicher und deutlich tritt seine Befestigung und sein Ausbau in den Briefen des Ignatius von Antiochien hervor (¶ Apokryphen des NT). Diese Briefe sind Quellen für die Zustände in den kleinasiatischen und mittelbar auch den syrischen Gemeinden am Anfang des 2. Jhd.s. Der monarchische Epi-

skopat steht in den Gemeinden von Asien, an die Ignatius schreibt, bereits fest; um seine Einführung hat Ignatius nicht mehr zu kämpfen. Er bemüht sich darum, den schon vorhandenen Episkopat wirklich zur alles überragenden, alles beherrschenden Spitze in der Gemeinde zu machen, in der Hand des Bischofs alle Fäden zusammenlaufen zu lassen. Die große Gefahr, der durch diese Zentralisation begegnet werden soll, ist das Eindringen und die Ausbreitung gnostischer Irrlehre. Die Gemeinden, die noch von ihren Anfängen her in kleinere Kreise zerfielen, konnten den grade in den Hausgemeinschaften, den Konventikeln sich einnistenden Häretikern keinen Widerstand leisten; es war keine einheitliche Mittelpunktsleitung da, die dem Eindringen dieser wesensfremden Religiosität Einhalt gebieten konnte. In die Lücke soll der Bischof treten, dem Ignatius sehr weitgehende Rechte geben will. Er soll sich aller Stände und aller Personen in der Gemeinde annehmen, sie mahnen, für sie sorgen; vor allem soll ihm die reine Lehre am Herzen liegen; auch wo er persönlich nicht imstande ist, selber in der Gemeinde zu lehren und sich im Wortkampf als überlegener Gegner den Häretikern gegenüber zu stellen, soll er doch ihre Abwehr dadurch auf sich nehmen, daß er die Aufsicht über das ganze Leben, insbesondere über das ganze Versammlungswesen in die Hand bekommt. Ihm ordnet sich gehorsam der weitere Kreis der Amtsträger, das Presbyterium, unter; ihm stehen zur Seite als unmittelbare Gehilfen die Diakonen. — Der monarchische Episkopat, auf dem späterhin die ganze Entwicklung der altkatholischen Kirche beruht, hat seinen Ursprung höchst wahrscheinlich in Asien, wo er von Ignatius bezeugt wird, wohin auch III Joh und Offenb 2 f weisen. In Rom, der Gemeinde der kirchlichen Ordnung, die man gern und fast unwillkürlich als Entstehungsort dieses überaus wichtigen Instituts denken möchte, hat der Episkopat des Einen sich erst später durchgesetzt. Seine Anfänge in Asien mögen bereits in der vom tiefsten Dunkel bedeckten Zeit der zweiten Generation, vielleicht 70—90, liegen. Und weil diese Zeit so dunkel ist, wird es auch schwerlich gelingen, die Entwicklung aufzudecken, die erstmals zur Ausgestaltung des monarchischen Episkopats in Asien geführt hat. Verschiedene Gründe können bei seiner Ausgestaltung tätig gewesen sein; ja, es mag kleine Gemeinden gegeben haben, in denen schon von Anfang an ein einzelner Mann, der Patron und Wohltäter der Gemeinde, eine Stelle einnahm, die ihn zum Monarchen im Kreise seiner Glaubensbrüder machte. Sicherer ist ein Andres: zur Hebung des bereits vorhandenen Episkopats hat außerordentlich viel beigetragen das Bedürfnis nach Zusammenschluß und Ueberwachung, das sich einstellte, als die Gnosis mit ihren zersetzenden Wirkungen an die Gemeinden herankam. — Das Bedürfnis nach Zusammenschluß und Ueberwachung der Gemeinde hat seine deutlich festzustellenden Wirkungen auch in der Ausgestaltung des Versammlungswesens der Gemeinde gehabt. Noch ist auch hier freilich das Programm, das Ignatius ankündigt: keine Versammlung ohne den Bischof oder ohne Vorwissen des Bischofs, nicht durchgesetzt. Aber unverkennbar ist die starke Neigung des ganzen Versammlungswesens zu der Stufe hin, die dann im altkirchlichen Katholizismus erreicht wird. Wohl dauern die Haus- und Teilversammlungen noch fort, schon die weite Zerstreuung mancher großstädtischen Gemeinden war ihrem Fortbestehen außerordentlich günstig. Doch treten in den Angaben der Quellen viel deutlicher als die Teilversammlungen die regelmäßigen Erbauungsversammlungen hervor, in denen die ganze Gemeinde zusammenkommt, entweder an einem Orte oder, bei größeren Gemeinden, an verschiedenen Stellen, aber doch zur selben Zeit und unter dem Vorsitz der Amtsträger. — Schon für die paulinischen Gemeinden konnte auf Grund von I Kor 16 $_2$ (Apgsch 20 $_7$) der Sonntag als der Tag bezeichnet werden, an dem die Gemeinde zusammenkam. Im n.a. Z. zeigt eine Reihe von Stellen in Schriften, die aus den verschiedensten Provinzen herstammen, daß die regelmäßige Zusammenkunft am Sonntag feste Gemeindesitte war, vgl. Didache 14 $_1$ Barn 15 $_9$ Plinii epist. X 96 $_7$, Justin, Apol. I 67 $_3$, indirekt auch Apok 1 $_{10}$ Ignatius, Magn 9 $_1$. — Kleine Gemeinden kamen wohl an einem Orte zusammen, selbst bei der Mahlfeier, die mehr Raum beanspruchte; in größeren versammelte man sich an verschiedenen. Ein Zimmer im Hause eines der Gemeindemitglieder oder ein gemieteter Saal wurden, wie schon zur Zeit des Paulus, zur Aufnahme der Zusammenkommenden hergerichtet, mit Sitzen für die Wortversammlung, mit Tischen und Bänken zum Liegen für die gemeinsamen Mahlzeiten. — Die eben angedeutete, aus den Paulusbriefen zu erschließende Zweiteilung der Versammlung (Wort- und Mahlversammlung) dauerte im n.a. Z. an. Soweit wenigstens positive Angaben der Quellen vorliegen, lehren sie das. Erst von der Mitte des 2. Jhd.s an kann die für die Entwicklung des altchristlichen Kultus außerordentlich wichtige Neuerung festgestellt werden, daß am Sonntag nur eine Gemeindeversammlung abgehalten wird, die in ihrem ersten Teile Schriftverlesung, Homilie, Gebet, in ihrem zweiten Teile die Feier der Eucharistie umfaßte. Die Eucharistie war dann nicht länger mehr ein Teil einer wirklichen Mahlzeit, sondern war ähnlich unserer Abendmahlsfeier bloß der Genuß von geweihten Elementen, von Brot, Wasser und Wein. So lange die beiden Zusammenkünfte noch nicht in eins zusammengezogen waren, fand die Mahlversammlung am späten Nachmittage, gegen Abend, statt. Am Schluß des Tages hatte in jener Zeit die Hauptmahlzeit ihren Platz. Die Wortversammlung wurde am frühen Morgen, nach dem Plinius-brief (X 96) noch vor Sonnenaufgang abgehalten. Näheres über den Gottesdienst des n.a. Z. ¶ Heidenchristentum.

2. c) Die oben geschilderte starke Ausbreitung des Christentums machte es schon in sehr früher Zeit, am Ende der ersten Generation (Nero), unmöglich, daß seine Bekenner unbeachtet, gleichsam in der Dunkelheit dahinlebten. Die heidnische Oeffentlichkeit, dann auch der Staat, beschäftigten sich mit der neuen Religion. Für beide Größen waren auch bereits vor dem Jahr 70 Judentum und Christentum getrennte, deutlich von einander zu unterscheidende Erscheinungen. Die öffentliche Meinung in den Städten und Provinzen, in denen christliche Gemeinden vorhanden waren, stellte sich mit großer Entschiedenheit gegen die Christen, wie sie sich auch gegen die Juden gekehrt hatte. Gründe für den ent-

schlossenen Haß zu nennen, ist nicht schwer. Die Christen lehnten ab, was im religiösen und im öffentlichen Leben die Freude und den Stolz der Einheimischen bildete: die Götter, den Kult, die Feste. Ihre Zukunftserwartungen, nach denen das stolze Imperium und die ganze Welt untergehen sollten, wurden als Haß gegen das Menschengeschlecht, als maßloser Aberglaube empfunden. Das Urteil, das die Christen über das gesamte öffentliche und private, religiöse und staatliche Leben der Heiden fällten, war herb und wegwerfend. Es konnte den Heiden nicht verborgen bleiben und rief von ihrer Seite her ebenfalls schroffe Urteile über die Christen hervor. Gefährlich mußte vielen auch das sehr starke Anschwellen der christlichen Gemeinden erscheinen, durch die Ausbreitung des Christentums wurde mancher Beruf geschädigt. Trat das Christentum mit seinen ernsten Forderungen unbedingter Hingabe in die Familien ein, so war Spaltung und gegenseitige Entfremdung die Folge. Das enge Zusammenhalten der Christen untereinander und nach außen hin erregte bei den Außenstehenden mindestens Neid, öfters auch Argwohn und Haß. Zudem war das Christentum von seinen Anfängen her mit dem Judentum eng verknüpft. Und wenn auch die Trennung bald und für alle sichtbar eintrat, — von seinem Ursprung her übernahm es ein nicht geringes Erbe an feindseliger Stimmung seitens der griechisch-römischen Welt. Denn so großen Erfolg auch die jüdische Propaganda in einzelnen Schichten des Heidentums hatte, im ganzen überwogen doch bei weitem die Abneigung, der Spott und der Haß. — Aus der allgemeinen Stimmung des Mißtrauens und des Hasses gegen die Christen sind dann weiter die bestimmten einzelnen Anklagen hervorgegangen, die von der öffentlichen Meinung gegen die Christen erhoben und vor die römischen Behörden gebracht wurden. Die Christen waren von den Göttern abgefallen, zu deren Verehrung sie als Bürger ihrer Heimatstädte verpflichtet waren, — sie waren „Gottlose". Nach antiker Anschauung war die Verehrung der heimischen Götter nicht Privatsache des Einzelnen, sondern Sache der Familie und des Gemeinwesens. Mit besonderem Abscheu weigerten sich die Christen, mit dem Kaiserkult in Berührung zu kommen, der gerade in den Städten des Ostens (Asiens) sehr eifrig betrieben wurde. Sie beleidigten damit die Majestät des Kaisers und des römischen Volkes. Eine sehr gefährliche Anklage war weiter die auf Zauberei, auf Bündnis mit den finsteren, menschenfeindlichen Dämonen. Und endlich behaupteten zwei schlimme, weit hinaufreichende und hartnäckig festgehaltene Nachreden, daß die Christen bei ihren gemeinsamen Mahlzeiten, von denen jeder nicht Getaufte ausgeschlossen war, Kinderfleisch und in Menschenblut getauchtes Brot äßen, weiter daß sie sich nach den Mahlzeiten den gröbsten geschlechtlichen Ausschweifungen hingäben, selbst die Blutschande nicht scheuend. Mit den prägnanten, aus der altgriechischen Sage leicht erklärlichen Ausdrücken: thyesteische Mahlzeiten und ödipodeische Vermischungen wurden diese beiden den Christen zugeschriebenen Schandtaten bezeichnet. — Wenn die Gerüchte, die im Volke über Umsturzideen, Zauberei, scheußliche, blutschänderische Ausschweifungen, Kindermord der Christen umgingen, sich zu stürmischen Anklagen vor den Behörden verdichteten, waren diese gezwungen, gegen die Christen einzuschreiten. Dabei brauchte zunächst nach der Religion der Christen garnicht gefragt zu werden: gegen Gemeinschaften und gegen einzelne, die derlei Dinge trieben, mußte vorgegangen werden und zwar im Wege des gesetzlich geordneten Kriminalprozesses. Es ist aber sicher, daß je länger, je weniger die römischen Behörden geneigt waren, Anklagen dieser Art gegen die Christen anzunehmen. Denn jeder gewissenhaft geführte Prozeß mußte die Unschuld der Christen erweisen. Doch gab es außer diesen den Christen nachgesagten Schandtaten noch andre Handhaben, die ein scharfes Zufassen der Staatsgewalt den Christen gegenüber ermöglichten. Wer sich weigerte, den Göttern des römischen Staates die gebührende Ehrfurcht zu erweisen, beim Genius („Glück") des Kaisers zu schwören oder eine mit religiösen Zeremonien verbundene Ehrerbietungsbezeugung vor dem Bilde des Kaisers vorzunehmen, beging ein schweres politisches Verbrechen, er beleidigte die Majestät des herrschenden Volkes. Gegen ihn mußte vorgegargen werden und zwar wieder im Wege des ordentlichen Prozesses, wobei im Falle der Verurteilung die Kapitalstrafen (Absprechung von Leben, Freiheit, Bürgerrecht) in Anwendung kamen. — Und noch einen andern Weg gab es, auf dem die Behörde dem Christentum entgegentreten konnte, und er war der gebräuchlichste. Das war das administrative, polizeiliche Einschreiten, die sogenannte coërcitio. Die kaiserlichen, aber auch die einheimischen Behörden hatten in ihren Amtskreisen für Ordnung zu sorgen. Eine Störung der Ordnung aber war es, wenn jemand von seinem ererbten, nationalen Kultus abfiel und sich weigerte, den einheimischen Göttern seiner Väter zu opfern. In diesem Fall konnte die Behörde ohne weiteres die administrative coërcitio einleiten und war zu diesem Zwecke auch mit der entsprechenden Strafgewalt ausgerüstet, renitente Personen zu zwingen (coërcere; daher der Name des ganzen Verfahrens). Hierbei war nicht der Kriminalprozeß, sondern die polizeiliche Maßregelung die Form des Vorgehens, und mit dem Strafsatze konnte bis zur Absprechung des Lebens gegen den Schuldigen und gegen den, der ihn zur „Gottlosigkeit" verleitete, vorgegangen werden. Im ganzen ist das Verfahren der coërcitio gegen die Christen nicht streng und folgerichtig angewandt worden. Einsichtige Verwaltungsbeamte, die Kaiser selber, mußten sich bald von der politischen Harmlosigkeit der Christen überzeugen. Aber die Rücksicht auf den Fanatismus der einheimischen Bevölkerung bewog immer wieder einzelne Behörden, gegen die Christen einzuschreiten, die auf diese Weise in einem Zustande steter Unsicherheit lebten. — Im einzelnen — soweit die Quellen es gestatten, ein Bild zu zeichnen — war das Verfahren gegen die Christen unter den Kaisern von Vespasian bis Hadrian folgendes: Von Bedrückung der Christen unter den beiden ersten Flaviern, Vespasian und Titus, hören wir nichts. Gegen Ende der Regierung Domitians wurde in die römische Gemeinde eingegriffen. Hochstehende Personen, Verwandte des kaiserlichen Hauses, wurden wegen „Gottlosigkeit" gestraft. Unter Domitian wurde aber auch, und zwar nicht erst in der letzten Zeit seiner Regierung, in den Provinzen

gegen die Christen vorgegangen. In Asien floß hie und da Christenblut, das sichere Zeugnis dafür legt die Offenbarung Johannis ab. Verweigerung des Kaiserkultes ist hier die unmittelbare Veranlassung zur Verurteilung der Christen gewesen. Domitian legte großen Wert auf göttliche Verehrung, und gerade die Städte der Provinz Asien waren besonders eifrig im Kult des Kaisers und der diva Roma. Daß Nerva während seiner kurzen Regierung die Christen bedrückt habe, ist unwahrscheinlich. Hingegen stehen aus der Zeit Trajans zwei sehr wertvolle Dokumente zur Verfügung, die über die Stellung der römischen Staatsgewalt zum Christentum Aufschluß geben: der Brief des jüngeren Plinius, der 112/113 Statthalter in Bithynien war, an Trajan und des Kaisers Antwort darauf (Plinii epist. X 96 f). Plinius hatte in Bithynien sehr zahlreiche Christen vorgefunden, und auf erhobene Anklage hin war er im Coercitivverfahren gegen sie eingeschritten. Hartnäckige Bekenner hatte er zum Tode verurteilt, römische Bürger unter ihnen nach Rom geschickt. An einem gewissen Punkte der sich längere Zeit hindurch ziehenden Untersuchungen waren ihm Bedenken über die Art des richtigen Vorgehens gekommen, und diese legte er dem Kaiser zur Entscheidung vor. Er fragte, ob für die einzelnen Gattungen der Bekenner nicht verschärfende oder mildernde Umstände in Betracht kämen; ob man die Verleugner einfach straflos ausgehen lassen dürfe; ob der Name, das Christsein, zur Verurteilung des hartnäckigen Bekenners genüge oder ob dem Christen bestimmte Freveltaten nachgewiesen werden müßten, die mit dem Namen zusammenhingen, nämlich die schweren Vorwürfe, die das Volk gegen die Christen erhob? Trajans Reskript ist kurz und klar: er billigt im ganzen das Vorgehen des Plinius. Es gibt erschwerende und mildernde Umstände. Aufzusuchen, wie Verbrecher, sind die Christen nicht. Werden sie angezeigt und überführt, so ist gegen sie vorzugehen. Der Verleugner aber geht straflos aus. Als genügende Tatverleugnung ist das Opfer vor den Göttern des römischen Staates anzusehen. Anonyme Anzeigen sollen nicht berücksichtigt werden. Trajan gibt das Christentum nicht grundsätzlich frei, die Rücksicht auf die Stimmung der Volksmassen mag ihn davon abgehalten haben. Aber seine weitgehend milden Bestimmungen zeigen, daß er die politische und moralische Harmlosigkeit der Christen erkannt hat. Dieser Erlaß Trajans, nur für einen Einzelfall gegeben, hat in der Folgezeit eine große Bedeutung erlangt; er ist die Norm geworden, an die das römische Beamtentum bis gegen Decius hin sich hielt. — Die Rücksicht auf die Volksstimmung war für Kaiser und Staatsgewalt der Hauptbeweggrund, der sie immer wieder zum Einschreiten gegen das Christentum bestimmte. Von allen Kaisern bis zum Anfang des 4. Jhd.s hat es anscheinend nur einer unternommen, ohne Rücksicht auf die Volksstimmung die Unschuld der Christen grundsätzlich auszusprechen. Das tat Trajans Nachfolger Hadrian in einem Reskript an den Prokonsul Asiens, Minucius Fundanus (Justin Apol. I 68). Auf die formlosen Anklagen der wütenden Volksmengen soll nicht geachtet werden, nur ordnungsgemäße Anklagen dürfen angenommen werden. Wird den Christen nachgewiesen, daß sie gegen die Gesetze gefehlt, also ein nichtreligiöses Vergehen begangen haben, so soll gegen sie vorgegangen werden. Verleumder trifft unnachsichtliche Strafe. Damit ist das Christentum tatsächlich freigegeben. Denn die Schandtaten, welche die Volksmeinung den Christen zuschrieb, wurden in Wirklichkeit nicht begangen.

Die in Betracht kommende Literatur ist sehr umfangreich, da auch viele Einzeluntersuchungen und die Kommentarwerke zur ältesten christlichen Literatur herangezogen werden müssen. Einige umfassendere Allgemeindarstellungen seien genannt: Carl Weizsäcker: Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, (1886) 1901²; — Gotthard August Lechler: Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter, (1851) 1885⁴; — Ernst von Dobschütz: Die urchristlichen Gemeinden, 1902; — Derſ.: Probleme des apostolischen Zeitalters, 1904; — Derſ.: Das apostolische Zeitalter, 1906 (RV I, 9); — Georg Heinrici: Das Urchristentum, 1902; — Rudolf Knopf: Das nachapostolische Zeitalter, 1905; — Adolf Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, (1902) 1906³. **Knopf.**

Apotheose ¶ Kaiserkult.

Appellation, „Berufung" im prozessualen Sinne, ist ein ordentliches Rechtsmittel, durch das die mit einem Urteil unzufriedene Partei den Rechtsstreit innerhalb einer bestimmten Frist einem höheren Richter zur nochmaligen Verhandlung und Entscheidung unterbreitet. Die A. setzt regelmäßig einen Instanzenzug voraus. Die römische Kirche hat einen solchen schon früh ausgebildet. Von dem Gedanken ausgehend, daß der Papst der ordentliche Richter aller Christen ist, hat sie Normen geschaffen, nach denen er seine richterliche Gewalt weiterübertragen („delegieren") und seinen Delegataren bestimmte Weisungen in sachlicher und förmlicher Hinsicht geben kann. Von der Entscheidung des Delegatars geht die A. an den Deleganten. Heute bestehen drei Instanzen: Offizialat des Bischofs, Metropolitangericht, Papst oder dessen Kongregationen. Geschichtlich sind die Kämpfe um Einhaltung des Instanzenzugs und das Verbot unmittelbarer A. an den römischen Stuhl von Interesse. Gegen Entscheide des Papstes gibt es nach Kirchenrecht keine A. Die A. an ein allgemeines Konzil ist ein kirchliches Verbrechen. Kirchenrechtlich kann es auch keine Berufung gegen kirchliche Maßnahmen an die Staatsgewalt geben. Denn die Kirche ist ihrer Ansicht nach souverän. Im Widerspruch dagegen hat sich seit Ausgang des Mittelalters in einzelnen Staaten, besonders in Frankreich, ein Rechtsmittel entwickelt, welches Eingriffe der Kirchengewalt in das staatliche Rechtsgebiet zurückweisen, zugleich aber auch die Staatsangehörigen in ihren kirchlichen Rechten gegen Beeinträchtigungen von Rom aus schützen sollte (appellatio oder recursus tanquam ab abusu, appel comme d'abus). Dieser „Rekurs wegen Mißbrauch der Amtsgewalt" ist keine eigentliche A., sondern eine Betätigung des staatlichen Oberaufsichtsrechts über die Kirchen (Kirchenhoheit), und in diesem Zusammenhang zu erörtern. ¶ Kirchenhoheit.

Paul Hinschius: Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten, 1869 § 21; — Hübler in K. v. Stengel: Wörterbuch des deutschen Verwaltungsrechts, 1890—98 unter „Staatskirchliche Gerichtsbarkeit" (appellatio tanquam ab abusu); — Emil Friedberg: Lehrbuch des kath. u. evang. Kirchenrechts, 1903⁵, §§ 95 u. 100. **Meyenbauer.**

Approbation. Der Billigung, Bestätigung oder Empfehlung des zuständigen kirchlichen

Oberen bedürfen gewisse Tatbestände, um kirchenrechtlich zulässig oder wirksam zu werden. So z. B. beanspruchte die kurialistische Doktrin des Mittelalters die A. der deutschen Königswahl für den Papst. So bedürfen eigentliche ¶ Orden der A. des Papsts, und zwar in besonderer Form. Einfachen ¶ Kongregationen genügt die A. des örtlich zuständigen Bischofs, solange sie nur einen beschränkten Wirkungskreis beanspruchen. Lehrbücher theologischen Inhalts bedürfen der A. des Bischofs, wie denn durch die neueste Regelung der Bücherzensur (¶ Zensur) durch die Constitution „officiorum ac munerum" vom 25. Januar 1897 gerade den Bischöfen umfangreiche Befugnisse zur Erteilung der „Druckerlaubnis" übertragen sind. Von Wichtigkeit ist der Begriff der A. auch für das Verhältnis des Papsts zum allgemeinen Konzil. Nach römischer Auffassung gelten die Beschlüsse des Konstanzer Konzils (1414—1418) nur, soweit sie von Martin V approbiert sind; die Beschlüsse des Tridentinischen Konzils (1545—1563) sind später (1564) durch eine besondere Bulle Pius' IV approbiert; die Vatikanische constitutio de ecclesia Christi ist durch den Papst erlassen „sacro approbante concilio", unter Billigung des Konzils. **Meydenbauer.**

Apriorismus und Empirismus, Ethischer.

1. Erkenntnistheoretische und ethische Apriorifrage; — 2. Aprioristische Gründe und empiristische Gegengründe; — 3. Richtige Fassung des a priori.

1. Der von Kant nicht erst geprägte, aber durch ihn besonders in Umlauf und zur Diskussion gekommene Ausdruck „a priori" kennzeichnet auf *erkenntnistheoretischem* Gebiet die Anschauung: daß zum Zustandekommen einer Wahrheitserkenntnis oder einer Erfahrung im Vollsinn der uns ohne unser Zutun gegebene Erfahrungsstoff nicht genügt, sondern daß dieser erst in die (vermöge der Struktur unseres Geistes bereit liegenden) Erkenntnisformen eingefaßt werden müsse, welche ihrerseits aus der Erfahrung nicht ableitbar seien. Dies eben leugnet der Empirismus, und traut sich zu, auch Formen wie Raum, Zeit, Kausalität als bloße Abstraktionen, Abkürzungen, Schlüsse und dergl. aus dem Empfindungsgehalt oder dem Stoff unserer Erfahrung nachzuweisen, auf welchem nicht nur unsere erste, sondern unsre einzige Erkenntnis beruhe. — Auf *ethischem* Gebiet behauptet entsprechend der Apriorismus: daß die obersten sittlichen Normen nicht aus dem sittlichen Leben des Menschen, wie es uns in Vergangenheit und Gegenwart gegeben ist, abzuleiten seien, daß ihre Gültigkeit auch nicht davon abhängig sei, ob sie je einmal vollkommen befolgt werden, sondern unabhängig vom Wechsel der Zeiten und ihrer sittlichen Ideale sei, und daß diese Normen erst ein Urteil darüber möglich machen, was im erfahrungsmäßigen Menschenleben sittlich zu heißen verdiene. Der ethische Empirismus betrachtet auch die denkbar allgemeinsten und formalsten sittlichen Regeln als bloße Verallgemeinerung und praktische Formulierung individueller und sozialer Erfahrungen, wonach gewisse Verhaltungsweisen unsere Lebenskraft fördern oder schädigen, unser Lebensglück steigern oder bedrohen. Der Apriorist muß dabei zugleich den Unterschied der aprioriſchen Erkenntnis von den aprioriſchen Sittengesetzen betonen, daß wir gar nicht anders können, als unsere theoretischen Erfahrungen in die Erkenntnisformen zu fassen und zu ordnen, daß wir hingegen dem Sittengesetz Gehorsam leisten oder versagen können, ja daß vielleicht in keiner einzelnen Handlung überhaupt dieses seinen vollen Ausdruck finde. In der Richtung des Empirismus wird es liegen (der darum auch namentlich in seiner Form als „Positivismus" mit der Skepsis verwandt ist), jenen Unterschied zu erweichen: auch unsere Erkenntnisregeln beruhten dann auf praktischen Lebensbedürfnissen, und ihre Ueberlegenheit an Gleichmäßigkeit und Dauer über die sittlichen Normen und Ideale rührte daher, daß sie eben naturgemäß allen Geschichtsperioden und Menschenrassen, ja selbst andern Lebewesen gemeinsam sind, während Bestand wie Wert der Sittenregeln gerade darauf beruhte, sich dem Wechsel des Kulturstands anzupassen.

2. Wer das sittliche a priori im Sinne von: der Menschheit *anerschaffen*, und dem Einzelnen *angeboren* vertritt, beruft sich gewöhnlich darauf, daß eigentlich sittliche Erscheinungen sich beim Tiere nirgends, beim Menschen hingegen überall und zu allen Zeiten finden, und daß auch wenigstens über den elementarsten Inhalt der sittlichen Norm sich eine weitgehende, wenn nicht durchgehende Uebereinstimmung konstatieren lasse. Der Empirismus wird dagegen auf die Analogien auch beim Tier, die Dunkelheit der Urmenschheitsgeschichte und das Fließende des Uebergangs von untersittlichen zu sittlichen Erscheinungen hinweisen und jene Uebereinstimmung aus der ebenso weitgehenden Uebereinstimmung der elementarsten Lebensbedürfnisse erklären. Was das Individuum betrifft, so hat der Apriorist (im obigen Sinn) ganz Recht mit der Behauptung, daß sich der Fonds sittlichen Interesses und sittlicher Kraft, oft schon in frühem Lebensalter, nicht aus den Erfahrungen in einer kurzen Lebenszeit und in einer vielleicht ganz ungeeigneten Umgebung erklären lasse. Aber diese Waffe, welche frühere Formen des Empirismus allerdings tödlich trifft, wendet sich gegen den Apriorismus selbst in der Hand des *Evolutionisten*, welcher jenen sittlichen Vorrat des Individuums aus der allmählichen Anhäufung durch Vererbung erklärt und auch die „ontogenetische" Entwicklung des sittlichen Individuums als eine abgekürzte Wiederholung der „phylogenetischen" oder der Gattung betrachtet. Unabhängig von solchen Erwägungen hält sich *diejenige Form* des Apriorismus, welche die Entstehung des sittlichen Bewußtseins im einzelnen dahingestellt sein läßt, dagegen um so stärker betont: daß, nachdem das Sittengesetz einmal im Bewußtsein vorhanden ist, weder das damit geforderte sittliche Ideal in der Erfahrung gegeben, noch sein absoluter Anspruch aus dieser erklärbar ist, indem unter Umständen dieser Anspruch sich auch gegen die höchsten empirischen Interessen, z. B. Lebenserhaltung, wendet und durchsetzt. Hiegegen beruft sich der Empirismus darauf, daß die Aufstellung eines sittlichen Ideals sich auf demselben Wege vollziehe, wie sonst die Konstruktion eines in der Erfahrung nicht gegebenen Superlativs aus gegebenen Komparativen; daß die sittlichen Ideale in verschiedener, sich teilweise ausschließender Form, und doch mit gleich absolutem Anspruch aufzutreten pflegen; daß auch diese Absolutheit nur aus einem ähnlichen Irrtum entspringe, als wenn jemand aus der scheinbaren Unermüdlichkeit des Um-

laufs der Himmelskörper die Möglichkeit eines Perpetuum mobile erſchließen wollte; daß das Sittengeſetz, wenn es überhaupt einen Inhalt haben wolle, ſich doch wieder an den ſo ſouverän behandelten menſchlichen Lebensbedürfniſſen orientieren müſſe und damit deren Relativität teile, wie die Syſteme der ethiſchen Aprioriſten ſelbſt beweiſen; daß, ſobald es Motiv werden wolle, die Rückſicht auf ſeine Erfüllbarkeit mit in Betracht komme, indem niemand ſich nach einer Norm richte, deren Erfüllung er nicht, wenn auch vielleicht irrtümlich, für möglich halte.

3. Um aus dieſen Schwierigkeiten herauszukommen, müſſen wir einen Standpunkt ſuchen, von welchem aus die gemeinſame Wurzel des theoretiſchen und des praktiſchen a priori, wie auch das jeweilige Recht und die gegenſeitige Bedingtheit von Aprioriſmus und Empiriſmus anſchaulich wird, einen Standpunkt, der ſich dieſen Gegenſätzen gegenüber ſozuſagen a primo verhält. Zu dem Zweck müſſen wir unſere Erkenntnistätigkeit und deren Reſultat, die Welt, wie ſie für uns da iſt, begreifen als entſprungen aus dem Intereſſe am Menſchen mit ſeiner Welt zuſammen, während das praktiſche Problem für uns gerade darin beſteht, uns zwar innerhalb unſerer Welt, aber in unſrer Eigentümlichkeit als Menſchen im Unterſchied von ihr zu begreifen und zu benehmen; es entſpringt alſo aus dem Intereſſe am Menſchen im Kontraſt zu ſeiner Welt. Beiden übergeordnet iſt offenbar das Intereſſe am Menſchen überhaupt, welches eben der oben geforderte Standpunkt a primo iſt, der nicht wieder aus den ſpeziellen Intereſſen des Menſchen, ſondern den Bewußtſeinsintereſſen überhaupt zu begründen iſt, wobei man ſich vor Augen halten muß, daß nach richtiger Bewußtſeinstheorie nicht das Bewußtſein ſich im Menſchen, ſondern dieſer ſich im Bewußtſein, oder in das Bewußtſein hinein entwickelt. — Von da aus iſt dann erklärbar: einmal jenes Muß des theoretiſchen und jenes Soll des praktiſchen a priori. Im theoretiſchen Intereſſe nimmt ſich der Menſch mit ſeiner Welt zuſammen, ſieht ſein eigenes Verhalten als ein Stück, als eine Fortſetzung des allgemeinen Weltgeſchehens an, wovon dann freilich das Gegenſtück iſt, daß auch dieſe ſeine Welt nur zuſammen mit ihm ſo iſt, wie ſie iſt, bis in ihre letzten Faſern mit dem menſchlichen Geſchehen verwandt. Iſt alſo der Typus dieſes Weltgeſchehens überhaupt der kauſale oder das Müſſen, ſo wird der Menſch auch ſein eigenes Verhalten theoretiſch als ein Müſſen zu begreifen ſuchen, auch wenn er ſich bewußt geworden iſt, daß die Welt ebenſo durch ihn und ſeine Erkenntnisformen bedingt iſt, wie er durch ſie. Hiebei wird freilich der zur erkenntnistheoretiſchen Selbſtbeſinnung gekommene Empiriſmus, oder der Poſitiviſmus, mit einem gewiſſen Recht betonen, daß die reinliche Forderung des Anteils, den wir und den die andern Beſtandteile der Welt an unſerer Erfahrung haben, nie gelingen kann und andernfalls den theoretiſchen Standpunkt ſelbſt aufheben würde; daß der Verſuch ſolcher Sonderung, wie ihn etwa Kant unternommen, ſchon aus einem andern, dem ethiſchen Intereſſe entſprungen iſt, welches, wie ſchon gezeigt, der Empiriſt in ſeiner Selbſtändigkeit gegenüber dem theoretiſchen nicht gern anerkennt. Und doch: wenn der Empiriſmus uns zumutet, uns dem notwendigen Weltlauf, und innerhalb der Lebenswelt deren natürlichem Streben nach Entwicklung und Wohlſein anzupaſſen, ſtellt er ſich ſelbſt auf den Soll-Standpunkt, und erkennt die Sonderſtellung des Menſchen an; denn bewußt einſichtiges Sichſchicken in eine Notwendigkeit hat immer auch Sollcharakter und macht einen (nicht als bloße Fortſetzung begreiflichen) Unterſchied des Menſchen von den übrigen Weltweſen aus. Umgekehrt wird zwar der ſittliche Aprioriſmus als Ziel eine Unabhängigkeit vom übrigen Weltlauf, und was dabei herauskommt, anſtreben, aber dabei leicht auf das rein formale anéchu kaì apéchu (halt aus und halt an dich) der Stoiker hinauskommen; ſowie er ein Handeln von uns fordert, muß er auf die Eingliederung unſerer Handlungen in den Weltlauf nach rückwärts und vorwärts Acht haben, und muß ſich nicht bloß der Beſtimmung des Menſchen für ſich allein, ſondern in ſeinem Zuſammen mit ſeiner Welt anbequemen.

Die Geſchichtswerke der Philoſophie, ſpeziell der Ethik, vor allem Friedrich Jodl: Geſchichte der Ethik als philoſophiſcher Wiſſenſchaft I, (1882) 1906³. II, 1889; — Die Lehrbücher und Syſteme der Ethik, insbeſondere in ihrer Auseinanderſetzung mit Kant. **Alfred Hoffmann.**

Apſis ¶ Altchriſtliche Kunſt I 1 a.

Aquarier (Hydroparaſtátai) Waſſertrinker, ſo genannt, weil ſie beim Abendmahl aus aſketiſchen Gründen ſtatt des Weines Waſſer gebrauchten. Der Name wird den ¶ Enkratiten, ¶ Ebioniten, Marcioniten (¶ Marcion), Manichäern (¶ Mani) u. a. beigelegt, ſofern ſie jenem Kultbrauche huldigten. — ¶ Abendmahl: II. dogmengeſchichtlich 5. — Vgl. Dd'A I, Sp. 2648. **K.**

Aquaviva, Claudio (1543—1615), der fünfte General des Jeſuitenordens, ein geborener Neapolitaner, mit 38 Jahren ſchon Ordensgeneral, tatkräftig und weltklug. Man hat ihn den Neubegründer des Ordens genannt. Das iſt nicht zu viel behauptet. Ohne daß es nötig wäre, die Verdienſte eines Ignatius und Lainez um den Orden zu ſchmälern, darf A. jenes Beiwort gegeben werden. Er hat die mit der Wahl des Neapolitaners unzufriedene ſpaniſche Oppoſition innerhalb des Ordens, die vom Papſt, dem König und der immer noch die Jeſuiten mißtrauiſch beobachtenden ſpaniſchen Inquiſition geſtützt wurde, durch eine kluge, zeitweilig ſcheinbar nachgebende, aber ſachlich feſte und das Ziel nicht aus den Augen verlierende Politik ſchließlich niedergezwungen und die Angriffe auf die Selbſtherrlichkeit des Generalats zurückgeſchlagen. Ebenfalls gelang es ihm, die in der moliniſtiſchen Kontroverſe (¶ Molinos) aufs neue akut werdende Gefährdung des Ordens durch die Dominikaner unwirkſam zu machen. In der 1586 von ihm erlaſſenen, auf Ignatius fußenden Studienordnung (ratio atque institutio studiorum), die 1599 weitergeführt und endgültig verbindlich gemacht wurde, hat er die bleibende Grundregel der jeſuitiſchen Erziehung geſchaffen und zugleich hier offiziell und deutlich den Abfall vom ſpaniſchen Thomismus vollzogen, an den noch Ignatius und die erſten Jeſuiten ſich gehalten hatten. Nach außen hin konnte der Orden unter A.s Generalat ſowohl in Sachen der Gegenreformation wie der aſiatiſchen und amerikaniſchen Miſſion große Erfolge verzeichnen. Für die beiden Indien verlieh Papſt Gregor XIII auf A.s Betreiben dem Orden das Reichtümer

beſcherende Handelsprivilegium. Gegen widerſtrebende Mächte innerhalb und außerhalb des Ordens, auch gegen das Papſttum, das unter dem autokratiſchen Sixtus V den latenten Widerſpruch zwiſchen dem abſolutiſtiſchen „weißen" und dem „ſchwarzen Papſt", zwiſchen Papat und jeſuitiſchem Generalat empfand, hat A. den Orden reorganiſiert und ihm ſeine univerſale Bedeutung geſichert, die er ohne ihn wohl kaum errungen hätte.

Fr. Sachino und Joſ. Jouvancy: Historiae Societatis Jesu, Bd. V, Rom 1660—1710; — KL: Artikel Aquaviva; — Leopold Ranke: Geſchichte der römiſchen Päpſte III, (1834) 1878⁷; — ‡Joh. Huber (kath.-polemiſch): der Jeſuitenorden nach ſeiner Verfaſſung und Doktrin, Wirkſamkeit und Geſchichte charakteriſiert, 1873; — O. Henne am Rhyn: Die Jeſuiten, 1894⁵; — Ignaz v. Döllinger und Fr. H. Reuſch (altkath.): Geſchichte der Moralſtreitigkeiten in der römiſchen Kirche, 2 Bde., 1888; — G. Mertz: Die Pädagogik der Jeſuiten, 1898; — ‡H. Böhmer: Die Jeſuiten, 1907²; — Schriften: Außer ſeinen Briefen und den Meditationen über die Pſalmen die industriae pro superioribus ad curandos animae morbos; das directorium exercitiorum S. Ignatii iſt auf ſeine Veranlaſſung ausgearbeitet; — Die ratio studiorum hat Pachtler in Kehrbachs MG paedagogica (Bd. 2. 5. 9. 16) herausgegeben. **Scheel.**

Aquila, 1. Ueberſetzer des AT ¶ Bibel: I AT, 4. Ueberſetzungen.

2. Kaſpar Adler (1488—1560), geb. in Augsburg, 1510 ſtud. in Leipzig, 1513 in Wittenberg, vermutlich 1515/16 Feldkaplan ¶ Sickingens, vielleicht auch in Frankreich, Pfarrer in Jengen bei Augsburg, dann (wegen Heirat und evangeliſcher Predigt?) gefangen geſetzt, 1521 Magiſter in Wittenberg (?), 1522 Erzieher der Söhne Sickingens, nach dem Fall der Ebernburg 1523 in der Nähe von Augsburg, dann weiter in Wittenberg. Als guter Hebraiſt hilft er Luther bei der Ueberſetzung des AT. Seit 1527 Pfarrer bezw. 1528 Superintendent in Saalfeld (Thüringen), in der Interimszeit auf dem Schloſſe zu Rudolſtadt bei der Gräfin Katharina geborgen, kehrt er nach vorübergehendem Aufenthalte in Schmalkalden 1552 nach Saalfeld zurück. Einem Rufe nach Weimar konnte er nicht mehr Folge leiſten. Von ſeinen Schriften ſind die bedeutſamſten: 1. Die „Kurzen Fragſtücke", intereſſant wegen der antinomiſtiſchen Behandlung des Dekalogs, nicht als Leiter zur Buße, ſondern als Norm der rechten Glaubensbeweiſung (¶ Antinomiſten). 2. „Wider den ſpöttiſchen Lügner und unverſchämten Verleumder W. Islebinus Agricolam", 1548 gegen den Vorkämpfer des Interims gerichtet, eine Schrift, die ihm kaiſerliche Verfolgung zuzog (¶ Agricola, Johann). Auch in den Oſianderiſchen Rechtfertigungsſtreit und die majoriſtiſche Kontroverſe wurde er hineingezogen, beide Male Gegner der Wortführer (Andreas ¶ Oſiander ¶ Major₄). RE³ I, S. 759 f. **Köhler.**

Aquila und Priſca (Priſcilla), ein Ehepaar jüdiſcher Herkunft, Gehilfen und Freunde des Paulus. Sie werden erwähnt Apgſch 18 $_{2\,f\,18.\,26}$ (die Apoſtelgeſchichte nennt die Frau mit dem Diminutiv Priſcilla), Röm 16 $_{3\,f}$ I Kor 16 $_{19}$ II Tim 4 $_{19}$. Aquila, aus dem Pontus ſtammend, ein „Zeltmacher" wie Paulus, war nach Rom gekommen, und bereits dort waren er und ſeine Frau Chriſten geworden. Durch das Edikt des Claudius gegen die Juden (vgl. auch Sueton, Vita Claudii 25) aus der Hauptſtadt vertrieben, ſuchten ſie Korinth auf, wo Paulus bei ihnen Wohnung nahm. Später kamen ſie dann in Epheſus, wohin ſie überſiedelten, mit Paulus wieder zuſammen; ſie haben ihm auch mit ſchwerſter eigener Gefahr das bedrohte Leben gerettet. Von Epheſus ab verliert ſich ihre Spur. Aus der Notiz II Tim 4 $_{19}$, die vermutlich von Pauli Hand ſtammt, iſt zu entnehmen, daß zur Zeit, wo Paulus in Rom gefangen war, Aquila und Priſca noch in Epheſus wirkten. Daß Priſcilla mehr war als die Gattin ihres Mannes, geht daraus hervor, daß A. allein niemals, Apgſch 18 $_{18.\,26}$ Röm 16 $_{3}$ II Tim 4 $_{19}$ ſie ſogar vor ihrem Manne genannt wird. **Knopf.**

Aquileja, heute ein unbedeutendes, in ſumpfiger Gegend gelegenes Städtchen der Grafſchaft Görz und Gradiska, war in der Römerzeit eine mächtige Handelsſtadt. Im 2. Jhd. v. Chr. ſah ſich Rom veranlaßt, über die Alpen vorgedrungene Gallierſcharen, die ſich im Venetergebiet breit machten, zurückzuweiſen, um ſelbſt hier feſten Fuß zu faſſen und Koloniſten mit latiniſchem Rechte hieher zu ſenden. Durch die via Aemilia mit Rom in Verbindung wurde A. bei dem weiteren Vordringen der Römer über die Alpen und nach Illyrien ein wichtiger Waffenplatz und eine ſtarke Feſtung, während die Mündung des Timavus der römiſchen Flotte als Ankerplatz diente. Seine Glanzzeit fällt in die Regierung des Kaiſers Auguſtus, der oft hier in ſeinem Palaſte weilte. Daß A. nach Rom die bedeutendſte Stadt Italiens war (effigies parva simulacrumque populi Romani, Gellius), verdankt es ſeinem ausgedehnten Handel ſowohl nach den Alpen- und Donauländern, wie vor allem auch nach Aegypten, von deſſen Einfluß der Iſis- und Serapistempel auf dem Forum der Stadt zeugt, wie ja noch im 4. nachchriſtl. Jhd. A. in geiſtiger Verbindung mit Nordafrika ſtand. In den Kämpfen der römiſchen Kaiſer unter einander oder gegen fremde Nordvölker ſpielt die Stadt als Feſtung eine wichtige Rolle. Mit dem Einfalle Attilas in Italien und der Eroberung A.s beginnt der Niedergang der Stadt, umſomehr als die nun folgenden durch die Völkerwanderung geſchaffenen unſicheren Verhältniſſe den alten Handel nach dem Norden unterbanden und die Stadt bis zum Langobardeneinfall vielen Plünderungen ausgeſetzt war. — Das Chriſtentum hatte hier ſehr früh Eingang gefunden, und auch in kirchengeſchichtlicher Beziehung ſtand A. neben Rom, indem der nach der Tradition vom Apoſtel ¶ Markus und ſeinem Schüler Hermagoras gegründete Stuhl im Anſehen gleich dem Stuhle Petri in Rom folgte. Daß er aber trotzdem nicht ſeiner Bedeutung gemäß in den folgenden Jahrhunderten hervortrat, war die Folge einer Spaltung in zwei Sitze, die ſich fortgeſetzt in langhundertjährigem Streite um die allein auf ſie von dem alten, einheitlichen Sitze übergegangenen Vorrechte befehdeten. Die Spaltung geht zurück in die Zeit der Einfälle der Langobarden, als der Erzbiſchof Paulus 568 vor dieſen mit ſeinen Kirchenſchätzen aus A. nach der kleinen Felſeninſel Grado floh. Durch dieſe Flucht hatte ſich der Erzbiſchof der langobardiſchen Oberhoheit entzogen und gehörte der byzantiniſchen Herrſchaft an. Des feſtländiſchen Klerus Unzufriedenheit mit dieſen politiſchen Verhältniſſen wurde von den Lango-

bardenkönigen benützt und führte zur Bestellung eines eigenen Bischofs, der in A. seinen Sitz hatte, und den Titel „Patriarch von A." führte. Die unmittelbare Nähe beider Kirchenfürsten verstärkte noch den Streit um die Frage, wer der rechtmäßige Nachfolger des alten Patriarchats wäre, das die Gradenser für sich in Anspruch nahmen, indem sie die Flucht des Paulus nach Grado als eine feierliche Verlegung des Patriarchates dorthin erklärten, während die Kleriker von A. darin nur eine vorübergehende Verlegung sahen. Die zweifelhafte Stellung der Päpste schließlich machte diesen Streit zu einem fast endlosen (¶ Papsttum). Denn das ist vor allem bemerkenswert, daß dieser religiöse Streit auch seine stark politische Seite hatte, und das Verhalten der Päpste wie der streitenden Parteien richtete sich nach der Stärke der politischen Macht, die gerade in Italien gebot. So war das festländische A. gut kaiserlich gesinnt, und viele Deutsche saßen auf seinem Patriarchenstuhl, Grado fand seine Stütze an Byzanz und Venedig. Zu besonderem Ansehen gelangte das Patriarchat A. durch Karl den Großen, unter dem der Patriarch Paulinus seine Missionstätigkeit bis nach Dalmatien, also in byzantinisches Gebiet, ausdehnte und hier so auch der fränkischen Herrschaft Vorschub leistete. Den ersten Streit zwischen Salzburg und A. schlichtete er, indem er die Drau als Diözesangrenze festsetzte. Zwei der heftigsten Gegner waren Maxentius von A. und Venerius von Grado, von denen jeder aufs unversöhnlichste um seine Alleinberechtigung stritt, bis Maxentius auf der großen Synode von Mantua 827 einen glänzenden Sieg davontrug; auf diese Entscheidung basierte A. alle späteren Ansprüche Grado gegenüber, zumal diese Mantuaner Entscheidung noch auf einer von Kaiser Konrad II und Papst Johann XIX geleiteten Kirchenversammlung in Rom (1027) aufs neue bestätigt wurde. Einer der kräftigsten Verteidiger seiner Vorrechte war der deutsche Poppo, der seit 1019 auf dem Patriarchenstuhle von A. saß und der Stadt den prächtigen Dom erbaute. Grado stand mit schlagenden Beweisen der Berechtigung seiner Ansprüche hinter A. zurück und mußte zur Unterstützung seiner Ansprüche sich mancher Fälschungen bedienen, wie des „Synodalschreibens Gregors III von 731", das aber viel späterer Zeit angehört. Immerhin fanden auch die Gradenser solche Päpste, die dem Drucke Venedigs nachgebend, ihre Ansprüche feierlich als berechtigt anerkannten. Namentlich seit dem Niedergange des kaiserlichen Ansehens in Italien trat auch A. mit der Durchsetzung seiner Rechtsansprüche mehr in den Hintergrund, und Papst Gregor VII gestand Grado offen die älteren Vorrechte zu. 1451 wurde das Patriarchat von Grado nach Venedig verlegt und wurde zur Sinekure für venetianische Nobili. A., von Kaiser Maximilian I vorübergehend besetzt, gehört seit 1594 zu Oesterreich. Aber auch in diesen neuen politischen Verhältnissen kam der alte Streit nicht zur Ruhe und führte zu vielen Zwistigkeiten zwischen Venedig und Oesterreich. Deshalb setzte es die Kaiserin Maria Theresia durch, daß der Papst 1751 den Patriarchensitz von A. aufhob, dessen Rechte nun dem Erzbistum Görz zufielen. Sie war es auch, welche die durch Einfälle und Plünderung ganz zerrüttete Stadt wieder besseren Verhältnissen zuführte.

Vgl. außer Ersch-Gruber und Pauly-Wissowa, s. v. Paschini: Sulle origini della chiesa di Aquileja, 1904; — W. Meyer: Die Spaltung des Patriarchats Aquileja, 1898; — O. v. Reitschwert: Aquileja, das Emporium an der Adria, 1880; — Dd'A bietet die Artikel Aquilée (archéologie) von H. Leclercq und A. (liturgie) von F. Cabrol. **Roth.**

Arabici, eine die Vernichtung der Seele mit dem Körper im Tode lehrende arabische Sekte des 3. Jhd.s; ihren Namen hat ihnen Augustin gegeben. **K.**

Arabien.

1. Politisch-historische Uebersicht; — 2. Religiöses Leben.

A. im Sinne dieses Artikels ist das Land südlich einer Linie, die von Aqabat almiśrīje (Elat des AT, arab Aila) über Aqabat eschschāmīje, den Steilabstieg von Syrien nach Arabien, und das Dschōf (ar. Dūmat aldschandal) nach Süq eschschijūch und der Nordspitze des persischen Golfes geht. Etwa ein Drittel dieses Gebietes ist von Sandwüsten (Dahna und Nefūd) eingenommen. Der Rest gliedert sich nach Bodengestalt und Bevölkerung so: 1. der Südwesten mit einem fruchtbaren Gebirgslande und seßhafter Bevölkerung; 2. der Nordwesten, Steppe und gebirgige Steinwüste mit schweifender Bevölkerung und festen Siedlungen in Oasen; 3. der Nordosten, Mischung von Steppe und Kulturland etwa zu gleichen Teilen und entsprechender Bevölkerung. — Bedeutung in dem Staatensystem Vorderasiens vor dem Islam besaß nur der südwestliche Teil, der dem klassischen Altertum als Eudaimōn Arabia, Arabia felix, dem Islam als Jemen (aljaman) gilt. Die Berichte über nordarabische Königreiche sind zu unsicher, um daraus Schlüsse zu ziehen; auch im Islam haben dort nie selbständige Staatswesen dauernd bestanden; vor allem ist die Bewertung von „König" und „Königreich" in den altorientalischen Denkmälern schwankend. Von Oasen Nordarabiens, die vor dem Islam Bedeutung besaßen, sind zu nennen: Makoraba (Mekka), Jaṯrib (Medina), Dadān (Al'ola), Egra (Alḥigr), Taimā. Nur Dadān, Egra und Taimā haben bisher vorislamische Inschriften geliefert. Aus Jemen erhielten wir bis jetzt etwa tausend Inschriften, die zwar inhaltlich nicht sehr differenziert sind, aber doch einen Einblick in die politische und religiöse Entwicklung gestatten. Zeitlich reicht dieses Urkundenmaterial bis etwa ein Jahrhundert vor der islamischen Eroberung. Der terminus a quo ist unsicher. Einige (Glaser, Hommel, Winckler) setzen die ältesten Urkunden um 1500 v. Chr. an, andere (Hartmann, Mordtmann) setzen die wichtige Inschrift Glaser 1155 (= Halevy 535) um 525 v. Chr. an und gehen nicht über 800 v. Chr. hinaus. Man kann aus der großen Zahl der sogen. minäischen Könige nicht auf eine große Länge des Zeitraums schließen, weil häufiges Condominium sicher bezeugt ist; der Schluß aus den Zeiträumen bei anderen Dynastien ist daher unzulässig. Zeitweilig bestanden die Reiche der Sabäer und Minäer nebeneinander. Unrichtig ist die Annahme, daß alle minäischen Inschriften älter seien als die sabäischen. Es ist vielmehr wahrscheinlich, daß die ältesten minäischen und sabäischen Inschriften gleichzeitig sind. Beide Gruppen stammen aus dem Innern des Landes, den Gebieten der Flüsse Wadi Denne (Dānā) und Wadi Elchārid, die am Ostabhange des Hochgebirges nördlich von San'ā entspringen und in ihrem Lauf nach Osten zwei Oasengebiete

mit blühender Kultur schufen. In dem nördlichen Becken, dem des Chārid, wuchsen zahlreiche Gemeinwesen von Bedeutung heran, die schon in den ältesten Urkunden unter Königen stehen. Die Residenzen dieser Fürsten waren Qarnā'u, Jatil, Kamnahū, Haram, Naschān, Ausān; man wird in den Stadtkönigen eine Art Patesi (Verwalter und Priester) sehen dürfen. Qarnā'u und Jatil wurden die Hauptstädte der Könige von Ma'īn, die sich in den Inschriften meist „König von Ma'īn und Jatil" nennen. Neben den Königen waren im Lande eine Anzahl Territorialherren, die nicht den Titel König führten, sondern „Herr (Baron) von", die Häupter mächtiger Sippen, die wahrscheinlich meist nach dem Gebiet, in dem sie herrschten, benannt waren. Dies „von" wird ausgedrückt durch das gemeinsemitische d (hebr. zèh, aram. d „der", „dieser", fem. dt (dāt), Pl. 'l (ulā mit Nebenformen). Der mächtigste dieser Barone war der Territorialherr, der sich nach dem im Wadi Denne seßhaften Stamm Saba' benannte. Es scheint, daß diese Herren von Saba' (Häupter des Stammes Saba') zuerst geistliche und politische Funktionen vereinigten, d. h. Oberpriester und Fürst zu gleicher Zeit waren, und daß ihr Titel Mukarrib (Mukarrab) die geistliche Funktion ausdrückt. Der lokale Mittelpunkt des politischen Gemeinwesens, an dessen Spitze die Mukarribe von Saba' standen, war das am Wadi Denne gelegene Marjab (Mārib); daneben hatten diese Fürsten noch andere feste Plätze in der Nähe von Marjab: Sirwāh und Salhīn. Wichtig ist, daß der Stamm Saba' zu allen Zeiten eine Sonderstellung einnahm, und daß „der Sabäer" in den Denkmälern mehrfach als Bezeichnung einer Gruppe vorkommt. In den sogen. minäischen Inschriften, d. h. denen, die sich durch s im Anlaut des Pronomen der dritten Person und des hif'īl von den andern mit h unterscheiden, treten die Könige von Ma'īn so stark hervor, daß man zunächst sie für allgemein anerkannte Oberherren des ganzen Landes halten möchte. Es sind aber Anzeichen da, daß sie beständig um die Anerkennung als Oberherren durch die Barone zu kämpfen hatten, und daß der König von Ma'īn vielmehr ein Primus inter pares in einem Feudalstaate war, denn ein seinen Willen durchsetzender Alleinherrscher. Dieses Verhältnis bezeugen Inschriften aus Qarnā'u, in denen Barone nach dem Segensspruch für den König von Ma'īn und Jatil und seine Götter auch ihre Herren, den König von Saba' oder den König von Qatabān und ihre Götter erwähnen. Eine wichtige politische Betätigung in der Zeit der Ma'īnkönige ist die Ausbreitung nach Norden. Inschriften, die in Al'ola (Dadān, Dedān des AT) gefunden sind, zeigen uns, daß dieser Ort ein Vorposten des Ma'īnreiches war. Seine Existenz erklärt uns die Blüte der jemenischen Reiche so tief im Innern. Denn der Vorstoß nach Norden beruhte auf der wirtschaftlichen Entwicklung, die jene Oasen von Ma'īn und Mārib so mächtig gemacht hatte. Durch zwei Funktionen nahm Südarabien in der ältesten Zeit eine bedeutende wirtschaftliche Stellung ein: 1. als Produzent; 2. als Mittelhändler. Südarabien war das Land von Weihrauch und Myrrhe, und wenn auch seine eigne Produktion darin oft überschätzt worden ist, weil es daneben Vermittler fremder Produktion war, so ist doch die Kultur der beiden Nutzpflanzen und ihr reicher Ertrag sicher bezeugt. Als Zwischenhändler fungiert Jemen für Indien und das Mittelmeergebiet. In Kane (heut Hiṣn Ghurāb) landeten die Indienfahrer, die köstliche Produkte an diesen Punkt Vorderasiens brachten; von hier führte man sie dann auf einer vielbegangenen Straße nach Norden, wobei die eignen Produkte des Landes angeschlossen wurden. Dieser Warentransport war nur unter starkem Schutze möglich. In Jemen machten die Ritter die Straßen unsicher. In dem nordarabischen Teil war das Beduinengesindel eine Gefahr. So konnten Handel und Transport nur von besonders Starken geübt werden, die imstande waren, auf der großen Straße sich durch Waffenmacht Ansehen und den Waren Schutz zu verschaffen. Der starke Territorialherr ist Grundbesitzer, Händler und Frachter zugleich. Dauernder Schutz war nur zu erreichen durch Anlage fester Punkte an der Straße, von denen aus sie zu beherrschen war. Von zwei Punkten der Straße wissen wir sicher, daß sie solche befestigte Etappen waren: Dadān (Al'ola) und Ma'ān, jenes im Higāz, dieses auf syrischem Gebiete. Sind auch in Ma'ān nicht, wie in Al'ola, Inschriften gefunden, so haben wir aus Denkmälern des Südens Kenntnis von seiner Handelsbedeutung. Wir wissen auch, daß die Handelszüge der Jemener sie bis nach Ghazza führten. Diese nordarabisch-syrische Einflußsphäre ging dem jemenischen Adel verloren, als das Königreich der Nabatäer in Petra erstarkte: um den Anfang unserer Zeitrechnung wird von diesen der Konkurrenzstapelplatz Egra hochgebracht, und Dadān verfällt. Bei dieser Expansionspolitik verfolgten die jemenischen Großen ein Abschließungssystem: sie selbst zogen in die Welt, aber sie ließen niemand in ihr Land hinein außer der Menschenware, die sie als Sklaven und Sklavinnen aus fernen Ländern brachten, und von denen ein Teil dem Tempeldienst als Hierodulen geweiht wurde. Aus dieser Abschließung ist es verständlich, daß die südarabische Kultur durch die Jahrhunderte hindurch einen einheitlichen Charakter trägt: von den ältesten Inschriften (um 800 v. Chr.) bis zu den spätesten (um 540 n. Chr.) finden wir den gleichen Typus. Einen bedeutenden Wandel erfuhr die politische Gestaltung des Landes, als Ma'īn im Kampfe gegen Saba' unterlag. Wir können die Zeit nicht bestimmen, in welcher der Titel „König von Ma'īn" aus den Inschriften völlig verschwindet, wir dürfen sie aber kaum früher als 400 v. Chr. ansetzen. Die Könige von Saba' begnügten sich, scheint es, zunächst mit der absoluten Gewalt in ihrem Stammlande und seiner Umgebung. Aber es gab noch andere Königreiche in Jemen: Qatabān und Ḥadramōt (vgl. ḥaṣarmāwet Gen 10 $_{26}$), dessen Königshaus dem von Ma'īn verwandt war, und einen mächtigen Territorialherrn im Himjarenlande. Mit diesen Gewalten konnten Reibungen nicht ausbleiben. Die Dynastie von Saba', die man nach ihrer Stammburg Sirwāh die Sirwāh-Dynastie oder auch die altsabäische Dynastie nennen mag, konnte sich zu einem entscheidenden Schlage nicht aufraffen. Da trat ein Wechsel ein. In dem Gebiet nördlich von San'ā teilten sich zwei Stämme in das Land: Bekīl und Hāschid. Die altsabäische Dynastie stützte sich auf Bekīl, den westlicher wohnenden Stamm, und war wahrscheinlich aus ihm hervorgegangen. Im Stamme Hāschid gewann die Vormacht eine Sippe, die sich nicht das herge-

brachte Adelsprädikat beilegte, sondern sich nur „Söhne von“ nannte, und zwar nach einem Stammherrn „Söhne von Bata“ oder nach einem weitern Ahn „Söhne von Hamdān“. Im Sinne des alten Adels werden diese Bataʿiden oder Hamdaniden Parvenus gewesen sein. Zunächst verhalfen sie ihrem Landesherrn zu Bundesgenossen, mit denen zusammen der von ihnen ausgedachte Angriff gemacht wurde, der Angriff auf das Himjarenland, das, westlich an Qatabān angrenzend und wahrscheinlich bis zum Meere reichend, zwar nicht die Handelsverbindungen wie die innerjemenischen Gegenden der älteren Macht hatte, aber bedeutende natürliche Hilfsquellen besaß und Seeverbindungen pflegte. Der Plan gelang. Das Land Himjar wurde in die Gewalt der Könige von Saba' gebracht. Kaum war das Ziel erreicht, so beseitigte der Bataʿide den König der alten Dynastie, machte sich selbst zum Könige von Saba', und seine Söhne nannten sich nach Raidān, der Hauptstadt des Himjarenlandes, „König von Saba' und Dū (Herr von) Raidān“, ein Titel, der später verstanden wurde als „König von Saba' und des Raidanlandes“. Die alte Dynastie scheint die Macht bald durch List oder Gewalt zurückerobert zu haben. Da die Könige in der Regel den Namen ihrer Sippe nicht angeben, so sind wir über die Zugehörigkeit der Könige von Saba' und Dū Raidān meist im unklaren. Wir haben nur ein Hilfsmittel der Bestimmung: die Anrufung der Gottheit; denn diese wird in ausgedehnter Weise in den Inschriften als Parteifahne benutzt. In die Zeit der Kämpfe zwischen den Altsabäern und den Bataʿiden fällt der verräterische Angriff der Römer, der eine Nebenfolge der römisch-ägyptischen Politik war, sofern Rom das Erbe der Ptolemäer auch in der Richtung antrat, daß die Länder am Roten Meer unterworfen werden sollten. Die Expedition des Aelius Gallus scheiterte (25 v. Chr.). Drei Jahrhunderte konnte Jemen sein Sonderleben ungestört weiterführen und seine Selbständigkeit gegen die Römer wahren. Schamir Juharʿiš, der König von Saba' und Dū Raidān, der das Ende dieser Periode und zugleich den Anfang einer neuen bezeichnet, ist eine markante Erscheinung: er erfüllte die Welt mit seinem Ruhm, und die arabisch-islamische Tradition läßt ihn mit einem gewaltigen Heere durch Persien und Transoxanien nach China ziehen. Gegen Ende seiner Regierung nahm er den Titel „König von Saba' und Dū Raidān und Ḥaḍramōt und Jamanāt“ an. Das bedeutet für uns: er erweiterte das großsabäische Reich zu einem Allreich, das ganz Südarabien umfaßte. Wie weit dieses Wachsen der Sabäermacht mit der Weltpolitik zusammenhing, ist nicht sicher zu sagen. Doch dürfen wir annehmen, daß diese Ausbreitung sich unter der Vormachtstellung der Sasanidenmacht vollzog, die mit dem entscheidenden Siege Diokletians 297 ein Ende erreichte. Jemen hatte nun unter der Vorherrschaft Roms, das die Abessinier auf es hetzte, zu leiden. Als dann durch den Frieden des Jovianus (363) Byzanz zurückgeworfen wurde, trat für Jemen eine neue Blüte ein. Diese Zeit lebte als die Zeit der Tubbaʿs noch lange im Andenken der Muslime. Erst 525 verlor Jemen endgültig seine Selbständigkeit durch eine abessinische Okkupation; dieser folgte nach fünfzig Jahren eine persische. Auch die währte nicht lange, und noch vor dem Tode Mohammeds (632) erkannten die Großen Jemens den Propheten und seine Lehre an. Seitdem bildete das Land einen Teil des Chalifates von Bagdad oder eines der Sonderreiche in ihm. Nach dem Falle Bagdads (1256) wurde Jemen von verschiedenen einheimischen Dynastien beherrscht, dazwischen von den osmanischen Türken, die auch seit 1872 das Land wieder als Provinz verwalten. Neben Jemen verschwinden die anderen Teile A.s. Ihr politisches Leben ist unbedeutend, da es zu Staatenbildungen nach der Natur ihrer Bewohner nicht gekommen ist, bis Mohammed jenes geistlich-weltliche Gemeinwesen gründete, das sehr bald die Geschicke ganz Vorderasiens bestimmen sollte, und das dem Elemente, das es geschaffen, den Todesstoß versetzte: dem arabischen.

2. Die jemenischen Denkmäler der vorislamischen Zeit sind von einer bemerkenswerten Einheitlichkeit im wesentlichen. Das Vorstellungsleben zeigen sie uns beherrscht von einer Gestirnreligion. Es ist kaum anzunehmen, daß die Jemener das astrale System von den Babyloniern erhalten haben, vielmehr finden wir die wesentlichen Elemente entwickelt aus gemeinsemitischen Vorstellungen, wobei jedoch babylonischer Einschlag nicht abzuweisen sein wird. An der Spitze der Gestirngottheiten steht, durch allen Wandel der Zeiten sich haltend, ʿAttar, der männliche Gegenwert der babylonisch-assyrischen Ischtar, der kanaanäischen ʿAschtoret, der Morgenstern. Es waren ihm zahlreiche Tempel geweiht. Der Name erscheint allein oder mit Zusätzen, die ihn als „der aufgehende“ (schāriqān) oder „der Herr von“ (folgt ein Ortsname oder Tempelname) bezeichnen. Er wird allein angerufen oder in Verbindung mit anderen Gottheiten; häufig in der Zusammenstellung: „bei ʿAttar und bei Almaqah und bei Dāt Baʿdanum und bei Dāt Ḥimājum“, auch so: „bei ʿAttar und bei Haubas und bei Almaqah und bei Dāt Baʿdanum und bei Dāt Himājum und bei Dāt Ghadrān“. Nächst häufig findet sich die Sonne, doch seltsamerweise kommt ihr gemeinsemitischer Name Schams (bab.-ass. schamasch, kan.-hebr. schemesch) in den Inschriften nicht als Eigenname vor. Wo sie diesen ihren eigensten Namen trägt, ist er immer mit dem Pronomen suffixum verbunden: „seine (ihre) Sonne“, auch im Plural: „ihre Sonnen“; es liegt hier eine Verschiebung in dem Sinne vor, daß bei Schams immer sofort an die Göttin Sonne in bezug auf ihre Lokalisierung gedacht wurde, und daß man sie entweder nach der lokalen Beziehung benannte, wie Dāt Baʿdanum „die Herrin von Baʿdanum“, Dāt Ḥimājum „die Herrin von Ḥimāj“ (vielleicht „eines Ḥmiāj“, d. h. Asyls), wo dann die Zusetzung von „Schams“ unnötig war, weil es nur eine einzige Göttin gab, oder aber in einem „ihre Schams“ die Beziehung auf eine Gruppe ihrer Verehrer hervorhob. Schwierigkeit bietet der Mond. Der Sprachgebrauch scheint hier der gewöhnlichen Annahme, daß der Mond für alle Semiten die Hauptgottheit gewesen sei, entgegenzustehen. Der Mond erscheint in den Inschriften unter verschiedenen Namen: Wadd (min.), Haubas (sab.), Sīn (hadram.), ʿAmm (qataban.), mit Nebenformen wie Warch, Charmān u. a. Von anderen Gottheiten sind zu nennen: Nakrah, Anbaj, Ḥōl, Dū Samāwī. Ihr siderischer Charakter ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Häufig werden die Gottheiten zu-

sammengestellt zu Gruppen, bei denen 'Attar nicht zu fehlen pflegt, z. B. „'Attar dūgabd und Nakrah und 'Attar dūjahrag und Dāt Naschqum". Wo auch immer solche Gruppen sich finden, wird gern angeschlossen: „und die (sämtliche) Götter von"; es folgt dann Stadt- oder Stammname, z. B. von Ma'īn und Jatil, von Saba' u. a. Als Gattungswort für Gott findet sich das gemeinsemitische 'l (hebr. ēl), daneben 'lh (hebr. elōah, arab. ilāh), Plur. 'lat (al'ilat oder alāilat). — Ueber den Kult haben wir keine näheren Nachrichten. Wir wissen nur, daß die Gottheiten in Tempeln (bait „Haus", mahram „Adyton") verehrt wurden, und daß es zahlreiche Tempel im Lande gab. Nicht wenige Bauinschriften beziehen sich auf Tempelbauten. Der Dienst in den Tempeln wurde von Priestern (rischw, schauwā'), vollzogen, die neben sich Diener (gain) hatten. Zum Tempelgesinde gehörten auch die Hierodulen, die Tempelweiber, die vermutlich der Prostitution dienten. Von dem religiösen Leben der Jemener können wir uns keine genügende Vorstellung machen. Wir dürfen aber annehmen, daß diese gutartige Bauernbevölkerung in beträchtlichem Grade von einem Klerus beherrscht wurde, der mit den Territorialherren in engem Bunde stand und sich aus den Sippen rekrutierte. Die Tempelverwaltung bildete eine reiche Einnahmequelle, weil die berufenen Hüter der Religion verstanden, den Volksmassen das Gefühl großer Verantwortlichkeit gegenüber den Bestimmungen der Gottheit einzuprägen. Diese Bestimmungen bezogen sich wahrscheinlich auf zahlreiche Akte der Lebensführung, namentlich auf rituelle Reinheit, auf Verhalten im Tempel und gegenüber dem Tempelgut u. a., und es waren nicht unbeträchtliche Bußen für die festgesetzt, die Uebertretungen begingen. Man hat den Eindruck, als haben die Jemener in einer großen Scheu vor den Gottheiten gelebt, von denen sie namentlich auch den Segen für sich, für ihre Hausgenossen, für ihre Felder erwarteten. Die Opfer, die ihnen dadurch auferlegt wurden, waren sehr beträchtlich. Die Besorgnis, diese Gefügigkeit der Massen könne durch fremden Einfluß gemindert werden, war eine der Hauptursachen, daß Adel und Klerus das Land in möglichster Abgeschlossenheit gegen außen zu erhalten suchten. — In das Stillleben des Jemen versuchte immer wieder von neuem ein Element einzudringen, das sich in Vorderasien und Afrika überall Eingang verschaffte, hier aber auf einen hartnäckigen Widerstand stieß. Als der Staat Juda durch die Chaldäer zerstört war und die Juden nach Babylonien deportiert und nach Aegypten ausgewandert waren, begannen sie alsbald in Massen auszuschwärmen, um in allen Teilen der Erde Handel und Gewerbe zu treiben und zugleich ihren Glauben zu verbreiten. Die als „Diaspora" zusammengefaßte Erscheinung führte zu jüdischen Siedlungen in fast allen Teilen Vorderasiens und in Aegypten. Am nächsten lag ihnen das an Südsyrien anstoßende Nordarabien, und es ist kein Zweifel, daß die Judengemeinden Jatribs und Mekkas, die zur Zeit Mohammeds dort bestanden, Ansiedlungen der Diasporazeit waren. Jemen mit seinen ausgezeichneten Bedingungen mußte sie anlocken. Aber erst die politische Entwicklung machte ihnen die Bahn frei. Der kapitalistische Charakter des Königtums wirkte auch hier. Des Adels vollkommen Herr zu werden, brauchte der Großherr Geld. Im Lande fand er es nicht, weil dessen wirtschaftliches Leben in den Händen der Feudalherren war. Um es dem Großkönig dienstbar zu machen, mußte es in neue Bahnen geleitet werden. Dazu sollten die Juden dienen. So kamen sie ins Land, nicht auf einmal in großer Masse, sondern in bekannter Weise mit dem Nachschieben der Mischpächtergenossen. Ihr Geschick in Einflußgewinnung wird dadurch bewiesen, daß sogar Könige des Altreiches ihre Religion annahmen; der bekannteste jüdische König ist der Du Nuwās, an dessen Namen sich die Christenverfolgung von Nedschrān und das Ende der jemenischen Selbständigkeit knüpfen. — Das aus dem Judentum hervorgegangene Christentum, das sich zunächst in sehr differenzierten Gruppen zeigte, gelangte nach Südarabien von Afrika (Abessinien) aus, der Ueberlieferung nach im 4. Jhd. Viele Anhänger fand es nicht. Die bedeutendste Gemeinde war die von Nedschran. Beide Parteien, die um die Macht stritten, der jüdische König mit seinem kapitalistischen Anhange, und die Ritter, die sich als die Träger des nationalen Gedankens fühlten, dabei aber jederzeit zu verräterischen Bündnissen mit Fremden gegen ihre Parteigegner bereit waren, haßten das christliche Element. Als die Gemeinde von Nedschrān durch einen Gewaltstreich vernichtet worden (524), veranlaßte Justin I die abessinische Invasion (s. oben). Ihr folgte die Besetzung durch die Perser und dieser die islamische Eroberung, die in dem religiösen Leben der Jemener eine völlige Umwälzung hervorbrachte. Denn wenn auch am Hofe das Judentum geherrscht hatte, und die Abessinier das Christentum begünstigt hatten, so war doch der Grundzug des Volkes das Festhalten an dem altgewohnten Gestirndienst und dem damit verbundenen Tempelkult. Der Islam machte dem bald ein Ende: er vernichtete erbarmungslos alles, was an äußern Kultemblemen vorhanden war, und fehlt deren Glanz, so fällt die Hauptanziehung für die Massen fort. — Das Aufkommen des Islams ist nur verständlich aus dem religiösen Leben Nordarabiens oder vielmehr aus den allgemeinen Zuständen dort, in denen das Religionsleben nur eine geringe Rolle spielte. Das Wenige, was wir von diesem wissen, zeigt uns Mischformen, deren Grundelement eine der niederen Religionsformen ist, ein Glaube, für den der Gott den Wünschen des Menschen unterworfen ist, also eine Art Fetischismus. Doch ehe das Einzelne betrachtet wird, sei festgestellt, daß dieses bodenständige, im Beduinentum wurzelnde Element beständig Einwirkung von zwei Faktoren erlitt: 1. den Kulturen der umgebenden Gebiete, die reich an höheren religiösen Motiven waren, 2. dem Vorstellungsleben der Beduinen selbst. Nordarabien wird begrenzt von Syrien, Babylonien und Südarabien, drei Ländern mit alter hochentwickelter Kultur, von denen die beiden ersten bei ihren Beziehungen zu Südarabien auf das Durchziehen von Beduinengebiet angewiesen sind, und in ihren südlichen Teilen den direkten Verkehr durch die syrische Steppe leiten, deren Bewohner mit denen Nordarabiens einer Art sind. Für diese Kulturmenschen war im Higāz nichts zu holen, aber sie kamen unter den angegebenen Verhältnissen mit dessen Bewohnern vielfach in Berührung. Die Beduinen waren für viele Bedürfnisse auf die Nachbarländer angewiesen, und beständig waren größere Mengen von ihnen in

den Randgebieten, gelangten wohl auch tiefer hinein zu den Stapelplätzen. Dabei lernten sie Bräuche und Sitten und die ihnen zugrunde liegenden Vorstellungen kennen und machten sich manches davon zu eigen. Dazu kommt der zweite Faktor: die Gesinnungslosigkeit der Schweifenden. Deren Sinn ist nur auf das Aeußere gerichtet, ihr Vorstellungsleben ist einzig vom Wirtschaftlichen beherrscht, ihr Denken und Empfinden dreht sich um die Befriedigung der gröbsten Bedürfnisse und einer auf Aeußeres gerichteten Eitelkeit (daher der Bettel- und Prahlcharakter eines großen Teiles ihrer unleugbaren Redekunst). Die Gefügigkeit gegen fremde Einflüsse erschwert das Erkennen des Originalen. Die Schicht fremder Namen und Nebenzeremonien muß erst entfernt werden, um das eigentliche Wesen der Beduinenkulte erkennen zu können. Doch ist die Uebereinstimmung in der Beschreibung der Kultstätten und der Hauptgebräuche so groß, daß die Bestimmung der Wesenheit gesichert ist. Dazu kommt, daß einige Momente des Islams erst aus diesem Charakter zu verstehen sind, und der Islam also in diesen Momenten jene heimischen Kulte beleuchtet. Eine der Hauptpflichten des Muslims ist die Wallfahrt, d. h. der Besuch des Hauses Gottes unter Beobachtung gewisser Förmlichkeiten. Die Verehrung des schwarzen Steines bei diesem Besuche ist im wesentlichen eine Uebernahme des Fetischismus in Formen, durch die ihn Mohammed seinem Monotheismus anpaßte, die aber noch genug des Alten erkennen ließen, um seiner Lehre leichter Eingang zu verschaffen. Unter den Zeremonien der Wallfahrt sind als Bestandteile vorislamischen Kultes nachweisbar: 1. die Verehrung der Ka'ba; 2. das Fest in und bei 'Arafa. Bei jener ist die Hauptsache das Umkreisen des Hauses mit Küssen des schwarzen Steines und der Lauf zwischen Aṣṣafā und Almarwa; bei diesem ist das Wesentliche die Nachtwache in Muzdalifa und das Schlachtopfer in Minā. Die Kombination beider Riten zu einem, der von Mekka ausgeht, ist eine Stilisierung Mohammeds, die sich aus der Tendenz ergab, den Polytheismus durch den Monotheismus zu ersetzen. Hier konnte er zwei Heiligtümer unter einen Hut bringen, die anderen, die vorhanden waren, mußten als Götzenspuk zerstört werden. Was Mohammed von dem Mekkafest und dem 'Arafafest beibehielt, und was kennzeichnend für die alten Kulte ist, können wir von vornherein als den Brauch bei den anderen annehmen. Das wird bestätigt durch die Nachrichten, die wir haben: Ueberall ist der Gipfelpunkt das Umkreisen, bezw. die Prozession und das Schlachtopfer. Die Götter (Fetische) der heidnischen Beduinen sind vorzugsweise Steine. Nach der islamischen Tradition wurden folgende Steine verehrt: Manāt, ein großer Stein der Hudail in Qudaid zwischen Medina und Mekka; seine Priester waren die Ghiṭrīf vom Stamme Azd; nach einigen war es eine Gottheit der Mebiner. — Allāt, ein viereckiger Felsblock in Ṭā'if, bedient von Priestern aus Ṯaqīf; noch jetzt zeigt man in Ṭā'if die Steine der Allāt, der Al'uzzā und des Ḥubal, alle drei mit einander; es scheint jedoch, daß es noch andere Kultstätten für Allāt gab als in Ṭā'if. — Al'uzzā: ihr Heiligtum bestand aus einer Gruppe von Samurabäumen im Tale Nachla, doch fehlte nicht der heilige Stein; auch hier ergibt die Quellenkritik, daß es außer Al'uzzā von Nachla noch eine andere gegeben hat. — Dū 'lchalaṣa, ein weißer Stein sieben Tage südlich von Mekka, bedient von Priestern aus Bāhila. — Dū 'ṣchṣchara, ein schwarzer viereckiger unbehauener Stein in einem kostbaren Tempel in Petra; daneben gab es in A. andere Orte des Namens Scharā, die auf Bäume und Wasser weisen. — Alfals (Alfulus), ein roter Vorsprung in der Mitte des schwarzen Berges Adicha, verehrt von den Ṭaiji'. — Sa'd, ein hoher Steinblock in der Steppe, verehrt von den Banū Milkān und Kināna. — Al'uqaiṣir, hatte heilige Steine, war aber vielleicht selbst ein Idol in Menschengestalt — Neben heiligen Steinen kommen auch heilige Bäume und heilige Haine vor, und bei manchen Gottheiten erkennen wir nicht mehr die äußere Form, da sie nur als „Götzen" bezeichnet werden. Diese Traditionen sind durchaus nicht einwandfrei, selbst bei gutem Schein-Isnād sind sie der Zustutzung verdächtig. Wir sahen schon, daß auch darin ein Mangel liegt, daß Gottheiten gleichen Namens, die verschiedene Kultstätten haben, zusammengeworfen werden. Aus den Namen läßt sich meist nicht auf die Bedeutung schließen. Eine Sonderstellung nehmen Manāt, Allāt und Al'uzzā ein, die drei „Töchter Gottes", deren Aufnahme in den Koran Mohammed als eine Entgleisung empfand und alsbald widerrief (vgl. Sure 53, 19 bis 23). Hier scheint es, daß den Fetischen Namen fremder Herkunft beigelegt sind: Manāt findet sich als Gottheit Manawāt auf nabatäischen Inschriften, Al'uzzā wurde als Uzzajān in einer sabäischen Inschrift gefunden, Allāt hält man allgemein für entstanden aus al'ilāhat „die Göttin" und sieht darin das Alilat Herodots (I, 131); es sei wahrscheinlich die Sonne; doch ist das eine schon bei den Arabern beliebte Paretymologie, und lāt hat nichts mit ilāhat zu tun; es findet sich in zusammengesetzten Namen (Zaiblāt, 'Abdlāt) in sabäischen Inschriften. Von der Art des Kultes wissen wir wenig; unter dem Stein befand sich meist eine Höhle, ghabghab, in welche das Opferblut rann, die aber auch als Raum für die Weihgeschenke benutzt wurde, und in der die zerstörenden Muslime Kostbarkeiten fanden. Bei einigen Steinen wollte man einen Kopf gesehen haben; doch werden die Steine von den Menschenidolen zu trennen sein. Der Hauptberuf der Gottheiten scheint das Orakeln gewesen zu sein, das durch Ziehen von Lospfeilen geübt wurde. War der Fragende nicht zufrieden, so schlug er wohl die Pfeile dem Götzen um den Kopf, wie Imru'ulqais in Tabāla. Als Wesen, die ihren Verehrern Pflichten auferlegen in der gesamten Lebensführung, erscheinen die Gottheiten der Nordaraber nicht. Das ist auch nach deren Wesen undenkbar. Aus sich heraus können Beduinen nicht ein religiöses System entwickeln, dessen Kernpunkt die Abhängigkeit ist, denn gerade die vollkommene Ungebundenheit ist ihr Hauptzug. Mohammed Ibn Abdallāh, der arabische Prophet, gehörte einer sozialen Schicht an, die in einem Uebergang begriffen war, zwar mit allen Fasern noch am Beduinengeist klebend, aber für die Kultur der Seßhaften schon empfänglich. In Mekka, dem großen Stapel- und Durchgangspunkte, nahm Mohammed früh Eindrücke der drei Arten Kultur, die sich dort kreuzten, auf. Daneben wirkte auf ihn das seit alters im Lande angesessene Judentum. Die verschiedenen Elemente, die er entlehnt, sauber scheiden zu wollen, ist vergebliches Mühen. Nur das sei festgestellt,

daß der Anteil persisch-mazdajasnischer Riten bedeutender ist, als man früher annahm (Fünfzahl der Gebete u. a.). Unbedenklich darf ihm selbst die Vorstellung beigelegt werden, seine Lehre sei im wesentlichen identisch mit der der Naṣārā (Christen), wie die übernatürliche Geburt Jesu von ihm angenommen ist (Sure 3, 40). Zu der Unklarheit seiner Vorstellungen von den Dogmen der Kirche und ihrer Sekten kam als zweites ihn täuschendes Moment die Suggestion, die auf seinen politischen Plänen beruhte. Mohammed erkannte klar die Gefahr, die seinen Volksgenossen von den beiden um die Weltherrschaft kämpfenden Mächten drohte. Er entschloß sich, mit Byzanz zu gehen gegen das Perserreich, d. h. die christliche Partei als Freund zu wählen. So sind seine Sendungen an den Nadschāschī von Abessinien zu verstehen, den er als Glaubensgenossen betrachtete. Erst als dieser ihn ablehnte, stellte er sich ganz auf eigne Füße. Die schwierige politische Lage, in der er sich befand, bestimmte ihn zu einem wichtigen Kompromiß: da er mit Christen und Juden nichts zu schaffen haben konnte, so mußte er den Volksgenossen Zugeständnisse machen, und er übernahm heidnische Zeremonien, die dem alten Fetischwesen zugehörten. Dafür mußten sich die Nordaraber ein religiöses System aufzwingen lassen, das ganz und gar ihrem Geist widersprach, weil es ihre gesamte Lebensführung in Regeln zwang. Das war viel härter, als daß sie die liebgewordenen Fetische, von denen ihnen ja einer der teuersten blieb, aufgeben mußten. Den Namen des einen Gottes, den er lehrte, fand er vor. Allāh ist al'ilāh, „der Gott" und wurde in der vollen oder verkürzten Form schon von den christlichen Nordarabern angewandt, wie das sprachlich genau entsprechende ilāhān von den christlichen und jüdischen Südarabern. — Die religiöse Entwicklung A.s ist von dem Siege Mohammeds an mit der Geschichte des Islams verbunden. Sie bewegt sich durchaus im islamischen Geiste, wenn auch gelegentlich fremde Einflüsse die islamische Lehre modifizieren (Karmaten, Zaiditen). Mit großer Strenge ist die Fernhaltung Andersgläubiger durchgeführt worden. Für die heiligen Stätten ist sie vom Gesetz geboten, für die anderen Teile beruht sie auf Bestimmungen des Chalifen Omar. Trotzdem ist A. politisch und wirtschaftlich eines der schwächsten Gebiete der islamischen Welt. Der Mittelpunkt des islamischen Reiches blieb nach dem Tode des Propheten nur achtundzwanzig Jahre in Medina, dann wurde er für ewige Zeiten aus Arabien hinaus verlegt. Gegenwärtig hat Großbritannien Teile A.s unter seine Herrschaft gebracht, unter direkte Aden und sein Hinterland (ein Gebiet etwa so groß wie Württemberg), indirekt das Sultanat ʿOmān. Es hütet sich, in diesen Gebieten auf das religiöse Leben der Bewohner zu wirken. Es ist in keinem Fall anzunehmen, daß hier durch äußere Machtmittel oder etwa durch missionarische Tätigkeit dem Islam Boden abzugewinnen ist. Dagegen darf mit einer anderen Entwicklung gerechnet werden. Die von der Türkei besetzten Teile, namentlich Südarabien, empfinden einen starken Haß gegen diese Regierung, die ihr nationales Empfinden beständig verletzt und durch die Unfähigkeit und Bestechlichkeit ihrer Beamten eine Geißel für die Bevölkerung ist. Medina wird Ende 1908, Mekka Ende 1909 mit Syrien und sobald dessen Bahnnetz an die Bagdadlinie angeschlossen ist, mit Kleinasien und Europa verbunden sein. Die Weiterführung der Mekkabahn nach Jemen und an den indischen Ozean ist eine Frage der Zeit. Wie in den arabischen Ländern am Mittelmeer gegenwärtig eine Durchdringung mit den fränkischen Kulturgedanken stattfindet, und zugleich ein nationales Leben zu erwachen beginnt, so wird auch A. diesen Gewalten sich ergeben müssen. Wie man auch über die Fähigkeit des Islams zu einer Reform denke, in jedem Falle werden bei der Durchsetzung mit fränkischem Geiste und bei der moralischen Hebung der Bevölkerung auf nationaler Grundlage die zahlreichen schönen Kräfte, die in diesem Lande schlummern, lebendig werden: wird ein Teil der Bevölkerung seiner Anlage nach von rein materiellen Gesichtspunkten geleitet werden, so wird ein anderer, nicht geringerer, das religiöse Bedürfnis, dem der veräußerlichte Islam nicht in genügender Weise gerecht zu werden vermag, in reinerer und innerlich dem christlichen Gedanken nahekommender Weise befriedigen.

Alfred v. Kremer: Ueber die südarabische Sage, 1866; — David Heinrich Müller: Yemen (in „British Encyclopedia"); — Derselbe: Die Burgen und Schlösser Südarabiens nach dem Iklil des Hamdānī I in SWA, phil.-hist. Klasse, XCIV, 1, und II ebenda XCVII, 3; — Julius Wellhausen: Reste arabischen Heidentums, 1897²; — Hubert Grimme: Mohammed, 1904.

M. Hartmann.

Arabische Literatur, desgl. arabische Mystik ¶ Islamische Philosophie; — Arabische Kunst ¶ Moschee.

Arafa, heiliger Hügel in der Nähe Mekkas, ¶ Islam ¶ Arabien, 2.

Aramäisches im AT.

1. Allgemeines. Ausbreitung. Funde und Ausgrabungen; 2. A. im Esrabuch; — 3. im Danielbuch; — 4. Jeremia 10 $_{11}$; — 5. Spätere Entwicklung. Dialekte.

1. Aramäisch geschrieben ist im AT: Dan 2 $_{4b}$—7 $_{28}$ Esra 4 $_{8}$—6 $_{18}$ 7 $_{12}$—$_{26}$ Jerem 10 $_{11}$. Das Aramäische, die Sprache des Volkes und Landes, das im AT schon früh Aram heißt (es sind die Gegenden von Syrien und Mesopotamien, ¶ Nachbarvölker Israels), gehört wie das Hebräische zu den semitischen Sprachen und teilt mit ihm bei aller Unterschiedenheit doch die Haupteigenschaften (¶ Hebräisch). Die ältesten uns erhaltenen Urkunden aramäischen Schrifttums sind Inschriften aus dem 8. Jhd., die im nördlichsten Syrien (Sendschirli) gefunden worden sind. Schon von dieser Zeit ab scheint sich der Gebrauch dieser Sprache im internationalen Verkehr immer mehr ausgedehnt zu haben. II Kön 18 $_{26}$ = Jes 36 $_{11}$ setzt voraus, daß die assyrischen Großen sie sprechen und die Spitzen der Juden sie verstehen können. Schon in der vorexilischen Literatur läßt sich denn auch aramäischer Einfluß auf das Hebräische nachweisen; an der Sprachgrenze war er von jeher unvermeidlich (vgl. Gen 31 $_{47}$). Ungleich stärker aber und immer zunehmend macht er sich in der exilischen und gar in der nachexilischen Zeit geltend. Zur Zeit, als die Perser herrschten, hat das Aramäische als offizielle Verkehrssprache schon ganz Vorderasien westlich vom Euphrat erobert und reicht selbst bis tief nach Arabien hinein (Inschriften der Oase Teimā im nördlichen Ḥidschāz) und wieder bis nach Aegypten, wo damals die Eingaben an die Obrigkeit, Prozeßschriften usw. aramäisch abgefaßt zu werden pflegten. Von hier, und

zwar aus Oberägypten (= Pathros, Jerem 44 1. 15), aus Assuân (aramäisch = Sewên oder Sewân) und Elephantine (aramäisch = Jeb) sind uns in allerjüngster Zeit auch eine Reihe aramäischer Papyrusurkunden bekannt geworden, die auf die Anfänge der jüdischen Diaspora in Aegypten ein ganz neues Licht verbreiten. Es sind

a) ein jüdisches Familienarchiv (10 Papyri) aus den Jahren 471/70—411 v. Chr., das uns in die Besitz- und Erwerbsverhältnisse einer Judenfamilie in Aegypten und damit zugleich in die damaligen Rechtszustände einen überaus belehrenden Blick tun läßt;

b) die noch wichtigeren Dokumente aus dem jüdischen Archiv von Jeb: ein priesterliches Schreiben (in 2 Exemplaren), eine Eingabeschrift und ein „Protokoll", woraus wir in der Hauptsache folgendes erfahren: Die jüdische Priesterschaft von Jeb, mit einem Jedonja an der Spitze, schreibt im Jahre 408/7 dem persischen Statthalter von Juda Bagohi — es ist der beim jüdischen Geschichtsschreiber Josephus (Altertümer XI 7_1) genannte, Bagoas oder Bagoses, um seine mächtige Fürsprache zu erlangen, damit ihr durch die „Pfaffen" des ägyptischen Gottes Chnûm in Abwesenheit des persischen Satrapen zerstörtes Heiligtum, das mindestens 115 Jahre unangetastet bestanden hatte, in seiner bisherigen, ausführlich beschriebenen Gestalt wieder aufgebaut und der unterbrochene Kult wieder hergestellt werden möchte. Sie sucht zugleich die Unterstützung der Söhne des aus dem Nehemiabuche (4_1 ff) hinlänglich bekannten Sanballat nach, d. h. der samarischen Konkurrenten der jerusalemischen Priesterschaft, nachdem sich diese mit ihrem Hohenpriester Jehôchânân (vgl. Nehem 12 $_{22}$ f) den in einem früheren Schreiben ihrer ägyptischen Kollegen ausgesprochenen Bitten gegenüber taub verhalten hat, wie sie denn auch in der Tat von ihrem durch das Deutn und den Priesterkodex bedingten abweichenden Standpunkt aus ein außerjerusalemisches Heiligtum als illegitim verpönen mußte. Und Bagoas und die Samaritaner helfen auch wirklich: die Priesterschaft von Jeb bekommt die Erlaubnis zur Wiederherstellung ihres Tempels und Kultes.

c) Noch nicht veröffentlicht sind folgende, gleichfalls in Elephantine gefundene jüdisch-aramäische Schriftstücke: eine Liste über Geldbeiträge der Mitglieder der jüdischen Gemeinde; mehrere Privaturkunden, darunter besonders eine große Darlehensurkunde; ein Bruchstück aus dem Achikar-Roman, der bisher aus syrischen Quellen und griechischen Schriftstellern bekannt war, und der Weisheitssprüche, z. T. im Gewande der Tierfabel enthält; u. a.

2. Von den Urkunden unter b aus treten auch die im ¶ Esrabuch enthaltenen in eine neue Beleuchtung. Auch sie drehen sich zum großen Teil um die Frage, ob der Bau des Tempels, natürlich des jerusalemischen, und der Mauern ($4_{8—23}$) gestattet sei oder nicht, und in ihren Entscheidungen bekunden sie wie auch das Begleitschreiben, das Esra von König Artaxerxes I empfängt ($7_{12—26}$), ein auffallend großes Entgegenkommen der persischen Regierung. Man hat daraus vielfach Anlaß genommen, sie für unecht zu erklären — mit Unrecht; die persische Politik schützte, wie die Religionen ihrer Untertanen überhaupt, so auch in weitgehendem Maße die jüdische; das beweisen die Urkunden von Jeb aufs neue, und bis auf den amtlichen Stil sind sie denen des Esrabuches verwandt. — Gegenwärtig erscheinen diese letztern übrigens, abgesehen von der späteren Einschaltung $4_{8—24}$, in eine nicht genau datierbare geschichtliche Umrahmung eingespannt, die selber aramäisch ist, und die dem Verfasser des Esrabuches, dem Chronisten, als eine seiner Quellen schon vorgelegen haben muß. Wie es scheint, hat er sich, um die Uebergänge zu dem, was er ihr entnahm, herzustellen, gelegentlich selber des Aramäischen bedient (vgl. 5_1 f $6_{16—18}$). Beides ist ein deutliches Zeichen, wie natürlich diesen spätern Juden der Gebrauch des Aramäischen gewesen sein muß. Es war mehr und mehr ihre gesprochene Sprache geworden, während das Hebräische die Sprache der heiligen Literatur der Vergangenheit und der Gelehrten blieb. Daß das Aramäische schon im 3. Jhd. die Vorherrschaft im Judentum errungen hatte, schließt man wohl nicht mit Unrecht aus der aramäischen Form pascha (= Passah), mit der die damaligen Uebersetzer des Gesetzes im Griechischen das hebräische pesach wiedergeben.

3. Im 2. Jhd., wo das ¶ Danielbuch entstand (ca. 165), war das Aramäische schon so durchgedrungen, daß ein großes Stück dieses Buches ($2_{4b—7_{28}}$) aramäisch geschrieben ist. Warum nicht das ganze? Diese Frage ist immer noch nicht mit Sicherheit beantwortet. Nicht unmöglich ist die Vermutung, sein Anfang und sein Schluß seien ins Hebräische übertragen worden, um es als ganzes kanonfähig zu machen. Daß das Aramäische in Dan an der Stelle einsetzt, wo die Rede der Weisen, der ¶ „Chaldäer" anhebt, ist Folge der irrigen Meinung, die ebendadurch wieder bis in die Neuzeit hinein geherrscht hat, als sei das Aramäische die Sprache der Babylonier gewesen, weshalb es denn auch die Juden aus dem Exil mitgebracht haben sollen, wogegen indessen schon Nehem 13 $_{24}$ hätte sprechen können, eine Stelle, die vielmehr zeigt, wie aus der unmittelbar palästinensischen Umgebung dem Hebräischen die allmähliche Ueberflutung drohte. So sollte denn auch jetzt die früher übliche Bezeichnung von chaldäisch = aramäisch als durchaus irreführend gänzlich verschwinden.

4. Wann in Jerem 10 der aramäische 11. Vers eingedrungen ist, läßt sich nicht mehr sagen, nur muß er sich schon in der Vorlage der griechischen Uebersetzung vorgefunden haben. Er ist eine Glosse, vielleicht „eine Beschwörungsformel, welche die bösen Zeichen des Himmels, die Kometen, Sternschnuppen usw. unschädlich machen soll" (Duhm).

5. Mit dem Biblisch-Aramäischen sind nächstverwandt die Inschriften von Palmyra (kurz v. Chr. bis gegen Ende des 3. Jhd.s) sowie die der Nabatäer (= vielleicht Nebajoth des AT), eines arabischen Volksstammes, der, in den letzten vorchr. Jahrhunderten aus dem Nomadentum der Wüste allmählich in feste Wohnsitze vordrängend, ein großes Reich im Süden und Osten Palästinas bis nach Damaskus hin (mit Petra im alten Edomitergebiet als Hauptstadt) eingenommen hatte, bis Trajan 105 seine Selbständigkeit vernichtete. — Wie das in Palästina selbst gesprochene Aramäisch zu Jesu Zeiten beschaffen gewesen sei, ist, abgesehen von aramäischen Worten im NT und bei Josephus, erst wieder (und nur unzulänglich) aus dem einer späteren Zeit angehörigen Material zu erschließen. Dieses Ma-

terial führt auf dialektische Unterschiede zwischen jüdäischer und galiläischer Sprache innerhalb des palästinensischen Aramäisch, was übrigens durch Mtth 26 $_{73}$ bestätigt wird. Zum galiläischen Sprachtypus, der für Jesu Muttersprache in Betracht kommt, gehören in erster Linie die aramäischen Stücke im palästinensischen Talmud (4.—5. Jhd.) und in palästinensischen Midraschim, d. h. rabbinischen Kommentarwerken (5.—6. Jhd., vgl. ¶ Mischna Talmud und Midrasch), sodann, wenn auch nicht rein, die jerusalemischen Targume (¶ Bibel: I. AT); nah verwandt ist das Samaritanische und das Christlich-Palästinensische. Jüdäisch-aramäisch ist dagegen die ursprüngliche Sprache der Targume des Onkelos und des Jonathan, die aber bei ihrer Redaktion in Babylon vom dortigen „ostaramäischen" Dialekt nicht unberührt blieben, während alles bisher Besprochene zusammen die „westaramäische" Gruppe ausmacht. Innerhalb des Ostaramäischen ist der bekannteste Dialekt das sogen. Syrische, die Sprache von Edessa, geworden, als christliche Kirchensprache von größter Bedeutung (vgl. ¶ Syrien, syrische Kirche).

Theodor Nöldeke: Die semitischen Sprachen, 1899[2]; — Ueber die Urkunden von Jeb vgl. H. Gunkel: Der Jahutempel in Elephantine (Deutsche Rundschau Bd. 34, 1908, S. 30—46); — Text der oben sub a angeführten Urkunden: Aramaic papyri discovered at Assuan; edit. by A. H. Sayce with the assistance of A. E. Cowley, London 1906; davon eine billige Ausgabe: Willy Staerk: Die jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan, 1907; — Text der sub b angeführten: Eduard Sachau: Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine, 1907. Empfehlenswerte Grammatiken des Biblisch-Aramäischen sind die von Emil Kautzsch, 1884; Karl Marti, 1896; Hermann Strack, 1905[4]. **Bertholet.**

Ararat heißt im Priesterkodex das Land, auf dessen Bergen Noahs Arche landete (I Mose 8 $_4$). Der Name ist identisch mit dem aus Inschriften assyrischer Könige bekannten Namen Urartu, wie diese das heutige Armenien nennen. Dieser Staat Urartu war ein dem assyrischen Reiche außerordentlich gefährlicher Gegner, der nicht wenig zu der Schwächung Assyriens im Anfang des 8. Jhd.s beigetragen hat. Erst Tiglatpileser IV. (745—727) und Sargon (722—705) gelang es, Urartu in seine Grenzen zurückzuwerfen (¶ Babylonien und Assyrien). Der Gegensatz gegen Assyrien blieb natürlich bestehen. Dafür spricht die biblische Angabe von der Flucht der Mörder Sanheribs nach A. (II Kön 19 $_{37}$ = Jes 37 $_{38}$). Und auch der Umstand, daß die Könige von A., Minni und Askenas, womit hier jedenfalls die indogermanischen Völker gemeint sind, die das alte Reich Urartu gestürzt hatten, zum Kampfe gegen Babel aufgerufen werden (Jer 51 $_{27}$), beruht offenbar auf richtiger Erinnerung an die Feindschaft zwischen Urartu und Assyrien. In späterer Zeit haftete der Name A. nur an einem Teile Armeniens, nämlich an der Landschaft zwischen dem Urmia- und dem Wansee und dem Flusse Araxes. Diesen nennt Hieronymus A. und der christliche armenische Schriftsteller Moses von Chorene (5. Jhd.) auch auf armenisch Ararat.

August Dillmann im Kommentar zur Genesis, 1886[5], S. 146; — Hugo Winckler in KAT[3]. **F. Küchler.**

Arbeit.

1. Allgemeine Bemerkungen; — 2. Wertung der Arbeit in außerchristlichen Religionen; — 3. Bedeutung der Arbeit im älteren Christentum: a) Urchristentum; — b) Katholische Kirche; — c) Luthertum; — d) Calvinismus und Pietismus; — 4. Gegenwart: a) Die moderne Arbeitsweise, ihre Nachteile und Vorteile; b) Sittliche Bedeutung der Arbeit bei modernem Betriebe.

1. Mit dem Wort A. kann zweierlei bezeichnet werden, entweder die zweckvolle körperliche oder geistige Tätigkeit des Menschen zur Beschaffung von Gütern oder der Ertrag solcher Tätigkeit. In den folgenden Ausführungen soll unter A. das erstere verstanden werden. — Zur A. wird der Mensch durch die Beschaffenheit der Natur und durch seine Natur getrieben. Diese ist nicht zum Genießen, sondern zum Erwerb und Erstreben angelegt. Und jene gibt ihm zwar alles, was er zum leiblichen und geistigen Leben braucht; aber sie läßt es sich nur durch Mühe und Arbeit abringen. — Auf allen Kulturstufen arbeitet der Mensch; je intensiver er arbeitet, eine um so höhere Kultur wird erzeugt. Und zwar sind es teils materielle, teils immaterielle Güter, auf deren Erlangung die Kulturarbeit des Menschen gerichtet ist; denn es handelt sich für ihn entweder um Erwerbung, Verarbeitung und Vermittelung von Naturprodukten oder um Erzeugung von Wissen, Kunst und „rechtlich-politisch-sozialen Ordnungen" und deren Anwendung. — Die Verherrlichung der Arbeit und ihre sittliche Wertung ist neueren Datums als gewöhnlich angenommen wird. Der unkultivierte, naiv empfindende Mensch hat durchaus die Stellung des Kindes gegenüber der Arbeit. Kein Naturvolk kann verstehen, warum es arbeiten soll. Arbeit ist nichts als Last und wird möglichst von dem, der die Macht hat, auf die Untergebenen, Weiber und Sklaven, abgewälzt.

2. Aber auch bei den Kulturvölkern und unter der Herrschaft höher stehender Religionen hat die Arbeit erst spät eine sittliche Wertung und eine religiöse Betrachtung erfahren. Bei den Griechen und Römern wird scharf zwischen körperlicher und geistiger Arbeit geschieden. Letztere wird auch von den Besten des Volkes allein für menschenwürdig geachtet. Ehrenvoll ist nur die Beschäftigung mit Kunst und Wissenschaft oder die freiwillige A. im Dienste des Staates. Nur soweit sie Betätigung schöpferischer Kraft oder Uebung der Muskelkräfte bedeutet, wird körperliche Anstrengung als eines freien Mannes würdig geachtet. Der Grund solcher Einschätzung der A. liegt zunächst darin, daß der Staat alles Interesse in Anspruch nimmt. Der Mensch ist ein „politisches Lebewesen". Dann hat hier wie überall die Sklaverei verderblich gewirkt; Sklavenarbeit ist verächtlich. Und endlich wird durch die Lehre der späteren griechischen Philosophie (Stoa) von der Bedeutung des beschaulichen Lebens und mystischen Erlebens die Abneigung gegen körperliche A. noch mehr verstärkt, zumal die Resignation, der Verzicht auf eine Verbesserung der Welt, die Gemüter in der Kaiserzeit erfaßt hatte und den Sinn für den Wert einer energischen Kulturarbeit schwinden ließ. So fehlt der Antike der Blick für die kulturelle und sittliche Bedeutung angestrengter A. — Das war und ist auch im ¶ Buddhismus der Fall. Durch die Betrachtung des mönchischen Lebens als des Ideales der Frömmigkeit ist jeder A. von vornherein der positive Wert geraubt. Quietismus steht höher als Werktätigkeit. Diese ist den Laien zwar nachgelassen, soll aber möglichst zum höheren Standpunkt des Nichthandelns führen.

Unter den Vorschriften für die Mönche sucht man vergeblich eine solche für eine körperliche Beschäftigung wie im Abendland. Diese beschränkt sich lediglich auf die Reinigung des Wohnraumes, der Eßgefäße und auf den Bettel. Und die geistige Arbeit besteht hauptsächlich in Meditation und Suchen nach Erkenntnis, die zur innerlichen Loslösung von jeglichem Existierenden führen soll. In einer solchen weltverneinenden Stimmung kann keine Würdigung ernster A. Boden fassen. Ja, gewisse A.en gelten als Verstöße gegen religiöse Vorschriften. Die A. des Fischers, Fleischers und Totengräbers wird als eine Uebertretung des Verbotes der Tötung eines Lebewesens verachtet. — Wie geringe Antriebe zur positiven Würdigung der A. der ¶ Islam enthält, dafür ist der kulturelle Zustand der unter seiner Herrschaft stehenden Länder und das Verhalten ihrer Bewohner Beweis genug. — Eine eigenartige Stellung zur A. nimmt in der vorchristlichen Zeit das Volk Israel resp. das Judentum ein. Es war ein tätiges, in der Hauptsache ackerbautreibendes Volk (wenigstens soweit es im Lande Palästina ansäßig war). Eine Geringschätzung der körperlichen Arbeit ist bei ihm nicht zu finden. War es doch auch nicht von der geistigen Kultur wie Griechenland und Rom erfüllt. In ihm wird es trotz des Vorhandenseins der Sklaverei als ganz selbstverständlich angesehen, daß der Mensch durch A. sein Brot verdient. Selbst im Paradieseszustand arbeitet er (I Mose 2_{15}). A. unterscheidet ihn von der übrigen Kreatur (Pslm 104_{23}). So wenig war in Israel Handarbeit verachtet, daß es auch bei den in der Hauptsache geistig Arbeitenden, wie den Schriftgelehrten, durchaus Sitte war, ein Handwerk zu erlernen. Der Pharisäer Paulus verstand sich aufs Teppichweben. Es gibt auch Aeußerungen im AT, die eine gewisse Freude an der A. verraten, zumal in späterer Zeit (Prd Sal 3_{22}). — Aber das Volk, das in einem Lande lebte, in dem der Boden nichts von selber gibt, hat auch sehr pessimistische Stimmungen gegenüber der A. Aus uralter Zeit gibt sich solche Stimmung kund (I Mose 3_{17-19}); sie ist aber auch aus weit jüngerer Zeit bezeugt (Hiob 7. 14.). Und im 90. Psalm heißt es vom Menschenleben wörtlich „und ihr Stolz ist Mühsal und Nichtigkeit", ein bitterer Sarkasmus auf das menschliche Leben mit seiner Plage (Pslm 90_{10}). A. ist das Mittel, den nötigen Unterhalt zu erwerben (Prd Sal 6_{7}). Sie ist auch für das Judentum schließlich nichts anderes als selbstverständliche Pflicht, ein notwendiges Uebel, das mehr oder weniger froh getragen, manchmal durch rüstige Arbeitslust überwunden wird.

3. a) Der Christus der Evangelien, einst selbst ein Handwerker, hat zwar nirgends ein Wort positiver Wertschätzung für die A., aber er ist auch weit entfernt von buddhistischer Weltflucht oder der Johannes des Täufers. Er setzt die A. als selbstverständlich voraus (Mtth 6_{34}). Nur unter dieser Voraussetzung kann er zum Geben auffordern (Mtth 5_{42}). In seinen Gleichnissen benutzt er mancherlei A. (Ackerbau, Handwerk, Handel) zum Sinnbild für die A. im Reiche Gottes. Von ihm konnte das Wort sich erhalten „jeder Arbeiter ist seines Lohnes wert" (Luk 10_{7}). Daß er jede träge Untätigkeit verurteilte, darf man aus dem Gleichnis von den anvertrauten Pfunden schließen (Mtth 25_{14} ff). Freilich gibt er nirgends zu erkennen, daß die A. irgend welchen eigenen Wert in sich selber trägt. Der Schwerpunkt seines Lebens liegt in einer andern Welt. — Dem Meister folgen seine Jünger. Im Urchristentum gabs keine verschiedene Wertung der A., das Handwerk wurde gerade so eingeschätzt wie die geistige A., z. B. die Missionstätigkeit der wandernden Apostel; durch sie erwirbt sich der Mensch seinen Lohn (I Kor 9_{9}, I Tim 5_{18}). A. ist Pflicht. Paulus, der sich mit seiner Hände A. selbst das tägliche Brot verdiente, forderte sie mit Nachdruck von seinen Gemeinden, und zwar unter Berufung auf den Herrn (II Thess 3_{6} ff). Die unbedingte Notwendigkeit der A. begründet er in zwiefacher Weise. Sie ist zum Leben überhaupt notwendig; daraus ergibt sich die Folgerung: „wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen" V. $_{10}$. Und andererseits gehört das Arbeiten zur Ordnung, zum Anstand. Sinkt die Christengemeinde zu einer Schar von Bettlern herab, so schädigt sie das Ansehen ihres Glaubens (I Thess 4_{11} f). Es ist daher Ehrensache der Gemeinde, sich von arbeitsscheuen Individuen zurückzuziehen (II Thess 3_{6}). Also trotz der Erwartung der bevorstehenden Wiederkunft wurde in den ersten christlichen Gemeinden die Pflicht der A. anerkannt, wenn auch irgend welche christliche Beweggründe dabei nicht von Bedeutung waren. Die Schätzung der A. ist nicht in ihrem Wert begründet; sondern sie gilt als notwendig, den nötigen Lebensunterhalt zu erwerben (II Thess 3_{11}). Daher wird es als eine himmelschreiende Sünde betrachtet, einem Menschen seinen Lohn vorzuenthalten (Jak 5_{4}). Und es ist Pflicht der Gemeinde, dem arbeitswilligen Bruder A. zu verschaffen, sei er ein Gemeindeglied oder ein Zugereister. In der „Apostellehre" Kap. 12 lesen wir: „Ist der Zugereiste ein Handwerker, so arbeite er (bei euch) und habe seine Nahrung. Versteht er kein Handwerk, so sorgt dafür, daß er nicht als Arbeitsloser unter euch lebt; denn das soll der Christ nicht. Will er aber nicht arbeiten, so ist er einer, der aus seinem Christentum materiellen Gewinn ziehen will. Von solchen haltet euch fern!" Das einzige sittliche Motiv zur A. in den Aussprüchen der urchristlichen Literatur ist die Forderung zu arbeiten, „damit man dem Bedürftigen etwas mitteilen könne" (Eph 4_{28}). In den Dienst der brüderlichen Hilfe wird die A. gestellt; diese ist „Mittel für ein sittliches Tun", aber sie selbst ist noch nicht als etwas Sittliches bezeichnet. Und das obengenannte sittliche Motiv zur A. hat sehr bald, zu Anfang des 2. Jhd.s bereits, eine bedenkliche Abschwächung erfahren. Im Barnabasbrief (Kap. 19_{10}) steht die Mahnung, dem Nächsten mit dem durch eigene A. Erworbenen zu helfen, um dadurch „seine Seele zu retten". Dieser Gesichtspunkt ist später der wichtigste geworden. Jedenfalls vermißt man bei den ersten Christen eine Betonung des sittlichen Wertes der A. selbst. Ebenso fehlt ihnen eine positive Stellung zur Kulturarbeit (¶ Kultur). Dies letztere erklärt sich aus dem stark transzendenten Charakter des Urchristentums. Jeder religiöse Radikalismus ist nicht imstande, in etwas, was sich nicht unmittelbar auf das Religiöse bezieht, einen eigenen Wert zu finden. Und in diesem Falle kommt noch hinzu, daß die Christenheit bis weit ins 2. Jhd. hinein mit dem Weltuntergang und mit der Parusie ihres Herrn rechnete; die Blicke wurden durch diese Zukunftshoffnungen von den Aufgaben der Welt

abgezogen. Sie machten die Christen zwar nicht weltflüchtig und kulturfeindlich, aber doch gleichgültig gegenüber dem Geschehen in der Welt, die doch keine lange Dauer mehr hat. Diese Stimmung ward verstärkt durch den Zustand der damaligen Kultur; sie war von heidnischem Wesen und Treiben durchdrungen. Wir können es verstehen, wenn Paulus harte Worte über die geistige Kulturarbeit ausspricht (I Kor 1 18 f) und sich im NT keine Aufmunterung zur Mitarbeit an kulturellen Gütern findet. Aber die spätere Stellung der Kirche zur weltlichen A. hat noch andere Gründe als die im NT zutage liegenden.

3. b) Die sich bildende katholische Kirche nahm nicht nur die alte Kultur zum großen Teil in ihren sie allerdings erneuernden Schoß auf, sondern die Besiegten gaben der Siegerin auch ein Stück ihrer eine untergehende Welt kennzeichnenden Frömmigkeit: das Empfinden, ein beschauliches Leben in Zurückgezogenheit von der Welt sei frömmer als ein tätiges Leben zu ihrer Erneuerung und Verklärung. Asketische Neigungen dringen ein. „Der von der Welt zurückgezogene, von ihrer Leidenschaft unberührte, in Gott ruhende Weise" gilt als der vollkommene Christ. Dazu kommt, daß das Evangelium zum neuen Gesetz wird und dadurch die Worte Jesu, zumal in der Bergpredigt, als göttliche, allgemeingültige Gebote angesehen werden. Das ¶ Mönchtum entsteht. Auch in den Klöstern galt A. als Pflicht. Schon bei den ersten Mönchen der nitrischen Berge und der sketischen Wüste hatte jeder einzelne für seine Kleidung und Nahrung zu sorgen. Und vor allem der Westen hat an dieser Forderung der A. festgehalten; ein Quietismus, wie er sich in den Klöstern des Athos (bei den Hesychasten) findet, ist ihm fremd. In den Klöstern und durch dieselben ist im Abendland eine wertvolle Kulturarbeit geleistet worden, geistiger und materieller Art, vor allem durch die Benediktiner, Prämonstratenser und Zisterzienser. Aber diese ist im Grunde unbeabsichtigt. Denn die Hauptsache ist den Mönchsorden die Pflege des Gottesdienstes und der Askese; die A. geschieht zur Erhaltung des Klosters und wird späterhin möglichst auf die sogenannten Laienbrüder abgewälzt. Da diesen geistige A. verboten wird, schleicht sich hier wieder der bedenkliche Unterschied in der Schätzung geistiger und körperlicher A. ein; der Vergleich mit Maria und Martha wird oft angewendet. Ab und zu wird in Ordensregeln die Handarbeit der Mönche als Liebesdienst bezeichnet; aber dieser bleibt auf die Klostergenossen beschränkt. Neu und beachtenswert ist die Bedeutung, die man der A. für die Persönlichkeit des einzelnen zuschreibt. Es wird ihr ein die Sünden sühnender Wert beigelegt; je härter und schwerer, umso verdienstlicher ist sie. Deshalb gingen die Zisterzienser in die Einöden und Sümpfe; so verstehen wir Luther, wenn er sich im Kloster zu den niedrigsten Arbeiten drängte. Ferner erkannte man in der A. ein wirksames Mittel gegen die Versuchungen und hat sie deshalb bewußt gepflegt. Hier wird der A. entschieden ein sittliches Motiv beigelegt, das auch fortan immer wieder geltend gemacht wird. Es ist kein Zweifel, daß die Mönche auch außerhalb ihrer Klöster nicht ohne Segen gewirkt haben. Sie haben die Deutschen das Arbeiten gelehrt. Bei den Germanen wurde die A. den Sklaven, wohl auch den Frauen überlassen; „der Mann jagte, kriegte oder lag auf der sprichwörtlich gewordenen Bärenhaut". Das ist durch das Vorbild und den Einfluß vor allem der Mönche anders geworden. Auch die offizielle katholische Kirche hielt darauf, daß ein jeder seine Nahrung sich selbst verdiene. Aus diesem Grunde hat sie sich auch so entschieden gegen das Zinsnehmen ausgesprochen, den Ackerbau gerühmt, das Handwerk gelten gelassen, den Handel aber als Gott nicht gefällig bezeichnet. Ein Gewinn ohne A. sei verwerflich. Aber eine Schätzung der weltlichen A. als einer sittlichen Betätigung war der katholischen Kirche nicht möglich. Sie bleibt dabei, daß jede weltliche Tätigkeit ein Uebel ist, wenn auch ein notwendiges. Im Dekret Gratians, dem großen Sammelwerk des ¶ Kirchenrechts aus dem 12. Jhd., finden sich die Worte: „A. duldet keine Muße und fragt nicht nach der wahren Ruhe, die Gott ist"; die Betrachtung, daß A. Gottesdienst ist, liegt hier ganz fern. Nach ¶ Thomas von Aquino ist die A. naturgesetzlich zur Erhaltung des Einzelnen und der Gesamtheit notwendig. Fällt dieser Zweck weg, so braucht der Mensch auch nicht zu arbeiten. Und wer ohne A. von seinem Besitz leben kann, hat auch keine Verpflichtung zu ihr; die fromme beschauliche Betrachtung als die geistliche Form des Wirkens im Reich Gottes steht über der weltlichen A. In der volkstümlichen Frömmigkeit wurde erst recht die mönchische Tätigkeit des Gebetes und des Chordienstes über alles geschätzt. Und wenn man noch bedenkt, welch einen Schaden die Bettelmönche mit ihrer Beförderung des Bettels als eines „heiligen" Geschäftes gestiftet haben, so bleibt das Resultat der katholischen Kirche des Mittelalters eine Degradierung der weltlichen A.

3. c) Dagegen wandte sich Luther. Zu allen Zeiten seines Lebens ist er für die Hochachtung der Betätigung in der Welt eingetreten, für gleichmäßige Wertung jeder A. Die treue A. der Magd ist nach seiner Meinung genau so hochzuschätzen, wie die gewissenhafte Berufserfüllung eines Fürsten oder Gelehrten; sie steht vor Gott gewiß höher als die tatenlose Möncherei. Luther tritt wieder für die allgemeine Christenpflicht der A. ein. In der „Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation" fordert er deshalb Beseitigung des Bettels. Darum wendet er sich in so scharfen Worten gegen das Zinsnehmen; „daß ich sitze hinter dem Ofen und lasse meine 100 Gulden für mich auf dem Lande werben und doch, weil es geliehenes Geld ist, gewiß im Beutel behalte ohne Gefahr und Sorge", das geht dem hier noch ganz mittelalterlich denkenden Luther gegen sein rechtliches Empfinden. Nach ihm darf die A. nur zur Erlangung des nötigen Unterhaltes getrieben werden, es soll aber mit ihr kein Streben nach Gewinn verbunden sein. „Darum mußt du dir vorsetzen, nichts denn deine ziemliche Nahrung zu suchen" (vgl. seine Schrift „Von Kaufhandlung und Wucher" 1524). Ein Christ muß arbeiten in der Welt, das Leben im Kloster ist Unrecht. Diese Forderung begründet er aus dem Motiv der Nächstenliebe. Die A. kann einmal nicht entbehrt werden; solange der Mensch in der Welt lebt, muß er daher aus Liebe zum Nächsten sich an der Erhaltung der Gesamtheit beteiligen. Diese Begründung tritt in den späteren Jahren seines Lebens stark zurück hinter dem Gedanken, daß man sich in der Leistung der zugewiesenen A. Gott gehorsam zeigen müsse (¶ Beruf). In diesem Sinne ist ihm A. Gottesdienst. Die sittliche

Bedeutung der A. selbst zu erkennen, war auch Luther nicht gegeben. Seine Aufgabe wars, für die Erfassung Gottes im Glauben zu kämpfen; die Betätigung des Christen in der Welt auf Grund seines Glaubens darzustellen, war ihm nicht vergönnt. Erst recht nicht dem genuinen ¶ Luthertum.

3. d) Der ¶ Calvinismus und ¶ Pietismus haben den Versuch gemacht, das Leben des Christen in der Welt nach evangelischen Maßstäben zu ordnen. Dabei hat auch die A. eine positive Wertung erfahren. Für die Calvinisten wird die A. auf Grund ihrer Lehre von der Prädestination ein wertvolles Mittel zur Erkenntnis ihrer Erwählung. Hatte noch Calvin jede Erkennbarkeit des Gnadenstandes an äußerlichen Merkmalen verworfen, so hat später seine Kirche eine planmäßig geordnete Lebensführung in guten Werken als Zeichen der Erwählung bezeichnet und gefordert. Der Mensch soll in Selbstzucht sein Leben heiligen. Hier wird der A. ihre Aufgabe zugeschrieben. Sie ist das wirksamste Mittel zur Askese — in der Welt. Sie ertötet den eigenen Willen und ist ein ausgezeichnetes Schutzmittel gegen allerlei Anfechtungen. A. ist der von Gott dem Menschen gestellte Lebenszweck. Arbeitsunlust ist der beste Beweis des fehlenden Gnadenstandes. Die Arbeit muß methodisch, rationell betrieben werden, daher ist Wahl eines Berufes Pflicht. Größte Sünde ist Zeitverlust, Vergeudung des Lebens in Luxus und Geselligkeit. Mehr zu schlafen als nötig ist, bedeutet ein Unrecht. Jede verlorene Stunde der A. wird dem Dienste zur Ehre Gottes entzogen. Untätige Kontemplation ist wertlos, ja direkt verwerflich, wenn sie auf Kosten der A. geht. Der Gewinn ist der Zweck der A. An der Einträglichkeit derselben erkennt der Calvinist, daß er in einer Gott wohlgefälligen Weise arbeitet. Rastlos sein ganzes Leben zu arbeiten, ist Pflicht, auch wenn man reich geworden ist. Jeder Genuß des Reichtums, der von der A. ablenkt, ist verboten. Daß sich bei dieser Betrachtung der A. Kapitalien anhäuften, ist verständlich. In ähnlicher Weise wie die Anhänger des Calvinismus denken die des Pietismus über die A. Auch Zinzendorf kann schreiben: „Man arbeitet nicht allein, daß man lebt, sondern man lebt um der A. willen und wenn man nichts mehr zu arbeiten hat, so leidet man oder entschläft". Vor allem haben auch die Pietisten die A. als Mittel der innerweltlichen Askese gewertet. Aber es fehlt ihnen an der Energie der weltlichen Betätigung, da für diese Kinder des Luthertums der Schwerpunkt der Frömmigkeit doch nicht im tatkräftigen Handeln, sondern im Erleben des Glaubens liegt. — Diese Gedanken der Kirchen der Reformation haben sich in der christlichen Gesellschaft des 18. und 19. Jhd.s durchgesetzt und eine andere Schätzung der A. gegenüber der in der vorkapitalistischen Zeit eingeleitet. Die Anschauungen, die im Calvinismus und Pietismus lebendig waren, haben in der Folgezeit, wo sie immer mehr Allgemeingut der Kulturwelt wurden, ihre religiöse Begründung meistenteils eingebüßt. Das Erwerbsleben wird verweltlicht; A. wird das Mittel, Geld zu verdienen. Aber auch nach einer andern Seite ging die Entwickelung. Männer wie Goethe und idealistisch denkende Philosophen und Ethiker vergeistigen die A.; diese bekommt die große Bedeutung, eine Persönlichkeit zu bilden. Der greise Goethe preist den erzieherischen Wert ernster, geregelter A. sowohl in den „Wanderjahren" als im 2. Teil des Faust: „Die Tat ist alles"; „Genießen macht gemein". Carlyle singt der Arbeit einen hinreißenden Hymnus. Welch eine andere Stimmung als im Urchristentum und bei Luther! (¶ Aufklärung).

4. a) Die moderne Arbeitsweise, ihre Nachteile und Vorteile. Wer ein Wort zur Wertung der A. in unserer Zeit sagen will, muß die moderne Arbeitsweise vor Augen haben. Auf dem Gebiete vor allem der körperlichen A. hat die Maschine eine gewaltige Umwälzung gebracht. In viel größerem Umfange als bisher ist unter ihrem Einfluß verbunden mit dem Geist des Kapitalismus eine bis ins einzelnste geordnete Arbeitsteilung und Arbeitsvereinigung durchgeführt worden. Diese Entwicklung hat sichtlich große Nachteile für die Persönlichkeit des Arbeitenden zur Folge. Die A. wird mehr und mehr mechanisch; der Einzelne arbeitet selbst fast wie eine Maschine, da ihm jahraus jahrein sehr oft dasselbe kleine Stück A. zufällt. Eine solche A. macht den Menschen einseitig, stumpft ihn ab, ist nur zu leicht imstande, ihm die Arbeitsfreude, die nur mit einer schöpferischen Tätigkeit verbunden sein kann, zu rauben. Der Mensch wird da entwertet, wo er sich so recht als sittliche Persönlichkeit auswirken muß — in seiner A. „Alles Schöpferische ist auf die Maschine übergegangen. Sie hat die Persönlichkeit verschluckt, der Mechanismus hat gesiegt." Die moderne Arbeitsweise kann sehr leicht eine Entwertung des Menschen als Arbeiter bewirken, wie ja der Engländer statt von Arbeitern von „Händen" (hands) redet. Diese Entgeistigung der A. befördert bei denen, die sie zu leisten haben, die Unfähigkeit, edlere Genüsse zu empfinden; daher das beängstigende Wachsen der Vergnügungslust in unserer Zeit. Und da die A. vielfach von gänzlich Ungelernten geleistet werden kann, zieht sie Frauen und Kinder in ihre Arme, was für das Familienleben und die Gesundheit des Volkes verderbliche Wirkungen hat ¶ Frauenarbeit ¶ Kinderarbeit. — Aber diesen Nachteilen stehen große Vorteile gegenüber. Durch die moderne Arbeitsweise können in weit kürzerer Zeit die nötigen Bedarfsartikel geschaffen werden. Zusammen mit dem Kapitalismus erschließt in ungeahnter Weise die Maschine die Kräfte der Natur. Es liegt dadurch die Möglichkeit einer Verkürzung der Arbeitszeit vor. Und diese wieder ermöglicht es dem Arbeiter, mehr Zeit für seine Familie, seine weitere Ausbildung in geistiger und technischer Beziehung zu gewinnen und sich auf diese Weise einen Ersatz an edler Lebensfreude, die ihm seine A. nicht gewährt, zu schaffen. Die Maschinenarbeit ist imstande, ihm für wenig Geld Bildungsmittel zu geben. Die moderne Arbeitsweise kann die Nachteile der mechanischen A. beschränken. Erst bei den heutigen Arbeitsverhältnissen ist ferner Massenproduktion möglich, sodaß mit ihrer Hilfe Not und Elend in viel wirksamerer Weise bekämpft werden können als früher. Haben sich doch auch die Lebensbedingungen der Menschheit unter dem Einfluß der Maschinenarbeit tatsächlich gehoben. — Endlich ist die moderne Arbeitsweise geradezu von ethischer Bedeutung für die Persönlichkeit. Sie zeigt wie keine Zeit vorher den Wert des Zusammengehens. Man ist sichtlich auf einander angewiesen und von einander abhängig,

die Arbeitsteilung hat ja Arbeitsgemeinschaft zur Folge. Einer arbeitet für alle und alle für einen. Und die Industrie wirft die Menschen durcheinander. Das kann für schwache Menschen üble Folgen haben; ein schlechter Einfluß ist möglich. Aber ein solches Leben in großer Gemeinschaft ist für den Tüchtigen eine Schule der Charakterbildung.

4. b) Mit Rücksicht auf diese Vorteile kann die moderne Arbeits- und Betriebsweise, von der es trotz Ruskins Träumereien kein Zurück mehr gibt, auch vom evangelischen Standpunkt aus bejaht werden. Hier ist die Erwägung maßgebend, daß durch die moderne A. eine höhere Kultur, die Basis einer höheren Bildung geschaffen wird. Und es ist geschichtliche Beobachtung und Erfahrungstatsache, daß zur Erweckung von höherer Sittlichkeit und echter Religion eine gewisse Höhe der Kultur nötig ist. Wo dauernd unwürdige Zustände herrschen, kann sich keine hochstehende Moral, keine tiefe Frömmigkeit behaupten. Die Höhe evangelischen Glaubens mit seinem Freiheitsgefühl kann nur da erreicht werden, wo man Aberglauben und Mythologie überwunden hat. Jede Möglichkeit zur Hebung der Bildung eines Volkes ist daher auch vom Standpunkt evangelischer Frömmigkeit mit Freuden zu begrüßen. Die moderne A. kann der Zuführung der Menschheit zum Reiche Gottes dienen, und wer in ihr in heißer Anstrengung steht, darf das Bewußtsein haben, daß er seinen Mitmenschen einen wertvollen Dienst leistet, nicht nur seiner Familie, der er das Brot verdient, nicht nur den Menschen, für die er arbeitet, sondern auch der kommenden Generation, die Vorteil und Segen von seiner A. haben kann. „Wir müssen glauben, daß Gott nicht nur in den Wolken des Sinai vor Zeiten gewohnt hat, sondern daß er in dem Hochofen nicht weniger allgegenwärtig ist als im Hain Mamre" (Friedrich Naumann: Gottesbilfe 238). Arbeit ist Gottesdienst, nicht nur im Lutherschen Sinne der Gehorsamsleistung gegen Gott, obwohl dieser für unsere Zeit auch nicht außer acht gelassen werden kann, sondern im Sinne einer Mitarbeit an Gottes großem Werk der Emporführung der Menschheit zu seinem Reiche. — Diese Betrachtung hat aber nicht nur auf die A. der Hand und der Maschine unter dem Zeichen der Arbeitsteilung Anwendung zu finden, sondern auch auf die geistige Arbeit — die heute oft unterschätzt wird, eine Strafe für vielfache Mißachtung der körperlichen A. einst und jetzt. Die wissenschaftliche A. z. B. hat noch immer, in rechter Weise betrieben, zur Vertiefung von Religion und Sittlichkeit beigetragen; trotz vorübergehender Erschütterungen der religiösen Gewißheit bei Zerstörung alter Anschauungen war stets Bereicherung des religiösen Gefühls das letzte Resultat; man denke an die Vernichtung des alten Weltbildes. A. an der geistigen Weiterbildung und an der Vervollkommnung der politischen Organisationen der Menschheit ist Gottesdienst. Das ist die höchste Schätzung der A., die möglich ist. Die A. ist dann mehr als Geldverdienen, sie wird zur Beteiligung an Gottes schöpferischem Wirken, zur Betätigung seines Ebenbildes. Wer sie sich zu eigen machen kann, wird mit Freude auch an die geistlose A. gehen können. Aber jede A. bringt nur zum Teil Befriedigung aus sich selbst; in uns muß liegen, was die A. zur Lust macht. „Dreiviertel der A. und mehr ist nichts als stumpfmachende Mühe" (Harnack). Es ist fraglich, ob bei dem heutigen Stande der religiösen Verhältnisse, der bestehenden Wirtschaftsordnung und bei den jetzt meist noch üblichen Arbeitsbedingungen für die Masse der Industriearbeiter die Predigt möglich ist: A. ist Gottesdienst. Tausende sind heute durch ihren Beruf zu einer A. gezwungen, die nur im Gedanken an den Lohn getan wird, zu der der Mensch keinerlei innere Beteiligung findet und aus der er deshalb keine Befriedigung ziehen kann. Da wird erst noch manches aus Gottes Kraft und durch der Menschen guten Willen anders werden müssen, ehe es Gemeingut werden kann, daß man in seiner A. Gott dient (¶ Beruf). Eher verständlich sind heute die Hinweise darauf, daß A. ein notwendiges Mittel für Charakterbildung und zur Zucht der Persönlichkeit bleibt, eine Schule der Selbstverleugnung, der Geduld und des Mutes. A. macht den Menschen zum Menschen. „Man bedenke, wie selbst bei den niedrigsten Gattungen der A. die ganze Seele des Menschen von dem Augenblicke an, wo er sich an die A. macht, in einen gewissen Grad von wirklicher Harmonie versetzt wird. Zweifel, Begierden, Kummer, Reue, Entrüstung, selbst Verzweiflung — alle diese umlagern wie Höllenhunde die Seele des armen Tagelöhners ebenso wie jedes anderen Menschen. Aber er widmet sich mit freier Tapferkeit seiner Aufgabe, und alle verstummen und kriechen murrend in ihre Höhlen zurück. Die heilige Glut der A. gleicht einem läuternden Feuer, worin jedes Gift verbrannt wird, und wo selbst aus dem dichtesten Rauche eine helle, heilige Flamme emporsteigt!" (Carlyle). Jedenfalls ist das eine der wichtigsten Aufgaben der Zukunft, dem Menschen mehr Freudigkeit zu seiner Berufsarbeit zu geben. Als Erbe der Vergangenheit soll festgehalten werden: die sittliche Gleichwertigkeit jeder treuen A. und die Pflicht der christlichen Gesellschaft, A. zu verschaffen dem, der arbeiten will, und den Müßiggang nach Kräften zu bekämpfen.

Johannes Gottschick: Ethik, 1907, S. 165; — Wilhelm Herrmann: Ethik (1901[1]) 1904[2]; — Zu hierher gehörigen Aussprüchen Th. Carlyles vgl. die Sammlung: Arbeiten und nicht verzweifeln, 1902, I; — A. Harnack: Wesen des Christentums, 1903, 7. Vorlesung; — Max Weber: Die protestantische Ethik und der „Geist" des Kapitalismus. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, XX, 1. XXI, 1; — W. Wygodzinski: Wandlungen der deutschen Volkswirtschaft im 19. Jhd., 1907, S. 21 f; — G. Traub: Ethik und Kapitalismus, (1904. besonders S. 79 ff) 1908[2]. **G. Naumann.**

Arbeit und Spiel ¶ Spiel und Arbeit.

Arbeiter im Weinberg, Säkularkongregation zur Aushilfe für kranke Seelsorger, gegründet 1874 von Erzbischof von Perugia Joachim Pecci, dem späteren Papst Leo XIII. — Arbeiter, fromme ¶ Fromme Arbeiter. **Joh. Werner.**

Arbeiterfrage. Außer den Artikeln unter „Arbeit-" vgl. ¶ Frauenarbeit ¶ Kinderarbeit ¶ Gewerbeaufsicht ¶ Gewerkschaften ¶ Sozialismus ¶ Tarif und Tarifgemeinschaft ¶ Volksbildungsbestrebungen ¶ Volksversicherung ¶ Wohlfahrtspflege.

Arbeitervereine. Allgemeiner Deutscher A. ¶ Sozialismus; — Evangelische A. ¶ Evangelisch-sozial ¶ Kirchlich-sozial; — Katholische A. ¶ Katholisch-sozial; — Arbeiterzeitungen, kirchliche ¶ Presse, kirchliche.

Arbeitgeberverbände. Von jeher sind die Unternehmer zur gemeinsamen Wahrung ihrer wirtschaftlichen Interessen in loseren oder festen Verbänden organisiert. Es ist nur natürlich, daß jene Vereinigungen sich auch mit der Arbeiterfrage befassen, sobald diese die Interessen der Unternehmer in ihrer Stellung als Arbeitgeber gegenüber den Arbeitern empfindlich zu berühren beginnt. Die Unternehmervereinigungen versuchen zunächst meist, die Gesetzgebung, die Behörden und die Rechtsprechung zur Regelung der Arbeiterfrage in einem dem Unternehmerstandpunkt entsprechenden Sinne zu bestimmen: Erwirkung von Koalitionsverboten, Streikverboten, Bestrafung der Gehorsamsverletzung und des Arbeitsvertragsbruches u. dgl., neben einigen gemeinsamen Fürsorgeeinrichtungen für die ausdauernden Arbeiter. Sobald aber die öffentlichrechtliche Schutzordnung gegenüber den Arbeitern, die immer dringender Mitbestimmungsrechte bei der Regelung der Arbeitsbedingungen fordern und in machtvollen Gewerkschaftsorganisationen ihren Forderungen Nachdruck zu verleihen wissen (¶ Gewerkschaften), den Unternehmern nicht mehr genügt, gehen diese dazu über, auf dem Wege der gemeinsamen Selbsthilfe, eigne, private Abwehreinrichtungen zu organisieren, vielfach im Anschluß an ihre bestehenden geschäftlichen und wirtschaftspolitischen Interessenvereinigungen; bei den meisten aber erweist sich die Gründung einer Sonderorganisation für die Zwecke des ¶ Arbeitskampfes als zweckmäßig. Und auf solche Sonderorganisationen ist der Name „Arbeitgeber(schutz-, abwehr-)verband" (früher auch „Antistreikverein") eigentlich gemünzt. Die Abwehrbewegungen der Arbeitgeber sind im Grunde keineswegs etwas Neues. Aber erst die großen Arbeitskämpfe von 1903, 1904 und 1905 und das Anwachsen der Gewerkschaften auf 1 Million Mitglieder weckten auch in den Arbeitgeberkreisen allgemeiner das Bedürfnis nach Schutzverbänden, die bisher nur in der Metallindustrie, der Glas- und der Textilindustrie vereinzelt bestanden. Während des großen Kampfes in der Krimmitschauer Textilindustrie um Weihnachten 1903 begann der mächtige, wirtschaftspolitische „Zentralverband deutscher Industrieller" eine Sammlung von Unterstützungsgeldern für die Krimmitschauer Berufsgenossen und beschloß, auf des Generalsekretärs Bueck Anraten eine „Zentralstelle der A." zu errichten, „um sie zur Bekämpfung unberechtigter Bestrebungen der Arbeiter miteinander in Verbindung zu bringen." Gleichzeitig ging von einer anderen Unternehmergruppe der Plan zur Gründung eines „Allgemeinen deutschen Arbeitgeberverbandes" aus. Infolge der Rivalität und der wirtschaftspolitischen Gegensätze zwischen den Hintermännern beider Gruppen vollzog sich die Zentralisation der deutschen Arbeitgeberorganisation nun in zwei Lagern: am 12. April 1904 trat die von Bueck und dem Zentralverband gestützte „Hauptstelle deutscher A." ins Leben, am 23. Juni 1908 der vom „Bund der Industriellen" und von einigen in der Streikabwehrfrage dissentierenden Gruppen des Zentralverbandes geförderte „Verein deutscher A."; letzterer umschließt im Gegensatz zur großindustriellen „Hauptstelle" besonders auch die A. des Handwerks und hat von vornherein die geordnete Streikunterstützung seiner Mitglieder eingeführt und allmählich in besonderen Streikentschädigungsgesellschaften mit Rückversicherung ausgebaut, während die Hauptstelle zunächst mehr auf Sammlung eines Kriegsfonds ausging und erst im Juni 1906 den „Schutzverband gegen Streikschäden" errichtete. Im Dezember 1904 sind allerdings „Hauptstelle" und „Verein" in ein bisher nach außen wenig fühlbar gewordenes Kartell miteinander getreten, das folgendes gemeinsame Programm umfaßt: 1. Schutz der Arbeitswilligen; 2. Ausdehnung der Arbeitsnachweise der Arbeitgeber (¶ Arbeitsmarkt); 3. Durchführung der Streikklausel; 4. Rechtsschutz der Arbeitgeber in Angelegenheiten von grundsätzlicher Bedeutung. Die Einfügung der Streikklausel in die geschäftlichen Lieferungsverträge, d. h. die Vereinbarung, daß ein Streik den Unternehmer von der pünktlichen Innehaltung der Vertragsfristen entbindet, hat in vielen starkorganisierten Gewerben, wie z. B. dem Baugewerbe, breiten Eingang gefunden, allerdings auch steigenden Widerspruch bei den Abnehmern geweckt, die nicht das Risiko eines (vielleicht von dem liefernden Unternehmer verschuldeten oder gar provozierten) Streiks auf sich überwälzen lassen wollen. Den „Schutz der Arbeitswilligen" suchen die A., neben der Begünstigung unorganisierter Arbeiter in ihren Arbeitsnachweisen, durch die sittlich bedenkliche Gründung „gelber Gewerkschaften" (Werkvereine, meistertreue Gesellenvereine, „nationale", „reichstreue", „vaterländische" Arbeitervereine) zu fördern, in denen sie gefügige, gewerkschaftsabtrünnige Arbeiter durch offene und versteckte Subventionierung sammeln, um sie gegen die für ihre Interessen opferwillig kämpfenden Arbeiterkameraden auszuspielen. In Frankreich mit seiner allerdings verrotteten Gewerkschaftsbewegung haben die gelben Gewerkschaftsgründungen, die über ½ Million Arbeiter umschließen sollen, zur blutigen Verschärfung der Arbeitskämpfe viel beigetragen. Die Entwicklung der A. in Deutschland hat zunächst, da man die häufigen Einzelstreiks nur durch Frontangriffe gegen die Gewerkschaften und durch Erschöpfung ihrer Streikunterstützungskassen glaubte beseitigen zu können, zu einer Verschärfung der ¶ Arbeitskämpfe, zu einer unerhörten Zunahme der Aussperrungen geführt. Andrerseits ist aber auch das Anwachsen der „trockenen" Lohnbewegungen, die ohne offenen Kampf mit einem friedlichen Vergleich der Arbeitgeber- und der Arbeitergruppe abschließen, und die ungeahnte Entwicklung der Arbeitstarifverträge (¶ Tarif und Tarifgemeinschaft) und der damit verknüpften freien gewerblichen Einigungseinrichtungen zu einem Teile auf Rechnung der A. zu buchen. Ihre Einwirkung auf die immer vorsichtigere Handhabung der Streikwaffe durch die ¶ Gewerkschaften, auf die Besonnenheit und das Verantwortlichkeitsbewußtsein der Gewerkschaftsleitungen ist unverkennbar. Auch der erzieherische Einfluß der gut geleiteten A. auf ihre Mitglieder, die bei Abwehr berechtigter Forderungen der Arbeiter keine Unterstützung vom Verband, sondern eine moralische Abschüttlung gewärtigen dürfen, wird hie und da spürbar. Hierbei enthüllt sich der springende Punkt für die sozialethische Beurteilung der A.: sie schränken die absolute Herrenstellung des Arbeitgebers in seinem Betriebe, der die Arbeitsbedingungen willkürlich diktieren kann, bedeutsam ein, und nehmen die Regelung und Beilegung eines Zwistes über die Arbeitsbedingungen dem ein-

zelnen Arbeitgeber im Ernstfalle beinahe völlig aus der Hand.

Gerhard Keßler: Die deutschen Arbeitgeberverbände, 1907 (Schriften des Vereins für Sozialpolitik. Bd. 124); — Waldemar Zimmermann: Die Organisation der Arbeitgeber (D. Industr.-Beamt.-Ztg. 1907, Nr. 3—7; von Demselben: Beiträge in der „Sozialen Praxis" (seit 1904); — August Müller: Unternehmerverbände und Gewerkschaften, 1906; — Bueck: Die Organisation der Arbeitgeber, 1904; — Frh. v. Reiswitz: Gründet Arbeitgeberverbände, 1904; — Tänzler: Die Hauptstelle deutscher Arbeitgeberverbände, 1905;

Zimmermann.

Arbeitskämpfe.

1. Streik; — 2. Aussperrung; — 3. Erfolg und Bedeutung der A.

1. Die Interessenauseinandersetzung zwischen Arbeitgeber und Arbeiter über die Arbeitsbedingungen, die sich alle Tage ungezählte Male unter den verschiedensten Formen vollzieht, nennen wir A. (Streik, Aussperrung usw.), sobald Arbeitgeber oder Arbeiter das Arbeitsverhältnis zu dem Zwecke demonstrativ abbrechen, um einen Druck auf den Gegner auszuüben und ihn zur Unterwerfung unter die ihm gestellten Forderungen zu zwingen ¶ Arbeitsvertrag. Um diesen Erfolg zu erreichen, genügt auf der Arbeiterseite nicht das Vorgehen eines Einzelnen, der mit der Kündigung droht oder kurzerhand „die Brocken hinwirft", — sein Platz würde wohl sehr schnell durch einen Ersatzmann wieder ausgefüllt — sondern ein Kollektivvorgehen vereinigter Arbeitskameraden, die alle für einen einstehen, gleiche Forderungen gemeinsam aufstellen, um sich nicht gegen einander ausspielen zu lassen, und gemeinsam die Arbeit niederlegen, um die Weiterführung des Betriebes ohne Anerkennung ihrer Forderungen unmöglich zu machen. 90% aller Streiks (nach der amtlichen Statistik; 70% nach der Gewerkschaftsstatistik) sind Angriffsstreiks zur Durchsetzung von Forderungen der Arbeiter in bezug auf den Lohn (in $^3/_4$ der Fälle), in bezug auf die Arbeitszeit ($^1/_4$ der Fälle), die in $^2/_3$ aller Fälle noch von anderen Forderungen begleitet werden; die übrigen Streiks dienen der Abwehr von Maßregelungen, Verschlechterungen der Arbeitsbedingungen, Verletzungen der Arbeiterrechte usw. Die früher beliebten Agitationsstreiks zur Aufrührung rückständiger Arbeiter und zur Gewinnung von Mitgliedern für die Gewerkschaften sind im Rückgange; die sogen. Sympathiestreiks von Arbeitern, die gegen ihre eigenen Arbeitgeber nichts haben, aber ihre kämpfenden Kameraden in einem Nachbargewerbe durch Verweigerung der Weiterbearbeitung der Erzeugnisse jenes Gewerbes unterstützen wollen, kommen besonders in den Transportgewerben vor. Die Streiks, zumal in den Nahrungsmittelgewerben, werden manchmal unterstützt durch Warenboykotts seitens der gesamten arbeitenden Bevölkerung, die es ablehnt, aus den Bäckereien, Fleischereien, Brauereien, die ihren streikenden Arbeitern nicht entgegenkommen wollen, ihr Brot, ihr Fleisch, ihr Bier zu kaufen, bis der Kampf siegreich für die Arbeiterkameraden beendet ist. Die von anarchistelnden Gewerkschaftsdesperados der romanischen Länder ausgeheckte Sabotage, das Verderben der Warenerzeugung durch ekelhafte, gefährliche Beimischungen, das Ungangbarmachen von Maschinen usw. gehört in die Verbrechenschronik, nicht in die Streiklehre. Die „passive Resistenz" ist eine Ersatzwaffe für die öffentlichen Beamten, denen der Dienstleid das Streiken verbietet: die buchstabengetreue Befolgung aller Dienstparagraphen durch die Beamten bringt die starr bureaukratisch reglementierten Betriebe binnen eines Tages zur Lähmung. In Italien von den Telegraphenbeamten erfunden, hat die passive Resistenz in den südeuropäischen Ländern, namentlich in den öffentlichen Verkehrsbetrieben, den Beamten zur Durchsetzung ihrer Forderungen mehrfach erfolgreiche Dienste geleistet. Vom wirtschaftlichen Gesamtausstand (Generalstreik) ist der rein politische Massenstreik zu Demonstrationszwecken gegen die Behörden usw., zur Erlangung öffentlicher Volksrechte zu unterscheiden. Auch die Maifeier gehört z. T. hierher, (vgl. Auseinandersetzungen zwischen Gewerkschaften und sozialdemokratischer Partei auf dem Kölner Gewerkschaftskongreß und den Parteitagen zu Jena und Mannheim 1905 und 1906).

2. Die Aussperrung der Arbeiter durch die meist organisierten Arbeitgeber ist gewöhnlich eine Teil-, selten eine Gesamtaussperrung. Um die Produktion nicht ganz stillzulegen, und möglichst auch einen Stamm von Arbeitswilligen weiter zu beschäftigen, wird nur ein Prozentsatz der Arbeiter (20, 40, 60%) ausgesperrt. Da jedoch die in einem Betriebe Ausgesperrten, leicht anderswo wieder Arbeit annehmen, also die Wirkung der Aussperrung auf die Gewerkschaftskasse aufheben können, so hat Kommerzienrat Menck, die Seele der Hamburg-Altonaer Arbeitgeberorganisation, um die Ausgesperrten überall kenntlich zu machen, die ABC- oder auch die Altersklassenaussperrung vorgeschlagen: alle Arbeiter mit bestimmten Anfangsbuchstaben oder eines bestimmten jüngeren Jahrgangs werden ausgesperrt und kein Arbeiter mit gleichem Anfangsbuchstaben oder gleichen Alters darf nunmehr von den organisierten Arbeitgebern irgendwo bis zur Beendigung der Aussperrung wieder eingestellt werden. Diese brutalmechanischen Methoden haben indes in die Praxis kaum Eingang gefunden, umso mehr dagegen die „schwarzen Listen" zur Kontrolle der Ausgesperrten.

3. Was endlich die Erfolge der Arbeitskämpfe anlangt, so meint die Gewerkschaftsstatistik, daß etwa die Hälfte aller Streiks erfolgreich für die Arbeiter und $^2/_{10}$ teilweise erfolgreich endeten, während die Aussperrungen nur in je $^1/_3$ der Fälle ganzen oder teilweisen Erfolg für die Arbeitgeber hatten. Die reichsamtliche Streikstatistik beurteilt den Ausgang weniger günstig. Darnach gewannen die Arbeiter bei Streiks und Aussperrungen nur in $^1/_5$ (um 1900 noch in $^1/_5$ bis ¼) der Fälle volle Erfolge, die Arbeitgeber dagegen in $^4/_{10}$ (um 1900 in fast $^1/_2$) aller Fälle. Die vollen Erfolge nehmen also beiderseits ab, die teilweisen Erfolge, d. h. der Abbruch der Kämpfe unter beiderseitigem Nachgeben, der schließliche Vergleich, bilden immer mehr das natürliche Ende der Kämpfe (1905/7 in 43%, 1899/01 in 32% der Fälle), und zwar besonders aller umfangreichen Kämpfe mit großen Kämpfermassen. Namentlich wo eine Berufsorganisation in den Kampf eingriff, war dessen Abschluß durch einen „teilweisen Erfolg", einen Vergleich, ziemlich wahrscheinlich. Diese Erfahrung, daß die offenen A. mehr und mehr zu keinem glatten

Siege führen, sondern mit gegenseitigen Unterhandlungen und Zugeständnissen endigen, hat die beiden Lager der Arbeitgeber und der Arbeiter bewogen, anstatt erst den Kampf mit seinen schweren Kosten (die freien Gewerkschaften gaben 1907 12⅓ Millionen M. für Streiks und Aussperrungen aus) zu wagen, von vornherein mit nüchternen Vergleichsverhandlungen zu beginnen und auf der Grundlage eines Kompromisses für längere Zeit einen friedlichen modus vivendi zu vereinbaren, den Tarifvertrag (¶ Tarif und Tarifgemeinschaft). Die Frucht dieser Erkenntnis ist die starke Zunahme der „trockenen" (kampflosen) Lohnbewegungen. Trotzdem können Streik und Aussperrung als ultima ratio nicht entbehrt werden. Sie sind und bleiben auch ein gewaltiges Erziehungsmittel, um den Gemeinschaftsgeist, die Opferwilligkeit, das Machtbewußtsein in der Arbeiterschaft lebendig zu erhalten. Trotz der schweren wirtschaftlichen und gesundheitlichen Schädigungen, die lange harte Arbeitskämpfe für einzelne Arbeiterfamilien im Gefolge haben können, tragen sie doch auch zur sozialen Gesamthebung der Arbeiterklasse, zur Wachhaltung ihres sittlichen Idealismus und der Standesehre sowie zur Aufklärung über volkswirtschaftliche Zusammenhänge soviel bei, daß es töricht wäre, das Vorkommen von Streiks und Aussperrungen zu bejammern. Nur das unsinnige Uebermaß ist zu beseitigen. Der vielberufene „Terrorismus" der Streikenden gegen Arbeitswillige hat gewiß hie und da verdammenswerte Roheiten gezeitigt, wobei allerdings die Umgangsformen und Erregung der Arbeiterschaft als mildernde Umstände zu berücksichtigen sind. Im Prinzip aber ist dieser Terrorismus bei allen Berufsschichten, zumal bei den organisierten Unternehmern, in den sogen. guten Gesellschaftskreisen (Studenten, Offizieren, Aerzten usw.), wie leider auch in der deutschen Parteipolitik, vertreten, ja er wird hier oft sachlich viel schärfer gehandhabt als unter den kämpfenden Arbeitern. Der Streikbrecher ist, wenn nicht besondere Umstände vorliegen, ein Verräter der Arbeitersache und des Korpsgeistes. Die Bezeichnung „Arbeitswilliger" ist irreführend, weil sie vergessen macht, daß auch die opferwillig kämpfenden Arbeiter „arbeiten wollen", allerdings zu besseren Bedingungen, die sie für anständig und dem Wohle der Gesamtarbeiterschaft zuträglich erachten, während der sogen. „Arbeitswillige" nur sein augenblickliches persönliches Selbstinteresse im Auge hat und darauf spekuliert, daß das, was die Kameraden erkämpfen, ihm ohne Opfer ebenfalls in den Schoß fallen wird.

Eduard Bernstein: Der Streik, 1907; — Max Mayer: Statistik der Streiks und Aussperrungen, 1907; — Frey: Strike und Strafrecht, 1906; — Statistik des Deutschen Reiches, Bd. 195, 1908; — Roskoschny: Geschichte der Streiks, 1899; — Fortlaufende Beiträge und Berichte über Arbeitskämpfe usw. in der „Sozialen Praxis", im Reichsarbeitsblatt, im Korrespondenzblatt der Generalkommission der Gewerkschaften Deutschlands, im Zentralblatt der christlichen Gewerkschaften. **Zimmermann.**

Arbeitslohn ¶ Lohn und Lohnsysteme.

Arbeitsmarkt.

Unter A. versteht man das Verhältnis von Angebot und Nachfrage nach Arbeitskräften. Die Gestaltung des A.s ist in der heutigen Wirtschaftsordnung großen Schwankungen unterworfen, denn sie wird beeinflußt einesteils durch die Umstände, die die Unternehmungslust anfeuern oder aufhalten, anderenteils durch all die Momente, von denen das Angebot von Arbeitskräften abhängig ist. Eine genaue Beobachtung dieser Schwankungen verlangt schon das Selbstinteresse der Unternehmer. Sie ist aber auch im Interesse derer, die unter diesen Schwankungen am meisten leiden, im Interesse der Arbeitnehmer unbedingt notwendig. — Dem Ausgleich von Angebot und Nachfrage auf dem A. dient die Arbeitsvermittlung. Ohne vermittelnde Stelle werden zwar heute noch viele Arbeitsverträge geschlossen. So ist die Umschau der Arbeitnehmer ein wichtiges Mittel Stellen zu besetzen; ähnlich schicken die Arbeitgeber zur Auswahl von Arbeitern Bevollmächtigte oder stellen Arbeiter auf Empfehlung ein. Auch ist vielfach Sitte, daß Angebot und Nachfrage sich an bestimmten Stellen treffen, so in Wirtshäusern (Seeleute), auf öffentlichen Plätzen (Dienstmänner), auf Gesindemärkten, im Inseratenteil von Zeitungen und an öffentlichen Aushängestellen. Doch konnte und kann der A. einer organisierten Vermittlung nicht entbehren. — Die verschiedenen Arten der Arbeitsvermittlung bieten ein überaus buntes Bild. Die gewerbsmäßige Stellenvermittlung ist stets der Versuchung ausgesetzt, die Arbeitsuchenden auszubeuten. Die Gesetzgebung ist daher in manchen Staaten gegen sie eingeschritten, am schärfsten in Frankreich, wo sie früher die größte Rolle spielte und wo sie jetzt aufgehoben wird. In Staaten mit ausgebildeter Organisation der Arbeitgeber und Arbeiter haben deren Berufsvereine die Arbeitsvermittlung übernommen. In England beherrschen die gewerkschaftlichen Arbeitsnachweise, von den großen Landesverbänden ausgeübt, das Feld und sind auch durch Mithilfe jedes einzelnen ihrer Mitglieder imstande, ihrer Aufgabe im vollsten Maße gerecht zu werden. Auf der anderen Seite sind gerade in Deutschland in den letzten Jahren die Nachweise der großen ¶ Arbeitgeberverbände heraufgegangen, während die von der Regierung geförderten Innungsnachweise der Handwerker keine rechte Entfaltung genommen haben. Haben besonders die beiden erstgenannten den Fehler, daß sie Kampforganisationen sind, so ist als Resultat der Kämpfe in verschiedenen Gewerken der paritätische Arbeitsnachweis zu verzeichnen. Gewöhnlich mit einem Tarifvertrage (¶ Tarif und Tarifgemeinschaft) eingeführt, wird er mit ihm in Zukunft noch zu großer Entfaltung gelangen. In Deutschland wendet sich das staatliche Interesse besonders den gemeinnützigen und öffentlichen A. der Vereine und Vereinsverbände, der Gemeinden und Gemeindeverbände und ihren Einigungsbestrebungen zu, die in Süddeutschland schon zu einem wohlorganisierten Ganzen geführt haben. Die vier süddeutschen Landesverbände haben es durch regelmäßige Versendung von Vakanzenlisten, ausgiebige Benutzung des Telephons und Verbilligung der Eisenbahnfahrpreise für die zur Arbeit reisenden Personen dahin gebracht, daß sie einen an einem Orte entstehenden Arbeitermangel aus den anderswo vorhandenen Arbeiterüberschüssen in kürzester Zeit decken können. Eine exakte Beobachtung der Schwankungen des A.s ist nur auf statistischer

Grundlage möglich. In Deutschland hat zuerst Jastrow im „Arbeitsmarkt" den Versuch gemacht, die Schwankungen des A.s in Verhältniszahlen der offenen Stellen und des Angebots der Stellengesuche auf einer Reihe von Arbeitsnachweisen darzustellen. Die amtliche Statistik im Reichsarbeitsblatt veröffentlicht die reinen Zahlen der Arbeitsnachweistätigkeit monatlich, macht sich aber auch die Statistiken der Krankenkassen und Landesversicherungsanstalten zur Stütze.

J. Jastrow: Sozialpolitik und Verwaltungswissenschaft. Bd. 1 Arbeitsmarkt usw., 1902; — Friedrich Frh. v. Reitzenstein und Richard Freund: Der Arbeitsnachweis (Schriften der Zentralstelle f. Wohlfahrtseinrichtungen Nr. 11), 1899; — Carl Conrad: Die Organisation des Arbeitsnachweises in Deutschland, 1904; — Besonders wertvoll ist die Zeitschriftenliteratur: Der Arbeitsmarkt (1897—1907); Soziale Praxis; Reichsarbeitsblatt. **Bad.**

Arbeitsteilung und Arbeitsvereinigung ¶ Arbeit 4 a.

Arbeitsvertrag. Den A. bilden die beiden Versprechen des Arbeitnehmers Arbeit zu leisten, des Arbeitgebers Lohn dafür zu bezahlen. Die Arbeitsleistung kann in der höchsten geistigen Tätigkeit bestehen, sich in einer Handlung erschöpfen. Im sozialpolitischen engeren Sinne wird der A. aber durch eine niedere, besonders körperliche Dienstleistung charakterisiert, die meist dauernd im Erwerbsbetriebe eines Anderen und als hauptsächlicher Lebensverdienst des Arbeitenden ausgeübt wird. Der A. regelt sich nach den wenigen Vorschriften über den Dienst- und Werkvertrag. Enger gezogen werden die gesetzlichen Grenzen durch die für die einzelnen Arten von Arbeitern geltenden Gesetze, besonders durch die eingreifende Arbeiterschutzgesetzgebung für gewerbliche Arbeiter (¶ Gewerbeaufsicht). Innerhalb dieser Regelung wird der Abschluß des A.s als „frei" bezeichnet. Doch ist diese Freiheit durch die Entwickelung sehr beschnitten. Der Staat verlangt von jedem größeren gewerblichen Arbeitgeber den Erlaß einer Arbeitsordnung, für deren Inhalt er bestimmte Vorschriften aufstellt. Staat und Gemeinden selbst erlassen für ihre Betriebe Arbeitsordnungen, die einerseits die Vertragsfreiheit völlig ersetzen, andrerseits allerdings den Arbeitgebern als Muster der Fürsorge für die Arbeiter dienen können. Sie gehen noch weiter, indem sie bei Arbeiten, deren Herstellung sie an Unternehmer vergeben, diesen vielfach Bedingungen der Arbeitsverträge mit ihren Arbeitern vorschreiben. Auf der anderen Seite sind aber die Arbeiterorganisationen vorgegangen (¶ Gewerkschaften). Sie haben, namentlich wo sie sich einer Mehrzahl von kleineren Betrieben gegenübersahen, die Arbeitgeber zum Abschluß von Tarifverträgen genötigt, die bis ins kleinste Detail gehend einen Mustervertrag darstellen, der jedem einzelnen Arbeitsvertragschluß zu Grunde gelegt werden muß (¶ Tarif und Tarifgemeinschaft).

Philipp Lotmar: Der Arbeitsvertrag nach dem Privatrechte des deutschen Reichs, 1902; — Bulletin des internationalen Arbeitsamts, 1902 ff (auch Bibliographie); — Soziale Praxis (Zeitschrift); das Reichsarbeitsblatt (Zeitschrift). **Bad.**

Arbeitswillige ¶ Arbeitskämpfe.

Arbeitszeit. Die Regelung der A. ist die Bestimmung der Zeit, in der Lohnarbeit geleistet wird, im Gegensatz zum Ruhen der Arbeit. Die übermäßige Ausdehnung der A. verbietet die Hygiene, die Sitte und die Humanität. Denn da, wo in der Regel zuviel gearbeitet wird, hat sich das moralische Gefühl des Arbeiters in schreckenerregender Weise abgestumpft. Die ersten Bestrebungen zur Verkürzung der A., die viel von ihrer Kraft religiösen Tendenzen entnahmen, sind in England entstanden. Dort erregte die rücksichtslose Ausbeutung der aus Armenhäusern stammenden Kinder, die in der Textilindustrie beschäftigt waren, zuerst die allgemeine Aufmerksamkeit und führte zu dem moral and health act 1802, der die Nachtarbeit der Kinder verbot und die Tagesarbeit beschränkte; die weitere Bewegung hatte sich die Einführung des Zehnstundentags zum Ziel gesetzt und erreichte nach mehreren Gesetzen im Jahre 1847 auch seine Einführung für Frauen und jugendliche Arbeiter (¶ Kinderarbeit ¶ Frauenarbeit). Aehnlich war es in Preußen, wo die Ausbeutung der Kinder in der rheinischen Industrie im Jahre 1839 den Erlaß eines Verbotes, Kinder über 10 Stunden zu beschäftigen, veranlaßte. Dank dem Widerstande konservativer Minister folgte diesem Erlasse erst 1859 ein umfassenderes, gesetzliches Verbot, das in die Reichsgewerbeordnung überging; erst seit 1890 ist man in Deutschland energisch vorgegangen. Früher als Preußen ist lediglich die Schweiz in dieser Richtung tätig gewesen: das Gesetz, durch das im Kanton Thurgau die Kinderarbeitszeit geregelt wird, stammt von 1815. Von der Schweiz aus trat an die Kulturstaaten zum erstenmal 1881 die Anregung heran, Arbeiterschutzfragen auf internationalem Wege zu regeln; nachdem die Konferenz von Berlin 1891 bloß zur Formulierung von Wünschen gelangt war, haben die Regierungen sich 1904 zu Bern verpflichtet, innerhalb bestimmter Zeit die gewerbliche Nachtarbeit für Frauen zu verbieten. Neben den Staaten haben sich einzelne Arbeitgeber um die Verkürzung der A. verdient gemacht: sie führten frühzeitig kurze A.en in ihren Fabriken ein und machten dann alle die Erfahrung, daß die Arbeiter dasselbe oder mehr leisteten als früher. Endlich haben die Gewerkschaften in steigendem Maße in den mit den Arbeitgebern abgeschlossenen Tarifverträgen kurze A.en zur Geltung gebracht. — Auf dem Gebiete des Arbeiterschutzes enthalten sich die Mehrzahl der Staaten, besonders Deutschland und England, der Festsetzung eines Maximalarbeitstags für erwachsene Männer. Sie kennen nur zu schützende Personen, d. h. Frauen, Kinder und Jugendliche, und gesundheitsgefährliche Betriebe, in denen die Regierungen die A. normieren dürfen. Einen Maximalarbeitstag für Männer, der 11—12 Stunden beträgt, kennen hauptsächlich Frankreich, die Schweiz und Oesterreich. Weiter können natürlich einzelne Arbeitgeber gehen. A.en von 8 Stunden täglich stehen auch in Deutschland nicht mehr ganz vereinzelt da. Besonders zeichnen sich auch auf diesem Gebiet einzelne Staats- und Gemeindebetriebe aus. In den Tarifverträgen (¶ Tarif und Tarifgemeinschaft) ist dagegen der Achtstundentag noch nicht erreicht, doch gibt es solche, die eine A. von 8½ Stunden vereinbaren. Jedenfalls haben sie aber in Deutschland und England die Lücke in der Gesetzgebung bezüglich der erwachsenen Männer ausgefüllt. Da jede In-

dustrie zu Zeiten größerer Anstrengung über die gesetzte Zeit hinaus arbeiten muß, läßt die Arbeiterschutzgesetzgebung wie die Arbeitsordnungen und Tarifverträge in besonders dringenden Fällen Ueberzeitarbeit zu. Einen wirksamen Schutz gegen zu häufige Anwendung dieser Bestimmung finden viele Arbeitsordnungen (¶ Arbeitsvertrag) und Tarifverträge darin, daß für die Ueberstunden ein Zuschlag zum gewöhnlichen Stundenlohn gezahlt wird (10—33⅓% desselben), der sich in Fällen der Nacht- und Sonntagsarbeit erheblich erhöht (bis 100%). Die besonders ungesunde und unnatürliche Nachtarbeit ist nur für die geschützten Personen und in geschützten Betrieben untersagt. Die Nachtarbeit der Männer, für die lediglich die schweizerische Gesetzgebung eine Einschränkung enthält, wird höchstens durch Sitte und durch die ebenerwähnte höhere Bezahlung hintangehalten. Die Sonntagsarbeit ist dagegen in den meisten Ländern untersagt, allerdings mit den Einschränkungen, die die Maschinenbedienung und die hergebrachten Bedürfnisse des sonntäglichen Lebens erzwingen.

Heinrich Herkner: Die Arbeiterfrage, (1894) 1905; Kuno Frankenstein: Der Arbeiterschutz (Hand- und Lehrbuch der Staatswissenschaften Abt. I, Bd. 14), 1896; — Die Artikel „Arbeitszeit" (Biermer) und „Arbeiterschutzgesetzgebung" (Adler) in Elsters Wörterbuch der Volkswirtschaft, (1898) 1906²; — Bibliographie: Bulletin des internationalen Arbeitsamts, von 1902 ab; — Zeitschrift: Die Soziale Praxis. **Bach.**

Arbrissel, Robert von, Stifter des Ordens von ¶ Fontevrault.

Arbués, Pedro, ¶ Augustiner-Chorherr in Saragossa, wurde von dem Großinquisitor Thomas von ¶ Torquemada 1484 als erster Inquisitor für Aragonien berufen (¶ Spanien ¶ Inquisition). Weniger die Rücksichtslosigkeit und Grausamkeit seiner inquisitorischen Tätigkeit weckte den Widerstand im Lande gegen ihn, als der Umstand, daß auch der Adel nicht sicher vor ihm war. Die gegen die zwangsweise „bekehrten" Mauren und Juden gerichtete neue spanische Inquisition war keineswegs den Spaniern verhaßt. Schon 1485 machte ein in der Kirche gegen ihn gerichtetes Attentat seiner Wirksamkeit ein Ende. Die Ermordung, die furchtbare Rache, die nicht nur die beiden Täter, sondern auch ihre Verwandten und Freunde traf, und die Wunder, die der Tote tat, kamen der Inquisition zugute. 1867 wurde der schon 1664 seliggesprochene „Märtyrer" Arbués von Pius IX heilig gesprochen, ein Akt, der ihn wieder weiten Kreisen bekannt machte und maßlos heftige Urteile über ihn wach rief. Der Schlimmsten einer ist Peter Arbués nicht gewesen. Aber der von katholischer Seite unternommene Versuch, ihn als ein Muster an Milde und Barmherzigkeit hinzustellen, ist verfehlt.

E. Zirngiebl: Peter Arbues, 1872²; — Pius Gams: Kirchengeschichte von Spanien III 2, 1879; — Henry Charles Lea: A history of the inquisition of Spain I, Newyork 1906, S. 245 ff. **Scheel.**

Archäologie, biblische ¶ Altertumswissenschaft; — christliche ¶ Altchristliche Kunst ¶ Kirchenbau ¶ Malerei und Plastik ¶ Ausstattung, kirchliche. — Der kirchenhistorische archäologische Stoff ist unter den einzelnen Gegenständen, Einrichtungen und Begriffen behandelt. — Die Geschichte der kirchlichen archäologischen Wissenschaft unter ¶ Kirchengeschichtschreibung.

Archelaus, Sohn Herodes des Großen, ¶ Herodes und seine Nachfolger.

Archicapellanus (¶ Beamte, kirchliche) stand im karolingischen Reiche an der Spitze der Hofgeistlichkeit. Ludwig der Deutsche machte 854 den Erzkaplan auch zum Leiter der königlichen Kanzlei. Das Doppelamt ging dann an die Erzbischöfe von Mainz über, die sich, als sie nicht mehr amtlich die tatsächlichen Leiter des Hofklerus waren, Erzkanzler des Reichs nannten. Für das zum Reiche gehörige Italien wurde der Erzbischof von Köln, für Burgund weit später der von Trier Erzkanzler.

Gerh. Seeliger: Erzkanzler und Reichskanzleien, 1889. **Sch.**

Archidiakonus, Archipresbyter usw. ¶ Beamte, kirchliche.

Archimandrit (Erzabt), griechische Bezeichnung des Abts eines größeren oder auch mehrerer Klöster. Der Vorsteher kleinerer Cönobien heißt Hegumenos. In der armenischen Kirche und auch sonst im Orient ist A. ein Titel höherer (darum zölibatärer) Geistlicher, ohne daß darin noch eine Beziehung auf das Kloster (mandra) ausgedrückt werden soll. **Sch.**

Archivwesen, kirchliches. Unter Archiv versteht man den Sammelort und die Sammlung von handschriftlichen Dokumenten, die der Vergangenheit angehören (also nicht mehr zur Erledigung von laufenden Geschäften dienen; so lange dies der Fall ist, haben die betreffenden Urkunden und Akten ihren Platz in der Registratur) und sich auf die Geschichte und Rechte eines Staates oder Landes, einer Stadt oder Gemeinde, einer Kirche, Korporation oder Familie beziehen. Dem Archive sind also z. B. zuzuweisen alle Dokumente über Käufe und Verkäufe, Schenkungen, Verleihungen, Stiftungen, Verhandlungen und Verträge, ferner Akten der Gerichts- und Verwaltungsstellen, Korrespondenzen, Kopial- und Lagerbücher, Zinsregister, Geburts-, Trau- und Sterberegister usw. Zunächst soll das Archiv den praktischen Bedürfnissen der Verwaltungsbehörden dienen; erst in zweiter Linie kommt der ideale Zweck in Betracht, der Nachwelt eine Quelle wissenschaftlicher Forschung und Belehrung zu erschließen. Man begreift daher auch, daß die Kirchen, ebenso wie der Staat, die Gemeinden, Korporationen und Familien, ein berechtigtes Interesse daran haben, daß ihre Archivalien nicht jeder beliebigen Hand anvertraut werden. Schon die alten Kulturvölker der Aegypter, Babylonier, Juden, Griechen und Römer erkannten den Wert von archivalischen Sammlungen und legten sie in ihren Tempeln an. Die Christen bewahrten schon frühzeitig wichtige Aufzeichnungen an sichern Stellen, bei den hl. Gefäßen, auf. In der Folge bestimmte man eigene Orte dafür. Das Archiv der römischen Kirche ist schon in der Mitte des 4. Jhd.s ausdrücklich bezeugt. Der alte, von Karl dem Großen zum Reichsgesetz erhobene Brauch, Schenkungen an Kirchen und kirchliche Korporationen urkundlich zu fixieren, und die Notwendigkeit, die oft recht mannigfaltigen Rechts- und Eigentumsverhältnisse, die bunte Fülle von Stiftungen und Verpflichtungen nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, drängte die Vorsteher der Kirchen, Stifter und Klöster dazu, Archive einzurichten. Der Umstand, daß einerseits die Zahl der Schenkungen, Stiftungen, Privilegien und anderen Rechts-

titel überaus groß war, und anderseits der geistliche Stand während des größten Teiles des Mittelalters der einzige Träger wissenschaftlicher Bildung und daher zu archivalischer Tätigkeit am meisten befähigt war, trug dazu bei, gerade die geistlichen Archive zu den reichhaltigsten und am besten geordneten zu machen. Noch heute gibt es in Italien, Oesterreich und der Schweiz viele kirchliche Archive ersten Ranges. Alle überragt das vatikanische Archiv, das wohl zu unterscheiden ist von den römischen Kongregationsarchiven z. B. der Propaganda, des hl. Offiziums usw. Die verschiedenen päpstlichen Archive wurden durch Paul V (1605—21) im Vatikan vereinigt; nur die wertvollsten Urkunden, die Sixtus IV (1471—84) der größern Sicherheit wegen in die Engelsburg hatte bringen lassen, blieben dort aufbewahrt. Leo XIII hat sich den wärmsten Dank der wissenschaftlichen Welt dadurch erworben, daß er 1881 den Gelehrten die Pforten des vatikanischen Archivs in hochherziger Weise geöffnet hat, und seitdem sind die historischen Institute verschiedener Nationen in edlem Wetteifer bemüht, dessen unergründliche Schätze zu heben. In Deutschland sind die Archive der durch die Säkularisation (1803) aufgehobenen Stifter und Klöster den Staats- und Landesarchiven einverleibt worden, die daher an Archivalien geistlicher Provenienz besonders reich sind. Die engere Verbindung zwischen den protestantischen Landeskirchen und dem Staate hatte schon vorher die Wirkung, daß zahlreiche Akten und Urkunden der Kirchengemeinschaften den staatlichen Archiven übergeben werden mußten; trotzdem haben sich noch an manchen Orten alte, wertvolle Materialien im Besitze von Superintendenturen und Pfarreien erhalten. Wichtige kirchliche Archivalien finden sich auch öfters in den Archiven der Städte und alten Adelsfamilien. Unkenntnis, Mangel an Verständnis, Sorglosigkeit und allzu große Vertrauensseligkeit sind schuld daran, daß im Laufe der Zeit gar manche Akten- und Urkundenschätze zu Grunde gegangen, verloren oder verschleppt worden sind. Im staatlichen Dienst ist es mit der Wertschätzung und Fürsorge für die Archivalien lange Zeit nicht besser gewesen wie im kirchlichen. Die Fortschritte, die das Archivwesen während der zweiten Hälfte des 19. Jhd.s im allgemeinen gemacht hat, sind auch dem kirchlichen zugute gekommen. In den letzten Jahrzehnten ist schon viel dafür geschehen, daß die Archivalien sorgfältiger aufbewahrt, besser inventarisiert und leichter zugänglich gemacht werden, aber es bleibt doch noch manches zu tun. Das kirchliche Archivwesen leidet vielfach unter der starken Zersplitterung; eine gewisse Zentralisierung innerhalb der kirchlichen Verbände würde ein großer Vorteil sein für die Erhaltung der Dokumente, für die Bewahrung alter Rechte und eines geordneten Geschäftsganges und für die wissenschaftliche Forschung. Für den Breslauer Sprengel ist diese Frage dank der Munifizenz des Kardinal-Fürstbischofs Kopp durch die Schaffung und Ausstattung eines Diözesanarchivs unter fachkundiger Leitung in glänzender Weise gelöst worden. Ihm entspricht auf evangelischer Seite etwa das Kirchenarchiv der Rheinprovinz in Koblenz. Zu nennen ist auch das Archiv der Herrnhuter Brüdergemeinde.

Reiche Literaturangaben über das kirchliche Archivwesen s. RE³ I, S. 785 ff; — Guérard: Introduction aux inventaires des archives du Vatican, Rom und Paris 1901; — Palmieri: Ad Vat. arch. Rom. Pontif. regesta manuductio, Rom 1884. **Greving.**

Ares ¶ Griechenland, Religion.

Aretas (9 v.—40 n. Chr.), König der Nabatäer, erster Schwiegervater des Herodes Antipas (¶ Herodes und seine Nachfolger). Nach II Kor 11 $_{32}$ stand Damaskus zur Zeit der Flucht des Paulus unter einem Ethnarchen des A. **Sch.**

Aretino, Pietro (1492—1556), von den ihn bewundernden Zeitgenossen il divino (der Göttliche) genannt, ein talentvoller, aber charakterloser Dichter aus dem italienischen Humanistenkreis, geboren in Arezzo, gestorben in Venedig. Seine zahlreichen Schriften und Briefe haben kultur- und zeitgeschichtlichen Wert. Von den mediceischen Päpsten begünstigt, — sein Angriff auf den Ablaßhandel Leos X hat ihn nicht unmöglich gemacht — hat er nach Clemens' VII Tode in Venedig sich aufgehalten und es verstanden, schamlos zu leben, seiner Satire freien Lauf zu geben (il flagello de' principi, die Geißel der Fürsten), ein Vermögen zu erwerben und das Wohlwollen der Päpste sich zu erhalten. Seine Erbauungsschriften (u. a. Paraphrasen über die Bußpsalmen) sind ein durchsichtiges, der Kirche konzediertes Manöver. Ein großer Teil seiner Werke ist ganz obszönen Inhalts (bes. die Franz I von Frankreich gewidmeten capricciosi e piacevoli ragionamenti; in seinen 16 sonetti lussoriosi hat er zu schlüpfrigen, von ¶ Leo X veranlaßten Bildern Giulio Romano's, die er verhältnismäßig spät kennen lernte, einen entsprechenden Text geschrieben, der aber allem Anschein nach nie, wie immer noch behauptet wird, mit den Stichen Giulios veröffentlicht ist). Das Werk, das A. als Pornographen berüchtigt gemacht hat, la puttana, zuerst unter dem Titel Dialogo di Ginevrae Rosana erschienen, stammt nicht von A. Als Quelle für die Sittengeschichte der Zeit sind seine oben genannten Schriften samt seinen, 1876 in Mailand neu herausgegebenen Komödien beachtenswert. Seine 1891 in Turin von V. Rossi neu edierten Pasquinate beschäftigen sich mit der Papstwahl Hadrians VI. Seine Briefe (lettere), auch die an ihn geschriebenen, wurden schon zu seinen Lebzeiten in Venedig veröffentlicht.

Girolamo Tiraboschi: Storia della letteratura italiana Tomo VII, Mailand 1824; — Bertani: Pietro Aretino e le sue opere secondo nuove indagini, Rom 1902; — Mari: Storia e leggenda di Pietro Aretino, Rom 1901; — Meyers großes Konversationslexikon I, 1902 ^{6}; — Alb. Schultheiß: Peter Aretin, 1890; — Giorgio Vasari: Vite de' piu eccellenti pittori etc. (1550), zuletzt Florenz 1878—1895, Uebersetzung, Stuttgart 1832—49; — Eine deutsche Uebersetzung der ragionamenti hat H. Konrad, Brixen 1902, besorgt; — „Dichtungen und Gespräche" ebd. 1905; beides Privatdrucke. — Im Inselverlag sind 1903 die „Gespräche des göttlichen Aretino" erschienen. **Scheel.**

Argentinien und die evangelische La Plata-Synode. Die südamerikanische Republik A. wurde seit 1535 durch spanische Eroberung der Kultur erschlossen, unterstand bis 1776 dem Vizekönigreich Peru, wurde dann mit Bolivia, Paraguay und Uruguay selbständiges Vizekönigreich Spaniens. Nach dem Unabhängigkeitskriege mit Spanien 1810/13 bildeten sich 1816 die „Vereinigten Provinzen des Rio de la Plata", deren Einzelbestandteile sich aber bald verselbständigten. Die erste christliche Mission eröffneten 1539 die

Franziskaner (¶ Mönchtum), denen bald die Mercedarier folgten. Im 17. Jhd. haben die Jesuiten mit den sogen. Reduktionen, d. h. festen Niederlassungen zwecks Erziehung der Indianer zum Ackerbau, Erfolge erzielt, die aber nach Vertreibung der Jesuiten 1767 zusammenfielen. Nach der Verfassung von 1853 (zuletzt revidiert 1898) ist bei Toleranz gegen alle Bekenntnisse der Katholizismus Staatsreligion, kaum 1% der ca. 5 Millionen zählenden Bevölkerung ist nichtkatholisch. Organisiert ist die katholische Kirche unter dem Erzbistum Buenos-Aires (seit 1866) mit den Suffraganbistümern Córdaba (1570), Salta (1806), San Juan de Cujo (1834), Parana (1859), la Plata (1897), Tucuman (1897), Santa Fe (1897). Mit Paraguay zusammen bildet A. die Kirchenprovinz Buenos Aires = Santissima Trinidad. Die römische Kurie ist durch einen Internuntius vertreten. Der Protestantismus zählt ca. 30 000 Bekenner. Es missionieren die Südamerikanische Missionsgesellschaft, die ¶ Presbyterianer und ¶ Methodisten Nordamerikas, die New-Yorker Internationale Allianzmission, die englische Regious Beyond Missionary Union, die Südamerikanische Evangelische Mission, die Plymouth-Brüder.

Nahezu alle deutsch-evangelischen Gemeinden A.s und der Nachbarschaft (15, darunter Asuncion [500 Seelen], Buenos-Aires [5—6000 Seelen], Esperanza [900 Seelen], Montevideo [500 Seelen], Rosario [1000 Seelen]) haben sich zur Deutschen Evangelischen La Plata-Synode (seit 1900) zusammengeschlossen. Die Gemeinden unterstehen dem Preußischen Oberkirchenrat und werden von ihm, ferner vom „Evangel. Verein für die La Plata Staaten" (Vorsitzender: G. Lahusen, Bremen) und vom Gust. Adolf-Verein unterstützt. In den Gemeinden herrscht durchweg reges Leben, geklagt wird nur über mangelnde Beteiligung an den großen Werken der äußeren und inneren Mission. Die letzte (4.) Synode verzeichnete an Amtshandlungen für das Jahr 1905/06 im Synodalbezirk 768 Taufen, 328 Konfirmationen, 102 Trauungen, 141 Beerdigungen. Den im Lande zerstreuten Evangelischen dient ein von der Synode angestellter Reiseprediger, die Aussendung eines zweiten ist geplant, die Gemeindeinteressen vertritt das „Evangelische Gemeindeblatt für die la Plata-Staaten" (1908, 14. Jahrgang).

C. Krüger (derzeitiger Pfarrer in Esperanza): Festschrift zum 50j. Jubiläum der Ev. Gemeinde in Esperanza, 1907; — A. Richter: Das Reiseprediger-amt in der La Plata Synode 1907; — Bericht über die 4. außerordentliche Synode der deutschen Ev. Gemeinden in den La Plata Staaten, 1906. **Köhler.**

Arianischer Streit.

1. Arianische und neualexandrinische Christologie; — 2. Der Ausbruch des Streites bis zur Entscheidung des nicänischen Konzils (325); — 3. Die Zeit der Vorherrschaft antinicänischer Denkweise; — 4. Die Ueberwindung des Arianismus und die Erneuerung des nicänischen Bekenntnisses (381); — 5. Die Festlegung der Lehre vom Geist und des Trinitätsdogmas.

1. Das theologische Problem, um das es sich in dem A. St. handelt, war die zu Anfang des 4. Jhd.s noch immer nicht einheitlich gelöste Frage nach dem Verhältnis Christi, des Sohnes Gottes, zum Vater. ¶ Origenes hatte eine klare Anschauung entwickelt: Der Sohn, ewig aus dem Vater gezeugt, hat sein Gottsein und sein göttliches Wesen zeugungsweise vom Vater erhalten (¶ Alexandrinische Theologie). Diese Anschauung war nun aber nicht gesichert, weil sie mit einem Gedanken verbunden war, der nicht gehalten werden konnte: die ewige Zeugung war mit der ewigen Schöpfung und Offenbarung verknüpft. Mußten nun die nachorigenistischen Theologen die biblische Lehre von der zeitlichen Schöpfung der Welt wiederaufnehmen, so lag es nahe, auch den anderen origeneischen Gedanken, die Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes aufzugeben und die Zeugung oder gar Schöpfung des Sohnes im Zusammenhang mit der Weltschöpfung in die Zeit zu verlegen. Der Theologe, der mit Entschiedenheit diese Wendung vollzogen hat, ist Arius: seine Gegner sind diejenigen, die die ewige Zeugung des Sohnes aus Gott neben einer zeitlichen Schöpfung der Welt lehrten. — Arius war Philosoph. Seine Christologie hat einen philosophischen Gottesbegriff zur Voraussetzung. Weil Gott das schlechthin einfache, unzusammengesetzte Sein ist, so kann der Sohn nicht aus seinem Wesen gezeugt sein; wäre nämlich der Sohn von Gott gezeugt, wäre er wesentlicher Gott, ein wesentlicher Teil der Gottheit, so wäre Gott ja ein zusammengesetztes Wesen. So muß der Sohn aus dem Nichts, in der Zeit, von Gott geschaffen sein. Was der Alexandriner Philo, den gleichen Gottesbegriff zur Voraussetzung nehmend, von der Welt sagt, behauptet Arius vom Sohne Gottes: es gab eine Zeit, da er nicht existierte. Der Sohn ist dem Wesen des Vaters nicht verwandt, er ist nur ein Geschöpf. Indessen, da er unmittelbar von Gott hervorgebracht ist, so ist er ein vollkommenes Geschöpf. Da er von der Freiheit des Handelns, die ihm als einem vernünftigen Geschöpfe zustand, immer rechten Gebrauch machte und im Lauf seiner Entwicklung im Guten sich befestigte, so ist er Gott zu nennen; ja Gott hat ihm diese Würde von Anfang an zuerteilt, da er die Bewährung des Sohnes voraussah. In Jesus Christus ist er Mensch geworden, indem er in einen menschlichen Leib an Stelle der Seele einging. — Die arianische Christologie konnte das griechische Frömmigkeitsbedürfnis nur schlecht befriedigen. Um zwei Güter ist es den Griechen zu tun: um Gotteserkenntnis und um göttliches, unvergängliches Leben; für beides bot der arianische Erlöser nur unsichere Garantien: er besaß selbst nur eine mitgeteilte und unvollkommene Erkenntnis Gottes, und das göttliche Wesen war auch ihm nicht eigentümlich. — So waren es die alexandrinischen Gegner des Arius, die die eigentlichen Forderungen griechischer Frömmigkeit vertraten. Sie stellten dem Halbgott des Arius, dessen Erlöserfähigkeit in bedenkliche Schranken geschlossen war, den ewigen Gottessohn gegenüber, der von Ewigkeit her gezeugt, göttliches Wesen vom Vater eigentümlich an sich hat. Mehr als sein Vorgänger Alexander hat der große Bischof ¶ Athanasius in zahlreichen Schriften diese Christuslehre verfochten. Die religiöse Grundlage seiner Auffassung hat er selbst stark betont. Der Sohn erscheint ihm nicht mehr als Mittler der Weltschöpfung, vielmehr als der Heilbringer der Menschheit, der kraft seiner wesentlichen Gottheit die Erlösung der Menschheit aus der Vergänglichkeit und ihre Vergottung durchführt. — Diese alexandrinische

Christologie mußte im Orient durchdringen, zumal die Denkweise des Abendlandes sich fast mit ihr deckte. Dennoch hat ihre Durchsetzung Kämpfe gekostet, die sich fast zwei Menschenalter hindurchzogen. Diese Entwicklung des A. St. hat ihren Grund darin, daß die Einsicht, welche Christologie allein den religiösen Bedürfnissen der Zeit genügte, anfangs nur bei wenigen tiefer dringenden Theologen aufzubringen war, vor allem darin, daß die Majorität der griechischen Theologen ihre Christologie auf eine natürliche Voraussetzung gründeten, die bei den Alexandrinern nicht klar herausgehoben war, auf die Behauptung der persönlichen Selbständigkeit des Wesens Christi. Erst als diese gesichert war, gingen sie auf die alexandrinische Christologie ein.

2. Arius war Presbyter in Alexandria; als er um seiner christologischen Anschauungen willen mit Alexander in Streit geriet, ließ ihn der Bischof auf einer Synode absetzen und ausweisen (320). Da der Gebannte außerhalb Aegyptens, besonders bei dem mächtigen Eusebius von Nikomedien Unterstützung fand, und die Mehrzahl der orientalischen Bischöfe (wie Eusebius von Cäsarea, der Kirchengeschichtschreiber) eine Mittelstellung einnahm, jedenfalls die alexandrinische Lehre von der wesentlichen Gottheit Christi nicht teilte, so ward der Streit bald eine allgemeine Kirchenfrage. Kaiser ¶ Konstantin ließ durch seinen Hofbischof Hosius von Corduba Verhandlungen in Alexandria anknüpfen; wie sie fehlschlugen, berief er 325 eine allgemeine Synode nach Nicäa (in Kleinasien). Der von ihm begünstigten abendländisch-alexandrinischen Minorität (Hosius, Alexander, dem damaligen Diakon ¶ Athanasius, Marcell von Ancyra, Eustathius von Antiochia) gelang es, die Verurteilung des Arius und die Aufnahme eines christologischen Bekenntnisses durchzusetzen, das die Zeugung (nicht Schöpfung) des Sohnes aus dem Wesen des Vaters und die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater (Homousie) festlegte.

3. Die Entscheidung des nicänischen Konzils führte eine lange Epoche kirchenpolitischer Ausgleichs- und Vergewaltigungsversuche herauf. Das Ziel der orientalischen Majorität war die Beiseitesetzung des Nicaenums, besonders der Homousiosformel. Es gelang, Konstantin umzustimmen und die Hauptvertreter der nicänischen Theologie, Athanasius voran, zu verdrängen. Euseb (von Nikomedien) beherrschte lange Jahre die Situation. Für die weitere Entwicklung ward entscheidend, daß derjenige unter den drei Söhnen Konstantins, der seine Brüder überlebte und von 350—361 Morgenland und Abendland regierte, Konstantius, arianisierende Kirchenpolitik betrieb. Die Mehrheit der Morgenländer suchte sich auf Formeln zu vereinen, die das Homousios vermieden und den entschiedenen Arianismus abzulehnen schienen, während das Abendland das Nicänum verteidigte. Eine gemeinsame Synode (343) brach auseinander. Als Alleinherrscher suchte Konstantius den Streit gewaltsam zu beenden. Auf Versammlungen zu Arles und Mailand (353 und 355) wurden den Abendländern gemäßigte Formeln aufgezwungen; und obwohl sich innerhalb der griechischen Mehrheit neue Gegensätze ausbildeten, gelang es den kaiserlichen Hofbischöfen, nach langwierigen diplomatischen Verhandlungen die nicht extremen Gruppen der Griechen und die Abendländer auf eine unbestimmte, die Gegensätze vertuschende Formel zu vereinen (die Formel von Nice 360). — Derjenige nicänische Theologe, der den Haß der Gegner und den Wechsel der kirchenpolitischen Lage am schwersten zu tragen hatte, war Athanasius. Bedenklicher erschien den Morgenländern freilich die Lehre des Marcell von Ancyra, der indes von Athanasius und dem Abendlande nie ausdrücklich preisgegeben worden ist. Marcell faßte das Homousios in einem Sinne, der den Griechen immer als Grund der Ablehnung des Wortes galt: einwesentlich ist der Logos mit Gott, weil er bis zu seiner Menschwerdung als die ewige Vernunft in Gott war; die Menschwerdung führte zu einer vorübergehenden Verselbständigung des Sohnes, nach seinem zweiten Erscheinen wird der Sohn wieder im Vater aufgehen. Marcell vermochte um der Einwesentlichkeit willen die ewige Persönlichkeit des Erlösers nicht zu halten. (Ein anderer, Photin von Sirmium, erkannte nicht einmal die Menschwerdung des Logos an; er dachte den Logos als unpersönliche Kraft in Jesus wirksam. Seine Lehre ward frühzeitig als Ketzerei verdammt.) — Im Gegensatz zu Marcell forderte die Mittelpartei (Männer wie Basilius von Ancyra, Eusebius von Emesa, Eustathius von Sebaste) die Anerkennung der persönlichen Selbständigkeit des Sohnes. Da sie mit dieser Anschauung das Homousios nicht ausgleichen zu können meinten, so führten sie eine den Unterschied von Vater und Sohn schärfer hervorhebende Formel ein: homoiusios, wesensähnlich. Als Homoiusianer lehrten sie, daß der Sohn, ewig vom Vater gezeugt, eine selbständige Person, dem Wesen des Vaters ähnlich sei. — Die Homoiusianer standen den Nicänern näher als den vermittelnden Hoftheologen (Ursacius, Valens, Acacius von Cäsarea), die den Begriff des göttlichen Wesens ganz ausschieden, nur von einer „Aehnlichkeit" des Sohnes mit dem Vater sprachen, darnach Homoier genannt. Die Formel „homoios" band eine Zeit lang alle nicht extremen Gruppen zusammen. — So standen auch diesen die radikalen Arianer (Aëtius, Eunomius) schroff gegenüber, die nun um so entschiedener die Nichtähnlichkeit des Sohnes — daher Anhomoier genannt — die Wesensfremdheit, die Schöpfung aus dem Nichts betonten. Sie waren von vornherein von den Einigungsversuchen ausgeschlossen.

4. Die Regierung Julians ließ allen Parteien freien Spielraum. So bahnte sie eine Annäherung der Homoiusianer an die Partei des Athanasius an. Durch die zeitweilige Erneuerung einer arianischen Regierung unter Kaiser Valens ward sie beschleunigt. Um den Homoiusianern den Anschluß an das Nicänum zu ermöglichen, legte Athanasius das Homousios in einem Sinne aus, der dem Homoiusios nahe kam und die selbständige Persönlichkeit des Logos bald erkennen ließ (Schreiben von der Synode zu Alexandria 362). Hervorragende Männer bemühten sich weiter, unter dem Druck der arianischen Hofpolitik, um die Einigung: im Abendland wirkte Euseb von Vercelli, im Osten bedeutende Theologen wie ¶ Didymus von Alexandria, ¶ Amphilochius von Ikonium und vor allem die drei großen Kappadozier ¶ Basilius, ¶ Gregor von Nazianz und

¶ Gregor von Nyssa. Nur wenige Altnicäner wie Lucifer von Calaris blieben unversöhnlich, erschwerten freilich dadurch das Einigungswerk. Bald nach dem Hinscheiden des Valens kam es dennoch zur Vollendung. Kaiser Theodosius erließ 380 ein Edikt, das den Reichsbürgern die Annahme des Glaubens, den der römische und der alexandrinische Bischof verträte, zur Pflicht machte. Alsdann trat er mit den Führern der Homoiusianer in Verbindung. Auf der 2. ökumenischen Synode zu Konstantinopel (381) zeigte sich die Obmacht der jungnicänischen, kappadozischen Theologie: sie wiederholte das Nicänum und stellte kein neues Bekenntnis auf; auf das Nicänum einigten sich die Hauptparteien. Die Abendländer waren zwar mit den kirchenpolitischen Verfügungen der Synode (z. B. Einsetzung des Flavian in Antiochien, wo es noch eine altnicänische Partei gab) nicht einverstanden, und es bedurfte noch weiterer Verhandlungen. Prinzipiell war jedoch nun die theologische Einigung beider Reichshälften hergestellt, das Nicänum anerkannt und die arianische Theologie als verdammenswürdige Ketzerei gebrandmarkt. — Eine arianische Reaktion in Norditalien hatte nur kurzen Bestand; Ambrosius von Mailand schlug sie zurück. Dagegen lebte das arianische Christentum noch etwa zwei Jahrhunderte unter den germanischen Stämmen weiter (Goten, Vandalen, Langobarden, Sueben, Burgundern und Thüringern zum Teil ¶ Heidenmission: III. geschichtlich). Erst der Uebertritt des Frankenstammes zum katholischen Christentum setzte der Arianisierung der Germanen ein Ziel und leitete die Katholisierung ein. Ende des 6. Jhd.s ward die wichtigste Arianerkirche, die der Westgoten in Spanien, zum Katholizismus übergeführt.

5. In dem letzten Stadium der arianischen Kämpfe ward noch eine zweite Lehre festgesetzt, die von der Homousie des Geistes. Ihre Anerkennung machte Schwierigkeiten, da in den Kreisen der Mittelpartei der Geist wenigstens für ein Geschöpf gehalten ward. Athanasius hat zuerst den Geist auf gleiche Stufe wie den Sohn erhoben und die Anerkennung seiner Wesensgleichheit mit Vater und Sohn zur Bedingung der Einigung gemacht. Die meisten Homoiusianer gingen darauf ein, wenige, wie Eustathius von Sebaste zogen sich zurück. Die offenen Bekämpfer der neuen Lehre, Pneumatomachen (Geistbekämpfer) genannt, wurden aus dem Kreise derer, die eine Verständigung suchten, hinausgedrängt. Abend- und morgenländische Synoden erklärten sich für die Ausdehnung der Homousie auf den Geist. Sie ward in Konstantinopel gesetzlich fixiert, die Pneumatomachie verdammt. — So ward im Zusammenhang mit der Lehre von der Gottheit des Erlösers zugleich das trinitarische Dogma festgelegt. Die Formel, die den Homoiusianern die Anerkennung des Nicänums ermöglichte, war trinitarisch: 1 Wesen, 3 Personen (1 Usie, 3 Hypostasen; der Unterschied von Wesen und Hypostase ward erst im Lauf der Verhandlungen begrifflich fixiert). Man kann wohl sagen, daß diese Formel den theologischen und den wissenschaftlichen Bedürfnissen der Zeit voll entsprach; sie schuf einen Gottesbegriff, der dem philosophischen Denken angemessen war, und sie sicherte vor allem die selbständige Persönlichkeit ebenso wie das vollkommene Erlösertum Christi, des Sohnes Gottes. Eine neue Streitfrage, die nach dem Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in der Person des Menschgewordenen, im Verlauf der arianischen Kämpfe schon lebhaft verhandelt, kam erst im folgenden Jahrhundert zur gesetzlichen Erledigung.

Friedrich Loofs: Arianismus in RE³ II, S. 6 bis 45; — Derselbe: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, (1889) 1906⁴; — Adolf Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte II, (1887) 1894³; — † Gustav Krüger: Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtl. Entwicklung, 1905 (LF 8). E. Schwartz s. u. ¶ Athanasius. **Windisch.**

Ariel ist ein alter Name Jerusalems, der Jes 29 1. 2. 7 und wahrscheinlich auch 33 7 vorkommt; nach Jes 29 1 ist es „die Stadt, gegen die David Lager schlug". Der ursprüngliche Sinn des Wortes ist strittig; gewöhnlich nimmt man es als ein Appellativum = „Opferherd" oder „Gotteslöwe"; näher liegt es, einen Namen, etwa Uriel = Urusalim = Jerusalem anzunehmen (Cheyne); vgl. die Kommentare zu Jesaias. **G.**

Aristeasbrief, gehört zu den ¶ Pseudepigraphen des AT, um 96 v. Chr. verfaßt. (Nach Schürer soll der Brief schon um 200 v. Chr. verfaßt sein.) Hauptinhalt: die Legende von den 72 Uebersetzern des AT ins Griechische, außerdem eine Rechtfertigung der jüdischen Reinheits- und Speisegesetze, eine Schilderung Jerusalems und des Kultus usw. Der Verfasser lebte wahrscheinlich in Aegypten, er war ein Jude, schrieb jedoch unter heidnischer Maske. — ¶ Bibel: I. AT.

Text in deutscher Uebersetzung von Paul Wendland in E. Kautzsch: Pseudepigraphen des AT, 1900, S. 1 ff; — Emil Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes III, (1890) 1898³, S. 466 ff; — Alfred Bertholet bei Karl Budde: Geschichte der althebräischen Literatur, 1906, S. 387 ff. **Fiebig.**

Aristides, athenischer „Philosoph" und Verfasser einer an Kaiser Antoninus Pius, nicht an Hadrian, ca. 150 eingereichten Apologie. Wir kennen die einst verbreitete Apologie vollständig erst seit 1891, als Harris und Robinson eine syrische Uebersetzung veröffentlichten. Ein armenisches Bruchstück war schon 1878 bekannt geworden. Die Legende von ¶ Barlaam und Joasaph enthält eine griechische Bearbeitung. Die Apologie ist dreiteilig. Nachdem einleitend der vom Verfasser für christlich gehaltene stoisch-platonische Gottesgedanke entwickelt ist, wird im ersten Hauptteil der Polytheismus in seiner chaldäischen, hellenischen und ägyptischen Form und Entartung bekämpft. Der zweite Hauptteil beschäftigt sich mit der jüdischen Religion, die zwar richtige Vorstellungen von Gott und den Pflichten der Menschen gegen einander besitzt, deren Gottesdienst aber doch nur Engeldienst ist. Der dritte Teil gibt eine warme und wertvolle Darstellung des christlichen Glaubens und Lebens. ¶ Literatur: I. altchristliche ¶ Apologetik: III. frühkirchliche.

Ausgaben: Harris und Robinson: Texts and Studies I 1, 1891; — Deutsche Uebersetzung des Syrers von Raabe: TU IX 1, 1892; — E. Hennecke: TU IV 3, 1893; — R. Seeberg: Die Apologie des Aristides, untersucht und wiederhergestellt 1893 (in Zahn: Forschungen zur Geschichte des ntl. Kanons V); — Derselbe: Der Apologet Aristides, 1894; — Wie R. Seeberg, gibt auch J. Geffcken einen Kommentar zu seiner kritischen Ausgabe der Apologie in seinem Buch: Zwei griechische Apologeten, 1907; — Adolf Harnack: Die Ueber-

lieferung der griechischen Apologeten, TU I 1. 2, 1882; — Derselbe: Geschichte der altchristl. Literatur I, 1893; — Gustav Krüger: Geschichte der altchristl. Literatur, 1898; — P. Pape: TU XII 2, 1894. **Scheel.**

Aristo von Pella ¶ Literaturgeschichte: I. altchristliche.

Aristobul. 1. jüdisch-alexandrinischer Philosoph, um 170—150 v. Chr. Von seinem Werk über die 5 Bücher Mosis sind nur Bruchstücke erhalten: a) Eusebius, Praeparatio evangelica XIII 12 $_{1-8}$ = Clemens Alexandrinus: Stromateis I 22, 150, vgl. auch Eusebius: Pr. ev. IX 6. Dies Bruchstück handelt von den Worten der Schöpfungsgeschichte: „Gott sprach und es geschah" und deutet das im Sinne der antiken Philosophie darauf, daß „alles durch Gottes Wirken geworden sei". b) Eusebius: Pr. ev. XIII 12 $_{9-16}$ redet von dem Sabbath und der Bedeutung der Siebenzahl für ein vernunftgemäßes Leben. c) Eusebius: Pr. VIII 10 beschäftigt sich mit den anthropomorphen (d. h. menschengestaltigen, vermenschenden) Ausdrücken der Bibel von Gott, deutet also Ausdrücke wie „Hände, Arme, Gesicht, Füße, Wandeln Gottes" philosophisch um. d) Eusebius: Kirchengeschichte VII 32 $_{17-18}$ redet von dem Passahfest, besonders davon, daß dies zur Zeit der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche gefeiert werde. — Manche Gelehrte, so vor allem Elter, wollen die Abfassungszeit der Fragmente in die Zeit nach Philo und Josephus herabrücken. A. ist für die Geschichte der jüdischen Apologetik dem Griechentum gegenüber wichtig, da er nachzuweisen versucht, daß alle Weisheit der Griechen von Moses stamme. — ¶ Judentum: Vom Exil bis Hadrian.

Emil Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes III, (1890) 1898³, S. 384 ff; — Elter: De gnomologiorum graecorum historia atque origine Part. V—IX (Bonn, UPr 1894).

2. Name mehrerer Mitglieder der Makkabäerdynastie, so vor allem: a) A. I, 104—103 v. Chr., Sohn des Johannes Hyrcanus, Griechenfreund, soll Mutter und Bruder ermordet haben. b) A. II, 67—63 v. Chr., 2. Sohn des ¶ Alex. Jannäus, kämpfte gegen seinen Bruder Hyrcan, wurde von Pompeius besiegt, mußte 61 in Rom in dessen Triumphzug vor dem Imperator hergehen. ¶ Judentum: I. Vom Exil bis Hadrian.

Schürer a. a. O. I, (1886) 1901³, S. 273—276. 290 ff. **Ziebig.**

Aristoteles (384—322 v. Chr.), geboren in Stagira, Sohn des Arztes Nikomachus, seit 366 in philosophischen Studien zu Athen, das er erst nach dem Tode Platos (347) verließ. 343 wurde er von Philipp von Mazedonien dazu berufen, die Erziehung seines Sohnes Alexander zu leiten; 334 zog er wieder nach Athen und begründete dort in dem von laubenartigen Umgängen (peripatoi) umgebenen Lyceum seine Schule, die „peripatetische". Als Athen sich nach Alexanders Tod gegen Mazedonien erhob, reichte ein gewisser Demophilus gegen ihn eine Anklage wegen Verletzung der bestehenden Religion ein. A. wich ihr aus und ging nach Chalcis auf Euböa; hier wurde er krank und starb. — Ueber seine Philosophie ¶ Philosophie, griechisch-römische. Seine Naturphilosophie ist speziell behandelt unter ¶ Alchemie. Ueber A. im Mittelalter ¶ Scholastik.

Werke hrsg. von der Berliner Akademie, 5 Bde. 1831—1870; von Didot, Paris 1848—1874; — Commentaria in Aristotelem Graeca, Berliner Akademie, 1882 ff; — Einzelausgaben, Uebersetzungen, Biographien usw. bei Ue I⁹, § 46—53. **Sch.**

Arius ¶ Arianischer Streit.

Arkandisziplin.

1. Der Tatbestand; — 2. Die früheren Erklärungsversuche; — 3. Religionsgeschichtliche Erklärung. Das antike Mysterienwesen; — 4. Einfluß des Mysterienwesens auf das Christentum; — 5. Die Zeit der Arkandisziplin.

A., d. h. Geheimdisziplin, Praxis der Geheimhaltung, ist eine erst von der Theologie des 17. Jhd.s geprägte, ziemlich unglückliche und mißverständliche Bezeichnung für eine auffallende Erscheinung im gottesdienstlichen Leben der alten Kirche, insonderheit der Kirche des 4. und 5. Jhd.s, die, kurz gesagt, darin besteht, daß die Tauf- und Abendmahlsfeier nebst allem, was damit zusammenhängt, Gegenstand strengster Geheimhaltung war (¶ Taufe: II. geschichtlich ¶ Abendmahl: II. dogmengeschichtlich ¶ Symbole ¶ Katechetik).

1. Wir fassen zunächst den die A. betreffenden Tatbestand genauer ins Auge und nehmen zu diesem Zwecke unsern Standpunkt etwa in der Mitte des 4. Jhd.s, der Zeit ihrer höchsten Ausbildung und Wichtigkeit. Hier zeigt sich uns, daß folgende Dinge der Geheimhaltung unterworfen sind: I. Die gesamte Tauffeier mit all den Handlungen, aus denen sich damals ihr ritueller Vollzug zusammensetzte, als da sind Absagung an den Teufel (¶ Abrenuntiation), Entkleidung, Salbung mit Oel, dreimaliges Untertauchen, Salbung mit Chrisma und Handauflegung, Bekleidung mit dem weißen Taufgewand; dazu alle diese Akte begleitenden heiligen Formeln, die Absagungsformel, die Formel der Salbung und Handauflegung, insbesondere aber das Taufbekenntnis (Symbol). Hierbei ist zu beachten, daß die Taufe damals nicht wie jetzt als Einzeltaufe, sondern wie unsere Konfirmation als, in der Regel einmal des Jahres in der Nacht vor Ostern stattfindende, Gesamtfeier begangen wurde, und daß, wenn schon dabei auch Kinder zur Taufe gebracht wurden, die Tauffeier, der überwiegenden Mehrzahl der Täuflinge entsprechend, durchaus auf Erwachsene berechnet war. II. Die Abendmahlsfeier in ihrem gesamten Vollzug, einschließlich der Abendmahlselemente Brot und Wein selbst, ihrer Darbringung, Weihung und Austeilung, samt allen bei der Feier verwandten Gebeten und heiligen Formeln, zu denen insbesondere das Vaterunser als heiligstes Gebet gehört. Ueber alle diese Dinge soll von seiten der Kirche und der getauften Christen den Heiden, Katechumenen und Taufkandidaten (¶ Katechetik) gegenüber — und es waren infolge der weitverbreiteten Sitte der Hinausschiebung der Taufe (procrastinatio baptismi) zahllose Christen ihr halbes, nicht wenige ihr ganzes Leben lang Katechumenen — das peinlichste Schweigen beobachtet werden. — Diesem Bestreben entspringen wieder besondere Ordnungen und Gebräuche: 1. Die Taufkapelle als geheimer Raum darf von keinem Ungetauften betreten werden; bei der Taufe selbst sind Unbeteiligte so wie so nicht zugegen. — 2. Von der Abendmahlsfeier werden alle Ungetauften sorgfältig ausgeschlossen. Die Abendmahlsfeier aber bildet seit dem 2. Jhd. die zweite Hälfte des sonntäglichen Hauptgottesdienstes, dessen erster

Teil jedermann offen steht. Darum werden nach beendetem Predigtgottesdienste die Heiden, die Katechumenen, die Taufkandidaten, die Energumenen, d. h. zur Gemeinde der Getauften gehörende Geisteskranke oder Hysterische, die als von bösen Geistern besessen und darum als unrein gelten, und die Büßer (eventuell mit Ausnahme der nur zeitweise und in gewissen Gegenden bestehenden Büßerklasse der consistentes, die ihren Namen daher führen, daß sie bei der Abendmahlsfeier „dabei stehen" dürfen) jeweils mit einem besondern Segensgebet feierlich entlassen. Dann wird die Abendmahlsfeier durch den Ruf der Diakonen eingeleitet: „Keiner der Katechumenen, keiner der Taufkandidaten, keiner der Ungläubigen, keiner der Andersgläubigen [sei zugegen]!" Und während der ganzen Feier werden die Türen geschlossen gehalten und sorgfältig bewacht. — 3. Da, wie eben gesagt, der Predigtgottesdienst allgemein zugänglich ist, ja nicht selten bis über die Hälfte der Kirchenbesucher aus Katechumenen besteht, kann das Gebiet von Taufe und Abendmahl nur in vorsichtiger Allgemeinheit auf der Kanzel behandelt werden. Wenn der Prediger etwas davon streift, pflegt er mit dem Hinweis abzubrechen: „es wissens die Gläubigen, es wissens die Eingeweihten" (beides = die Getauften). Sogar in theologischen Schriften wagen ängstliche Schriftsteller von dem Abendmahlsvollzug nur in Umschreibungen zu reden. „Wir sehen, daß der Heiland es in seine Hände nahm . . . , daß er beim Mahle sich erhob und das betreffende nahm, dankſagte und sprach: dies ist von mir das und das": so lauten die Worte, in denen ¶ Epiphanius vom ersten Abendmahl spricht. ¶ Theodoret läßt zwei theologische Gegner also argumentieren: „A. Wie nennst Du die dargebrachte Gabe vor dem Weihegebet? B. Man darf es nicht deutlich sagen, denn es möchten Uneingeweihte zugegen sein. A. So gieb in verhüllter Weise Antwort! B. Die aus dem betreffenden Samen gewonnene Nahrung. A. Und wie nennen wir das andere Symbol? B. Auch dies mit einem gewöhnlichen Namen, der ein Getränk bezeichnet. A. Wie nennst Du sie aber nach der Heiligung? B. Leib Christi und Blut Christi". ¶ Sozomenos trägt Bedenken, in seiner Kirchengeschichte das Symbol von Nicäa mitzuteilen, weil sein Buch Uneingeweihten in die Hände fallen könnte. — 4. Noch auffallender ist die Sitte, solche Geheimhaltung sogar auf den kirchlichen Unterricht auszudehnen, der den Taufkandidaten in den der Taufe voraufgehenden Fastenwochen erteilt wird. Die 18 Lehrvorträge Cyrills von Jerusalem aus dem Jahre 347/8, in dieser Hinsicht für uns die wichtigste Quelle, sprechen offen und ausführlich z. B. von der Sündentilgung und Geistesmitteilung als Wirkungen der Taufe, beobachten aber über den Hergang der Tauf- und Abendmahlsfeier das strikteste Schweigen als über Geheimnisse, die sich erst in der Feier selbst enthüllen. Erst in den 5 „mystagogischen Katechesen" der Osterwoche empfangen die Neugetauften nachträglich Aufklärung über den Sinn der Taufzeremonien, über das Abendmahl und die Abendmahlsliturgie, als deren heiligstes Gebet das Vaterunser ausführlicher behandelt wird. Nur ein der Geheimhaltung unterworfenes Stück, das Glaubensbekenntnis, muß den Taufkandidaten schon im Laufe der kirchlichen Unterweisung mitgeteilt werden, weil es eben nicht bloß gottesdienstliche Formel, sondern zugleich Lehrformel ist, auf der sich der Unterricht aufbaut. Diese Mitteilung des Symbols, das seiner Heiligkeit wegen nur mündlich überliefert, nicht schriftlich fixiert werden darf, ist der feierlichste, in der Regel durch den Bischof vorgenommene Akt des Taufunterrichts.

2. Als Erklärungsgründe für die eben aufgeführten Tatsachen sind geltend gemacht worden die Notwendigkeit geheimer Begehung des Gottesdienstes in den Verfolgungszeiten und die Notwendigkeit der Geheimhaltung der sakramentalen Feiern, weil die im heidnischen Volke weitverbreiteten, die Christen unsittlicher Orgien bezichtigenden Verleumdungen an die christliche Abendmahls- resp. Agapenfeier anknüpften. Oder man sprach von weiser Pädagogie, die das Allerheiligste des Christenglaubens vor Entweihung geschützt und eine stufenweise Einführung der den Eintritt Begehrenden in Lehre und Gottesdienst der Gemeinde nahegelegt habe. Katholischerseits konstruierte man als Grundlage der A. die durch die Zeitlage bedingte Geheimhaltung gewisser Lehren und Lehrgebiete und gewann damit die denkbar beste Handhabe, später aufgekommene Lehren, z. B. die von der Wandlung der Elemente (Transsubstantiation) dem Schweigen aller Quellen zum Trotz in die älteste Zeit zurückzudatieren. — Indes, die Lehre als solche ist gar nicht Gegenstand der A. Allerdings erschienen den Theologen des 3. und 4. Jhd.s, genau wie den zeitgenössischen Philosophen, die Dogmen als unergründliche himmlische Geheimnisse, deren schriftliche Darlegung von diesen wie jenen fast schon als eine Entweihung empfunden wurde. Und diese Empfindung mag eines der Motive darstellen, die zur Geheimhaltung des Glaubensbekenntnisses geführt haben. Das hinderte indes nicht, daß diese selben Dogmen in theologischen Schriften wie in der allgemein zugänglichen Sonntagspredigt weitläufig behandelt wurden. Taufe und Abendmahl insonderheit betreffend, erstreckt sich die Geheimhaltung grade nicht auf die „Lehre", sondern auf den rituellen Vollzug im einzelnen, während von Sündenvergebung, Geistesmitteilung und Gewähr der Unsterblichkeit als von Wirkungen der Taufe und des Abendmahls offen gesprochen wird. Und wenn die für den Draußenstehenden paradoxesten und zu falschen Deutungen leicht Anlaß gebenden Worte vom Genuß des Leibes und Blutes Christi offen ausgesprochen (vgl. oben das Zitat aus Theodoret), hingegen das allerunschuldigste, der Genuß von Brot und Wein, sorgfältig verschwiegen wurde, wenn sogar für die Täuflinge der Vollzug der Taufe und die Feier des ersten Abendmahls eine vollständige Ueberraschung sein sollte, so erscheint solche Uebung als die denkbar ungeeignetste Art, heidnischen Verleumdungen zu begegnen, und dürfte sich ebensowenig unter den Gesichtspunkt weiser Pädagogie stellen lassen. Gar die Verfolgungszeiten können die A. deshalb nicht geschaffen haben, weil sie gerade in der Friedenszeit des 4. Jhd.s ihre höchste Entwicklung gefunden hat, sich aus jenen aber höchstens die Geheimhaltung des ganzen Gottesdienstes, nicht jedoch die seiner zweiten Hälfte im Gegensatz zur ersten verstehen ließe.

3. Zum Ziele führt hier lediglich die religions-

geschichtliche Erklärung aus den Einflüssen des antiken Mysterienwesens. Gibt es doch wohl kaum ein anderes Gebiet, auf dem der Einfluß antiker Religiosität und Kultübung auf das Christentum so unmittelbar mit Händen zu greifen wäre. Für die religiöse Welt der ausgehenden Antike sind die Mysterienkulte von höchster Bedeutung. Auch ihre Verbreitung ist größer denn je. Denn neben die altgriechischen Mysterien, an deren Spitze die Feier von Eleusis steht, treten mit stets wachsender Verbreitung mehr oder minder gräzisierte Fremdkulte, von denen nur die Mysterien der Isis und des Serapis, der Magna Mater und des Attis, schließlich die des Mithras als die wichtigsten genannt seien (¶ Synkretismus). In den Mysterien sucht man religiöse Weihung, Entsühnung, vor allem die Gewähr göttlicher Hilfe und seligen Loses im Jenseits, und zwar so, daß diese Güter gedacht sind als dem Einzelnen vermittelt durch die der Einweihungsfeier und deren Riten innewohnende Kraft. Die, gewöhnlich nächtliche, Mysterienfeier, die immer durch gewisse Reinigungszeremonien (kathartische Riten) eingeleitet wird, besteht teils in dramatischer Vergegenwärtigung und Miterleben der Erlösung verheißenden Geschichte der betreffenden Gottheit, teils in Vorführung von heiligen Symbolen, Rezitation von heiligen Formeln und in allerhand Riten, denen der zu Weihende, der Myste, unterworfen wird. Ihre Besonderheit aller sonstigen Kultübung gegenüber liegt darin, daß sie Geheimfeier ist, in der Art, daß nicht irgendwelche Geheimlehre, deren Ueberlieferung man früher irrtümlich zum Kernpunkt der Mysterien machte, sondern der ganze Hergang der Feier mit dem Komplex ihrer Riten, Formeln und Vorführungen Gegenstand der Geheimhaltung ist. Das Ueberraschende, durch Kontrastwirkungen Aufregende, das Geheimnisvoll-Dunkle und Unsagbare, das nicht in klaren Begriffen, sondern nur durch heilige Symbole mitteilbar ist, weil es sich eben nicht in lehrhafter Weise an den Verstand wendet, sondern stimmungsmäßig auf das religiöse Gefühl wirken will, das Umwobensein des Ganzen von dem Zauber des Geheimnisses, der den Mysten in Furcht und seliger Freude erschauern läßt, das ist die die Mysterienfeier auszeichnende Stimmungswelt.

4. Grade diese Mysterienkulte haben auf das Christentum den bedeutsamsten Einfluß geübt. Nicht etwa durch direkte und bewußte Kopie auf christlicher Seite, vielmehr dadurch, daß die zum Christentum übertretenden antiken Menschen mit der gesamten Gefühls- und Anschauungswelt ihrer Zeit und Kultur grade auch die den Mysterien eignende religiöse Stimmungswelt mitbrachten und mit ihr an das kirchliche Christentum herantraten. So orientierter religiöser Stimmung aber mußten die Tauf- und Abendmahlsfeier fast notwendig als Mysterienfeiern erscheinen: sie waren im Gegensatze zum Predigtgottesdienst von Anfang an interne, auf den Kreis der Gemeindeangehörigen beschränkte Feiern gewesen: sie waren die einzigen Stücke des christlichen Gottesdienstes, die nach antikem Maßstabe wirklich Kultus darstellten, weil sie allein rituelle Handlungen umfaßten; wie den Riten der Mysterien, so eigneten diesen Handlungen als solchen bestimmte Wirkungen; diese Wirkungen aber, beiderseits in Sündentilgung und Gewähr der Unsterblichkeit gipfelnd, schienen identisch; es kam dazu, daß in allen Mysterien das Reinigungsbad, in manchen auch symbolisches Essen und Trinken seine Stelle hatte. — Solcher Betrachtungs- und Empfindungsweise werden Taufe und Abendmahl zu christlichen Mysterien; sie sind die einzig wirklichen Mysterien, als deren auf dämonische Einwirkung zurückgeführten Gegenbilder nunmehr die heidnischen Mysterien aufgefaßt werden. Die Folge ist einmal die weitgehende Herübernahme der Terminologie der Mysterien: die Taufe wird zur Einweihung, Getaufte und Ungetaufte werden zu Eingeweihten und Uneingeweihten, insbesondere die Abendmahlsfeier heißt kurzweg „die Mysterien" (das Wort Symbol dagegen dürfte kaum hieher gehören). Sodann die Uebertragung der den Mysterien eignenden Geheimhaltung (fides silentii) auf die Tauf- und Abendmahlsfeier, womit die ebenso einfache als erschöpfende Antwort auf die Frage gegeben ist, warum die Geheimhaltung nicht die Lehre, sondern den Gang der Feier betrifft. Die Hauptsache ist hier wie dort nicht das Maß der Möglichkeit, solche Geheimhaltung wirklich durchzuführen; die Hauptsache ist vielmehr die, daß diese Vorgänge als heilige Geheimnisse empfunden wurden. Denn das wichtigste und folgenreichste ist die Uebertragung der Stimmungs- und Gefühlswelt der Mysterien auf die entsprechenden Stücke des christlichen Gottesdienstes; wird doch damit insonderheit das Wesen der Abendmahlsfeier vollständig verändert, sofern aus der heiligen Danksagungsfeier des Urchristentums ein schauervolles, unter innerem Erbeben zu begehendes Mysterium geworden ist (phrikōdéstata, phoberōtata mystēria). Es zeigt sich also, daß die sogenannte A. nur eine der Erscheinungsformen eines allgemeinen Entwicklungsprozesses ist, der Einwirkung des antiken Mysterienwesens auf das Christentum.

5. Das Aufkommen der A. läßt sich zeitlich schwer bestimmen, da es sich durch unmerklichen Uebergang vollzieht, insonderheit aber unsere Quellen für die frühere Zeit ungenügend und nicht eindeutig sind. Vom Ende des 2. Jhd.s ab scheint sie sich mit sonstigen Einflüssen des Mysterienwesens leise fühlbar zu machen. Die Zeit ihrer höchsten Ausbildung ist jedenfalls das 4. Jhd., d. h. die Zeit, da die heidnischen Massen in die Kirche einströmen und, weil ihre Zuwendung zur siegreichen Religion meist ohne innere Umwandlung erfolgt, ihre bisherigen religiösen Anschauungen und Empfindungen in der Kirche heimisch machen; die Zeit, da der Gegensatz von Christen und Heiden noch überall lebendig ist, und die Christenheit selbst infolge der auch in den frömmsten Kreisen heimischen Sitte der Hinausschiebung der Taufe in die beiden Hälften der „Uneingeweihten" und „Eingeweihten" zerfällt; daher zugleich die Zeit der höchsten Ausbildung und Regelung des Katechumenatswesens und des kirchlichen Unterrichts. Etwa von der Mitte des 5. Jhd.s ab ist, von abgelegenen Gegenden abgesehen, das Heidentum in der antiken Kulturwelt verschwunden, andrerseits in der Christenheit die Kindertaufe allgemeine Sitte geworden. Damit fällt die bisherige, nur für Ungetaufte bestimmte kirchliche Lehrunterweisung fort, ohne daß die Kirche sie durch eine Unterweisung der heranwachsenden getauften Chri-

stenkinder ersetzt hätte. Da es demnach „Uneingeweihte" so gut wie nicht mehr gibt und auch die Kinder zum Abendmahl zugelassen sind, tritt damit die A. von selbst zurück, um schließlich bis auf einige, nunmehr gegenstandslose Formeln der Liturgie zu verschwinden. Doch ist wohl zu beachten, daß damit der Einfluß des Mysterienwesens bloß in Aeußerlichkeiten sich verwischt, während, auf die religiöse Stimmung und Grundauffassung gesehen, Taufe und Abendmahl auch fernerhin und erst recht als Mysterien aufgefaßt und beurteilt werden.

Gustav Anrich: Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, 1894; — Georg Wobbermin: Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, 1896; — Nathanael Bonwetsch: Arkandisziplin, RE³ II, S. 51—55, woselbst auch die ältere Literatur. Ueber das Mysterienwesen der Kaiserzeit zusammenfassend außerdem: ‡ Jean Réville: Die Religion der römischen Gesellschaft im Zeitalter des Synkretismus. Deutsch von Gustav Krüger, 1906⁸; — ‡ Jakob Burckhardt: Das Zeitalter Konstantins des Großen, 1898³.

Anrich.

Arles, ehemaliges, von der Mitte des 11. Jhd.s bis zum 13. Jhd. zum deutschen Reich gehörendes Erzbistum (Arelate). Seine größte kirchengeschichtliche Bedeutung hat es in der Zeit des Ueberganges der alten Kirchengeschichte und des Ueberganges zum Mittelalter gehabt. Die Anfänge der Christianisierung von A. liegen im Dunkeln. Die Erzählung, daß der Petrusschüler Trophimus (Apgsch 20 $_4$ 21 $_{29}$ II Tim 4 $_{20}$) von Rom ausgehend Gallien das Evangelium verkündigt und in A. die erste Gemeinde gegründet habe, ist legendarisch und erst im 5. Jhd. zur Begründung der Arelater Ansprüche geltend gemacht. Nachweisbar besitzt A. erst in der Mitte des 3. Jhd.s eine Christengemeinde, aber keine Vorzugsstellung, die vielmehr Lyon, dem Bischofssitz des ¶ Irenäus, eignete. Erst unter und durch ¶ Konstantin d. Gr. erhielt A., das durch Cäsar Militärkolonie geworden war, dank der diokletianisch-konstantinischen Neuorganisation des Reichs und der Erhebung zur Hauptstadt eine führende Stellung in Gallien. Das wichtigste Konzil aus der Zeit der Alleinherrschaft Konstantins in der westlichen Reichshälfte, das Reichskonzil von 314 (wahrscheinlich nicht erst 316), tagte in A. Vom Kaiser berufen, um den donatistischen Streit (¶ Donatismus) zu erledigen, hat es seine Bedeutung nicht durch die Entscheidungen in Sachen des Donatismus gewonnen, sondern dadurch, daß es ein Vorläufer des ersten ökumenischen Konzils von 325 wurde (¶ Konzilien). Denn durch die Berufung der Arelater Synode wurde das Institut des Reichskonzils geschaffen, das der Synodalverfassung der alten Kirche die höchste Instanz gab, die Einheit der katholischen Kirche handgreiflicher zum Ausdruck brachte als die cyprianische Idee von der „Genossenschaft der Bischöfe" (sodalitas episcoporum ¶ Cyprian ¶ Abendländische Kirche), der Kirche das Organ verlieh, durch das sie selbst die kirchlichen Fragen entschied, und das doch vom Kaiser, der den Beschlüssen Rechtskraft gab, abhängig blieb und in den Dienst der kaiserlichen Politik gestellt wurde. Die katholische Kirche fing an, Reichskirche zu werden. Eine Reihe von Beschlüssen, die mit der donatistischen Kontroverse nicht zusammenhingen, erkannte die neue Wendung an (can. 3: Forderung des Kriegsdienstes auch von Christen, can. 7: Billigung der Uebernahme eines obrigkeitlichen Amtes); daneben stellte sie disziplinarische, in Nicäa wiederholte Grundsätze auf, die ein strafferes Anziehen der bischöflichen Autorität bezweckten (can. 2 und 21: Die Bischöfe dürfen ihre Gemeinden nicht verlassen, die unteren Kleriker nur mit Zustimmung des Bischofs, dessen Willen sie also unterworfen werden; can. 16: reichskirchengesetzliche Sanktionierung der Praxis, daß der Ausschluß aus der Gemeinde durch den Bischof den Ausschluß aus der katholischen Kirche bedeute). A. selbst hat freilich im 4. Jhd. weder aus der Erhebung zur Hauptstadt noch aus der Synode von 314 einen Gewinn für seine kirchliche Stellung gezogen. Denn in Gallien war die ¶ Metropolitanverfassung noch nicht durchgeführt, und Mailand, die kaiserliche Residenz, deren kirchliche Bedeutung dann vornehmlich durch ¶ Ambrosius ungemein wuchs, hatte das unbestrittene Uebergewicht. Um 400 aber änderte sich die Lage, und es begann ein kirchenpolitischer Kampf, der in die große Bewegung der Zeit hineinführt. Rom hatte seit Papst Siricius begonnen, den rechtlichen Primat sich zu erkämpfen. Ein Mittel in diesem Kampf war die von Siricius eingeleitete Vikariatpolitik, die Begründung einer päpstlichen Statthalterschaft zum Zweck der Verwirklichung der obersten Aufsichtsgewalt des römischen Bischofs. Der Primat selbst konnte nicht mit politischen Argumenten begründet werden. Sie reichten nicht aus, um die Rivalen, insbesondere den byzantinischen Bischof, zurückzuweisen. Wohl aber eignete sich zur Begründung des Primats die angeblich von Christus selbst dem Petrus zugewiesene Stellung eines Apostelfürsten (¶ Papsttum). Im Verein mit der Behauptung vom römischen Bischofsamt Petri machte diese dogmatische These Rom zum Vorort und die übrigen Gemeinden abhängig von Rom. Nicht die politische Bedeutung einer Gemeinde bestimmte ihre kirchliche Stellung, sondern die nähere oder fernere Beziehung zu Petrus und Rom. In dieser Zeit nun wurde die einzige Rivalin Roms in Italien, Mailand, durch den Tod des Ambrosius (397) und die bald darauf (403) der Germanengefahr wegen erfolgte Verlegung der kaiserlichen Residenz nach Ravenna geschwächt. Damit erhielt Rom sowohl in Italien wie auch nach Gallien hin freiere Hand. Und eben jetzt trat auch in Gallien ein Umschwung ein. Die Metropolitanverfassung hatte sich durchgesetzt; A. lag aber im Gebiet der Metropole Vienne, hätte also nach den Grundsätzen der Metropolitanverfassung keine kirchlich führende Stellung beanspruchen können. Aber eben diese mußte es als Sitz des um 400 aus Trier vor den Germanen gewichenen praefectus praetorio Galliarum, des gallischen Generalstatthalters, verlangen. Und nun nimmt A., nachdem eine Turiner Synode keine klare Entscheidung gebracht, die Verbindung mit Rom auf, das seinerseits die Gelegenheit zur Erweiterung seiner Einflußsphäre im Sinne der von Siricius und Innocenz I eingeleiteten Entwicklung sofort ergreift. A. erhält 417 unter dem Bischof Patroklus als eine indirekte petrinische Gründung (Trophimuslegende) durch Papst ¶ Zosimus die Metropolitanrechte über die drei Provinzen Viennensis und Narbonnensis I und II sowie den von Rom abhängi-

gen, also als Vikariat gedachten gallischen Primat, den es auch trotz anfänglichen gallischen und nachträglichen römischen Widerstandes (unter ¶ Bonifatius I) festhielt. Zur Zeit ¶ Leos des Großen wurde die antirömische Tendenz der Vikariatpolitik eines Zosimus und seiner Vorgänger empfindlich bemerkt. Bischof Hilarius von A. verschaffte, unterstützt von dem bekannten römischen Feldherrn Aëtius, dem Arelater Primat eine Bedeutung, die Roms Ansprüchen auf die Primatstellung in der Kirche gefährlich wurde. Leo hat darum bald nach dem Antritt seines Pontifikats mit fester Hand eingegriffen. Er benutzte einen durch die Primatialpolitik des Hilarius geschaffenen gallischen kirchlichen Konflikt, um Hilarius nicht nur den Primat, sondern auch die Metropolitanstellung zu nehmen, und übertrug sie Vienne. Unter des Hilarius Nachfolger Ravennius mußte aber Leo einlenken. Die Metropolitanrechte in der Viennensis wurden z. T. an A. zurückgegeben; ja Ravennius wurde, wenn auch unter Anerkennung der Abhängigkeit von Rom, wieder Primas von Gallien. A. behielt auch während der politischen Umwälzungen durch die Goten diese Stellung, die anzutasten der römische Bischof angesichts der politischen Lage keine Veranlassung hatte. 513 erhielt ¶ Cäsarius von A. als erster Abendländer das ¶ Pallium, sogar die kirchliche Oberaufsicht über Spanien. Der Bischof von A. war wieder römischer Vikar. Die Bildung der fränkischen Reichskirche (¶ Frankreich) und der allgemeine Rückgang der Provence haben die Bedeutung von A. geschmälert. Mit dem Mittelalter setzt der langsame, aber stetige Niedergang von A. ein. 794 setzte das Frankfurter Konzil (¶ Karl der Große) noch 9 Suffragane (¶ Beamte, kirchliche) für A. fest. Als nach Papst Sixtus IV Tode 1475 Avignon, Suffragan von A., Metropolitanstellung erhielt, mußte A. noch 3 weitere Suffragane abgeben, sodaß ihm nur 4 Suffragane verblieben. In der französischen Revolution fiel 1792 im Alter von 87 Jahren der letzte Erzbischof der Guillotine zum Opfer. 1802 wurde auch das Bistum A. aufgehoben, sodaß A. seitdem nur noch Pfarreien besitzt.

L. Duchesne: Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I, 1894; — C. F. Arnold: Cäsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit, 1894; — RE³ II, S. 56—60; — KL: Artikel Arles; — Joseph Langen: Geschichte der römischen Kirche, 3 Bde., 1881—1892; — Ueber die in Arles abgehaltenen Synoden vgl. Karl Joseph v. Hefele: Konziliengeschichte I—VI, (1855 ff) 1873—90².

Scheel.

Arme Dienstmägde ¶ Dernbacher Schwestern.

Arme Seelen heißen die Seelen im ¶ Fegfeuer. Zu ihrer Rettung ist eine große Zahl von Bruderschaften und sonstigen religiösen Genossenschaften gestiftet, die ihnen ihre Verdienste und vor allem Ablässe zuwenden.

Franz Beringer: Die Ablässe und ihr Gebrauch, (1860) 1906¹³.

Sch.

Arme und Armengesetzgebung bei den Hebräern.

1. Soziale Zustände; — 2. Volksanschauungen; — 3. Prophetie und prophetisches Gesetz; — 4. Psalmen.

1. Das AT redet sehr häufig von Armen in Israel; besonders werden genannt Witwen und Waisen, die keinen Versorger und Beschützer, Fremdlinge und Leviten, d. h. Priester, die kein Bürgerrecht am Orte haben. Aus den Schriften der ¶ Propheten von Amos ab geht hervor, daß es damals sehr schwere soziale Mißstände in Israel und sehr viele Arme gegeben haben muß. Die Gründe dieser Nöte können wir einigermaßen erraten. Die Seßhaftigkeit seit der Einwanderung in Kanaan hatte die alten Verbände z. T. zersplittert; die allmählich einziehende kanaanäische Kultur, darunter vor allem eine beginnende Geldwirtschaft, hatte die alten einfachen Sitten verdorben und einen Unterschied von Reich und Arm mit sich gebracht, wie ihn die Nomadenzeit Israels nicht kannte: jetzt gab es neben dem König und seinen Beamten, neben den vornehmen Familien der reichen Häuser- und Grundbesitzer eine große Masse armer Bauern und Bürger. Die beständigen Kriege mit ihren großen Opfern an Gut und Blut hatten den Mittelstand verzehrt. Der Luxus, der seit ¶ Salomos Zeiten am Hofe und unter den Besitzenden betrieben wurde, hatte zur Kehrseite die Unterdrückung der Niederen: Gewalttat und Erpressung, falsches Gewicht und Maß, Bestechlichkeit der Richter, Unbarmherzigkeit gegen Schuldner usw.; „die Schätze ihrer Paläste sind Gewalttat und Unrecht" Amos 3_{10}. Ein fest geordnetes Rechtswesen, das den Ausschreitungen bewußt und kraftvoll hätte entgegentreten können, eine weitblickende Regierung, die sich für die Armen und Unterdrückten hätte einsetzen können, besaß Israel nicht.

2. Vergebens versucht dem gegenüber Volkssitte und Volksrecht — beides ist auf solcher Kulturstufe noch nicht zu unterscheiden — Mißstände zu beseitigen und die Lage der Aermsten erträglicher zu gestalten. Man appelliert an adlige und fromme Gesinnung; als Ideal eines wahrhaft edlen Mannes gilt von jeher die Freigiebigkeit (nadîb der Freigiebige, Edle): Typus ist Abraham, als er die drei Männer aufnimmt (Gen 18) und Boas in der Ruthgeschichte. Der Vornehme soll den Waisen ein Vater sein, den Armen abgeben, niemandes Recht kränken (Hiob $31_{16—20}$), beim Opferschmaus auch die Darbenden einladen (Pslm 22_{26} f Deutn 16_{11}); bei der Ernte den Besitzlosen eine bescheidene Nachlese erlauben (Ruth 2, Deutn 24_{19} ff Lev 19_{9} f 23_{22}). — Von solchen humanen Gedanken beherrscht zeigt sich schon das älteste Volksgesetz, das sog. „Bundesbuch" (Grundstock Ex 21_{1} —22_{16}), daß, soweit möglich, überall auch für den sozial Schwächeren eintritt: für den Schuldsklaven, der nach sechs Jahren frei werden soll $21_{1—4}$; für die israelitische Konkubine, die man nicht entlassen und kränken darf $21_{7—11}$; für den Hirten, der, wenn ein Tier ohne sein Verschulden abhanden gekommen ist, den Beweis dafür führen darf $22_{9—12}$. — Auf derselben Höhenlage liegt die aus dem Buche Ruth bekannte Rechtssitte, daß, wenn ein Grundstück in andre Hände gekommen ist, der nächste Verwandte es einlösen darf.

3. Gewaltig erheben die großen Propheten ihre Stimme für das Recht des Armen und schärfen es ein, daß Jahve die Opfer gern entbehrt, aber die Gerechtigkeit will, und daß er die Bedrückung der Armen rächt und bereit ist, Israel um seiner Ungerechtigkeit willen zu vernichten. Dabei klingt bei den Propheten zugleich eine Abneigung gegen die moderne Kultur und den hoffärtigen Luxus der neuen Zeit mit. Dennoch ist dies Eintreten der Propheten für soziale Gerechtig-

keit eines der schönsten Blätter an ihrem Ruhmeskranz. — In ihren Spuren wandelnd hat die folgende Gesetzgebung überall Ermahnungen zu barmherziger Behandlung der Armen eingestreut und Bestimmungen getroffen, von denen ein Teil alte Volkssitte wiederholt, ein andrer weit darüber hinausgeht und manchmal bei der Utopie ankommt. So wird in den Zusätzen zum Bundesbuch das Zinsnehmen — offenbar nach alter Volksanschauung — als sündhaft verboten Ex 22_{24}, das Pfandrecht gemildert $22_{25\,f}$ und eine Brache im siebenten Jahre verlangt, damit die Armen dann das Wildwachsende auf Aeckern, Weinbergen und Oelgärten ernten können $23_{10\,f}$. Besonders tritt prophetischer Geist im Deuteronomium hervor, das sich überall bemüht, für die sozial Schwächeren zu sorgen. Der Gesetzgeber mahnt zur Gerechtigkeit $16_{18\,ff}$, besonders gegen die Geringen 24_{17}; er trifft zu ihren Gunsten allerlei Rechtsbestimmungen: er erlaubt den Mundraub $23_{25\,f}$ und mildert das Pfandrecht $24_{10\,ff}$, den Tagelöhner soll man täglich bezahlen 24_{15}, Zinsen nicht nehmen $23_{20\,f}$, flüchtige Sklaven nicht ausliefern $23_{16\,f}$; die Schuldknechtschaft soll im siebenten Jahre aufhören $15_{12\,ff}$ und die Schulden sollen im siebenten Jahre erlassen werden $15_{9\,ff}$. Dazu werden kultische Bestimmungen in humanem Sinne umgebogen: an der Opfermahlzeit sollen die Armen teilnehmen $12_{12.\,18.\,19}$ 14_{27} $16_{11.\,14}$ 26_{11}; im dritten Jahre soll der Zehnte zum Almosen dienen $14_{28\,f}$ 26_{12}; auch der Sabbath soll ein Ruhetag für Gesinde, Vieh und Fremde sein 5_{14}. Soll man doch selbst dem Ochsen, der drischt, das Maul nicht verbinden 25_4. — Im ¶ Priesterkodex wird sogar die Nachlese des Feldes zugunsten der Armen verboten Lev 19_9 23_{22} und soll das verloren gegangene Besitztum der Familie im Jobeljahr, d. h. im 50. Jahr, wieder zurückfallen Lev $25_{13\,ff}$. — So gut gemeint solche Bestimmungen waren, so werden sie doch im wirklichen Leben oft wenig genug gehalten worden sein, wie man aus der Erzählung Jer $34_{8\,ff}$ erkennen kann.

4. Ein eigentümliches Bild bieten die Psalmen, in denen Arme und Reiche sich zugleich als die Frommen und die Gottlosen gegenüberstehen. Die Reichen und Mächtigen sind von der Religion abgefallen und spotten über den Glauben der Armen, die sich in ihrer Not an ihren Gott anklammern vgl. Pslm 9_{19} 22_{27} 41_2 73 u. a. Deutlich sind uns diese Verhältnisse besonders zur Zeit der griechischen Herrschaft, wo die „Gottlosen" die Hellenisten sind. Ganz Aehnliches muß aber schon im Perserreich bestanden haben; wie alt diese Verhältnisse sind, sieht man aus dem Gebet des Jeremias 20_{13}, der sich selbst einen „Armen" genannt hat.

Wilhelm Nowack: Die sozialen Probleme in Israel, 1892; — Alfred Rahlfs: ʿAni und ʿAnaw in den Psalmen, 1892; — J. Benzinger: Hebräische Archäologie, (1894) 1907², S. 133 ff; — Wilhelm Nowack: Hebräische Archäologie I, 1894 S. 356 ff. **Gunkel.**

Armee, deutsche. Uebersicht.

I. Armee, pädagogisch; — II. Militärseelsorge.

I. Pädagogisch.

1. Heer und Schule; — 2. Die körperliche Ausbildung; — 3. Die praktische Erziehung; — 4. Die theoretische Erziehung; — 5. Die sittliche Erziehung; — 6. Die religiöse Erziehung.

1. Das seit 1866 oft gehörte Wort, daß im Grunde der preußische Volksschullehrer die Schlacht bei Königgrätz gewonnen habe, hat unstreitig seine große Berechtigung. Denn die geistige Ueberlegenheit, die unsre Truppen infolge der allgemeinen und tüchtigen Schulbildung besaßen, hat nicht nur den einzelnen Mann auch im Felde brauchbarer gemacht, sondern auch die Gesamtführung des Heeres und seiner Teile erleichtert. Aber diese geistige Ueberlegenheit ist doch nicht nur eine Folge der Schulbildung gewesen, sondern sie ist auch zum guten Teile aus der vorangegangenen Erziehung der Truppen im Heere selbst erwachsen. Die im Anfange des vorigen Jahrhunderts von Scharnhorst mit der Einführung der allgemeinen Dienstpflicht so kräftig angebahnte Neugestaltung des deutschen Heerwesens hat von vornherein unter dem Gesichtspunkte gestanden, daß die Waffenpflicht das erste Recht des deutschen Mannes sei, und daß die allgemeine Wehrpflicht einen wesentlichen Faktor in der gesamten Volkserziehung bilde. Und dieser Gesichtspunkt der Volkserziehung ist auch bei der weiteren Ausgestaltung des Heerwesens immer im Auge behalten und von den bedeutendsten Militärs, wie von Moltke und Roon, in Wort und Schrift vertreten worden. Allerdings muß hier gleich einem Mißverständnis gewehrt werden, dem man häufig begegnet, als sei nämlich die militärische Erziehung eine Ergänzung der Schulbildung und übertreffe diese noch an Wert, da sie den ganzen Menschen in Anspruch nehme, während die Schule ihn nur für wenige Stunden am Tage habe und ihn auch zu einseitig geistig beeinflusse. Das Mißverständnis beruht auf dem Fehler, daß man den verschiedenen Zweck der beiden Erziehungsanstalten übersieht. Die Schule hat vornehmlich den Zweck, die Schüler mit den allgemeinen geistigen Vorkenntnissen auszurüsten, die sie als Bürger eines Kulturstaates und zur Ausübung ihres künftigen Berufes nötig haben. Hierfür leistet die militärische Erziehung, abgesehen von den später erwähnten Kapitulantenschulen, so gut wie nichts. Sie hat auch keinen allgemeinen, sondern den ganz bestimmten Zweck, die waffenfähigen Männer zur Wehrbarmachung der Nation auszubilden; und es wäre falsch, wenn sie über dem allgemeinen Gedanken der Volkserziehung diesen ganz bestimmten Zweck aus dem Auge verlieren und etwa mit der Schule in Konkurrenz treten wollte. Die Wehrfähigkeit des Volkes ist also der Zweck der militärischen Ausbildung. Was sie mit der Schule verbindet, ist lediglich der Gedanke, diesen Zweck durch Erziehung zu erreichen. Erziehung aber ist Anleitung zur Selbstbildung, ist das Streben, über Drill und Dressur hinauszukommen. Das Tier wird abgerichtet; der Mensch soll erzogen werden. Erziehung setzt also ein gewisses Maß geistiger Begabung voraus. Je höher diese ist, umso leichter wird jene sein. Auch die militärische Erziehung wird um so besser sein können, je höher die vorangegangene Schulbildung war. Darin liegt die Wahrheit jenes Wortes von Königgrätz.

2. Der besondere Zweck der militärischen Ausbildung zur Wehrhaftigkeit des Volkes bedingt es, daß diese vorzugsweise eine körperliche ist. Und da es wahr ist, daß ein gesunder Geist in einem gesunden Leibe wohnt, so ist sie hierin eine wohltätige Ergänzung der Schulbildung, bei der die Erziehung des Geistes ganz im Vordergrunde steht. Die Uebungen im Exerzieren und

dem Gebrauch der Waffe, das Marschieren oder Reiten, das Turnen, Fechten und Schwimmen, der Aufenthalt im Freien und die damit verbundene Abhärtung gegen Wind und Wetter sowie die Ausdauer im Ertragen von körperlichen Strapazen kommen gewiß nicht nur dem besonderen Zwecke der Volkswehr, sondern dem gesamten Volkswohle zugute. Die Erziehung wird hier dadurch erreicht, daß die Ausbildung möglichst vernünftig dem letzten Zweck angepaßt ist und systematisch von den Gliedern des einzelnen Mannes bis zur Beweglichkeit des ganzen großen Heereskörpers fortschreitet.

3. Dies gilt in noch höherem Maße von der praktischen Ausbildung, weil hier auch dem weniger Begabten die Einsicht in den Zweck verständlicher wird. Dieser besteht darin, den einzelnen Mann mit seinen Sachen möglichst auf sich selbst zu stellen und doch sich stets als dienendes Glied des Ganzen fühlen zu lassen. So ist er vor allem für den guten Zustand seiner Waffe verantwortlich; so lernt er in der Putz- und Flickstunde seine Sachen reinlich und in Stand zu halten, so muß er im Biwak für sein Lager und sein Essen sorgen. Ebenso aber schärfen die Geländeübungen, sowie der Patrouillen- und Wachtdienst den Blick jedes einzelnen für das, was dem taktischen Ziele dienlich ist. Und je besser alles dem besonderen Zweck angepaßt ist, um so mehr wird auch hier die Ausbildung erziehlich wirken. — Unmittelbar erziehlich für das praktische Leben wirkt natürlich auch das Leben in der Kaserne, der Umgang mit den Kameraden, die Erweiterung des Gesichtskreises in der Garnison und im Manöver u. a. m.

4. Die theoretische Ausbildung ist durch den Zweck der Armee natürlich eng begrenzt; aber in ihren Grenzen auch wieder vorzüglich ausgestaltet. Der Soldat lernt den Dienst begreifen, den er tut; er lernt die Waffe, die er braucht, bis in die kleinste Schraube kennen; er wird in die Armeeeinteilung genauer eingeführt; er wird bekannt mit der Geschichte seines Regiments. Ferner ist durch die Einrichtung der Kapitulantenschulen für eine gründlichere geistige Fortbildung der Unteroffiziere gesorgt. Diese treten gleich in die erste Stufe ein und rücken erst nach bestandenem Examen in die zweite Stufe auf. Die dritte Stufe ist für ältere Unteroffiziere zur besonderen Vorbildung auf ihren Zivilberuf. Was diese Einrichtung für die Volkserziehung bedeutet, kann man daraus ersehen, daß von den etwa 81 000 Unteroffizieren des deutschen Heeres der größte Teil nach höchstens zwölfjähriger Dienstzeit in Beamtenstellung übergeht.

5. Die sittliche Erziehung erhält ihr Gepräge durch die Parole „Mit Gott für König und Vaterland". Seine persönlichen Wünsche, ja selbst sein Leben für das Vaterland hinzugeben, ist der Ruhm und die Ehre des Soldaten. Und dieses Ehrgefühl ist ein wichtiges sittliches Motiv des militärischen Handelns. Es wird positiv dadurch geweckt, daß der Soldat in und außer Dienst seines Königs Rock trägt; negativ dadurch, daß es keine entehrenden Strafen gibt. Niemand wird Soldat, der wegen eines Verbrechens vorbestraft ist; wer sich einer ehrenrührigen Handlung schuldig macht, wird ausgestoßen und in die 2. Klasse des Soldatenstandes versetzt. Aufgabe der Erziehung ist es, zu verhindern, daß das Ehrgefühl in Ueberhebung und Prahlerei ausartet, sondern zum Motiv der treusten Pflichterfüllung wird. Da die Wehrhaftigkeit des Volkes nur durch einmütiges Zusammenwirken des großen Heeresorganismus erreicht werden kann, so hat als die oberste Pflicht des Soldaten die Subordination, der unbedingte Gehorsam zu gelten, der aber seine sittliche Bedeutung erst dadurch erhält, daß er nicht aus Zwang, sondern als freiwillige Unterordnung geleistet wird. Daß im einzelnen auch die körperliche Ausbildung der sittlichen Erziehung zur Selbstzucht, die praktische der zur Unterordnung und Pünktlichkeit, die theoretische der zur Freiheit und Selbständigkeit des Handelns dient, ist ohne weiteres klar. — Freilich darf in diesem Zusammenhange nicht verschwiegen werden, daß gegenüber der Erziehung zur Selbstzucht inbezug auf Subordination und Hingabe für das Vaterland die Pflicht der Selbstzucht zum Zwecke der Wehrhaftethaltung, d. h. vornehmlich durch Enthaltung von Trunk und Unzucht nicht gebührend betont oder vielfach wenigstens nur theoretisch gelehrt wird.

6. Endlich wird noch die Erziehung zur Religion in der A. durch eine besondere Militärgeistlichkeit ausgeübt, an deren Spitze je ein evangelischer und katholischer Feldpropst steht. Diese gliedert sich weiter in Militäroberpfarrer (Titel: „Consistorialrat"), die den Generalkommandos, und in Divisionspfarrer, die den Divisionsstäben zugeteilt sind. Da es sich auch hier vornehmlich um Erziehung handelt, so hat der pflichtmäßige Besuch des Gottesdienstes, zu dem jeder Soldat alle 4 Wochen einmal kommandiert wird, nichts unbedingt Befremdliches. Viele, die sich nicht aus Bosheit, sondern aus Leichtsinn, falschem Schamgefühl und Trägheit von der Kirche fernhalten, werden so wieder unter den Einfluß der Religion gestellt und lernen es, sich auch dieser Pflicht willig zu unterwerfen in der Erkenntnis, daß die religiöse Anlage der innerste und wertvollste Besitz des Menschen ist, der auch seinem ganzen sittlichen Handeln erst die rechte Kraft und Weihe geben kann. Dem Militärpfarrer ist auch nicht bloß in öffentlichen Gottesdiensten und Amtshandlungen, sondern auch in der Lazarettpflege und in besonderen Kasernenabendstunden Gelegenheit geboten, in diesem Sinne erzieherisch zu wirken. So ist in der Tat unsere A. ein wesentlicher Faktor der gesamten Volkserziehung. Und daß sie ihre besondere Aufgabe, die Wehrhaftigkeit unsres Volkes zu sichern, in vollstem Maße leistet, das haben unsere Truppen zuletzt wieder in China und ganz besonders in Südwest-Afrika bewiesen.

E. M. Arndt: Katechismus für den deutschen Kriegs- und Wehrmann, 1812; — G. Huyssen: Der Militärdienst als Schule für das Leben, (1892) 1905[10]; — Jähns: Heeresverfassung und Völkerleben, 1885; — Vogt: Die europäischen Heere der Gegenwart, 1888; — von der Goltz: Das Volk in Waffen, 1890[4]; — E. Schild: Der preußische Feldprediger, 2 Bde., 1890. **Brückner.**

Armee: II. Militärseelsorge.

1. Prinzipielles; — 2. Geschichte; — 3. Gegenwärtiger Stand.

1. Nach der auch bei uns verbreiteten Auffassung des Christentums, die Leo Tolstoi vertritt, sind Christ und Soldat zwei Dinge, die sich ausschließen, könnte es deshalb auch kein christliches Heer und mithin keine Militärseelsorge

geben. Auch sonst herrscht bei vielen, die diesen extremen Standpunkt nicht vertreten, Unklarheit darüber, wie sich Christentum und Soldatenstand zu einander verhalten. — In der Tat entspricht der Standpunkt Tolstois zunächst dem des NT, in dem jeder Gebrauch von Gewalt, in geistlichen wie in weltlichen Dingen, abgelehnt wird. Aber das geschieht hier mit der Begründung, daß diese Welt dem baldigen Untergange verfallen ist. Gott selbst greift ein und führt seine Sache zum Siege, wenn Christus auf den Wolken des Himmels kommen und alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße legen wird. Wer diese Kehrseite der Sache nicht teilt, der hat kein Recht, sich auf das NT zu berufen. — Luther hat nun zwar ein positives Verhältnis des Christen zur Welt gewonnen und von diesem Standpunkt aus selbst ein Büchlein darüber geschrieben, daß ein Christ auch ein rechter Kriegsmann sein könne; aber er hat seine Stellung mehr aus religiösem Gefühl und praktischen Erwägungen als prinzipiell begründet. — Eine prinzipielle Begründung dieses Standpunkts ist erst möglich geworden, nachdem uns durch eine tiefere Naturerkenntnis der Begriff der Entwicklung als grundlegend für unsre Weltanschauung klar geworden ist. Das Ziel der Welt ist auch für unsern Glauben der Sieg Gottes über alle seine Feinde. Aber dieses Ziel wird nicht durch einen plötzlichen Bruch erreicht, sondern durch allmähliche Entwicklung. Damit erhält alles, was sich in der Welt entwickelt, einen gewissen relativen Wert, ohne doch, eben weil es sich in Entwicklung befindet, absoluten Wert zu gewinnen. Das gilt auch, wie für alle Formen und Stände der Gesellschaft, vom Heeresstand. Wie Gott den Tieren zu ihrer Selbsterhaltung Hörner, Zähne und Krallen gegeben hat, so gab er dem Menschen Schwert und Spieß in seine Rechte, so gab er den Völkern ihre Heere. Damit ist der rechte prinzipielle Standpunkt für das Verhältnis von Heer und Christentum und also auch für die Militärseelsorge gewonnen. Solange es für die Selbsterhaltung der Völker nötig ist, so lange ist es auch ihr Recht und ihre heilige Pflicht, ihre Heere zu erhalten und nach Kräften zu stärken. Andrerseits führt die Einsicht in das Wesen des Christentums und der Weltentwicklung dahin, nach einer Ueberwindung des Zustandes eines feindlichen Verhältnisses der Völker zu streben. Alle Friedensbestrebungen sind daher mit Freuden zu begrüßen und durch die Militärseelsorge in Gesinnung und Tat zu pflegen. So soll auch schon unser Kriegsheer neben der Pflicht der Wahrung der nationalen Ehre seine schönste Aufgabe darin sehen, den Frieden zu erhalten. — Im übrigen hat die Militärseelsorge dieselbe Aufgabe und daher auch dieselben Formen wie die Seelsorge überhaupt, nämlich Seelen für Gott zu gewinnen und zu erhalten. Sie hat aber ihre besondere Aufgabe und deshalb auch ihr besonderes Recht eben darin, den irdischen Beruf des Soldaten in dieses Licht zu stellen und diesem höchsten Zwecke dienstbar zu machen. — ¶ Krieg.

2. Die Geschichte einer besonderen Militärseelsorge beginnt mit der Bildung eines stehenden Heeres und geht daher in Preußen auf die Regierung des großen Kurfürsten zurück. Jedes Regiment erhielt im Kriege seinen besonderen Feldprediger, der nachher eine Zivilpfarrstelle erhielt. Nur in Berlin und einigen größeren Festungen, wie Küstrin, blieben die Feldprediger auch in Friedenszeiten als Garnisonprediger tätig. Sie hatten außer den allgemeinen pfarramtlichen Tätigkeiten morgens und abends kurze Andachten für ihre Regimenter zu halten. Besondere schriftliche Bestimmungen gab es für sie noch nicht. Es galten die auf die Religion bezüglichen Abschnitte der Kriegsartikel, die in der Hauptsache denjenigen Gustav Adolfs von Schweden entnommen waren. Jede Zeltmannschaft hatte ein NT und Psalmen. Daneben wurden auch Andachtsbücher wie „das Gebet der Kriegsleute recht einzurichten" verteilt. — Unter Kurfürst Friedrich III wurde ein besonderes Militär-Konsistorium eingerichtet, und die Feldprediger wurden auch in Friedenszeiten allgemein beibehalten. Diese Einrichtung wurde 1711 durch ein besonderes Reglement festgelegt. Die Wahl des Feldpredigers stand dem Regimentschef zu. Im Jahre 1701 wurde der Grundstein zum Bau der Berliner Garnisonkirche gelegt. — Besondere Fürsorge verwandte König Friedrich Wilhelm I auf die religiöse Pflege seiner Soldaten. Die Feldpredigerstellen — etwa 100 — wurden ganz von der kirchlichen Verfassung des Landes getrennt und unter ein System mit einem Feldpropst an der Spitze vereint. Von dem ersten Feldpropst, Lampertus Gedicke, stammt das Lied: Wie Gott mich führt, so will ich gehn ohn alles eigne Wählen. An das NT ließ der König für seine Soldaten Gebete und Gesänge heften, aus denen später das Militärgesangbuch erwachsen ist. Im Jahre 1732 wurde die Garnisonkirche in Potsdam eingeweiht. Ein Bild aus jener Zeit! Ein Kandidat hatte sich zum Feldprediger gemeldet, aber als Probepredigt vor dem König eine auswendig gelernte alte Predigt gehalten. Vom König darüber befragt, antwortete er, daß er wegen der Kürze der Zeit keine neue Predigt habe machen können; er getraue sich aber wohl eine solche anzufertigen, die dem Könige gefallen würde. Darauf stellte ihn der König, weil er so gut „die Postille reiten" könne, bei einem Kavallerieregiment als Feldprediger an. Bekannt ist ja auch, wie Laurentius Vollhagen, nachdem er 2 Jahre unfreiwillig als „langer Kerl" in Potsdam gedient hatte, vom König auf dem Kasernenhofe zum Generalsuperintendenten von Pommern ernannt wurde. — So fern Friedrich der Große persönlich dem kirchlichen Christentum stand, so hielt er doch auf tüchtige Feldprediger. Besonders lagen ihm die Regiments- und Garnisonschulen am Herzen, deren Inspektor und meist auch Religionslehrer der Feldprediger war. Von welcher Bedeutung diese Schulen damals waren, kann man daraus sehen, daß nach einer Liste der Berliner Garnison vom Jahre 1776 zu einer Seelenzahl von 18 052 Köpfen 5526 Soldatenfrauen mit 6662 Kindern gehörten. Von einer kernigen Frömmigkeit, die im Heere Friedrichs des Großen lebte, zeugen die Lieder, die zum öftern vor und nach den blutigen Schlachten von den Soldaten angestimmt wurden, zeugt auch das Gebet des alten Dessauers vor der Schlacht bei Kesselsdorf: „Lieber Herr Gott, steh mir heute gnädig bei, oder wenn du mir nicht beistehen willst, so hilf wenigstens den Hundsföttern, meinen Feinden, nicht! Dann will ich schon allein mit ihnen fertig werden. In Gottes Namen drauf los!" — Unter Friedrich

Wilhelm III wurde bei der im Jahre 1808 begonnenen Neuorganisation der Armee die bisherige Organisation der Feldprediger teilweise wieder aufgehoben und die evangelischen Feldprediger den Landeskonsistorien, die katholischen dem bischöflichen Stuhl in Breslau unterstellt. Eine besondere Aufgabe der Feldprediger war damals vielfach die Heranbildung der Fahnenjunker, die außer ihrer heimatlichen Dorfschule oft weiter keine Schulbildung genossen hatten. — Die Angliederung an die Landeskonsistorien erwies sich aber doch dem Heeresorganismus gegenüber als unzweckmäßig. So wurde im Jahre 1832 eine Kgl. Preußische Militär-Kirchen-Ordnung aufgestellt, aus der nach mannigfachen Erweiterungen und Umbildungen die Evangelische Militärdienstordnung vom Jahre 1902 erwachsen ist. Ihr steht eine Katholische Militär-Kirchenordnung mit paralleler Anordnung zur Seite.

3. Die Militärgeistlichkeit besteht aus dem evangelischen und dem katholischen ¶ Feldpropst der A., aus den Militär-Oberpfarrern am Sitze eines Generalkommandos, aus den Divisions- und Kadettenhauspfarrern und einigen Militär-Hilfsgeistlichen; außerdem im gleichen Verhältnis Marineoberpfarrern und Marinepfarrern. Dazu kommen noch die mit der Militärseelsorge beauftragten Zivilpfarrer. Die Anstellung und Versetzung der Militärpfarrer geschieht durch den Feldpropst. Alle äußeren Verhältnisse werden durch die Militärverwaltung geregelt. Nächster Vorgesetzter des Divisionspfarrers ist der Divisionskommandeur. — Die Obliegenheiten des Militärpfarrers sind im wesentlichen dieselben wie die des Zivilpfarrers: Predigt und Verwaltung der Sakramente, Amtshandlungen und Konfirmandenstunden, Seelsorge an den einzelnen Gliedern und den Familien der Gemeinde. — Daneben ergeben sich aber auch Besonderheiten seiner Amtsführung durch die Art und Zusammensetzung seiner Gemeinde. Dieselbe besteht aus allen Angehörigen und Beamten des aktiven Heeres seiner Truppenteile samt deren Familien. Die waffenfähige junge Mannschaft des deutschen Heeres bildet daher den Hauptbestandteil seiner Gemeinde. Sie hat er bei ihrem Eintritt vorzubereiten auf den Fahneneid, den sie leisten soll. Auf sie hat er vornehmlich in seinen Predigten und Ansprachen sein Augenmerk zu richten. Es ist seine ebenso schwere wie schöne Aufgabe, den jungen Männern unsres Volkes, die sonst erfahrungsmäßig meist der Kirche den Rücken kehren, hier aber dienstlich an den Gottesdiensten teilzunehmen gehalten sind, die Religion wert zu machen. Dazu genügt natürlich der offizielle Gottesdienst nicht. Deshalb sind für den Winter Kasernenabendstunden eingerichtet, „zur Pflege christlicher und vaterländischer Gesinnung und zur Festigung des Bandes zwischen Seelsorger und Gemeindegliedern" (§ 121 der E.M.D.). Mit dem einzelnen Mann in Beziehung zu treten ist bei der Größe der Gemeinden nur aus besonderen Anlässen möglich. Gelegenheit dazu bietet sich vor allem im Lazarett, von dem aus jeder Fall ernstlicherer Erkrankung dem Pfarrer sofort gemeldet wird. Ferner auch in den — in ganzen gegen 40 — Soldatenheimen, die dem Zweck dienen, „in den Mannschaften Vaterlandsliebe und kameradschaftliche Gesinnung zu pflegen und zugleich ihnen und ihren Familien einen anregenden, angenehmen und zwanglosen Aufenthalt und Verkehr zu geben". Ebenso hat der Pfarrer aber auch in den Strafanstalten jederzeit Zutritt und die Möglichkeit, auf die Sträflinge persönlich einzuwirken. Endlich „melden die Truppenteile nach § 104 der E.M.D. jährlich dem Pfarrer, welche von den neu eingestellten Mannschaften nicht getauft oder konfirmiert sind, und welche von den verheirateten Rekruten sich nicht haben kirchlich trauen lassen". — Diese persönliche, seelsorgerische Arbeit des Pfarrers wird noch durch Schriftenverteilung unterstützt, die im Lazarett und auch sonst wohl vom Pfarrer selbst geschieht oder auf sein Betreiben von den Truppenteilen aus erfolgt. Jedes getraute Paar erhält eine Traubibel. Endlich erhält jeder Soldat beim Eintritt ein Militärgesangbuch, enthaltend die Liturgie und den Katechismus, 150 Lieder, 100 Kernsprüche sowie eine Anzahl von Psalmen und Gebeten. Dieses Buch kann jeder Soldat beim Abgang für 9 Pfennige erwerben. — So ist in einer den militärischen Verhältnissen angepaßten Weise die Seelsorge für das Heer eingerichtet. Und wo etwa neue und gangbare Wege sich öffnen, um den besonderen Gefahren des Soldatenstandes wirksam entgegenzutreten, da darf der Militärpfarrer bei seinen militärischen wie kirchlichen Vorgesetzten Entgegenkommen und bereitwillige Förderung zu finden hoffen. — Näheres über die Organisation des katholischen Militärkirchenwesens ¶ Feldpropst, katholischer. — Lit. Sp. 698. **Brückner.**

Armenien.

1. Land und Volk; — 2. Die Anfänge des Christentums; — 3. Das Christentum Landesreligion; — 4. A. nach der mohammedanischen Eroberung; — 5. Aufschwung im 17. Jhd.; — 6. Das 19. Jhd.

A. heißt dasjenige Land, welches im nordöstlichen Teil des sogenannten Vorderasien liegt, zwischen dem schwarzen und kaspischen Meere einerseits und zwischen dem Taurus und Kaukasus-Gebirge andererseits. Seit uralter Zeit ist dieses Land der Schauplatz großer geschichtlicher Ereignisse gewesen. Eine Zeitlang bestand hier das mächtige Reich Urartu (daher der Name Ararat für den nördlichen Teil Armeniens), welches sogar den Assyrern große Unannehmlichkeiten bereitete. Salmanasser III (782—772) mußte mehrere Male gegen Argistis I von Urartu zu Felde ziehen. Dauernd geschwächt wurde dieses Reich nur unter Tiglatpileser III (745—727). ¶ Babylonien und Assyrien. — Nach dem Kimmeriereinbruch finden wir statt der Ureinwohner, der Chalder, die indogermanischen Armenier in diesem Lande heimisch; deshalb wird das Land seitdem A. genannt. Die Armenier konnten sich nicht zu einem bedeutenden Staate aufschwingen. Von ganz wenigen Ausnahmen (z. B. Tigran der Große) abgesehen, standen die armenischen Könige beständig unter fremder Oberhoheit, sei es der persischen Großkönige oder der Römer. Danach sah auch die ganze Kultur A.s aus. Sie stand in Abhängigkeit einerseits von der persischen Kultur, andererseits von der hellenischen. Ebenso war es auch mit der heidnischen Religion A.s. Vergebens wird man hier nach Selbständigkeit suchen. Die Götter und ihre Namen sind entweder persischen oder syrischen Ursprungs, und später macht sich auch der hellenische Einfluß geltend. Faßt man diese große

Abhängigkeit des armenischen Volkes von seinen höherstehenden Nachbarn in kultureller und religiöser Beziehung ins Auge, so ist man zu dem Urteil berechtigt, daß ein armenisches Volk heute aller Wahrscheinlichkeit nach nicht existierte, wäre nicht das Christentum gewesen, das sehr früh hier festen Fuß gefaßt, eine christliche eigene Literatur und Kultur hervorgebracht und damit der gänzlichen Auffaugung des armenischen Volkes durch Perser und Römer vorgebeugt hat. So ist die Einführung des Christentums in A. das folgenschwerste Ereignis in der ganzen Geschichte des armenischen Volkes.

2. Die Anfänge des Christentums in A. sind viel älter, als Gregor der Erleuchter und Trdat, welche es zur Landesreligion erhoben haben. Auch wenn man die Möglichkeit eines apostolischen Ursprungs der armenischen Kirche beiseite läßt, muß man doch in Betracht ziehen, daß die Legenden die Christianisierung A.s mit der Einführung des Christentums in Edessa in Zusammenhang bringen. Von Edessa wissen wir aber, daß es gegen Ende des 2. Jhd.s bereits christlich war (Abgar IX. Bar-Manu. ¶ Syrien). Von dem bedeutenden Gnostiker ¶ Bardesanes (Ende des 2., Anfang des 3. Jhd.s), den Hippolyt schwerlich ohne jeden Grund einen Armenier nennt, ist bekannt, daß er auch in A. missioniert hat. Schon um die Mitte des 3. Jhd.s gibt es in A. fest organisierte christliche Gemeinden unter bischöflicher Leitung (Dionysius von Alexandrien schreibt einen Brief an Bischof Meruzanes der Armenier, Eusebius: Kirchengeschichte VI 46). Das alles darf man als den Ertrag der Tätigkeit der syrischen Mission in Armenien ansehen. Das Christentum muß schon einen ziemlich großen Anhang nicht nur in den benachbarten römischen Provinzen, sondern auch im Lande selbst gehabt haben, als der König Trdat, wahrscheinlich in den achtziger Jahren des 3. Jhd.s, beschloß, es zur offiziellen Religion des Landes zu erheben. Dabei entfalteten Gregor der Erleuchter (Illuminator) und seine Schüler und vielleicht vor ihm Daniel der Syrer eine ausgedehnte Tätigkeit.

3. Gregor der Erleuchter, geweiht in Cäsarea Cappadociae (?), wurde der erste armenische Katholikos (d. h. der oberste Geistliche; seine Würde ist dem alttestamentlichen Hohenpriesteramt nachgebildet) und begann nach der Art des Gregorius Thaumaturgus das Land zu christianisieren. Die heidnischen Tempel wurden zerstört, an deren Stellen christliche Kirchen erbaut; die heidnischen Feste wurden auf Christus und die christlichen Märtyrer übertragen; König und Volk nahmen das Christentum an. Alles war aber nur auf die oberen Schichten beschränkt. Das Volk blieb in der Tat heidnisch, bis durch Nerses den Großen (364—373) das mönchisch-katholische Christentum Eingang fand, und auf diese Weise dem Volke das Christentum nahe gebracht wurde. — Eine neue Epoche begann in der armenischen Kirchengeschichte ca. 400 durch die Tätigkeit des Katholikos Sahak Partew, des letzten Mannes aus dem Hause Gregors des Erleuchters, und des Wardapet Mesrop Maschtoz (ein Wardapet ist ein höherer Geistlicher etwa = Doktor der Theologie). Seit mehr als einem Jahrhundert waren einerseits die griechische, andererseits die syrische Sprache offizielle Kirchensprachen, da die Armenier noch kein eigenes Alphabet und keine Bibelübersetzung in ihrer Muttersprache besaßen. Die persische Regierung, in der Absicht dem Einfluß der Griechen in A. ein Ende zu bereiten, verbot die griechische Sprache, und nun durften die Armenier nur das Syrische in ihren Kirchen gebrauchen. Aus dieser Not entstand (in Anlehnung an die griechische?) die armenische Schrift und die Bibelübersetzung nach der syrischen durch die unermüdliche Tätigkeit des Katholikos Sahak und seines großen Gehilfen Mesrop Maschtoz. Ihre Schüler, die sogenannten Uebersetzer, haben diese Arbeit fortgeführt, die bedeutendsten Schriften der griechischen und syrischen Kirchenväter ins Armenische übertragen, und auch schon versucht, eine eigene Literatur zu begründen. Kaum glaubten die Armenier aus der Not befreit zu sein, als die persische Politik sich feindlicher stellte. Der König der Könige Jezdegerd II stellte sich die Aufgabe, das Christentum in A. völlig auszurotten und an dessen Stelle den Mazdaismus zu setzen (¶ Perser und Parsismus). Aber man hatte sich am persischen Hofe keine richtige Vorstellung davon gemacht, wie stark das Christentum in A. war. Durch die Wirksamkeit Nerses des Großen, Sahaks, Mesrops Maschtoz' und ihrer Schüler war die christliche Religion in Fleisch und Blut der Armenier übergegangen, die Verfolgungen der Perser konnten daran nichts mehr ändern. Im offenen Schlachtfelde freilich erlagen die aufständischen Armenier der persischen Uebermacht, aber an ihrer Religion haben sie trotzdem mit aller Zähigkeit festgehalten, bis die persischen Könige die Unausführbarkeit ihres Planes einsahen und gegen Ende des 5. Jhd.s die christliche Religion in A. freigaben. — In demselben Jahre, in dem die Armenier ihre Religion im offenen Felde verteidigten (451), hatte das Konzil zu Chalcedon die Lehre der zwei Naturen Christi proklamiert (¶ Christologie: II. geschichtlich ¶ Monophysiten). Die Armenier hatten wegen der Bedrückung durch die Perser daran keinen Anteil nehmen können. Als die Lage in A. sich so weit gebessert hatte, daß die Armenier sich für dogmatische Dinge interessieren konnten, waren die allgemeinen Verhältnisse im byzantinischen Reich ganz anders geworden. Die Kaiser mußten jetzt selbst die Lehre von Chalcedon stillschweigend zurücknehmen (Henotikon Zenos, Politik des Kaisers Anastasius). Die Armenier stimmten im Jahre 505/506, in der ersten Synode zu Dwin, unter dem Katholikos Babken dem Henotikon Zenos zu und verwarfen die Lehre von Chalcedon, indem sie aller Wahrscheinlichkeit nach Chalcedonismus und Nestorianismus völlig gleichsetzten. Die ausdrückliche Verdammung des Chalcedonense geschah aber erst unter dem Katholikos Nerses II in der zweiten Synode zu Dwin, im Jahre 554. In dieser Zeit erklärten sich die Armenier auch mit den extremen Monophysiten, d. h. Julianisten einig, und anathematisierten den Führer der milderen Partei unter den Monophysiten, den Severus von Antiochien. Die armenische Kirche blieb seitdem streng monophysitisch, trotz aller Versuche einerseits der byzantinischen Kaiser (des Mauritius, Heraklius, Konstans und anderer), sie für das Chalcedonense zu gewinnen, und andererseits der Severianer, sie milder zu stimmen. Der letztere Versuch gelang allerdings insoweit, als die Armenier seit dem 8. Jhd. hauptsächlich durch die Tätigkeit Chosrowiks und Johanns Oznezi, auch Julian von Halikarnaß den seve-

rianischen Jakobiten zuliebe auf den Ketzerkatalog setzten. Sie haben dadurch eine heillose Verworrenheit im Dogma herbeigeführt, ohne dabei jedoch die streng monophysitische Denkungsart zu verleugnen. — Das 6. und 7. Jhd. dürfen wir als eine Zeit des Aufblühens der armenischen Kirche betrachten. Einen großen Teil der Uebersetzungen und Originalwerke, die gewöhnlich dem 5. Jhd. zugezählt werden, müssen wir dem 6. und 7. Jhd. zuschreiben. Es muß daher mit der alten, noch heute vielfach herrschenden Ansicht aufgeräumt werden, daß das 6. und 7. Jhd. eine Zeit des Rückganges und der Finsternis gewesen sei. Der Verfall des religiösen Lebens beginnt erst mit dem 8. Jhd., nachdem die armenische Kirche die Fühlung mit den Schwesterkirchen verloren hatte und unter arabischer Herrschaft eine neue Epoche ihrer Leidensgeschichte beginnen mußte.

4. Nur dann hat sich später die armenische Kirche zu einiger Blüte aufschwingen können, wenn ein Teil der armenischen Nation in irgend einer Ecke des Heimatlandes sich politisch frei machen konnte. So als die Bagratiden ihre Königsherrschaft in Großarmenien, genauer in der Provinz Schirak, gründeten (Hauptstadt Ani, jetzt Ruine), welche seit der Mitte des 9. bis um die Mitte des 11. Jhd.s dauerte. So als ein neues „kleinarmenisches Reich" in Cilicien durch die Rubeniden begründet wurde und bis zum Jahre 1375 einen Teil der Armenier vereinigte. Das Klosterleben fing an wieder zu blühen, die Mönche beschäftigten sich wieder mit dem Abschreiben der alten Handschriften, die Wardapets gründeten wieder Schulen in den Klöstern, sammelten Jünger um sich und widmeten sich den Wissenschaften. Auch die Kunst und die Architektur wurden besonders gepflegt. Ja, sogar die Sektierer erhoben wieder ihr Haupt und wurden gern gehört (Paulicianer, Thondrakier). Der zweiten der obengenannten Perioden gehört der berühmte armenische Katholikos Nerses IV der Anmutige († 1173) an, bekannt als religiöser Schriftsteller. In dieser Zeit begannen wieder Bemühungen der byzantinischen Kaiser, später auch der römischen Päpste, die armenische Kirche in die griechische, bezw. katholische Kirche zurückzuführen. Sie blieben erfolglos.

5. Die immerwährenden Stürme, die ohne Nachlaß aufeinander folgten (zuletzt Seldschuken und Mongolen seit dem 11. Jhd.), hatten endlich die Kraft des armenischen Volkes soweit gebrochen, daß nun eine Zeit allgemeinen Verfalls eintrat, die Jahrhunderte lang dauerte. Zwar wurde schon 1441 die Residenz des Katholikos „aller Armenier" wieder nach Etschmiadsin versetzt, wo sie bis heute geblieben ist, aber was war damit geholfen? Erst mit dem beginnenden 17. Jhd. wurde es nach und nach wieder Licht. Es ist hauptsächlich das Verdienst der Katholici Moses III (1629—1632), Philippus I (1633 bis 1655), Jakob IV (1655—1680) und ihrer Nachfolger, daß die armenische Kirche wieder aufzuleben begann. Von Etschmiadsin aus wurden Kleriker entsandt zur Gründung von armenischen Druckereien. Solche entstanden 1616 in Lemberg, 1640 in Livorno und Dschulfa, 1660 in Amsterdam, 1677 in Konstantinopel usw. Die armenische Bibel und die armenischen Schriftsteller wurden gedruckt, und auf diese Weise die Bildung der Kleriker und Laien auf eine höhere Stufe erhoben. Seit dem 18. Jhd. gewann sie auch Fühlung mit der abendländischen Literatur und Kultur, hauptsächlich durch die Arbeit der armenisch-katholischen Mechitharistenkongregation (zuerst in Venedig, später ein Teil von ihnen in Wien).

6. Seitdem im 19. Jhd. ein großer Bruchteil der Armenier unter russische Herrschaft gekommen war und hier Ruhe genoß, konnte sich die armenische Kirche wieder freier entfalten. Es entstanden geistliche Seminare (d. h. höhere Schulen, nicht bloß für Kleriker) in Tiflis, Eriwan, Schuscha und Nachitschewan bei Rostow; es wurde die theologisch-philosophische Akademie in Etschmiadsin gegründet (1874). Eine Menge kirchlicher Volksschulen folgten, die zu ihrem Teil dazu beitrugen, die allgemeine Bildung des Volkes einigermaßen zu heben. Aber mit der steigenden Kultur fand auch bei den Armeniern die materialistische Zeitströmung Eingang, die Christentum und Kirche feindlich gegenübersteht. Andererseits hatte die armenische Kirche noch nicht so viel Kraft, sich auf Grund des Evangeliums zu reformieren, und deshalb sehen heute viele der sogenannten Intelligenten mit Haß und oft auch mit Verachtung auf die Kirche herab. Hier einen Wandel zu schaffen, haben sich die zuerst in der Akademie zu Etschmiadsin, dann (seit 1889) auf den deutschen theologischen und philosophischen Fakultäten gebildeten jungen Armenier zur Lebensaufgabe gemacht. Eine wesentliche Unterstützung haben sie hierbei in Deutschland bei den „Freunden der ¶ Christlichen Welt" gefunden, die auf Betreiben von Dr. Rohrbach seit 1898 ein „notwendiges Liebeswerk" zur Stärkung der Reformbewegung in der armenischen Kirche begründet haben. Einen nennenswerten Erfolg haben sie jedoch bei ihrer bis jetzt noch geringen Anzahl und infolge des Widerstrebens des letzten Katholikos nicht erreichen können. — Inzwischen kam auf die alte Märtyrerkirche noch eine schwere Prüfung in den Jahren 1895 und 1896. Auf Anstiften der türkischen Regierung wurden in Türkisch-A. Hunderttausende der christlichen Armenier vor den Augen der christlichen Großmächte Europas hingemetzelt; dadurch wurden die Interessen der Armenier derartig in Anspruch genommen, daß der Gedanke an die Reform der armenischen Kirche zurücktreten mußte. In dieser Zeit entstanden die beiden Hilfswerke für A. von Pfarrer Lohmann und Pfarrer Dr. Lepsius, die sich zunächst die Unterstützung der armenischen Waisen zum Ziel setzten, aber mit der Zeit auch für die Zukunft des armenischen Volkes zu arbeiten begannen. Lepsius, der zuerst die deutsche Christenheit mit flammenden Worten an ihre Liebespflicht gegen die Armenier erinnert hatte, hat sich jetzt von der Arbeit unter den Armeniern zurückgezogen und betreibt die Muhammedanermission; das Werk von Lohmann geht in den Bahnen der Amerikaner, die seit 1831 unter den Armeniern arbeiten und armenische protestantische Gemeinden (etwa 40 000 Seelen) gesammelt haben, die aber ebensowenig wie die armenisch-katholischen Gemeinden (etwa 100 000 Seelen) für die religiöse Erneuerung der armenischen Kirche bei deren engem Zusammenhang mit dem Volksganzen eine Bedeutung gewinnen konnten. Diese muß aus dem Innern der armenischen Kirche selbst kommen. Die armenische Kirche kann sich nur dann wieder als eine geistige Macht für das armenische Volk, das jetzt nur noch höchstens drei

Millionen zu seinen Mitgliedern zählt, erweisen, wenn sie sich im Ernst darauf besinnt, daß die Religion nicht nur aus Zeremonien und Aberglauben besteht, und daß die Grundlage jeder Kirche nur die Predigt des Evangeliums Jesu sein darf, als Anbetung in Geist und Wahrheit. Die Lage der armenischen Kirche ist noch nicht hoffnungslos, aber große Schwierigkeiten stehen ihrer Wiederaufrichtung entgegen. Einige solche Hindernisse sind oben erwähnt. Dazu ist noch zu bemerken, daß die heutigen Zustände so sind, daß man in Rußland nicht weiß, was in der Türkei vorgeht, und ebenso auch natürlich umgekehrt. Eine große gründliche Reformation der armenischen Kirche kann nur dann beginnen, wenn die Armenier in die Lage versetzt werden, über ihre Angelegenheiten gemeinsam zu beraten. Infolge der plötzlichen politischen Umwälzung in der Türkei besteht aber jetzt (1908) die nicht ganz unbegründete Hoffnung, daß auch in dieser Beziehung eine wünschenswerte Aenderung eintritt.

Ueber die andern Kirchen, die unter den Armeniern neben der hier geschilderten gregorianischen Kirche bestehen, ¶ Orientalische Kirchen.

H. Gelzer: Artikel „Armenien" in der RE³ II, 1897; — Derselbe: Die Anfänge der armenischen Kirche. Sitzb. der kgl. sächs. Ges. d. Wiss., 1895; — S. Weber: Die katholische Kirche in Armenien. Ihre Begründung und Entwicklung vor der Trennung, 1903; — A. Harnack: Mission und Ausbreitung des Christentums in den 3 ersten Jahrhunderten, (1902) 1906⁴; — Erwand Ter-Minassiantz: Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen, 1904. — Aeltere Literatur bei den obengenannten Verfassern. **Ter-Minassiantz.**

Armenpflege, kirchliche. (Armenpflege im AT ¶ Arme u. Armengesetzgebung bei den Hebräern).

1. Ihre Geschichte; — 2. Ihre Notwendigkeit und selbständige Bedeutung gegenüber außerkirchlicher Armenpflege. Ihr Wert für die Gemeinde; — 3. Organisation, Aufgaben und Praxis im einzelnen.

1. Die Anfänge k.r A. reichen zu den Anfängen der christlichen Kirche hinauf, Apgsch 6_{1-6} Gal 2_{10}. Das Herrenmahl, ursprünglich eine gemeinsame Mahlzeit der Gemeindeglieder, war als solche zugleich ein Akt der Armenunterstützung (¶ Abendmahl: I. NT), und auch als es mit dem Wortgottesdienst vereinigt und zum bloßen Genuß von gesegnetem Brot und Wein geworden war, blieb die Darbringung milder Gaben, meist Naturalgaben, zum Besten der Armen lange Zeit damit verbunden. Ueberschüssiges, in Geld verwandelt und als Gemeindevermögen angelegt, war also eigentlich Armengut, wurde auch als solches angesehen, vom Bischof verwaltet, von den Diakonen ausgeteilt. Durch die Anschauung, daß man mit Almosen sich ein Verdienst bei Gott erwerbe, wurde die Wohltätigkeit zur Armutspflege. Das Almosen und daneben das Hospital sind die charakteristischen Formen der mittelalterlichen Liebestätigkeit, die darum des überhandnehmenden Bettels nicht Herr werden konnte. Die Reformatoren brechen mit jener Anschauung; den Armen helfen ist einfach ein Stück Nächstenliebe, ein Erweis der Dankbarkeit solcher, die „durch wahren Glauben Christo einverleibt sind". Darum ist der Bettel, weil der Verderb der Armen, abzuschaffen durch geordnete A. Solche einzurichten waren viele Städte lutherischen und oberländischen Reformationsgebietes mit Erfolg bemüht. Calvin forderte und erreichte die Erneuerung des Diakonenamtes, und auf dem Boden des calvinischen Reformationstypus erblühte rechte Gemeindearmenpflege, am schönsten in den niederrheinischen Gemeinden „unter dem Kreuz".

2. Heute halten viele, auch Kirchliche, eine kirchliche Armenpflege neben der bürgerlichen für unnötig, Versuche sie einzuführen, für ein Zeichen von Engherzigkeit; wo gute bürgerliche Armenpflege sei, da genüge sie, und die kirchliche habe in ihr aufzugehen. Sie könnten stutzig werden durch den Blick auf die Stadt, die anerkanntermaßen die beste bürgerliche A. besitzt: Elberfeld. Das ¶ Elberfelder System, dessen Wurzeln in die alte niederrheinische Gemeindearmenpflege zurückgehen, hat Weltruf. Aber die kirchlichen Gemeinden denken dort nicht daran, ihre A. deswegen eingehen zu lassen, vielmehr haben sie dieselbe gerade nach Einführung und Bewährung des Elberfelder Systems erneuert und ausgebaut. So steht es auch in anderen Städten, die für ihre bürgerliche A. jenes System eingeführt haben, denn die bürgerliche genügt nicht. Sie beruht auf Gesetz, die bürgerlichen Gemeinden sind gesetzlich gehalten, ihre Armen zu unterstützen. Das weiß in der Regel auch der Arme, und wenn die Bestimmungen auch nicht derart sind, daß er klagbar werden kann wegen versagter Unterstützung, so kann er doch in so mannigfacher Weise vorstellig werden, daß sein Anspruch auf Unterstützung einem Recht darauf sehr nahe kommt. Darum nimmt er das Geld als etwas, das ihm gebührt, und von irgendwelcher Dankbarkeit ist keine Rede. Gegen wen auch sollte er sie empfinden? Gegen den Staat oder die Stadt wird er keine hegen — ist doch selbst des Gebildeten Dankbarkeit gegen diese Wohltäter, wenn überhaupt vorhanden, meist sehr kühler Natur —; und der Armenpfleger ist zur Annahme des Amtes, wenn die Wahl auf ihn fällt, verpflichtet, falls nicht besondere Hindernisse vorliegen; daß das Geld, das er gibt, nicht aus seiner Tasche kommt, weiß der Arme. Dankbarkeit ist aber zu wünschen, nicht um der Geber, sondern um der Empfänger willen, damit die äußere Hilfe auch innerlich etwas bewirke. Dazu kommt, daß die bürgerliche A. nur so viel bewilligen darf, wie zur Erhaltung des Lebens erforderlich ist und nicht darüber hinausgehen, abgesehen von dem, was der Armenarzt als unerläßlich bezeichnet. Anderenfalls würden Scharen, die jetzt noch arbeiten, veranlaßt, als Pensionäre der Armenverwaltung zu leben. Endlich darf die bürgerliche A. nur eintreten, wenn eigentliche Verarmung festgestellt ist, nicht früher. Aus all diesen Gründen ist eine Ergänzung nötig durch eine A. die auf freier Liebestätigkeit beruht, die zwischen Gebenden und Empfangenden ein zarteres und doch festeres, weil innerlicheres Band zu knüpfen vermag, die das Ehrgefühl so leicht nicht abstumpft, die, wo es angebracht ist, auch reichlicher geben kann und die auch da schon eintreten kann, wo es noch nicht zum Aeußersten gekommen ist. Als solche Ergänzung scheint sich zunächst die Privatwohltätigkeit darzubieten. Aber ihre Hilfe entbehrt gewöhnlich des Plans, des Zusammenhangs, sie kommt über die Art des Zufälligen, weil auch von jeweiliger Stimmung Abhängigen nicht hinaus. Sie hat darum nur zu oft die Wirkung, daß sie demoralisiert. Der eine Geber weiß nicht, daß und was der andere gegeben hat.

Darum wer von den Armen „darauf zu laufen" versteht, bekommt von dem Einen und dem Andern, dem Dritten und Vierten. Zeitungsnotizen über solche, die sich ein Vermögen zusammengebettelt haben, oder über andere, die durch das Erbettelte sich erlesene Genüsse zu gewähren im Stande sind, überraschen den nicht, der weiß, wie gedankenlos, leichtfertig von vielen gegeben wird. Und wer in einer Kirchengemeinde seelsorgerisch gearbeitet hat, der macht unweigerlich die Erfahrung, daß zu den Gemeindegliedern, die am meisten Mühe machen, den anspruchsvollsten, arbeitsscheusten, lügenhaftesten, ja raffiniertesten die durch ungeordnete Wohltätigkeit demoralisierten Armen gehören. Privatwohltätigkeit als bloßes Almosengeben durch die Tür oder auf der Straße hält Leute in der Armut drunten, von denen nirgendwo geschrieben steht, daß sie arm bleiben müssen, lähmt ihre Tatkraft, speist den Leib und läßt die Seele darben. Das Geldgeben ist das geringste und das gefährlichste Mittel der A. — Der Privatwohltätigkeit der einzelnen gegenüber stellt die Vereinstätigkeit einen Fortschritt dar, aber groß ist er nicht, viele Mängel und Schäden kehren auf dieser Stufe wieder, wie zahlreiche Beobachtungen und Erfahrungen unerfreulichster Art beweisen. Wir meinen es ja herrlich weit gebracht zu haben, wenn z. B. mehr als ein Dutzend von Vereinen sich mit ein und demselben bedürftigen Kind befaßt, für jede Hilfeleistung in jedem Lebensalter ein besonderer Verein da ist. Aber es bedarf nicht großen Scharfblickes, um zu erkennen, daß solche Zersplitterung nicht heilsam ist. Wie Spielbälle wirft ein Verein seine Wohltätigkeitsobjekte dem anderen zu, keiner sieht sich nach ihnen um, wenn seine Spezialhilfe vollbracht ist. Das Planlose, Unzusammenhängende tritt deutlich hervor; es wird keine eigentliche, durchgreifende Hilfe gebracht, vielmehr stellen sich auch hier die nachteiligen Folgen der Zersplitterung ein, wie sie schon Schleiermacher in seiner ausgezeichneten Predigt über die christliche Wohltätigkeit (Predigten Bd. I, S. 677) zum Greifen deutlich gezeichnet hat. Indessen, die Vereine können in ein Einvernehmen treten, sich untereinander genaue Mitteilung machen; oder eine Wohltätigkeitszentrale wird eingerichtet, wie sie ja in manchen Städten besteht. Eine Kontinuität der Hilfeleistung können sie aber nicht schaffen, und bestehen bleibt auch der andere Schaden, daß zwischen dem Verein und seinen Pfleglingen kein innerliches Band sich knüpft; das Verhältnis bleibt das von Subjekten und Objekten der Wohltätigkeit, Unterstützende und Unterstützte sind nicht zu einer Gemeinschaft vereinigt. Und wie viele dieser Vereine entstehen und vergehen wie am Meeresstrand Sandhügel zusammengeweht und auseinandergeweht werden! Sie sind keine historischen Gebilde. Solche sind die christlichen Gemeinden. Sie sind nicht von gestern, und daß sie über morgen hinaus sein werden, ist bei ihnen wenigstens wahrscheinlicher als bei den meisten Vereinen. Und die Unterstützung wird ausgeübt nicht von Subjekten an Objekten, sondern von Gemeindegliedern an Gemeindegliedern. Darum kann eher eine erzieherische Wirkung mit ihr verbunden sein, um so eher auch darum, weil es immer wieder dieselbe Gemeinde ist, die einzutreten, einzugreifen hat. Da ist dann auch leichter die Erkenntnis zu gewinnen, ob persönliches Verschulden oder soziale Mißstände die Verarmung herbeigeführt haben. Hat die Not in allgemeinen Verhältnissen ihren Grund, so muß solches zum allgemeinen Bewußtsein kommen, damit es von Grund aus überwunden werde. Das ist schwerer zu erreichen, wenn so und so viele Vereine zu niedrige Löhne ergänzen, als wenn die eine Gemeindearmenpflege immer vor die eine Aufgabe sich gestellt sieht. — Gemeindearmenpflege ist aber auch nötig um der Gemeinde selber willen. In ihr hat das Gemeindeleben ein wichtiges Feld der Betätigung; bleibt das unangebaut, so hat die Gemeinde den Schaden davon, erntet sie die Frucht nicht, welche hier eingebracht werden kann, und ihre Kräfte erschlaffen aus Mangel an Arbeit, ihre Organe verkümmern. Sie bedarf ferner der A., damit sie ihre Predigt nicht selbst unwirksam macht. Versammelt sie sich, damit sie das Wort vom Glauben höre, der in der Liebe tätig ist, im Gemeindegottesdienst, so hat sie auch als Gemeinde diese Liebe zu betätigen und es nicht einzelnen ihrer Glieder zu überlassen, ob sie etwa in der Liebe tätig sein wollen. Sie bedarf der A., um als Gemeinde sich auch außerhalb des Gottesdienstes zu erweisen und um einen festeren Zusammenhang ihrer Glieder zu erreichen. Gemeinsame Arbeit verbindet; gilt dies schon von körperlicher Arbeit, so noch mehr von geistiger und ganz besonders von der Arbeit, die nicht aus Eigennutz oder Ehrgeiz getan wird. Wird die Frage aufgeworfen, wie man aus Leuten, die mehr oder minder regelmäßig in eine Kirche gehen, eine Gemeinde bilde, so lautet die Antwort: durch A. Und wenn es gelingt, die kirchliche A. zu wecken, die Leistungen dafür zu steigern, so wird die Beteiligung am Gemeindeleben überhaupt reger, man tritt sich näher, man lernt, daß man zu einander gehört, und daß solche Zugehörigkeit von Wert ist. Massenparochien lassen sich freilich durch A. noch nicht erziehen, aber Massenparochien sind noch keine Gemeinden. Wo diese sind, da sei auch Gemeindearmenpflege. Nicht etwa um die bürgerliche zu verdrängen. Auch nur sie herabzusetzen in den Augen der kirchlichen Leute, taugt nicht. Die bürgerliche ist notwendig, um der Gesamtheit willen, sie ist notwendig um der kirchlichen selber willen. Denn fehlt die bürgerliche, soll die kirchliche allein die Arbeit tun, so werden ihr Aufgaben gestellt, die sie ihrer Natur nach nicht erfüllen kann, wie das z. B. an der alten niederrheinischen Gemeindearmenpflege zu sehen ist; sie kommt aus der Richtung, verliert an Frische, Zartheit, Innigkeit. Die Forderung kirchlicher A. bedeutet also kein Hineinzerren des konfessionellen Gegensatzes in das Gebiet der Wohltätigkeit, keine Verkirchlichung oder Konfessionalisierung des Armenwesens, sondern nur eine notwendige Ergänzung. Es soll auch nicht den Einzelnen die Wohltat des Wohltuns geschmälert werden, sondern zur Ausrüstung gutorganisierter A. mit den nötigen Mitteln oder zur persönlichen Beteiligung an ihr werden sie herangezogen und je nachdem erzogen.

3. Nicht als ob allen Gemeinden, ohne Rücksicht auf ihre besonderen Verhältnisse ein und dieselbe Organisation kirchlicher A. aufzuzwingen wäre. Es mag kleine Landgemeinden geben, die neben der bürgerlichen A. eine besonders organisierte kirchliche nicht zu tragen vermögen. Hier

mag ausreichen, was der Pfarrer, beraten und unterstützt von einem erfahrenen Gemeindeglied, als Leib- und Seelsorger an den Armen tut. Aber das werden Ausnahmen sein. In der überwiegenden Mehrzahl von Gemeinden wird diese elementare Form nicht genügen, auch nicht wenn die Mitarbeit der Pfarrfrau in sie einbezogen wird. Andere Frauen als Helferinnen heranzuziehen wird meistens ebenso angezeigt wie leicht ausführbar sein. Aber nur in seltenen Fällen wird man sich hiermit begnügen dürfen. Männer müssen hinzukommen, die zu diesem „Diakonat" aus der Gemeinde erwählt werden und dies Amt unentgeltlich — neben ihrem Beruf, wie die bürgerlichen Armenpfleger — verwalten. Als ein unumgängliches Stück Gemeindeordnung galt in den niederrheinischen Gemeinden „unter dem Kreuz" der Diakonat. Und hier liegen die Wurzeln der Bestimmungen über kirchliche A., wie sie in der rheinisch-westfälischen Kirchenordnung enthalten und von da in die neueren Verfassungsgesetze der meisten deutschen Landeskirchen übergegangen sind, freilich ohne auf diesem Wege zu gewinnen. In der Kirchengemeinde- und Synodalordnung für die 7 östlichen preußischen Provinzen heißt es im § 17: „Dem Gemeindekirchenrat liegt die Leitung der kirchlichen Einrichtungen für die Pflege der Armen, Kranken und Verwahrlosten ob." Diese Fassung ist ungenügend. Denn Leitung ist mehrdeutig, man kann auch darunter nicht viel mehr als Kenntnisnahme, Geldbewilligung und Erlaubniserteilung verstehen. Vielmehr müssen unter den Kirchenvorstehern solche sein, die ausdrücklich als Armenpfleger der Gemeinde gewählt werden, um persönlich sich um die Armen zu bekümmern, die sich also die Wähler daraufhin ansehen können, ob sie ihnen für dieses Amt tauglich erscheinen. So verlangt es die rheinisch-westfälische Kirchenordnung, wenn nach § 5 das Presbyterium aus dem Pfarrer oder den Pfarrern, aus Aeltesten, Kirchmeistern und Diakonen besteht. Nach ihr soll auch in den kleinsten Gemeinden mindestens ein „Diakonus" oder Armenpfleger da sein. Es handelt sich also um den Diakonat als ein Stück Gemeindeorganisation, um Darbietung einer Form für die Betätigung von Kräften, die in den meisten Gemeinden vorhanden sind. Gewiß heißt organisieren nicht Leben spenden. Aber jede Gemeindeverfassung, Erzeugnis des in den Gemeinden waltenden Geistes, spricht zu der in ihr verfaßten Gemeinschaft von ihrer Eigenart, die sie erhalten muß, von der Aufgabe, die sie zu erfüllen hat, sie ist darum ebensosehr Bildnerin eines Gemeingeistes, wie sie Frucht eines solchen ist. Ist in die Kirchgemeindeverfassung der Diakonat mit aufgenommen, so spricht dadurch zur Gemeinde die Notwendigkeit wohlgeordneter A. Ein in Wirksamkeit stehender Diakonat ist auch von nicht zu unterschätzender sozialer Bedeutung. Durch Besuche bei den Armen und Untersuchung ihrer Lage, Prüfung ihrer Klagen sind mehr Leute in Stand gesetzt über einiges von dem, was in den untersten Volkskreisen sich regt, aus eigener Anschauung sich ein Urteil zu bilden; so können sie der kläglichen Unkenntnis, die darüber in anderen Kreisen herrscht, abhelfen, schiefen Urteilen entgegentreten, Mißverständnisse beseitigen, können mit eigenem Ohr aus den mancherlei Klagen Berechtigtes heraushören und es vertreten, wenn es einfach auf das Register sozialdemokratischer Ansprüche geschrieben werden und damit gerichtet sein soll. Sie können andererseits auch bei den Armen und Bedrückten dem tiefgewurzelten Mißtrauen gegen die Reichen die eine oder andere Wurzel abgraben. — Rechte und Pflichten der Diakone bis ins einzelne kirchenordnungsmäßig zu bestimmen, wird nicht ratsam sein; auch hier ist auf lokale Verschiedenheiten wie auf wechselnde Bedürfnisse Rücksicht zu nehmen. Aber einem Sinn, der aus der Geschichte zu lernen bereit ist, der namentlich den klassischen Boden der Gemeindearmenpflege, den der alten niederrheinischen Gemeinden, nicht unbeobachtet gelassen hat, ergeben sich einige Gesichtspunkte, die da, wo kirchliche A. einzurichten oder zu erneuern ist — vielfach führt sie eine nur papierene Existenz —, Anspruch auf Beachtung erheben dürfen. a. Die Diakonen müssen zum Kirchenvorstand gehören; sonst haben sie geringeres Ansehen, und die A. erscheint als etwas, das neben den hauptsächlichen Gemeindetätigkeiten herläuft, statt zu ihnen zu gehören. Besondere Versammlungen der Diakonie, in denen nur Armensachen vorkommen, stehen damit nicht in Widerspruch. b. Die Diakonen haben die Unterstützungen unmittelbar zu bewilligen, nicht etwa nur dem Kirchenvorstand vorzuschlagen. Wohl kann dieser ein Einspruchsrecht behalten. Aber wenn die Diakonen nur Anträge stellen, nicht selbst beschließen dürfen, verlieren sie leicht die Freude an ihrem Amt. c. Die Mittel werden in der Regel ganz oder zum Teil durch Sammlung beim Gottesdienste beschafft; und es sollte allerdings kein Gottesdienst sein ohne Empfehlung der Armen, wie das schon Laski in seiner ausgezeichneten Kirchenordnung für die Londoner Flüchtlingsgemeinde gefordert hat. Ist durch die gemeinsame Feier die Bruderliebe gestärkt, so kann sie sich alsbald zwar nicht „auswirken" im Geben von Geld für die Armen — das wäre eine magere Auswirkung — aber sich einen Ausdruck geben in einem Anfang des Wohltuns. Es ist ein Schaden, wenn diese Gaben für allgemein kirchliche Ausgaben oder gar für allgemein bürgerliche verwendet werden. Auch kann sich für solch allgemeine unpersönliche Zwecke der Durchschnittskirchgänger nicht erwärmen. Dagegen hat die Erfahrung gezeigt, daß häufig der Ertrag sich verdoppelte, verdreifachte, als das Kirchenopfer gesammelt wurde nicht „für die A.", sondern „für unsere Armen", diese Menschen von Fleisch und Blut, „unsere lieben Armen", sagten die Alten. Freie Gaben müssen es sein; die A. auf Kirchensteuer gründen, heißt ihr ein gut Teil Eigenart, wenn nicht ihr Bestes rauben. Freilich, die altehrwürdige Einrichtung des Klingelbeutels ist nicht die beste Art der Einsammlung, das Reichen und Weitergeben von Tellern ist vorzuziehen. Keinenfalls darf man sich damit begnügen, Büchsen am Ausgang anzubringen oder Küster und Kirchendienern in die Hand zu geben, sondern das Einsammeln gehört zum Amt der Diakonen, wie es fast überall im Westen Deutschlands, aber auch anderswo sich von selbst versteht. Die Mittel werden noch reichlicher fließen, wenn die Aufhebung der sog. freiwilligen Liebesgaben für die Geistlichen ihren Fortgang nimmt. d. Die Unterstützungen dürfen nicht fortlaufend sein, sondern binnen kürzeren Zwischenräumen, nach jedesmaliger erneuter Prüfung müssen sie immer aufs neue bewilligt werden. Das scheint sehr

umständlich, ist aber aus erzieherisch-seelsorgerischen Gründen durchaus erforderlich. Denn so wird vermieden, daß sich die Armen allzusehr auf die Unterstützung verlassen und in dem, was sie selbst zur Hebung ihrer Lage tun können, lässig werden. Auch werden dadurch die Diakonen zu immer neuer Untersuchung und damit zu stetiger Berührung mit den Armen genötigt. In der bürgerlichen A. hat sich dies Verfahren trefflich bewährt und auch da, wo man in der kirchlichen darauf eingegangen ist. e. Die Diakonen müssen die Unterstützung selbst austeilen, der Pfarrer also wie die Gemeindeglieder auf die Freude des Gebens zu ihren Gunsten verzichten. Laski ließ, ehe die Wahl der Diakonen geschah, durch eine Ansprache die Wohlhabenden daran erinnern, daß es nicht dasselbe ist, ob sie auf eigene Faust Gaben spenden, oder durch die Hand der Diakonen. Sie für sich allein könnten nicht so sicher wie diese Schein und Wahrheit unterscheiden. Es streite aber gegen die Erbauung der Gemeinde, wenn Faulenzer in ihrer Faulheit unterstützt werden, während die wirklichen Armen zu kurz kommen. Daß unnützer Müßiggang nicht gefördert werde, den wirklichen Armen aber geholfen werde, dazu sei der Diakonat da. Zu Ausführungen dieser Art bietet auch heute, wenn nicht eine besondere Predigt, dann ein Gemeindeabend Gelegenheit. f. Nicht Kooptation, die in der alten niederrheinischen Kirche häufig war, verbunden mit einem Einspruchsrecht der Gemeinde, sondern Wahl der Diakonen durch die Gemeinde, die damit ins Interesse gezogen wird, ist heute da, wo Gemeinden und nicht bloße Parochien sind, das Richtige. Dabei wird man in Anbetracht der heutigen Lage, daß nämlich in weiten Kreisen die Kirche sich erst wieder Vertrauen erarbeiten muß, das Maß von Kirchlichkeit, das man von den zu Wählenden verlangt, nicht zu hoch bemessen dürfen; man sollte tüchtige und ehrenhafte Männer darum, weil sie sich bisher nur selten in der Kirche blicken ließen, nicht von der Wählbarkeit ausschließen, sondern hoffen, daß sie in der Ausübung des Diakonenamtes mehr Interesse fürs kirchliche Leben, mehr Freude auch an seinen Gottesdiensten gewinnen werden — eine Hoffnung, die sich schon oft erfüllt hat. Erfahrungsgemäß beginnt bei vielen Männern kirchlicher Sinn zu erwachen, wenn sie für die Kirchgemeinde etwas zu tun bekommen. g. Den einzelnen Diakonen darf nur eine ganz kleine Zahl von Armen in Pflege gegeben werden. Nur dann ist das Individualisieren möglich, worin das Geheimnis aller A. liegt. Anderenfalls kommt es zu einem oberflächlichen Abmachen. Auch sind dann gewissenhafte Leute in richtiger Berufsarbeit außer Stande, das Amt zu übernehmen. Und es ist doch nicht zu wünschen, daß seine Inhaber lediglich Rentner seien. h. Die Besuche der Diakonen bei ihren Pfleglingen dürfen nicht einschlafen. Ueber jeden Armen bezw. jede arme Familie ein Personalbuch anzulegen, in dem das Datum des Besuches notiert wird, wie es das Elberfelder System vom bürgerlichen Armenpfleger verlangt, empfiehlt sich. Monatlicher Besuch wird keine zu starke Zumutung sei. i. Mitarbeit der Frauen ist unentbehrlich. Und zwar sollte man einigen besonders tüchtigen Frauen als Armenpflegerinnen im Kirchenvorstand Sitz und Stimme geben, wie Entsprechendes bereits in einigen Städten für die bürgerliche A. geschehen ist. Zu ihren Aufgaben würde u. a. gehören, die nötigen weiblichen Hilfskräfte für alle die Fälle, wo männliche Hand nicht ausreicht oder männliches Auge nicht scharf genug sieht, ausfindig zu machen, so daß, wo es nötig ist, dem einzelnen Armen oder der Familie eine Helferin zur Seite steht, den Diakon unterstützend oder ergänzend. Dadurch wird auch den überbürdeten Pastoren der großen Städte manches abgenommen, was andere ebenso gut, vielleicht sogar besser besorgen können, als sie — und sie gewinnen Zeit für die Vorbereitung auf die Verkündigung des Wortes. Ist doch schon in der Urgemeinde die Erfahrung gemacht worden, daß es nicht taugt, wenn die, welche zu dieser Verkündigung berufen sind, das Wort versäumen, um die A. zu besorgen, und sie hat sich oft wiederholt. Ein Uebermaß von Aufsicht aber ist nicht so leicht zu befürchten, denn in der Regel wird aus dem Aufsichtsverhältnis ein persönlicheres, oft geradezu ein herzliches, bei dem nicht nur der eine Teil empfängt. — Werden Männer und Frauen der Gemeinde in die eigentliche A. hereingezogen, so wird eine auch in evangelischen Kreisen verbreitete Neigung, die aber katholisch ist, bekämpft: in der persönlichen Liebestätigkeit sich vertreten, das Persönliche in der A. die „Schwestern", die Diakonissen, oder die „Brüder", die Stadtmissionare, besorgen zu lassen. Es kann aber bei verständiger Organisation vieles von Männern und Frauen aus der Gemeinde, neben ihrem Beruf her, geleistet werden. Gibt es Notstände von solcher Größe, daß sie die Leistungsfähigkeit der Einzelgemeinden weit überragen, daß selbst die einzelne Landeskirche zu ihrer Bekämpfung nicht ausreicht, die nach der umfassenden Organisation der Innern Mission gerufen haben, so soll doch niemand übersehen oder geringschätzen, was die Einzelgemeinde leisten kann. Dadurch, daß in ihrer Mitte eine ganze Anzahl von Personen mit einander in Beziehung tritt, herüber und hinüber Fäden sich knüpfen, kann sie anfangen das zu werden, was eine Christengemeinde u. a. auch sein soll, ein Hort für die Schwachen, eine Zuflucht für die Bedürftigen. So am ehesten stellt die Kirche ihr uraltes Bündnis mit den Armen her; und so mag sie sich manchen von denen zum Freund gewinnen, an dem Worte wirkungslos niedergleiten. Gewiß, keine Gemeinde-A. zur Selbstverherrlichung der Kirche! Und nicht darauf soll es hinaus, die Armen durch massenhaftes Almosengeben mit allerlei Annehmlichkeiten zu überhäufen, sondern es gilt zu helfen, daß diejenigen Armen wieder sich selbst zu helfen in Stand gesetzt werden, bei denen dies irgend möglich ist, und daß die anderen, die nur beschränkt arbeitsfähig sind, das Teil Arbeit bekommen, das sie noch leisten können, und, von der Gemeinschaft gehalten, etwas empfinden von dem Wert solcher Gemeinschaft. Die aber nicht mehr arbeiten können oder es niemals konnten, sollen sich nicht verlassen finden. Wenn dies Ziel annähernd erreicht wird, dann hat die Gemeinde-A. zur Herstellung gesunderer sozialer Verhältnisse einen Beitrag geliefert.

Gerhard Uhlhorn: Christl. Liebesthätigkeit, 3 Bde., 1882. 84. 90; — G. Ratzinger: Geschichte der kirchl. Armenpflege (kathol.), 1884; — Emil Sulze: Die evangel. Gemeinde, 1891; — G. Uhlhorn: Die kirchliche

Armenpflege, 1892; — Eduard Simons: Die älteste evangelische Gemeindearmenpflege am Niederrhein, 1894; — E. Sulze: Die Reform der evangel. Landeskirchen, 1906.

Simons.

Arminius und Arminianismus. Jakob Arminius (Hermanus) geb. 1560 in Oudewater in Südholland, studierte in Leyden, Genf und Basel, 1588 Prediger in Amsterdam, 1602 Professor in Leyden, gest. 1609, infolge der Streitigkeiten, die sich an seinen Namen knüpften, in seiner Gesundheit erschüttert. Der Widerspruch gegen die schroffe, durch Beza verschärfte Form der ¶ Prädestinationslehre, ging 1573 von dem Staatsmann Coornhert aus, der den „Universalismus" der Gnade behauptete, d. h. daß Gott alle Menschen retten wolle (I Tim 2 4). Zwei Delfter Prediger hatten nämlich eine Milderung der auch vielen Laien anstößigen Lehre durch die sog. infralapsarische Auffassung versucht, in dem Sinne, Gott habe den Ratschluß der Erwählung gefaßt mit „Zulassung des Sündenfalls als etwas, das sicher eintreten werde". Arminius sollte nun Coornhert widerlegen, kam aber durch das Studium der Schrift und der Lehre seines Gegners selbst zu der mildern Ansicht, „daß niemand durch absoluten göttlichen Ratschluß zur Verdammnis prädestiniert sei". Gottes Wahl sei vielmehr bedingt durch den vorausgesehenen Glauben oder Unglauben. Gott wolle auch alle retten, indem das Heil allen angeboten werde. So versuchte er den freien Willen mit der Wirkung der Gnade zu vereinigen. Sein Kollege Gomarus eröffnete den Kampf gegen ihn, der aber erst nach seinem Tode den Höhepunkt erreichte. Unter seinem Freunde Uytenbogaert bildete sich eine Partei, die seine Ideen vertrat. 1610 reichten seine Anhänger den Generalstaaten eine Remonstranz mit 5 Artikeln ein (daher Remonstranten genannt), in denen sie lehrten, daß der Erwählungsratschluß allerdings von Ewigkeit her gefaßt sei, aber unter der Bedingung des Glaubens resp. Unglaubens, so daß Christus wirklich für alle gestorben sei, aber nur die Gläubigen die Frucht seines Todes erlangen könnten. 1614 setzten die Führer der republikan. Partei, der Ratspensionär Oldenbarneveldt und der Jurist Hugo ¶ Grotius ein Toleranzedikt durch. Allein es gelang 1618 den Gomaristen mit Hilfe des Statthalters Moritz von Oranien eine allgemeine reformierte Synode, die ¶ Dordrechter Synode, einzuberufen und auf ihr die Verurteilung des Arminianismus durchzusetzen. — ¶ Reformierte Kirche.

A. Schweizer: Die protestantischen Zentraldogmen, 1854—56; — H. H. Maronier: Jak. A., 1906.

Hadorn.

Arnal, André, Professor an der freien Fakultät für protestantische Theologie in Montauban, geb. 1871 in Avèze (Dep. Gard), reformierter Pfarrer in Castillon (Gironde) 1897, agent général auxiliaire der Société Centrale protestante d'évangélisation 1903, Pfarrer in Nérac 1904, Professor in Montauban 1907, veröffentlichte: La personne du Christ et le Rationalisme allemand contemporain (1904), L'Humanité du Christ dans l'épitre aux Hébreux (1905), La philosophie religieuse de Charles Renouvier (1907), La folie de Jésus et le témoignage de Marc (1908).

Lachenmann.

Arnauld ¶ Jansenismus.

Arndt. 1. Ernst Moritz (1769—1860). Er vereinigte alle Elemente der protestantischen Entwicklung Deutschlands in sich und bedeutete für lange Zeit das Gewissen der deutschen Volksfrömmigkeit. Im Elternhaus zu Schoritz auf Rügen sog er eine von der Aufklärung unberührte altväterliche Frömmigkeit ein. Auf der Universität Greifswald und vollends seit 1793 in Jena umfing den Studenten der Theologie die Aufklärung und die kritische Philosophie. Als Kandidat gab er die Theologie auf und ging zur Vollendung seiner Bildung auf Reisen. Seine ersten Dichtungen atmen die Stimmung der Romantik. 1800 habilitierte er sich für Geschichte in Greifswald. Sein antifranzösisches Werk „Vom Geist der Zeit" (I 1806 II 1809) zwang ihn 1809 zur Flucht. Innerlich wurde er jetzt völlig ein Deutscher, ja allmählich ein begeisterter Preuße. So wirkte er besonders 1812—15 als patriotischer Publizist und männlicher, stählerner Charakter auf die weitesten Kreise (Katechismus des deutschen Wehrmanns). Nach dem Kriege ließ er sich in Bonn nieder und wurde 1818 Professor der Geschichte an der neugegründeten dortigen Universität. Seit 1819 traf auch ihn die Reaktion, 1820 die Suspension vom Amt; die traurige Untersuchung wurde 1822 ergebnislos eingestellt, ihm selbst aber die Lehrtätigkeit nicht wieder eröffnet. Erst ¶ Friedrich Wilhelm IV gab dem Greise 1840 das Amt und damit die Schaffensfreudigkeit zurück. Politisch betätigte er sich noch einmal 1848, von vier Kreisen in das Frankfurter Parlament gewählt; er gehörte zur Erbkaiserpartei und zu der Deputation an den preußischen König. — Von seinen Werken leben eine Anzahl trefflicher volkstümlicher Gedichte, seine „Erinnerungen aus dem äußeren Leben" (1840) und die „Wanderungen und Wandlungen mit dem Freiherrn vom Stein" (1858; sämtlich bei Reclam) noch heute unter uns fort. — Trotz seines Uebergangs zur Geschichte und Publizistik verzichtete A. nie auf religiöse, kirchliche und theologische Wirksamkeit. Dabei erlebte er in sich die zumeist durch die praktischen Ereignisse verursachte Umstimmung des ganzen öffentlichen Bewußtseins. Das Streben, die Errungenschaften unsrer klassischen Dichtung und Philosophie sowie den besten Gehalt der Antike mit einer kernigen Frömmigkeit zu verbinden, machte ihn trotz seiner herzlichen Lutherverehrung lange zum Vertreter eines kraftvollen aber allgemeinen, bald mehr alttestamentlichen, bald pantheisierenden Gottesglaubens. Ihn goß er auch in die fromm-patriotische Dichtung (der Gott, der Eisen wachsen ließ u. a.). Seit 1817 aber gab teils die Versenkung in Bibel und Reformationszeit, teils der Einfluß gut lutherischer Freunde und ¶ Schleiermachers (eben damals heiratete er dessen Halbschwester) seiner Frömmigkeit einen spezifisch christlichen Ton: es entstanden vor allem seine Christuslieder (Ich weiß, an wen ich glaube u. a.). Eine andre Wandlung traf sein kirchliches Ideal. Wie die ¶ Romantik, so hatte auch er einst trotz des Verständnisses für Luther eine Verbindung von Katholizismus und Protestantismus zu höherer Einheit, eine deutsch-christliche Kirche erstrebt. Als jedoch die katholische Entwicklung zum Ultramontanismus führte, begann er sie zu bekämpfen; besonders in den 40er Jahren war er ein Hauptvertreter des protestantischen Geistes, auch gegenüber den hochkirchlichen Anwandlungen des Königs. Er predigte Abstreifung des

„Priesterzaubers", Durchbildung zur vollen Persönlichkeitsreligion und zugleich Rückkehr zu den Quellen des Christentums; selbst ein Feind alles Radikalismus (D. Fr. Strauß), forderte er doch Freiheit der Wissenschaft. Für seinen religiösen Standpunkt am bezeichnendsten ist die Schrift „Ueber den gegenwärtigen Stand des Protestantismus" (1844; gedruckt im 3. Teil der „Schriften für und an seine lieben Deutschen" 573 ff). Am evangelischen Gemeindeleben Bonns, ja an der beginnenden Arbeit der Innern Mission nahm er bis zuletzt freudig teil.

Bibliographie GG, VII 815—34, 1900; — Von den „Sämtlichen Werken" (Leipzig, Pfau) sind nur 6 Bde. 1892 ff erschienen (I f Wichtige Prosaschriften von H. Rösch. III—IV Gedichte von Meisner); — ‡ Heinrich Meisner und Robert Geerds: E. M. Arndt, ein Lebensbild in Briefen, 1898; — Meisner: Briefe an Johanna Motherby von W. v. Humboldt und E. M. Arndt, 1893; — Rudolf Haym: E. M. Arndt, Sonderabdruck aus den preußischen Jahrbüchern, Band V, 1860; — Gustav Freytag: ADB, 541—48, 1875; — ‡ Ernst Müsebeck: E. M. Arndt und das kirchlich-religiöse Leben seiner Zeit, 1905. — Eine Auswahl seiner Werke wird von Geerds und Meisner (bei Hesse, Leipzig), eine wissenschaftliche Biographie von Müsebeck vorbereitet. **Stephan.**

2. Johann (1555—1621), als eines Pfarrers Sohn am 27. Dez. in Ballenstedt geboren, Pfarrer im Anhaltschen, abgesetzt, weil er die Schwenkung des Herzogs zum reformierten Bekenntnis nicht mitmachen wollte; dann Pfarrer in Quedlinburg, Braunschweig, Eisleben; endlich Generalsuperintendent (für die Lüneburgische Kirche) in Celle, wo er am 11. Mai 1621 starb. — Seine heute noch weit verbreiteten „4 Bücher vom wahren Christentum" 1606—9 und „Paradiesgärtlein" 1612 schrieb er, weil über dem „vielen heftigen Disputieren . . . des christlichen Lebens, der wahren Buße, der Gottseligkeit und christlichen Liebe gar vergessen ist" (I, 39 $_a$). Er hat nicht gemerkt, wie sehr er sich durch Aufnahme mittelalterlicher Mystik vom lutherischen Bekenntnis entfernte. Indessen bot er dem Gemüt vieler Leser nach der Dürre des Zeitalters der Orthodoxie willkommene Nahrung, wenn auch keine Führung für das tätige, bürgerliche Leben. ¶ Pietismus.

RE³ II, S. 108; — August Tholuck: Lebenszeugen der luth. Kirche, 1859, S. 261 ff; — Albrecht Ritschl: Geschichte des Pietismus II, 1884, S. 34—63; — Schubart: Ergänzung und Berichtigung zu der Geschichte des Lebens und Wirkens von Joh. Arndt (NkZ 1898). **Landgrebe.**

3. Johann Friedrich Wilhelm (1802—1881) war einer der bedeutendsten unter den Männern, die in der Frömmigkeit Berlins die pietistische Gläubigkeit der Erweckungsbewegung (¶ Pietismus) zur Herrschaft brachten. Er entstammte einer Berliner Handwerkerfamilie. Sein Studium der Theologie (seit 1820, in Berlin) stand unter dem Einfluß von ¶ Neander, ¶ Marheineke, ¶ Tholuck. Noch mehr aber wirkte auf ihn der Hofprediger G. F. A. ¶ Strauß als praktischer Theologe, besonders nachdem er in das von ihm geleitete Domkandidatenstift aufgenommen war. Auf seine Empfehlung wurde er nach längeren Reisen 1829 Hilfsprediger des Bischofs Westermeier in Magdeburg; nachdem er schon hier große Scharen um sich gesammelt und zugleich seine pietistische Gläubigkeit im Verkehr mit gleichgestimmten Seelen gestärkt hatte, wurde er 1833 auf den Hauptschauplatz seines Lebens berufen: in eine Predigerstelle an der Parochialgemeinde zu Berlin. Durch seine Predigten, in denen er einen rücksichtslosen Kampf für sein positives Christentum gegen Sittenlosigkeit, Unglauben, Rationalismus und Revolution führte, wurde er ein Mittelpunkt der Berliner Gläubigkeit, wirkte vor allem auf den Hof (Friedrich Wilhelm IV, Kaiserin ¶ Augusta), aber auch durch zahlreiche gedruckte Predigten weit über Berlin hinaus. Verbreiteter und besser als diese sind seine Morgen- und Abendklänge, die 18, bezw. 10 Auflagen erlebten. Homiletisch hielt er sich stark an die altprotestantische mystische Askетik, an Johann ¶ Arndt (dem er auch 1838 seine einzige, sehr mäßige wissenschaftliche Arbeit widmete), Scriver u. a. Betonung der Heilstatsachen, gute Beobachtung und tiefe Psychologie, besonders in der Kennzeichnung der Sünde, waren neben einer machtvollen Persönlichkeit die Hauptmittel seiner Wirksamkeit. 1875 pensioniert, starb er 1881.

Keßler in RE³ II, S. 113 ff. **Stephan.**

v. Arnim, Graf (seit 1870), Harry (1824—1881), geb. 3. Oktober zu Moitzelfitz (Pommern), war z. Z. des ¶ Vatikanums Gesandter Preußens (seit 1864) bezw. des Norddeutschen Bundes (seit 1868) am päpstlichen Hofe. Die Bedeutung des Infallibilitätsdogmas im Gegensatz zu ¶ Hohenlohe zwar zunächst unterschätzend, aber die Proklamierung neuer, das bisherige Verhältnis des Staates zur Kirche in Frage stellender Grundsätze befürchtend, machte A. am 14. Mai 1869 amtlich den (von Bismarck jedoch zurückgewiesenen) Vorschlag, die Zulassung von Regierungsbevollmächtigten (oratores) zu den Verhandlungen des Konzils zu verlangen, „als das einzige Mittel, rechtzeitig von dem Gange der Verhandlungen unterrichtet zu sein, rechtzeitig zu protestieren, Einfluß zu gewinnen, schüchterne Elemente zu sammeln und politischen Machinationen vorzubeugen". Nachdem A. die Richtigkeit der Hohenloheschen Befürchtungen erkannt hatte, hat er während des Konzils die Gegner des Infallibilitätsdogmas kräftig unterstützt, die Minoritätsbischöfe ermutigt, vor allem nach Berlin immer wieder zum Einschreiten des Staates gemahnt; in der am 23. April 1870 dem Kardinalstaatssekretär überreichten Protestnote betont er die Gewissensnot, in welche die deutschen Katholiken durch das neue Dogma versetzt werden würden; das plötzliche (am 26. März) Verschwinden der für die Protestanten beleidigenden Ausdrücke aus dem Schema de fide wird auf A.s Einspruch bei Antonelli zurückgeführt. — Nachdem A. 1871 außerordentlicher Gesandter, 1872 Botschafter des Deutschen Reichs in Paris geworden, begannen die Differenzen mit Bismarck. Sie wurzeln z. T. in sachlicher Meinungsverschiedenheit über politische und kirchenpolitische Fragen (A.s Unterstützung der monarchischen Elemente in Frankreich; seine Zurückhaltung gegenüber den aufreizenden Hirtenbriefen französischer Bischöfe über den deutschen Kulturkampf; seine abweichenden Ansichten über die preußisch-römische Kirchenpolitik und seine Bedenken gegen die Richtigkeit und Durchführbarkeit des Kulturkampfs) und in A.s eigenmächtigem Handeln, andrerseits in einem persönlichen Gegensatz zwischen dem allgewaltigen Kanzler und dem selbstbewußten und selbständigen, vielleicht auch als Rivalen beargwöhnten Botschafter. Dieser

Gegensatz steigerte sich zu einem Konflikte, in dem A. in der Verbitterung eines sich unschuldig zurückgesetzt und verfolgt Glaubenden mit der zweischneidigen Waffe amtlicher Indiskretionen kämpfte, Bismarck mit der Rücksichtslosigkeit seiner Kraftnatur den Gegner vernichtete. A. wurde im Febr. 1874 von Paris abberufen, sodann im Mai infolge einer Veröffentlichung „diplomatischer Enthüllungen" (A.s Promemoria vom 18. Juni 1870 über das Vatik. Konzil) in der Wiener „Presse" in den Ruhestand versetzt, schließlich im Okt., weil in dem Archiv der Pariser Botschaft wichtige Urkunden fehlten, verhaftet und in zwei Instanzen zu 3 bezw. 9 Monaten Gefängnis verurteilt. A. war ins Ausland geflohen, griff in der Broschüre „Pro nihilo. Vorgesch. des Arnimprozesses" (Zürich 1876) den Reichskanzler unter Veröffentlichung geheimer diplomatischer Vorgänge heftig an und wurde deshalb wegen Landesverrats in contumaciam zu 5 Jahren Zuchthaus verurteilt. Er starb 19. Mai 1881 in Nizza, als eben die Wiederaufnahme des Prozesses von seiner Familie betrieben wurde. — Seine kirchenpolitischen Ansichten hat A. in den Broschüren „Der Nuntius kommt!" (Wien 1878) und „Quid faciamus nos?" (1879) dargelegt; er kritisiert das Entgegenkommen Preußens gegenüber der Kurie in den 60er Jahren, das Nichtinterventionsprinzip während des Konzils sowie den Kulturkampf, bezeichnet als Ziel einer richtigen Kirchenpolitik „die Befreiung der kath. Kirche von der absoluten Herrschaft des uns feindlichen italienischen Souveräns ohne Beeinträchtigung der Gewissensfreiheit und des religiösen Besitzstandes unserer Katholiken", und tadelt Bismarck, daß dieser die durch das Vatikanum gegebene Gelegenheit zur Bildung einer von Rom unabhängigen deutsch-nationalen kath. Kirche versäumt habe.

Biographische Literatur fehlt; auch ADB brachte keinen Artikel über den zu Bismarcks Zeiten Verfehmten. Die Aktenstücke betr. das Konzil, den Konflikt mit Bismarck und den Prozeß, bei Ludwig Hahn: Fürst Bismarck II, 1878.

Joh. Werner.

Arnobius, Rhetor zu Sicca in Africa proconsularis, erst literarischer Bekämpfer des Christentums, dann Apologet, der in 7 Büchern Adversus gentes (ca. 300) das Christentum gegen die Heiden verteidigte. Von den christlichen Glaubenssätzen hat er nur eine dürftige Kenntnis besessen, mit der Theologie seiner Zeit nur geringe Fühlung gehabt, die alte Religion hat er innerlich nicht überwunden. Als Apologet vielfach von Clemens von Alexandrien abhängig, unselbständig und wenig gründlich als „Philosoph", war er ein Gegner der platonischen Erkenntnistheorie und entwickelte (Adversus gentes II 20), von Lukrez beeinflußt, einen ausgesprochenen Sensualismus. Die Seele empfängt ihren Inhalt durch die Eindrücke der Sinnenwelt. Die materialistische Konsequenz des Sensualismus hat er nicht gezogen. Das Korrelat seines Sensualismus ist die supranaturale Offenbarung.

MSL IV; — CSEL IV, 1875; — Uebersetzung von F. A. v. Besnard, 1842 (mit Kommentar); — Adolf Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte I, (1886) 1894³; — Gustav Krüger: RE³ II, S. 116; — Derselbe: Geschichte der altchristlichen Literatur, 1898; — Wilhelm Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, (1889) 1903²; — A. Röhricht: De Clemente Alexandrino Arnobii in irridendo gentilium cultu deorum auctore, 1892; — Derselbe: Die Seelenlehre des Arnobius, 1893; — Kettner: Cornelius Labeo. Ein Beitrag zur Quellenkritik des Arnobius, Pfortenser Programm 1877; — Johannes Geffcken: Zwei griechische Apologeten, 1907. **Scheel.**

Arnold von Brescia (?—1155). A., der erste kühne Kämpfer des Mittelalters gegen die Verweltlichung und Herrschaftsübergriffe der Papstkirche, wurde im Anfang des 12. Jhd.s zu Brescia geboren. Die kirchliche und politische Demokratie seiner lombardischen Heimat, wie sie in der Pataria und den städtischen Verfassungskämpfen ihren Ausdruck gefunden hatte, wirkte bei ihm richtunggebend zusammen mit der rationalistischen Theologie Peter ¶ Abälards, dem er in Paris Schulung im vorurteilsfreieren, folgerichtigen Denken verdankte. Nach Brescia zurückgekehrt, ward er Priester und Chorherr, bald darauf Vorsteher des dortigen Augustinerkonvents. Sittenernst und willensstark, stellte er an seinen eigenen Lebenswandel voll strenger Kasteiungen die höchsten Anforderungen, aber sah und geißelte auch um so schärfer und mit hinreißender Redegabe die Verweltlichung und sittliche Verwilderung der zeitgenössischen Geistlichkeit. Der Bischof von Brescia wußte auf dem Laterankonzil von 1139 von ¶ Innocenz II die Absetzung und Verbannung des unbequemen Tadlers aus Italien zu erwirken. Aufs neue an Abälards Seite, geriet A. nun mit diesem in scharfen Gegensatz gegen den mächtigen Abt ¶ Bernhard von Clairvaux, der in seiner mystisch-pietistischen Richtung, aber auch persönlich gereizt, nach der Disputation von Sens (1141) vom Papste die Verurteilung beider zur Einsperrung ins Kloster erzielte, und schließlich A., der nach Abälards Tode (1142) seine Angriffe nur noch verschärfte, mit Hilfe des Königs von Frankreich ausweisen ließ. Auch aus seinem neuen Wirkungskreise in Zürich wußte ihn Bernhard zu vertreiben. Dann aber führten ihn persönliche Beziehungen zum Kardinaldiakon Guido nach Rom, wo er die Verzeihung Papst ¶ Eugens III erlangte (1145) und die nächsten Jahre bis 1147 mit schweren Bußübungen in den Katakomben verbrachte, nur von einem kleinen Kreise von Anhängern, den „Lombarden", umgeben. Dann aber warfen ihn die immer heftiger tobenden Wogen der demokratischen stadtrömischen Bewegung, die schon 1143 mit der Einsetzung eines der Papstherrschaft feindlichen Senats begonnen hatte, mitten in das politische Getriebe. Der Rückschlag auf die maßlose Ueberspannung der hierarchischen Ansprüche, den das Scheitern des zweiten Kreuzzuges in ganz Europa hervorrief, gab seinen mit gesteigerter Wucht aufgenommenen Angriffen auf Papst, Kardinäle und Prälaten erst die rechte Wirkung. Erinnerungen an die alte Größe Roms führten in einer Art von Renaissancestimmung zu dem Versuche, die Institutionen der antiken Republik neu zu beleben, und ließen A. einige Jahre hindurch wie einen Volkstribun als tatsächlichen Leiter der römischen Demokratie erscheinen, die auch Anspruch auf Vergebung der Kaiserwürde erhob und den deutschen Königen Konrad III und Friedrich I gegenüber, deren Hilfe gegen das Papsttum sie vergeblich erhoffte, eine stolze Sprache führte. Wirkungslos war der Bann, den Eugen III 1148 auf der Synode von Cremona gegen A. als Schismatiker schleuderte, denn eine Glaubensabirrung war ihm kaum nachzuweisen. Ohne deutsche Hilfe ver-

mochte es der Papst nur zu halben Erfolgen zu bringen, die ihn zeitweilig zwar nach Rom zurückführten, aber neben dem vom Senate beschützten A., und ohne Dauer. Erst das Konstanzer Bündnis von 1153 mit ¶ Friedrich Barbarossa, der die historische Macht des Papsttums höher wertete, als die an Utopie streifenden Ansprüche der römischen Demokratie, und die Erwartung seines baldigen Romzuges gaben der Kurie stärkeren Rückhalt. ¶ Hadrian IV, der energische Nachfolger Eugens, erreichte endlich 1155 durch die Verhängung des Interdikts über Rom die Ausweisung A.s. Dieser fand Zuflucht auf einer Burg der Vizegrafen von Campagnatico an der tuszischen Grenze. Aber der heranziehende Friedrich erzwang seine Herausgabe und überlieferte ihn seinen Versprechungen an den Papst gemäß an den päpstlichen Stadtpräfekten von Rom, der ihn, natürlich mit Billigung der Kurie — vielleicht in Monterotondo (nördl. v. Rom) — aufknüpfen und die Asche seiner verbrannten Leiche, um einem Reliquienkult vorzubeugen, in den Tiber streuen ließ. — A. endete tragisch, weil er die Macht der Ideen überschätzte und die der realen Verhältnisse zu gering achtete; aber das hat er mit allen Märtyrern gemein. Unmittelbar lebten seine Anregungen fort in der namentlich in Oberitalien verbreiteten Sekte der Arnoldisten, die später mit den ¶ Waldensern verschmolzen. Aber die unwägbaren Wirkungen seines mutvollen und selbstlosen Auftretens reichen viel weiter. Er eröffnet die Reihe der kirchlichen Reformer und Kämpfer in der zweiten Hälfte des Mittelalters von Petrus Waldes bis ¶ Savonarola.

W. Giesebrecht: Ueber A. v. B., SAM, 1873; — R. Breyer: A. v. B., Historisches Taschenbuch 1889; — Derselbe: Die Arnoldisten, ZKG, Bd. 12; — Adolf Hausrath: A. v. B., 1891; — Derselbe: Die Arnoldisten, 1895. **Hampe.**

Arnold. 1. Gottfried (1666—1714), geb. 5. Sept. als Lehrersohn in Annaberg, studierte lutherische Theologie, schrieb als Hauslehrer ein erbauliches Geschichtswerk über die ersten Christen, ward daraufhin 1697 Geschichtsprofessor in ¶ Gießen. Da dem weltscheuen Mystiker diese Tätigkeit nicht zusagte, privatisierte er von 1698—1701 in Quedlinburg, befreundet mit Schwärmern wie ¶ Gichtel und ¶ Dippel, übernahm dann aber landeskirchliche Pfarrämter. Er starb schon am 30. Mai 1714 in Perleberg. — Sein Hauptwerk ist die „Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie" 1699 ff (¶ Kirchengeschichtschreibung). Als Gegner der verweltlichten Landeskirche hat er liebevoll gerade die „Ketzer" aller christlichen Jahrhunderte möglichst nach ihren eigenen Schriften geschildert und die Entwicklung der Frömmigkeit umfassender zu erforschen versucht; wegen dieses bis dahin unerhörten Standpunkts wurde er von orthodoxen Gegnern heftig angelassen. Seine ungeschichtliche Vorstellung von der Reinheit der ältesten Gemeinden mußte ihn ungerecht machen gegen die Kirche seiner Zeit und gleichgültig gegen die geschichtliche Ausprägung des Christentums überhaupt, aber empfänglich für schwärmerische Mystik (daher sein Buch „Geheimnis der göttlichen Sophia" 1700). An seiner Person wird somit der Uebergang vom ¶ Pietismus zur ¶ Aufklärung deutlich. Dem jungen Goethe kam nach dem Studium des Arnoldschen Hauptwerkes „nichts natürlicher vor, als daß er sich, wie jeder Mensch, seine eigene Religion bilden könne" (Dichtung und Wahrheit II 8). — Kirchenlieder von A. haben sich bis heute in den Gesangbüchern gehalten.

RE³ II, S. 122; — Franz Dibelius: Gottfr. Arnold, 1873; — Albrecht Ritschl: Geschichte des Pietismus II, 1884, S. 294—322; — † Joh. Jüngst: Pietisten (RV IV, 1), 1906, S. 46—57. **Landgrebe.**

2. Karl Franklin, ev. Theologe, geb. 1853 zu Williamsfield (Nordamerika), 1879 Gymnasiallehrer in Königsberg i. Pr., 1886 zugleich Privatdozent das., 1888 a. o., 1895 o. Prof. der Kirchengeschichte in Breslau. Schrieb u. a.: Die Neronische Christenverfolgung (1888), Studien zur Plinianischen Christenverfolgung (1888), Cäsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit (1894), Die Vertreibung der Salzburger Protestanten (1900), Die Ausrottung des Protestantismus in Salzburg (1900, 1901). Bearbeitete die neueren Auflagen von Weingarten: Zeittafeln und Ueberblicke zur Kirchengeschichte. **M.**

3. Thomas (1795—1842). Geb. am 13. Juni auf der Insel Wight, 1811 Student in Oxford, läßt sich nach der Ordination 1819 in Laleham nieder, um Privatschüler für die Universität vorzubereiten. 1827 tritt er in das Rektorat der Public School zu Rugby ein, neben dem er 1841 die Professur für neuere Geschichte in Oxford übernimmt. Hier stirbt er am 12. Juni 1842. A. vertrat „breitkirchliche" Grundsätze und bekämpfte aufs schärfste alle katholisierenden Neigungen; politisch war er liberal. Seine Hauptbedeutung aber liegt auf dem Gebiet der Erziehung; er hat das Gelehrtenschulwesen ¶ Englands entscheidend beeinflußt, indem er ihm wieder christlichen Geist im besten Sinne einhauchte. Mit sittlichem Ernste wirkt er als Seelsorger der Jugend und versteht es, seinen Schülern das Gefühl ihrer Mitverantwortlichkeit für Christi Sache einzuprägen. Seine frische, auf dem Prinzip innerer Konzentration aufgebaute Art der Unterweisung schuf unauslöschliche Nachwirkungen.

Stanley: Life and Correspondance of Th. Arnold, 2 vol., 1845, deutsch 1846; — Johannes Wuttig: Th. Arnold, der Rektor von Rugby, 1884. **Herz.**

Arnoldi 1. v. Usingen ¶ Usingen, Bartholomäus Arnoldi. — 2. Bischof von Trier ¶ Mischehen.

Arnoldisten ¶ Arnold von Brescia.

Arnoldus, Nikolaus (1618—1680), reformierter Theologe, Schüler des ¶ Comenius in Lissa, seit 1651 Professor der Theologie in Franecker, Verfasser zahlreicher polemischer (antisozinianischer, antikatholischer, antichiliastischer) Schriften.

RE³ II, S. 129. **K.**

Arnulf, der Heilige (ca. 580—ca. 640), der Stammvater des karolingischen Hauses, einflußreicher Bischof von Metz, woselbst er auch begraben ist, seit 627 Einsiedler in den Vogesen. Heiligentag: 28. Juli. Sein Sohn Ansegis war mit Pippins d. Ae. Tochter Begga vermählt.

RE³ II, S. 129. **K.**

Arsenius, 1. (gest. ca. 450), Erzieher der Söhne ¶ Theodosius des Großen, dann Mönch in der skitischen Wüste, Verfasser einer Mahnschrift an die Mönche und einer Auslegung von Luk 10_{25}. Heiligentag: 8. Mai (griechische), 19. Juli (lateinische Kirche).

2. Patriarch von Konstantinopel (1255—1267) Gegner des Kaisers Michael Paläologus. ¶ Byzantinisches Reich. **K.**

Artaxerxes, Name persischer Könige. 1. des altpersischen Reiches: A. I Longimanus, 465—425 v. Chr., zur Zeit des Esra und Nehemia; — A. II Mnemon, 404—358, Kampf gegen Cyrus, 401 Schlacht bei Kunaxa; — A. III Ochos, 358—337, ward vergiftet.

2. des mittelpersischen Reiches der Sassaniden: A. IV = Ardaschîr, 224—241 n. Chr., Gründer dieses Reiches, Reformen, besonders auch der persischen Religion, kämpfte mit Alexander Severus; — A. II 379—383; — A. III 630 ermordet. Vgl. ¶ Judentum vom Exil bis Hadrian, ¶ Perser und Parsismus.

Ferdinand Justi und Paul Horn: Geschichte Irans (Grundriß der iranischen Philologie von Geiger und Kuhn, II), 1896—1904, S. 395—604. **Ziebig.**

Artemis ¶ Griechenland, Religion.

Artemon lehrte Anfang des 3. Jhd.s in Rom, daß Christus bloßer Mensch gewesen sei. Monarchianisch-dynamistische ¶ Christologie.

Artes liberales (auch ingenuae, bonae), die sieben freien Künste. Sie heißen frei, weil sie des freien Mannes würdig waren; Handarbeit war seiner unwürdig. Um das 3. Jhd. v. Chr. kam in Griechenland der Begriff der enzyklopädischen Bildung auf, d. h. der Bildung für den geselligen Kreis (ursprünglich also nicht = orbis doctrinae). Diese höhere Bildung umfaßte Grammatik, Rhetorik und Philosophie. Dazu kamen in der Regel noch die vier Disziplinen, die Plato im „Staat" außer der Philosophie zur Grundlage der höheren Bildung gezählt hatte: Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik. Die lateinische Unterrichtspraxis gruppierte diesen Stoff später in das Trivium (Grammatik, Dialektik, Rhetorik) und das Quadrivium (Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie). Woher die Anwendung des Wortes trivium (= öffentliche Straße) auf diesen Unterricht stammt, ist unsicher. Quadrivium ist mit Rücksicht auf die 4 Fächer, die es umfaßt, dem trivium nachgebildet. Das Mittelalter übernahm diese Einteilung. Der Rang der Fächer wechselte aber; namentlich verlor zuerst die Rhetorik ihren beherrschenden Platz gegen die Grammatik, dann die Grammatik gegen die Dialektik. Der triviale Unterricht ging jetzt dem noch höheren quadrivialen, zu dem nur einzelne Schüler fortschritten, voraus; der spezifisch kirchliche Lehrstoff füllte die Fächer oft fast ganz aus (z. B. Arithmetik = Berechnung des kirchlichen Festkalenders). — An den ¶ Universitäten waren Trivium und Quadrivium zu der Artistenfakultät vereinigt, die, wie noch heute das mehrsemestrige Philosophiestudium der Tübinger Stiftstheologen, den Zugang zur Theologenfakultät und dem anderen Fachstudium eröffnete. Der ¶ Humanismus hat die Artistenfakultät aus dieser bloß dienenden Stellung herausgehoben. **Sch.**

Artikel, 39. Im Auftrage der Königin Elisabeth von ¶ England nahm Erzbischof Parker unter Heranziehung der ¶ Brenzschen Confessio Wirtenbergica eine Revision der unter Eduard VI aufgestellten 42 Artikel von 1552 vor. Ihr Ergebnis unterbreitete er Anfang 1563 in Gestalt von 39 Artikeln den kirchlichen Vertretungen. Nachdem Elisabeth einen antilutherischen Artikel gestrichen hatte, wurde das übrige durch königliche Verordnung lateinisch veröffentlicht. Ein Parlamentsbeschluß stellte 1571 das beseitigte Stück wieder her und erhob die 39 Artikel, die künftig jeder Pfarrgeistliche zu unterschreiben hatte, zum Hauptbekenntnis der anglikanischen Kirche. Seine verpflichtende Kraft hob die englische Revolution nur vorübergehend auf. Auch die amerikanische Episkopalkirche nahm die Artikel als Bekenntnis an, allerdings in veränderter Form.

Karl Müller: Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, 1903, S. XLI—XLIII und 505—522; — Felix Makower: Die Verfassung der Kirche von England, 1894, S. 179 ff und 498—504. **Herz.**

Artikel, Organische, ein Anhang von 77 rechtskräftigen Gesetzesartikeln, den ¶ Napoléon I seinem Konkordat vom 15. VII. 1801 anfügte. Der Papst ¶ Pius VII protestierte dagegen. ¶ Frankreich.

Ascensio Jesaiae, d. h. „Himmelfahrt des Jesaias", gehört zu den alt- und neutestamentlichen ¶ Pseudepigraphen, zerfällt in 2 Teile: Kap. 1—5 Martyrium des Jesaias, 6—11 Vision des Jesaias, seine Reise durch die 7 Himmel. Im 1. Teil steckt eine vorchristliche, jüdische Legende über die Zersägung des Jesaias (vgl. Hebr 11_{37}), der 2. Teil stammt aus dem 2. nachchristlichen Jhd. Das Ganze ist von einem christlichen Redaktor zu einer Einheit verbunden. — ¶ Apokalyptik: II, 4.

Text des Martyriums deutsch von Georg Beer in E. Kautzsch: Pseudepigraphen des AT, 1900; — des Ganzen von H. Weinel in Edgar Hennecke: Neutestamentliche Apokryphen, 1904; — Beste Ausgabe und Bearbeitung: Charles: The ascension of Isaiah, 1900; — Alfred Bertholet in Budde: Altebräische Literatur, 1906, S. 398 ff; — Emil Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes III, (1890) 1898³, S. 280 ff. **Ziebig.**

Asch'arî, berühmter islamischer Dogmatiker; Aschariten, seine Anhänger. ¶ Islamische Philosophie.

Aschera.

1. Göttin Aschera; — 2. Der Kultpfahl.

1. Nur an eine Göttin kann man denken, wo von einem Bilde, von Geräten oder von Propheten der A. gesprochen wird I Kön 15_{13} 18_{19} II Kön 23_4. Neben dem Baal, der männlichen Gottheit, ist A. die weibliche Gottheit Richt 3_7 II Kön 21_3. Da mit ihnen zugleich bisweilen das „Heer des Himmels" erwähnt wird, so handelt sich um ein himmlisches Paar: Baal, den Himmelsgott, und seine Gemahlin A., die Himmelsgöttin. Diese, wie es scheint, ursprünglich kanaanäische Göttin begegnet bereits in einer babylonischen Widmungsinschrift für Hammurabi als „Braut des Himmelskönigs" und ist auch sonst besonders in Personennamen wie Abd-Aschirta = Diener der Aschera als Aschirtu (Aschratu) keilschriftlich bezeugt, sodaß an ihrer Existenz nicht gezweifelt werden kann.

Ihr Verhältnis zu den anderen weiblichen Gottheiten der Semiten. Jeremia spricht von einer Verehrung der „Himmelskönigin" (die Massoreten haben das Wort durch falsche Vokalisation entstellt) durch Rauch- und Trankopfer und durch Bereitung einer Art von „Kuchen" Jerem 7_{18} 44_{17} ff. Da das hier gebrauchte Wort für „Kuchen" mit dem in ¶ Babylonien üblichen Wort für das Kultgebäck der Ischtar identisch ist, so ist dieser Terminus technicus mit Ischtar aus Babylonien nach Palästina gewandelt. „Königin des Himmels" ist ein häufiges Attribut der Ischtar, die sachlich und sprachlich ebenso wie die ¶ Astarte und ¶ Atargatis der A. aufs engste verwandt ist. Obwohl der

Name Ischtars im AT nicht vorkommt — nur die legendarische ¶ Esther hat eine Erinnerung an sie bewahrt — dürfen wir sie doch zur lebendigen Vergegenwärtigung der A. heranziehen: beide verkörperten die Tugenden und Untugenden der Frau; in ihrem Dienst standen die Hierodulen (¶ Prostitution, heilige). Beide waren zugleich die Muttergottheiten und wurden als solche dargestellt, entweder mit dem Kind auf dem Arm — ein Prototyp der Madonna — oder schwanger. Auch in Palästina sind Bilder einer Göttin in Fülle ausgegraben worden: wir können sie Aschera, Astarte oder Ischtar nennen, obwohl ihre Gestalt bisweilen mehr ägyptisiert und an die Hathor erinnert. Speziell zu dem Ortsnamen Astarot Karnajim (Karnajim = die beiden Hörner) ist daran zu erinnern, daß man das Bild einer zweigehörnten Göttin gefunden hat (Fig. 15). — Vgl. über Ischtar ¶ Babylonien usw., 4 i.

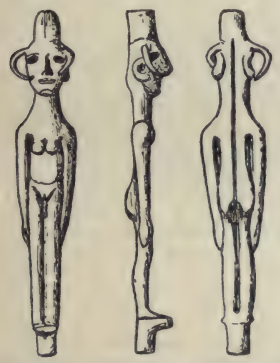


Fig. 15. Aschtarot Karnajim. Nach Quarterly Statements des Palestine Exploration Fund aus Benzinger: Archäologie.

2. Die brünstige Gemahlin des Himmelsgottes ist zugleich die Göttin des vegetativen Liebeslebens; ihr sind daher die Bäume heilig und deren kultischer Ersatz: der Kultpfahl, ebenfalls Aschera genannt. ¶ Heiligtümer Israels.

M. Ohnefalsch-Richter: Kypros, die Bibel und Homer, 2 Bde., 1893, S. 144 ff; — Wolf Graf Baudissin: Astarte und Aschera, RE³ II, S. 147 ff; — Ueber die Himmelskönigin: Abraham Kuenen: Gesammelte Abhandlungen, 1894, S. 186 ff. **Greßmann.**

Aschermittwoch ¶ Feste, kirchliche.

Aseität Gottes besagt, daß Gott a se = von sich selbst ist, also von keiner außer ihm liegenden Ursache abhängt und durch keinen außer ihm liegenden Zweck bedingt ist.

Asien, die römische Provinz, ¶ Kleinasien. Der Erdteil Asien nach Geschichte und heutigem kirchlichen Zustande ist unter den folgenden einzelnen Ländern behandelt: ¶ Arabien ¶ Armenien ¶ Babylonien und Assyrien ¶ China ¶ Japan ¶ Indien ¶ Kanaan ¶ Nachbarvölker Israels ¶ Persien ¶ Philippinen ¶ Syrien. — Zum Ganzen ¶ Heidenmission: IV. Statistik. Außerdem vgl. die Artikel über die großen asiatischen Religionen ¶ Buddhismus ¶ Hinduismus ¶ Jainismus ¶ Islam ¶ Konfuzianismus ¶ Perser und Parsismus ¶ Taoismus ¶ Vedische und brahmanische Religion.

Asinarii = Eselsanbeter, Spottname, der in den ¶ Christenverfolgungen den Christen gegeben wurde.

Askalon, eine Philisterstadt, ¶ Nachbarvölker Israels.

Askese. Uebersicht.

I. im AT; — II. kirchengeschichtlich; — III. ethisch.

I. im AT. Die A., Enthaltung vom Beischlaf, von gewissen Speisen, von Kulturbedürfnissen, ist fast bei allen Völkern bekannt. Die Grade hingegen sind sehr verschieden und wechseln oft innerhalb ein und derselben Religion. So sind die Vorschriften laxer, wenn sie sich auf Laien, strenger, wenn sie sich auf Priester oder Gottgeweihte beziehen, laxer zu gewöhnlichen Zeiten, strenger beim Besuch des Heiligtums, bei Pubertätsriten, bei Feiern, namentlich bei öffentlichen Klagefesten oder Bestattungen. Der Zweck der Enthaltsamkeit dürfte meist einfach der sein, dadurch auf die Gottheit einzuwirken und ihr Mitleid mit dem Verehrer wachzurufen. Wo sich aber die Enthaltsamkeit zur Askese steigert, geht sie einen engen Bund mit der Mystik ein und will als Vorbereitung auf Ekstase, Visionen, Auditionen, Träume verstanden sein. So begegnet die Askese oft in denselben Religionen, die sich durch sinnlich-orgiastischen Kult auszeichnen. Beides hängt eben aufs engste zusammen, wie das Ausschlagen eines Pendels nach beiden Seiten. — Wie allen Religionen, so ist auch der israelitischen die A. nicht fremd, wenn sie im allgemeinen auch nur in mäßigem Umfange und höchstens in religiös erregten Zeiten und Kreisen mit besonderer Leidenschaft ausgeübt wird. Die gebräuchlichste Form ist das Fasten (meist mit anderen Riten verbunden), des Einzelnen, wenn er Trauer hat, wenn er selbst oder seine Angehörigen in Not sind I Sam 31 13 II Sam 1 12 12 16 ff I Kön 21 17 ff. Bei öffentlichen Unglücksfällen wird durch den König ein Fasten des Volkes angesagt I Kön 21 9 ff Jerem 36 6. Man versammelt sich im Tempel, zerreißt die Kleider, singt das Klagelied, bekennt die Sünde, opfert, sühnt, betet Joel 1 13 f. Am großen Versöhnungstage und am Purimfeste muß gefastet werden Lev 16 Ester 9 31. In Zeiten der nationalen Not werden alljährlich gewisse Fasttage gehalten Zach 7 5. Uebrigens ist das Fasten stets nur Enthaltung von bestimmten Speisen und Getränken oder Enthaltung zu bestimmten Tageszeiten gewesen, wie noch heute im Fastenmonat Ramadan des Islams. Der Sinn der Zeremonie ist, auf die Gottheit stärker einzuwirken und sie zum Mitleid zu bewegen. Einen anderen Zweck hat das Fasten Ex 34 28 Daniel 9 3 10 2 f: da gilt es als Vorbereitung auf die Ekstase oder allgemeiner auf den Empfang des Heiligen, wie die griechischen und lateinischen Christen mit nüchternem Magen das Abendmahl essen müssen; das Fasten macht die Natur des Menschen heilig, so daß er das Uebernatürlich-Heilige aufnehmen kann. Wir werden vermuten dürfen, daß in den Kreisen der ekstatischen Nebiim (¶ Propheten) neben andern Mitteln auch das Fasten dem erstrebten Einswerden mit der Gottheit diente. Völlige Fleischenthaltung kennt nur der Mythus vom goldenen Zeitalter: im Paradies durfte der Tierfriede durch Schlachtung nicht gestört werden Gen 1 29 f 3 2 Jes 11 6 f. Ueber die Speisegebote ¶ Levitisches. In den Kreisen der Nasiräer und Rechabiten war der Wein verpönt Richt 13 14 Num 6 3 Jerem 35. Diese A.,

die noch heute bei den Moslems herrscht, hing mit ihrer Kulturfeindlichkeit zusammen. — Das Verbot jeglichen Geschlechtsverkehrs ist in Israel nirgendwo nachweisbar, obwohl es im Paradiese nach der Sage keinen geschlechtlichen Umgang gegeben hat. Sonst aber ist er nur aus persönlichen Gründen unterlassen wie bei Jeremia, oder aus kultischen Rücksichten um der physischen Heiligkeit willen zeitweilig untersagt Ex 19 15 I Sam 21 5. Selbstentmannung, die im phrygischen und dem von ihm beeinflußten syrischen Kult üblich war, ist in Israel nicht bezeugt; die Eunuchen waren vom Tempel ausgeschlossen Deutn 23 2.

Greßmann.

Askese: II. kirchengeschichtlich.

1. Die katholische A. im Altertum und Mittelalter; — 2. Die A. seit der Renaissance und der Reformation.

A. (vom griechischen áskēsis), eigentlich „Uebung", war ursprünglich die von den griechischen Athleten zur Vorbereitung auf die Kampfspiele beobachtete enthaltsame, streng geregelte Lebensweise; in übertragener Bedeutung ist es die Disziplinierung des sinnlichen Begehrungsvermögens zur Erlangung sittlicher Vollkommenheit, wie sie sich vornehmlich in der katholischen Form des Christentums findet.

1. Die katholische Kirche, die sich im 2. Jhd. konsolidierte, beruht nicht auf irgend einem Abfall vom Urchristentum, sondern ist die unter dem von Jahrzehnt zu Jahrzehnt sich verstärkenden Einflusse des Hellenismus sich bildende Fortsetzung des Urchristentums. Auch die A. der Gemeinden des 2. Jhd.s war gegenüber der urchristlichen Sittlichkeit nichts Neues, nur hat sie unter den Einflüssen, denen die Gemeinden im 2. Jhd. ausgesetzt waren, ihr bestimmtes, eigenartiges Gepräge empfangen. Im Vergleich mit der großen Mannigfaltigkeit, Flüssigkeit und Freiheit der Formen urchristlicher Frömmigkeit und Sittlichkeit zeigt das Christentum des 2. Jhd.s die Neigung zu einer gewissen Verengung und zur Aufrichtung eines „neuen Gesetzes", beides teilweise im Zusammenhang mit den Einwirkungen des Hellenismus. In gesundem Takte hat die Kirche den schroff asketischen Neigungen gewisser Sekten nicht nachgegeben; trotzdem war in ihrer eigenen Mitte die Anschauung fest begründet, daß strenge A. zum vollen Christentum gehöre: Gebet zu bestimmten Stunden, Fasten an bestimmten Tagen, ständige Richtung der Gedanken auf das Jenseits, Verzicht auf alle Genüsse und Annehmlichkeiten in Speise, Trank, Kleidung usw., vor allem auf Wein- und Fleischgenuß, starkes Mißtrauen gegen den irdischen Besitz und Verzicht auf den Geschlechtsverkehr in der Ehe, auf das Eingehen einer zweiten Ehe nach dem Tode des Gatten oder auf das Eingehen einer Ehe überhaupt, sind die Kennzeichen des „ernsten" Christen; die Krone des asketischen Heldentums ist das Martyrium. Schon um 180 kam es vor, daß Christen im buchstäblichen Sinn die Welt flohen, indem sie sich in die Wüste zurückzogen. Und schon ¶ Tertullian (um 200) betrachtet die A. als ein Verdienst, das dem Asketen vor Gott einen besonderen Wert verleiht. Frühzeitig, spätestens seit dem 2. Jhd., wird es in vielen Gemeinden besondere Gruppen von Asketen gegeben haben; sie stellten sozusagen die Elite der Christen dar gegenüber der Schicht derer, die nicht das ganze Joch des Herrn auf sich zu nehmen vermochten. Aus dieser Lage erwuchs der katholische Begriff der doppelten Sittlichkeit. Somit ist bereits im 2. Jhd. die Form der A. vorhanden, die seitdem in der katholischen Kirche herrschend geblieben ist. Mit dem Aufsteigen des Christentums in die Kreise der Gebildeten machten sich die Einflüsse der hellenistischen Philosophie (¶ Philosophie, griechisch-römische) geltend; sie haben auf die katholische Sittlichkeit ebenso eingewirkt wie auf das Dogma. In der Philosophie waren ebenfalls asketische Tendenzen vorhanden, wenn auch wesentlich anders bedingt als im Christentum, so vor allem in der stoisch-kynischen Popularphilosophie, im Neu-Pythagoräismus und im Neu-Platonismus. Auch in manchen Volksreligionen, z. B. im Mithrasdienst (¶ Synkretismus), war schroffe A. verbreitet, in den Volksreligionen und in der Philosophie zum Teil im Zusammenhang mit der dualistischen Auffassung von Leib und Seele: der Leib galt z. B. den Neu-Platonikern als der Kerker der Seele, dessen man sich zu schämen hat. Die von der griechischen Philosophie beeinflußten altchristlichen Schriftsteller, besonders die großen alexandrinischen Religionsphilosophen, haben die ethischen, asketisch gestimmten Ideale der hellenistischen Philosophie mit dem Christentum vermählt. Auch die asketisch-pessimistische Haltung der Volksreligionen, besonders des im 4. Jhd. stark verbreiteten Manichäismus, hat die in der Kirche vorhandene asketische Strömung verstärkt. Seit der Entstehung des ¶ Mönchtums ist die Geschichte der A. in erster Linie Geschichte des Mönchtums. Die Mönche, die berufsmäßigen Asketen, galten im Mittelalter geradezu als die Träger der Religion überhaupt, als die religiosi, zu denen die übrigen voller Ehrfurcht emporblickten. Aber auch bei denen, die in der Welt blieben, spielte die A. eine große Rolle. Der mittelalterliche Mensch schwankt zwischen den beiden Extremen eines leidenschaftlichen Lebensgenusses und einer pessimistischen Weltflucht unsicher hin und her; bei Unzähligen ist auf ein Leben vollen Genießens des Erdenglücks ein Leben umso schmerzlicheren Entsagens gefolgt. (¶ Weltanschauung des Mittelalters.) Besonders seit dem 11. Jhd. hat die A. bisweilen geradezu schauder- und ekelerregende Formen angenommen, wofür der Mystiker Heinrich Suso (¶ Suso, 14. Jhd.) immer denkwürdig bleiben wird (Geißelbuße; Tragen des Stachelgürtels, schwerer eiserner Ketten usw.). Alle einen Selbstverzicht erfordernden „Werke", Rosenkranzbeten so gut wie Wallfahrt oder Fasten oder Almosengeben, galten als A. ¶ Bußwesen.

2. Erst die Renaissance und die Reformation haben, aus verschiedenen Motiven und mit verschiedener Schärfe, mit der A. gebrochen. Die ¶ Renaissance mit ihrer entschiedenen Wendung zur Diesseitigkeit, zur Welt der Schönheit und des Genießens, bedeutet den weit entschiedeneren Bruch, blieb aber auf kleine Kreise literarisch Gebildeter beschränkt. Die Reformation hat mit ihrer Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben den katholischen Verdienstbegriff völlig beseitigt und das Leben im Beruf an die Stelle des asketischen Lebens gesetzt, aber keineswegs in dem Maße mit der A. gebrochen, wie man gewöhnlich in neuerer Zeit angenommen hat. Es wurde z. B. das Fasten, wenn auch ohne jede gesetzliche Regelung und nicht als verdienstliche

Leistung, aber als „eine feine äußerliche Zucht" beibehalten; die Nachwirkungen der katholischen Zeit und die Alleinherrschaft, die das Sündengefühl im religiösen Gefühlsleben ausübte, haben im alten Protestantismus immer wieder eine der asketischen Weltflucht analoge weltflüchtige Stimmung erzeugt. Mag der alte Protestantismus immerhin die Berührung der Christen mit dem Kulturleben verstärkt haben, er trägt, wie Troeltsch trefflich nachgewiesen hat, das weltflüchtige Gepräge des alten und des mittelalterlichen Christentums. Erst das Zeitalter der ¶ Aufklärung hat der protestantischen Welt die endgültige Auflösung der A. gebracht. Nur der ¶ Pietismus, die Fortsetzung des alten Protestantismus in der modernen Welt, war noch von einer ganz weltflüchtigen Stimmung getragen; er hat auch die A. gesetzlich zu machen gesucht, indem er seine Anhänger von der „ungläubigen" Gesellschaft absonderte und ihnen die „weltlichen" Vergnügungen, Tanz, Kartenspiel, Theater, Musik, Tabakrauchen usw. verbot. Die Erneuerung des Pietismus im 19. Jhd. hat diese asketischen Reste nur in schwachen Ansätzen wiederherzustellen vermocht. Nur in starker Umbildung und Erweichung leben der Begriff „A." und asketische Tendenzen in der neueren protestantischen Ethik fort. (So versteht man unter „asketischer Literatur" einfach Erbauungsliteratur.) Die A. der katholischen Kirche ist durch die Entstehung des Protestantismus prinzipiell nicht verändert, aber tatsächlich in der neueren Zeit sehr ermäßigt worden; das gilt besonders von der Fastendisziplin.

Otto Zöckler: Kritische Geschichte der Askese, 1863; — J. Mayer: Die christliche Askese, ihr Wesen und ihre historische Entfaltung, 1894; — Ernst Troeltsch: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (Kultur der Gegenwart I 4). **Heussi.**

Askese: III. ethisch.

1. Definition; — 2. Die brahmanische Askese als äußerste Konsequenz des asketischen Motivs; — 3. Die griechisch-neuplatonische Askese, ihre Absicht und ihre Schwäche; — 4. Die Kompromißethik des römischen Katholizismus und die Unzulänglichkeit ihrer ethischen Würdigung der Askese; — 5. Die ethisch-wissenschaftliche Unhaltbarkeit des Begriffs Askese als eines besonderen ethischen Begriffs.

1. Die A. ist weder ein von vornherein ethischer Begriff, noch auch, auf das Gebiet der Sittlichkeit übertragen, eindeutig: Sofern die ethisch indifferente Bedeutung des Begriffs in Betracht kommt, handelt es sich um bestimmte Uebungen, denen man sich unterzieht, um bestimmte körperliche Leistungen und Fertigkeiten zu erzielen. Der griechische Athlet (s. o. Sp. 727) trieb „A.", um im Kampfspiel zu siegen. Er gestaltete seine Lebensweise derartig, daß Kraft, Ausdauer und Gewandtheit in höchstem Maße für den Kampf ihm zur Verfügung standen. Was für den antiken Wettkämpfer die A. war, ist für den modernen Sportsmenschen der Training. In beiden Fällen hat man es nicht mit sittlichen Aufgaben und Zwecken zu tun. Der nächste und eigentliche Zweck ist die Erlangung körperlicher Fertigkeiten für einen bestimmt abgegrenzten, ethisch neutralen Einzelzweck (¶ Sport). Der Begriff A. war aber einer Ethisierung fähig. So gut der Körper einer bestimmten Disziplin zur Erzielung bestimmter Fähigkeiten unterworfen werden konnte, so gut konnten auch der sittliche Geist und der Wille einem analogen Verfahren unterstellt werden. In diesem Sinn ist die Sache natürlich älter als der zufällige griechische Terminus. Sie findet sich überall, wo die primitivste Regellosigkeit und Willkür des sittlichen Handelns überwunden ist und ein festes sittliches Ziel oder allgemeiner eine feste Lebensaufgabe ins Auge gefaßt wird. Freilich kann man auch auf den niedrigsten Entwicklungsstufen Handlungen antreffen, die unter den „asketischen" Handlungen höherer Entwicklungsstufen uns wieder begegnen. Sofern sie aber planlos und ziellos vollzogen werden, wird man sie als asketisch im eigentlichen Sinn nicht bezeichnen dürfen, mögen sie auch nach Inhalt oder Richtung mit den asketischen Handlungen sich berühren oder mit ihnen zusammentreffen. Es sind Rudimente oder auch erste Vorläufer eines asketischen Handelns, nicht aber wirklich asketische Handlungen, da mit ihnen die Zielstrebigkeit verknüpft ist. Aber diese Abgrenzung gegen die Planlosigkeit ist doch nur ein Moment. Nicht jedes zielstrebige Handeln kann als asketisch charakterisiert werden. Das asketische Handeln ist ein besonderes Handeln neben dem übrigen. Es hebt sich von dem gewöhnlichen sittlichen Handeln ab, da es beansprucht, eine besondere Qualität zu besitzen, durch die man zum mindesten leichter und besser als auf dem von der Allgemeinheit betretenen Wege das Lebensziel erreichen könne, wenn sie nicht gar Möglichkeiten erschließe, die dem versagt bleiben, der der A. sich fern hält. Auf jeden Fall tritt sie als besonderes Handeln mit Verheißungen auf, die dem gewöhnlichen Handeln nicht in dem Maß oder dem Umfang beschieden sind. Endlich ist irgendwie mit der A. eine weltabgewandte Stimmung verbunden. Dies muß zunächst möglichst allgemein verstanden werden. Sie kann sich in gelinder Entsagung äußern, in leichter Abkehr von Gütern und Betätigungen, deren Unwert nicht von vornherein festgestellt ist und auf die eventuell nicht prinzipiell und dauernd verzichtet werden soll. Sie kann aber auch zu vollständiger Weltflucht und Weltverneinung sich auswachsen. Die Erscheinungsweisen und Stärkegrade sind sehr verschieden. Stets aber legt das als asketisch bezeichnete Handeln dem instinktiven und natürlichen Seelenleben eine Beschränkung auf und Zurückhaltung in der Berührung mit dem Weltleben.

2. Das eben Gesagte dürfte im allgemeinen die A. umschrieben haben. Ueber ihre konkrete Absicht, ihren Wert und ihre Bedeutung hat man damit aber noch keinen Aufschluß gewonnen. Das sind Momente, die sich nach der ethischen Gesamtanschauung richten. Denn die A. nimmt, wie aus dem Vorangegangenen erhellt, keine selbständige Stellung ein. Sie steht immer im Dienst einer besonderen Aufgabe, nach der sich darum ihr Gehalt und Wert bestimmt. Ist die sittliche Aufgabe vieldeutig und abhängig von der sittlichen Grundauffassung, die der Einzelne sich angeeignet hat, so wirkt dies natürlich auf die A. zurück. Sie kann sich entweder als ein unentbehrliches Element im Prozeß der Annäherung an das vorgesteckte Ziel darstellen, oder, schon stark abgewandelt, schließlich als ein Fremdkörper im Gesamtzusammenhang der Ethik erscheinen. Jedenfalls wird man aber dort eine Auflösung des sittlichen Gedankens konstatieren müssen, wo die A. der Vernichtung der Persönlichkeit dient. So verschieden auch das Urteil über die Natur des sittlichen Handelns sich gestalten mag (¶ Ethik), so wird man doch dort

einen vollendeten Verzicht auf eine positive Würdigung der sittlichen Idee und des sittlichen Willens finden, wo dem sittlichen Willen die Betätigung unterbunden wird, und die Ruhe des Todes das Ziel ist. Das ist in der indischen A. der Fall. Die A. des Brahmanismus (¶ Vedische und brahmanische Religion) ist die vollkommenste Verwirklichung des asketischen Motivs. Die absonderlichen Einzelheiten aufzuzählen ist unnötig. Das Verrückte und Exzentrische ist lediglich Illustration und macht nicht das Wesen der Sache aus. Exzentrische asketische Handlungen können auch einer Stärkung des Willens dienstbar gemacht werden. Das Entscheidende an der A. des Brahmanismus ist die Tendenz, ganz das Blendwerk der „Maya" zu überwinden. Die Welt ist Trug und Schein. Sie will zwar immer wieder durch die Sinne sich als Wirklichkeit und Sein dartun; aber wer zur Erkenntnis durchgedrungen ist, weiß, daß alles ein großes Gaukelspiel ist, daß auch das eigene Dasein unter diese Maya fällt. Darum muß sich der Mensch von der Maya lösen und in das wahre Sein, in Brahman aufgehen, d. h. verschwinden.

> Wie Ströme rinnen und im Ozean,
> aufgebend Name und Gestalt, verschwinden,
> so geht, erlöst von Name und Gestalt,
> der Weise ein zum göttlich höchsten Geist.

Alles, was auf die Individualität und die konkrete Mannigfaltigkeit des Weltlebens, der Welt überhaupt, hinführt, ist mit der Maya verkettet und hindert, das Ziel zu gewinnen, das des Weisen harrt. Indem die A. das Interesse an der Maya ertötet, führt sie zum Brahman, hilft sie vom Leben und Leiden befreien. Hier ist freilich die A. unentbehrlich, und der Kampf gegen die Versuchungen des Lebens wird außerordentlich ernst genommen. Ja es kann auch das Ziel erreicht werden. Denn wer durch den „Yoga", durch A. und Ekstase hindurchgegangen ist, ist erhaben über alle Beunruhigungen und Versuchungen. Denn er ist losgelöst von allen Anregungen und Impulsen, die das Blendwerk der Welt bietet. Keine Interessen fesseln den Weisen an sie. Die Welt und das Böse liegen hinter ihm. Er darf, mag er auch im trügerischen Dasein, dem Ergebnis früherer Werke, weiter bestehen, gewiß sein, in Brahman aufzugehen. Aber das sittliche Leben ist vernichtet. Er lebt weder in Gott — noch auch für sich selbst; denn dann würde er noch an der Maya hängen. Sein eigenes Dasein gehört ja zur Maya. Vollends kann von sittlicher Betätigung im Dienst des Nächsten keine Rede sein. Wer hilfreich einem anderen beistehen wollte, würde bekunden, daß er noch mit der Maya verflochten ist. Denn er würde die Not noch als etwas Wirkliches beurteilen. Wenn im Brahmanismus, der eine lange Entwicklungsgeschichte erlebt hat, diese Anschauung nicht zu allen Zeiten und überall sich durchgesetzt hat, wenn z. B. in der Bhagavadgītā dem Wirken und den Werken ein Platz im Erlösungssystem eingeräumt ist, so ist das in unserem Zusammenhang bedeutungslos. Denn hier haben wir es nicht mit einer Geschichte der Entwicklung des Hinduismus zu tun, sondern mit dem Grundtrieb seiner ausgebildeten, vollendeten Form.

3. Ist die indische A. in ihrer ausgeprägten Gestalt auf eine Vernichtung der ganzen individuellen Existenz abgezweckt und darum zu ethischer Unfruchtbarkeit verurteilt, so erscheint die A. des späten Griechentums zunächst ethisch brauchbarer. Denn hier ist es auf die Befreiung des geistigen Lebens von der Körperlichkeit und Sinnlichkeit abgesehen. Das Ziel ist nicht eigentlich die Vernichtung alles dessen, was Leben heißt, sondern die Erlösung aus den Fesseln der Sinnlichkeit, die den Geist, den göttlichen Bestandteil im Menschen, hindern sich zu entfalten. Wenn auch die einzelnen Schulen und Systeme von einander sich unterscheiden mögen, so weisen sie doch alle der A. die Aufgabe zu, im Kampf gegen die Materie den Geist zur Freiheit zu führen. Die griechische A. respektiert das geistige Wesen des Menschen und will ein rein geistiges Leben verwirklichen. Die Seele soll sich selbst finden, indem sie aus dem Gedränge des Tages flieht, den Versuchungen des vielgestaltigen und zersplitterten empirischen Daseins sich entzieht und die Quelle aller Beunruhigung und inneren Störung, das sinnliche Begehren der Körperlichkeit, verstopft. So gilt freilich auch hier das Weltleben als Schein und sein Impuls als Anreiz zum Bösen und zur Vernachlässigung der eigentlichen Aufgabe. Aber dies gilt doch nur insoweit, als das Auge an der flüchtigen und ungeordneten Mannigfaltigkeit des materiellen Seins, des Nichtseins, haftet. In der Harmonie des Universums redet das Ewige zur Seele, und die A. leitet sie an, die schöne Harmonie hinter dem geteilten Dasein zu finden und durch sie auf die ewige Schönheit selbst, auf Gott, der Geist und Schönheit ist, und in dem die Harmonie des Universums ihren Bestand hat, aufmerksam zu werden (¶ Neuplatonismus). Ein ästhetischer Optimismus verschwistert sich mit der pessimistischen Beurteilung des Körperlichen und Sinnlichen, und das Bewußtsein vom Wert des geistigen Lebens kommt gerade in der scharfen Antithese gegen die Welt des Sinnlichen zum Ausdruck. Die A. soll darum die Selbständigkeit des geistigen Lebens sicher stellen. Aber eine dem sittlichen Gedanken gerecht werdende Auffassung von der A. ist auch hier nicht gewonnen. Denn schließlich verliert sich doch der Geist, da alle aktiven Tätigkeiten des Bewußtseins als zur Welt der Gegensätzlichkeit und darum der Vergänglichkeit gehörig überwunden werden müssen, und man in dem als übergeistig angeschauten Gott aufgehen muß. Das Denken selbst, in dem doch die eigentliche Würde des Menschen erkannt wurde, wird aufgehoben. Es gehört noch zu den Stadien des vergänglichen Lebens und ermöglicht nicht die Gemeinschaft mit dem über alle Gegensätze erhabenen Gott; sie wird nur in der Verzückung, im Zustand der Bewußtlosigkeit verwirklicht. Dient aber die A. der Verwirklichung dieses Ziels, so verfolgt sie letztlich doch dieselbe Tendenz, wie der Yoga des Brahmanismus. Sie kann darum auch nicht Willenskräfte zum werktätigen Leben entfalten. Denn ihre Absicht richtet sich gerade auf die Isolierung des Menschen, da nur in dieser Isolierung das vorgestellte Ziel erreicht wird. Eine wirkliche „Ethisierung" der A. hat darum auch hier nicht stattgefunden.

4. Indem nun das Christentum in seinem griechischen und römischen Zweig diese A. des Griechentums in sich aufnahm (¶ A.: II. geschichtlich ¶ Mönchtum), wurde der sittliche Gehalt der urchristlichen Anschauung verfälscht. Freilich hat vornehmlich der römische Katholizismus den Zusammenhang mit der christlichen ethischen Anschauung festzuhalten versucht und dadurch dem

asketischen Gedanken eine neue Wendung gegeben. Es ist ein weit verbreitetes protestantisches Vorurteil, daß der römische Katholizismus die A. bedingungslos verherrliche. Der offizielle, in ¶ Thomas von Aquino wurzelnde Katholizismus weiß, daß die christliche Vollkommenheit in der Beobachtung des Doppelgebotes der Liebe erlangt wird. Und dies zu erfüllen ist jedem Christen in jedem Stande oder jedem „Beruf" die Möglichkeit gegeben. Es gibt darum nur eine Vollkommenheit. Faßt man diese These ins Auge, die insonderheit vom gegenwärtigen Katholizismus mit Berufung auf Thomas verfochten und protestantischen Einwänden entgegen gehalten wird, so könnte es scheinen, als ob eine wirklich asketische Durchdringung der christlichen Ethik vom Katholizismus abgelehnt werde. In einer Beziehung aber kennt die katholische Ethik unter allen Umständen die A. Sie redet von bestimmten religiösen und ethischen Mitteln, die das Verharren und Fortschreiten im Christenstande oder Gnadenstande unterstützen. Im Kampf gegen die Sünde und das, was zur Sünde führt, im Vorwärtsschreiten auf der Bahn der Heiligung und im Streben nach der Seligkeit respektive der Anerkennung durch Gott wird der Mensch durch besondere Uebungen, durch asketische Handlungen, wesentlich gefördert: durch Gebet, Meditation, gottesdienstliche Uebungen, Unterordnung unter einen geistlichen Führer, Selbsterforschung, Wachsamkeit, Fasten, Almosen, strengere Formen der Selbstverleugnung, Entsagung und dergleichen mehr. Als besondere Pflichten bleibende Mittel rechter christlicher Lebensführung müssen sie immer wieder angewandt werden. Ihr möglichst regelmäßiger Vollzug tritt dem sonstigen sittlichen Handeln zur Seite. So wird die Asketik oder die methodische Anleitung zum geistigen Kampf gegen die Sünde zu einem festen Bestandteil der katholischen Ethik und in einer besonderen, asketischen Literatur gepflegt. Am bekanntesten sind das auch in protestantischen Kreisen weit verbreitete Buch „von der Nachfolge Christi" und die dies Buch noch an Wirksamkeit übertreffenden „geistlichen Uebungen" des Ignatius von Loyola (¶ Jesuiten); daneben darf noch genannt werden Rodriguez: Anleitung zur christlichen Vollkommenheit, und Franz von Sales: Philothea. Da nun die katholische Ethik mit dem Gedanken des Gesetzes und des Lohnes verkettet ist (¶ Abendländische Kirche) und das sittliche Handeln Ansprüche gegen Gott geltend machen kann, ist natürlich auch das asketische Handeln mit dem Gesichtspunkt des Verdienstes behaftet, um so mehr, als es entweder „heroische" Leistungen fordert oder doch solche Leistungen, die kraft der mit ihnen verbundenen Absicht und der Umstände, unter denen sie vollzogen werden, von den allgemeinen sittlichen Handlungen sich abheben. In dieser Beziehung hat demnach die A. eine grundsätzliche Bedeutung für den Katholizismus. Es handelt sich um eine grundsätzliche Verwendung bestimmter ethischer und religiöser ¶ Tugendmittel zum Zweck des Sieges im Kampf, der Bildung des christlichen ¶ Charakters und der Erlangung des letzten Ziels. Die gesetzliche Haltung des Katholizismus verleiht der Asketik ihre grundsätzliche, eigene Stellung, und der Verdienstgedanke stattet das asketische Handeln mit besonderem Wert aus. Im mönchischen Stande ist die A. organisiert und die besondere „Berufsaufgabe" eines ganzen Lebens geworden. Wenn nun die A. als das zwar unentbehrliche, aber doch nicht ausschließliche Mittel der christlichen Vollkommenheit gewürdigt wird, und ganz allgemein in der Erfüllung des Doppelgebotes der Liebe diese Vollkommenheit erreicht werden soll, so erhellt jedenfalls, daß die katholische A. keine einfache Fortsetzung der vorangegangenen heidnischen A. ist. Es leuchtet ein, daß diese A. der Bejahung und Stärkung des Willens dienen soll und daß das werktätige Leben, der Dienst am Nächsten, nicht von vornherein ausgeschaltet wird. Wie trotz der Anlehnung an den Gottesbegriff des Neuplatonismus doch die Energie des das sittliche und bewußte Leben auflösenden Momentes des neuplatonischen Gottesgedankens nicht angeeignet, vielmehr das ethische und persönliche Element des christlichen Gottesgedankens festgehalten wurde, so ist auch in der katholischen A. die Erinnerung an die Bejahung des Willens und der Persönlichkeit lebendig geblieben und der Gedanke nicht vergessen, daß das sittliche Leben auf die Gemeinschaft, auf den Verkehr mit anderen und die daraus resultierenden „Werke" gewiesen ist. Aber diese „Ethisierung" der A. ist nicht zu prinzipieller Klarheit gebracht. Das asketische Motiv verselbständigt sich zunächst im Mönchtum und hindert, die Konsequenz aus dem an die Spitze gestellten Doppelgebot der Liebe zu ziehen. Mögen darum auch neuere Katholiken, wie ¶ Denifle und Nic. Paulus die von protestantischer Seite gegen die organisierte katholische A. erhobenen Vorwürfe als unberechtigt zurückweisen und nicht bloß auf die innerhalb des modernen Katholizismus vorhandene positive Schätzung des Berufslebens und des werktätigen Liebesdienstes, sondern auch auf Thomas, die mittelalterliche Mystik und die stets sich gleich gebliebene Grundanschauung des Katholizismus die Aufmerksamkeit lenken, so können sie doch keine organisch begründete Einheit in die Anschauung von der A. und der christlichen Vollkommenheit bringen. Denn neben dem Satz von der Realisierung der christlichen Vollkommenheit durch das Doppelgebot der Liebe und neben der einen christlichen Vollkommenheit steht die Auffassung, daß das Mönchtum Möglichkeiten zur Erlangung der Vollkommenheit bietet, die außerhalb des Mönchtums überhaupt nicht vorhanden sind; der Weltchrist kann darum die Vollkommenheit des Mönchs nicht erreichen, sondern nur eine seinem Stande entsprechende, also eine geringer bleibende Vollkommenheit. Und die Energie des vorchristlichen asketischen Motivs bekundet sich, wie dies die Mönchsliteratur des ausgehenden Mittelalters mit hinreichender Deutlichkeit offenbart, darin, daß grade das Moment, das die Einheitlichkeit des Lebensideals garantieren sollte, die Liebe, differenziert wird, dem Mönch nach Inhalt und Ausdauer eine ernste Beobachtung der Liebe zur Pflicht gemacht wird und schließlich die für den sittlichen Gedanken des Christentums wesentliche zweite Hälfte des Doppelgebotes für akzidentell erklärt wird. In der höchsten Vollendung werden die Seelen doch einander gleichgültig. Damit ist die behauptete Einheitlichkeit des christlichen Lebensideals gesprengt und das asketische Mönchtum als der höhere Stand in der Christenheit proklamiert. Heiner muß dies auch einräumen: „Insofern kann deshalb der Ordensstand als solcher ein Stand der Vollkommenheit genannt werden,

weil man sich in ihm für immer zu Mitteln, nämlich zu Räten bindet, durch die man das christliche Lebensideal so vollkommen wie möglich erreichen kann." Stehen aber das christliche Lebensideal und die Weltflucht des asketischen Mönchtums in Beziehung zu einander, so können anders gerichtete Worte die Tatsache nicht verschleiern, daß eine sichere, positive Würdigung des Lebens in der Welt nicht erreicht und der sittliche Gedanke des Christentums durch das aus der außerchristlichen Entwicklung stammende asketische Motiv verkürzt ist. Der Versuch zu einer Angleichung an das genuin christliche Lebensideal ist freilich gemacht; aber es ist doch nur zu einem Kompromiß gekommen, in dem das außerchristliche, die positive und gemeinschaftsbildende Sittlichkeit gefährdende asketische Motiv das Uebergewicht erlangt hat. Die Reformatoren waren darum im Recht, wenn sie gegen die A. des Katholizismus in Wort und Schrift predigten, und zwar nicht bloß gegen den mit ihr verbundenen Verdienstbegriff, sondern auch gegen die durch sie hervorgerufene Spaltung des christlichen Lebensideals und die durch sie begründete Entwertung des gemeinschaftlichen Lebens. — Aber auch wenn man von der ethischen Unzulänglichkeit dieser besonderen Form des asketischen Lebens absieht und die Asketik des Katholizismus im allgemeinen erwägt, wird zu Beanstandungen Anlaß gegeben. Denn wenn die A. als eine besondere Aufgabe betrachtet wird, die grundsätzlich gefordert und methodisch geregelt ist, so wird die Autonomie des sittlichen Handelns erschwert und bei dauernder oder stets wiederholter Unterwerfung unter eine solche Asketik unmöglich gemacht. Wird ein besonderes asketisches Handeln als unentbehrlich gefordert, so wird die Korrespondenz des sittlichen Charakters und des sittlichen Endzwecks vernachlässigt. Sind vollends die asketischen Uebungen religiöser Natur (Gebet u. dgl.), so wird die Mechanisierung unvermeidlich, innerhalb einer Sphäre, die ganz auf den freien und unmittelbaren Impuls gestellt ist, und eine äußerlich abgegrenzte „Normierung" nicht verträgt (¶ Gebet ¶ Andacht). Die ethischen Elemente dieser Asketik sind aber, wie die asketischen frommen Werke, entweder angesichts ihres Objekts der Zufälligkeit und Willkür preisgegeben (Almosen), oder durch ihre retrospektive Art eine Gefahr für tatkräftiges Wirken. Immer wiederkehrende Selbstprüfungen und Selbstanalysen erzeugen einen grüblerischen, aktionsschwachen und scheuen Sinn und weisen die Phantasie in eine falsche Richtung, um davon zu schweigen, daß die intensive Beschäftigung mit dem eigenen Ich gerade die Neigungen wachruft, die man unterdrückt sehen wollte. Man kann den großen Ernst respektieren, mit dem solche A. aufgenommen wird. Das ändert nichts daran, daß die grundsätzliche Forderung einer derartigen A. zu sittlicher Schwäche, Unselbständigkeit und Unfreiheit hinführt. Die instruktivste Illustration sittlicher Gebundenheit liefern die geistlichen Uebungen des Ignatius. Sie scheinen freilich das Gegenteil zu bekunden. Denn wer diese Uebungen durchgemacht hat, glaubt seine Freiheit gefunden und seine Persönlichkeit bereichert zu haben. Er lebt der Ueberzeugung, daß die ihm zu Teil gewordene Bereicherung ganz der Initiative des eigenen Ich entstammt. Es gehört zu der gewaltigen Führergröße des Ignatius, daß er durch eine kluge, „raffinierte" Beachtung der Willenspsychologie, durch eine intensive, die Phantasie stark anreizende, asketische Meditation, durch absichtsvolle Wiederholungen und eine im rechten Augenblick vorgenommene, vor Lähmung bewahrende Ablenkung des Willens auf andere, der besonderen, individuellen Begabung nahe liegende Zwecke diesen Eindruck hervorruft. In Wahrheit ist der, der den geistlichen Uebungen sich unterzogen hat, ein Werkzeug in der Hand seines geistlichen Führers gewesen und geworden. Sein Wille ist freilich zu einer bestimmten Aufgabe tüchtig gemacht; aber nur zu dieser, und die Freiheit des Entschlusses und der Entscheidung hat er verloren. Das prinzipielle Urteil über den ethischen Unwert, resp. die ethischen Gefahren einer methodischen und fest normierten A. kann durch ethisch-psychologische Begleiterscheinungen nicht erschüttert werden. Die Psychologie läßt sich viel gefallen, auch Täuschungen. Würde man lediglich sie zum Kriterium des Urteils machen, so stände man auch der Psychologie des neuplatonischen oder brahmanischen Asketen ratlos gegenüber. Widerstrebt aber nicht bloß, wie schon die Reformatoren betonten, die mönchische A. dem sittlichen Gedanken, ist vielmehr mit jeder disziplinierten A. eine Gefährdung des freien und sicheren sittlichen Handelns und der Geschlossenheit der sittlichen Aufgabe verbunden, dann hat die A. als ein besonderes Stück in der christlichen Ethik keinen Raum. Entweder verschüttet sie den Gedanken, daß der christlich sittliche Mensch nicht auf sich selbst angewiesen ist und seine sittliche Aufgabe nicht in der Kultur des isolierten inneren Lebens besteht, oder sie begünstigt ein gesetzliches Verständnis der ethischen Forderung, leitet zu sittlicher Unmündigkeit an und hemmt die offene, selbständige und mutige Entfaltung der sittlichen Kraft. Letztlich taucht auch hier der Fehler auf, die Pflege des inneren Lebens in seiner Isolierung als sittliche Aufgabe zu betrachten und den offenen Blick für die sittliche Bedeutung und Triebkraft der Umwelt und des Gemeinschaftslebens zu verlieren. Daß in der „asketischen" Literatur so oft ein enger und ängstlicher Geist uns begegnet, ist darum nicht zufällig. Der Protestantismus (¶ Askese: II. geschichtlich) hat zwar von seinen Anfängen an die mönchische Form der A. als widerchristlich bekämpft. Aber ein sicheres, seiner religiös sittlichen Grundüberzeugung entsprechendes Urteil über die A. überhaupt hat er nicht gefunden, obwohl doch schon Luther in seiner Auseinandersetzung mit ¶ Karlstadt vor diese Frage gestellt war und über die richtigen Grundsätze zur Lösung verfügte. Bei aller Sicherheit in der religiösen Fragestellung und in der Erkenntnis vom Wesen des Sittlichen hat die Reformation in der Einzelausführung doch Lücken offen gelassen und aus dem Bannkreis der katholischen Probleme sich nicht ganz zu entfernen vermocht. Sie konnte die A. bekämpfen und doch sogar katholisch-asketische Schriften rezipieren, ohne der Unstimmigkeit sich bewußt zu werden.

5. Nun wird freilich die Unentbehrlichkeit der A. auch innerhalb der protestantischen Ethik damit begründet, daß sittliches Handeln ohne „Uebung" und Gewöhnung nicht verwirklicht werden könne, und daß die Erziehung die „A." fordere. Daß in diesem Zusammenhang die Weltflüchtigkeit, der Moralismus, der Mechanismus und die gesetzliche Normierung, kurz alles, was als spezifisch katholisch erscheint, ausgeschieden wird, ist selbstver-

ständlich. In der Tat kann nicht bestritten werden, daß hier ein Gesichtspunkt geltend gemacht ist, der immer wieder eine „asketische" Praxis rechtfertigen wird. Aber es sollte ebenfalls nicht bestritten werden, daß damit die prinzipielle Rechtfertigung eines besonderen asketischen Lehrstücks innerhalb der evangelischen Ethik nicht gegeben ist. Denn Uebung und Gewöhnung sind nicht ausschließlich „asketische" Gesichtspunkte. Sie umspannen die ganze sittliche Aufgabe (¶ Charakter), nicht ein abgezirkeltes Teilgebiet, wie dies in ihrer Beziehung auf die A. im engeren Sinn der Fall wäre. Es sind allgemein sittliche Begriffe. Will man jedoch die Beschränkung auf die A. im besonderen einmal gelten lassen, so ist mit dieser Begründung doch nur für die Zeit der sittlichen Unmündigkeit die A. gerechtfertigt. Die A. erscheint also nur als ein pädagogischer, nicht als ein prinzipieller ethischer Begriff. Meint man aber, daß auch der Mündige die A. nicht verschmähen dürfe, soweit ihr früheres Versäumnis fühlbar werde und die Berufsarbeit dazu Raum lasse, so ist in dieser Behauptung zunächst die pädagogische Würdigung noch latent vorhanden. Andererseits muß daran erinnert werden, daß die A. auf protestantischem Boden niemals eine selbständige, zu einer gesonderten Wertung führende Bedeutung gewinnen kann. Es verhält sich in dem zuletzt genannten Fall mit ihr ähnlich wie mit den ¶ Adiaphora, die ebenfalls keine besondere ethische Würdigung erhalten können, sondern der Selbstbestimmung und dem Takt des Charakters zufallen. Ja die A. muß in diesem Fall ganz unter den Begriff des Adiaphoron rubriziert werden, wobei nur der selbstverständliche, auf eine sachliche Gegenüberstellung hinauslaufende Unterschied des adiaphoristischen und asketischen Handelns zu beachten ist. Prinzipiell aber und formal ist die ethische Würdigung dieselbe. Was also von den Adiaphora gilt, das gilt auch von den asketischen Uebungen. Würde aber jemand auf Genüsse, gegen die an sich nichts einzuwenden wäre, ganz im allgemeinen verzichten, um nur eine allgemeine Willensgymnastik zu treiben, ohne eine bestimmte, durch seinen ethischen Gesamtdienst bedingte Absicht damit zu verbinden, so würde es damit entweder nur auf formale Fertigkeiten abgezielt sein, die aber um ihrer ethisch nicht konkreten Orientierung willen den Rahmen der sittlichen Aufgabe überschreiten und darum sittlich unterwertig werden, oder es würde das Bestehen auf derartigen „asketischen" Uebungen eine Unsicherheit in der Erkenntnis des pflichtmäßigen Handelns bedeuten. Wird aber die A. als „reinigendes" Handeln in Anspruch genommen und von hier aus gerechtfertigt, so bleibt bei aller gewiesenen Vorsicht gegenüber einer die natürlichen Anlagen vergewaltigenden oder entwertenden Betrachtung doch unberücksichtigt, daß ein besonderes reinigendes Handeln nicht anerkannt werden kann. Denn die prinzipielle ethische Anschauung reguliert das ganze sittliche Leben durch den sittlichen Endzweck, nicht aber durch ein Nebeneinander von verschiedenen, mit mannigfachen Aufgaben und Zielen belasteten Zwecken. Die umfassende Bedeutung des sittlichen Zwecks würde begrenzt, und eine Unsicherheit würde in die sittliche Aufgabe selbst hineingetragen, wenn noch eine besondere reinigende A. prinzipiell gerechtfertigt würde, statt daß man in der Erfüllung der sittlichen Aufgabe überhaupt, durch die eben der Mensch wächst, diese „Reinigung" sich vollziehen läßt. Man wird darum den ethisch wissenschaftlichen Gebrauch des Begriffs A. überhaupt bestreiten dürfen. Die A. ist entweder — die nötige, durch die reformatorische und urchristliche Anschauung vom Wesen des Sittlichen bedingte Kautele vorausgesetzt — ein pädagogischer Begriff, der als solcher bestimmt ist, sich selbst überflüssig zu machen; oder sie ordnet sich dem Zusammenhang von Charakter und Pflicht ein und hört eben damit auf, etwas Besonderes zu sein. So wird sie ein Adiaphoron, über dessen Verwendung die individuelle, durch den allgemeinen sittlichen Dienst bestimmte Lebenshaltung entscheidet, in der sie darum auch aufgeht.

Friedrich Schleiermacher: Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, 1803; — Derſ.: Monologen, hrsg. v. Schiele 1902; — Paul Deussen: System des Vedânta, 1883; — Eduard v. Hartmann: Religionsphilosophie, 1888³; — Wilhelm Dilger: Die Erlösung des Menschen nach Hinduismus und Christentum, 1902; — Richard Garbe: Die Sâmkhya-Philosophie, 1894; — Otto Scheel: Individualismus und Gemeinschaftsleben in der Auseinandersetzung Luthers mit Karlstadt 1524/25 in ZThK, 1907; — ‡ Derſelbe: Luthers Werke (Berliner Ausgabe) Ergänzungsband II, Erläuterung 57 und 58, 1905; — Johannes Gottschick: Ethik, 1907; — Wilhelm Herrmann: Ethik, (1901) 1904³; — Wilhelm Koppelmann: Kritik des sittlichen Bewußtseins, 1904; Reinhold Seeberg: Askese, RE³ II; — ‡ Karl Holl: Die geistlichen Uebungen des Ignatius von Loyola, 1905; — Theodor Häring: Das christliche Leben (1902) 1906², Abschn. Der Christ und die Sünde. **Scheel.**

Asketische Literatur der Katholiken und der Evangelischen ¶ Erbauungsliteratur.

Asklepios ¶ Synkretismus ¶ Griechenland, Religion.

Asmodi, griechisch Asmodaios, Name eines bösen Geistes, der nach Tobias 3 $_{8}$ in der medischen Stadt Ragae sein Wesen trieb und die sieben Männer der Sara tötete, bis er durch den Erzengel Raphael vertrieben wurde. Seit Bensey sieht man in ihm allgemein den Dev Aeshma d. h. den Dämon des Zorns in der zoroastrischen Religion. Dieser ist der Anführer bei jedem Angriff und bei jeder Gewalttat und heißt darum Aeshma mit blutiger Waffe. Er betörte die Devs, daß sie sich mit ihm zur Partei des Ahriman schlugen. Der Engel Sraosha hält ihn stets in Schach und wird ihn beim jüngsten Gericht erschlagen.

Erik Stave: Ueber den Einfluß des Parsismus auf das Judentum, 1898, S. 263. **Geldner.**

Assa, hebr. 'Asâ, Sohn des Abia, König von Juda, ca. 913—873, führte den von seinen Vorfahren ererbten Krieg gegen Israel weiter. Als der mit Benhadad I von Damaskus verbündete ¶ Baesa von Israel das zwei Stunden von Jerusalem gelegene Rama befestigte und von da aus Jerusalem blockierte, sandte Assa reichen Tribut an Benhadad I und gewann so seine Unterstützung gegen Israel. Assa ließ das von den Israeliten aufgegebene Rama schleifen und mit dem Material Geba und Mizpa befestigen. — Er vertrieb die Hierodulen und schaffte die Götzenbilder seiner Väter ab, ließ auch seine Mutter wegen Götzendienstes aus ihrer Stellung am Hofe entfernen. I Reg 15 $_{9-24}$. — Der Bericht der Chronik über ihn II Chron 14—16 ist stark legendarisch. **Guntel.**

Assaph, hebr. 'Asâf. „Söhne Assaph" hieß die mit Josua und Serubbabel aus dem babyloni-

schen Exil heimgekehrte Genossenschaft der Tempelsänger Esra 2_{41} = Neh 7_{44}. Später ist das Geschlecht zu den Leviten gerechnet worden und sind noch andere Tempelsänger-Geschlechter hinzugekommen. In den Büchern Esra, Nehemia, Chronik kommt dies Geschlecht sehr häufig vor Esra 3_{10} Neh 11_{22} II Chron 20_{14} usw. Da der liturgische Dienst des zweiten Tempels als eine Stiftung Davids galt, wurde der Ahnherr Assaph als Zeitgenosse Davids und Salomos betrachtet, der von David zum Musikmeister eingesetzt worden sei I Chron 6_{24} 15_{17} II 5_{12} u. a. Im ¶ Psalterbuch sind 12 Psalmen (50. 73—83) ihm zugeschrieben, die einst eine selbständige Sammlung gebildet haben und vielleicht einmal im Besitz der von Assaph abgeleiteten Sängergilde gewesen sein mögen.

Eduard Meyer: Entstehung des Judentums, 1896 S. 180 f. **Gunkel.**

Assassinen, schiitische Sekte (¶ Islam), deren oberstes Gesetz blinde Erfüllung jeden Befehls ihrer Oberen war. Als Meuchelmörder wurden sie besonders in den ¶ Kreuzzügen gefürchtet.

v. **Assburg,** Rosamunde Juliane (1672—nach 1708), geb. unweit der Assburg bei Aschersleben, rühmte sich göttlicher Visionen und Eingebungen, deren Aehnlichkeit mit den Erscheinungen gewisser Nonnen (z. B. der hl. ¶ Birgitta) schon von Zeitgenossen bemerkt wurde. Bekannt gemacht und geschützt wurde sie durch J. W. ¶ Petersen. (Hysterisch?)

RE³ II, S. 143; — Albrecht Ritschl: Geschichte des Pietismus II, 1884. S. 234—39. **Landgrebe.**

Assemani, Name von vier berühmten Orientalisten, die, aus einer maronitischen Familie des Libanon stammend, in Rom gebildet wurden: 1. Joseph Simonius (1687—1768), wurde von ¶ Clemens XI zur Erwerbung von Handschriften in den Orient gesandt. Kustos der vatikanischen Bibliothek, gab er u. a. heraus: Bibliotheca orientalis (für die syrische Kirchengeschichte unentbehrlich), Opera Ephraemi (¶ Ephraem), Calendaria ecclesiae universae, Italicae historiae scriptores. — 2. Joseph Aloysius (1710—1782), Bruder des vorigen, veröffentlichte Codex liturgicus ecclesiae universae, Commentarius criticus de ecclesiis, Commentaria de catholicis seu patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum. — 3. Stephan Evodius (1707—1782), Neffe der beiden, Nachfolger des Joseph Simonius in der Vatikana, veröffentlichte: Catalogus codicum mscr. bibliothecae Mediceo-Laurent. et Palat., Acta s. Martyrum orientalium et occidentalium. — 4. Simon (1752—1821), Großneffe der beiden ersten, Missionar in Syrien, dann Professor der orientalischen Sprachen in Padua, verfaßte einige arabische Arbeiten. — ¶ Nachschlagewerke.

RE³ II, S. 145; — KHL I, Sp. 373; — Dd'A I, Sp. 2973 ff. **K.**

Asser, einer der Stämme ¶ Israels.

Assistenz, passive ¶ Eherecht.

Assumptio Mosis. Die „Himmelfahrt des Moses" gehört zu den Pseudepigraphen des AT. In Kap. 1—10 weissagt Mose dem Josua die jüdische Geschichte bis auf Herodes, Kap. 11 bis Schluß nehmen Mose und Josua Abschied von einander; der Schluß, der die „Wegnahme", die „Himmelfahrt" des Mose, erzählt hat, fehlt. Das Buch bricht 12_{13} mitten im Satz ab. Das Genauere über den Inhalt ¶ Pseudepigraphen des AT. Aus Kap. 6 geht hervor, daß der Verfasser des Buches das Ende der Söhne des Herodes noch nicht erlebt hat, da er behauptet, sie würden kürzere Zeit als ihr Vater regieren. Das Buch ist also vor 30 n. Chr., demnach noch zu Jesu Lebzeiten geschrieben. — ¶ Apokalyptik: I.

Georg Beer: Pseudepigraphen des AT in RE³, XVI, S. 244 ff; — Deutscher Text von Karl Clemen in Kautzsch: Pseudepigraphen des AT, 1900, S. 311 ff; — Emil Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes III (1890) 1898³, S. 213 ff; — Alfred Bertholet in Budde: Althebräische Literatur, 1906, S. 366 ff. **Ziebig.**

Assumptionisten oder „Augustiner von der Himmelfahrt" [Mariae], religiöse Kongregation, gegründet 1840 bezw. 1854 von d'Alzon († 1880, Generalvikar von Nîmes), 1864 von ¶ Pius IX gebilligt, namentlich in Frankreich (bis 1901) und im Orient verbreitet. In Frankreich, wo die Kongregation bei ihrer Auflösung 30 Anstalten und 800 Mitglieder besaß, pflegte sie neben der Leitung von Knabenseminaren, der Seelsorge für Seeleute (eigene Begleitschiffe mit Priestern und Aerzten für die bretonischen Fischerflotten) und der Organisation von Pilgerzügen nach Lourdes, Rom und bes. nach Jerusalem (eigenes Pilgerschiff; eigenes Hotel in Jerusalem) namentlich den „Apostolat der Presse", durch deren Verwertung für kath. Zwecke sie einen bedeutenden Einfluß in religiöser Hinsicht (Förderung der modernen kath. Frömmigkeitsformen: Lourdes, Herz Jesu, Antonius von Padua), wie in politisch-ultramontaner Richtung (Dreyfus-Affäre) ausübte; in ihrem Verlage (Maison de la Bonne Presse) erschienen u. a. über 50 Zeitschriften, darunter die Tageszeitung „La Croix" (Auflage über 200 000 Exemplare) und „La Croix du dimanche" (Auflage über ½ Million). In einen politischen Prozeß verwickelt, wurde die Kongregation wegen unerlaubter Vereinsbildung und Steuerdefraudation angeklagt und im Januar 1900 vom Pariser Zuchtpolizeigericht zu Geldstrafe verurteilt und aufgelöst (vgl. über den Prozeß [von gegnerischem Standpunkt] ChrW 1900, S. 348—352 und Kirchl. Korrespondenz d. Evang. Bundes 1900, S. 188—191); das Verlagsinstitut ging an ein Laien-Komitee über. Im Orient wirken die A. in der Mission und für die Wiedervereinigung der schismatischen Griechen mit der lat. Kirche; sie besitzen dort 20 Niederlassungen in Adrianopel (seit 1860; mit slavischem Seminar), Philippopel, Konstantinopel (mit griech.-kath. Seminar), in Bulgarien (seit 1865), Kleinasien und Jerusalem. In wissenschaftl. Beziehung machen sie sich durch die Herausgabe der Zeitschriften „Echos d'Orient" (Paris 1897 ff) und „Revue Augustinienne" (Louvain 1901 ff) verdient. Niederlassungen bestehen jetzt außer im Orient in Belgien, Rom, Newyork, Chile; der Sitz des Generalsuperiors war zuerst Nîmes, dann Paris, Löwen, jetzt Rom; die Tracht ist derjenigen der Augustiner-Eremiten ähnlich. Die A. werben in Unterricht und Seelsorge unterstützt durch die Assumptionistinnen und die Oblatinnen von der Himmelfahrt Mariae, beide ebenfalls von d'Alzon gegründet, jene 1839, diese 1867. Die von dem Assumptionistenpater Pernet († 1899) 1864 gestifteten Petites Soeurs de l'Assomption (Mutterhaus in Paris) betreiben die Hauspflege von Armen und Kranken in den Arbeitervierteln französischer, englischer, spanischer und amerikanischer Großstädte.

Max Heimbucher: Die Orden und Kongregationen III, 1908², S. 343—346; — L'Assomption et son oeuvre (Paris); — Protestant. Taschenbuch, 1905, S. 153 ff. **Joh. Werner.**

Assur. Diese älteste Hauptstadt Assyriens lag merkwürdigerweise außerhalb des Gebietes, das späterhin Assyrien im eigentlichen Sinne genannt wurde, nämlich auf dem rechten Ufer des Tigris, worauf sich wohl die biblische Angabe Gen 2 $_{14}$ bezieht, daß der Tigris „vor", d. h. „östlich von" Assur fließe, und nur wenig nördlich von der Einmündung des unteren oder kleinen Zab in den Tigris, während das eigentliche Assyrien nördlicher und auf dem linken Tigrisufer lag. Trotzdem wird nicht daran zu zweifeln sein, daß von der Stadt A. aus der gleichnamige Staat sich entwickelt hat. Denn die Uebereinstimmung der Namen von Stadt, Staat und oberstem Gott kann schwerlich auf Zufall beruhen. Auch haben alle älteren Herrscher Assyriens bis auf Salmanassar I (ca. 1300 v. Chr.) in der Stadt Assur residiert, und die Stadt nahm bis in die spätesten Zeiten Assyriens eine besondere Stellung unter den Städten des Reiches ein. Ihr Alter läßt sich nicht genau bestimmen; erwähnt wird sie zuerst von dem babylonischen Könige Hammurabi; nicht viel später als dieser, d. h. ca. am Anfang des 2. Jahrt. wird wohl der erste mit Namen bekannte Herrscher von Assur, Uschpia, der Erbauer des Assurtempels, anzusetzen sein. — Sehr groß war die alte Hauptstadt Assyriens nicht; sie bedeckte eine Fläche von nur $^3/_4$ Quadratkilometer, während das alte Babel ungefähr zehnmal so groß war. Gegen feindliche Angriffe war die Stadt von Natur wohlgeschützt; ihre ganze Ostfront bespülte der Tigris, zu dem das Ufer steil abfällt; die gewaltigen Kaimauern der assyrischen Könige, die heute noch stehen, verstärkten die Feste, ebenso wie an der Nordfront das steil abfallende Gelände durch gewaltige Mauerbauten noch unersteiglicher gemacht war. Die schwächste Seite der Stadt war die südwestliche, aber auch sie war durch geschickte Ausnutzung der Bodengestaltung und starke Befestigungswerke für antike Belagerer schwer zu bezwingen. Und in der Tat wissen wir nichts davon, daß die Stadt jemals von einem feindlichen Heere erobert worden wäre. — Im nördlichen, durch eine kleine Schlucht von dem südlichen getrennten Stadtteile haben wohl überwiegend Paläste von Göttern und Königen gestanden; doch war er nicht für solche vorbehalten, wie zahlreiche Privathäuser, die in unmittelbarer Nachbarschaft von Tempeln und Palästen ausgegraben worden sind, beweisen. Andererseits wissen wir wenigstens von einem Palaste eines königlichen Prinzen, der im südlichen Teile der Stadt gestanden hat. Wiedergefunden sind bisher folgende Tempel: 1. Echarsagkurkura, der Tempel des Nationalgottes Assur, zu deutsch das „Haus des Länderbergs"; 2. der Doppeltempel der Götter Anu und Adad, beide mit den zugehörigen Tempeltürmen; 3. ein spätassyrischer Ersatzbau für den wahrscheinlich verfallenen erstgenannten Tempel. Von Profanbauten sind erwähnenswert der sogenannte „neue Palast" Tukultininibs I aus dem 13. bis 14. Jhd. v. Chr., ferner ein großes Repräsentationsgebäude, genannt der Hof der Völker von Adadnirari I, sodann der Palast eines Sohnes und Nachfolgers Salmanassar I (ca. 1300), der demnach wenigstens zeitweise in A. residiert hat, obgleich er Kalchu, das biblische Kelach (Gen 10 $_{11}$), zur ersten Stadt des Reiches machte, ferner der große Palast Assur nasirpals mit einer dem „Hofe der Völker" ähnlichen Anlage aus dem 9. Jhd., und ein im südlichen Stadtteil belegener Palast eines Sohnes Sanheribs aus dem Ende des 8. oder dem Anfang des 7. Jhd.s. — Die zahlreichen Privathäuser sind dadurch merkwürdig, daß sie Begräbnisstätten in sich bergen. Danach war es in A. Sitte, die Toten im Hause zu bestatten, wie das auch in Israel und Juda vorgekommen ist (1 Sam 25 $_1$ Ezech 43 $_{7}$ f). — Ueber den Gott Assur, den Nationalgott des assyrischen Staates, ¶ Babylonien und Assyrien (Fig. 20).

Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft, Nr. 20 ff, 1903 ff. **F. Küchler.**

Assyrien ¶ Babylonien und Assyrien.

Astarte.

1. Namen; — 2. Astrale Beziehung; — 3. Naturmythologische Beziehung; — 4. Kult.

1. A. ist die griechische Form des Namens der bei allen Semiten verehrten Göttin. Die Phönizier und Kanaanäer nennen sie Aschtart oder ¶ Aschera, die überlieferte Form des AT ist Aschtoret, die babylonische Ischtar (¶ Babylonien usw. 4 i), die südarabische Athtar, die der Syrer Atar.

2. Wie viele andre altorientalischen Göttergestalten hat A. eine doppelseitige Beziehung: auf der einen Seite eine astrale, auf der anderen eine naturmythologische. Als astrale Gottheit hat A. ihre Erscheinung im Planeten Venus.

3. In naturmythologischer Beziehung ist A. die Göttin der Fruchtbarkeit und des Lebens, des animalischen wie des vegetativen. Und zwar erscheint sie, dem zwiespältigen Kreislauf des Naturlebens entsprechend, sowohl als die lebenspendende wie auch als die lebenvernichtende. In erster Eigenschaft wird sie bald als nackte weibliche Figur dargestellt, die mit beiden Händen ihre Brust hält (Fig. 16), bald als bekleidete Gestalt, die ein Kind an die Brust drückt oder auf dem Schoße hält. Sie ist wie die Gebärende so die Geburtshelferin; sie ist überhaupt die Göttin des Geschlechts- und Liebeslebens. Ihr werden die berühmten ausschweifenden Kulte gefeiert, von denen Herodot und Lukian uns zu erzählen wissen, wie sie auch selbst bei den Babyloniern die Hierodule der Götter genannt wird und sich als unvermählte Liebesgöttin ihren Geliebten und Gemahl nach ihrem Begehren sucht. Auch die Taube ist uraltes Symbol der Liebesgöttin. Der Baum, Pfahl und Hain ist ihr heilig. Vgl. ¶ Aschera, 2.

Fig. 16. Astarte aus Ta'annek.

4. Es ist schon erwähnt worden, daß der Kultus der A. durch alle semitischen Völker des alten Orients geht. Entsprechend ihrer hohen Stellung im babylonischen Pantheon finden wir sie im Westland in gleicher Bedeutung: sie erscheint, um von anderen Urkunden zu schweigen, im AT als die phönizische Göttin (I Kön 11 $_5$ II 23 $_{13}$),

als die Göttin der Philister (I Sam 31 $_{10}$), und vor allem werden die weiblichen Gottheiten der Kanaanäer als die „Astarten" bezeichnet in einer Weise, die das Wort beinahe seiner Bedeutung als Eigenname entkleidet und als Allgemeinbezeichnung verwendet. Welche Macht dieser Astartedienst überall hatte und wie tief er im Volke eingewurzelt war, das erkennen wir am besten daran, daß er vom israelitischen Volke nicht fernzuhalten war, daß die Propheten und Gesetzgeber des AT immer wieder gegen ihn anzukämpfen haben und daß bei den Ausgrabungen auf palästinensischem Boden eine Menge kleiner Bilder von Göttinnen in den einzelnen Orten zutage gefördert sind.

H. Zimmern: KAT, 1903², S. 420—442, S. 561—563; — Wolf Graf Baudissin: Art. Astarte und Aschera in Herzog RE³ II, S. 147—161, mit ausführlichem Literaturverzeichnis; — Eduard Meyer: Art. Astarte in Roschers Lexikon der griech. und römischen Mythologie, I, S. 645—655, vgl. desselben Art. Baal ebendas. Bd. I, S. 2867 ff; — ‡ Fr. Jeremias: Semitische Völker in Vorderasien, in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I, 1905², S. 246 ff, vgl. bes. S. 288 ff 291 ff 350 f 356. 361 f 377 ff; — ‡ Alfr. Jeremias: Das AT im Lichte des Alten Orients, (1904) 1906², S. 107 ff und sonst. **Benzinger.**

Astié, Jean Frédéric (1822—1894), reformierter Theologe, geb. in Nérac (Departement Lot-et-Garonne), studierte in Genf, Halle und Berlin, 1848 Pfarrer an einer französisch-schweizerischen Gemeinde in Newyork, 1856 Professor an der freikirchlichen Fakultät in Lausanne. A. leitete seit 1868 mit ¶ Veilleumier die Revue de Théologie et de Philosophie, schrieb außerdem: Esprit d'Alexandre Vinet, 1861 2 Bde.; Les deux théologies nouvelles dans le sein du protestantisme français, 1862; Explication de l'Evangile selon St. Jean, 1862—1864, 3 Bde.; La théologie allemande contemporaine, 1874; Mélanges de théologie et philosophie, 1878; Le Vinet de la légende et celui de l'histoire, 1882. **Lachenmann.**

Astrologie ¶ Mantik Magie Astrologie.

Astruc, Jean (1684—1766).

1. Lebenslauf; — 2. Seine Entdeckung; — 3. Sein Buch; — 4. Dessen Aufnahme; — 5. Kritik.

1. Der Name A. ist unauflöslich mit der Geschichte der Pentateuchkritik verknüpft. Jean A. war 1684 als Sohn eines protestantischen Predigers geboren. Seine Bildung verdankte er seinem Vater, der bald nach der Geburt seines Sohnes Jean zum Katholizismus übergetreten war und sich seitdem der Erziehung seiner beiden Söhne widmete. In Montpellier erwarb sich A. die Würde eines magister artium. Dort studierte er dann Medizin und wurde i. J. 1707 dort, 1711 in Toulouse, schließlich wieder in Montpellier Professor in der medizinischen Fakultät. 1728 in Paris. Im Jahre 1729 kurze Zeit Leibarzt des Königs August in Dresden. Bald wieder in Frankreich und 1730 konsultierender Arzt des Königs von Frankreich, 1731 Professor am Königlichen Collège zu Paris und 1743 Mitglied der Pariser medizinischen Fakultät. Im Jahre 1766 starb er in einem Alter von 82 Jahren.

2. Neben seinen medizinischen Studien, die sich namentlich auf das Gebiet der Geschlechts- und Frauenkrankheiten bezogen, pflegte er eifrig theologische Interessen. Wir besitzen von ihm zwei Abhandlungen sur l'immortalité und sur l'immortalité de l'âme, Paris 1755. Vor allem aber hatte er sein Interesse dem 1. Buche Mose und der Frage nach seiner Entstehung zugewendet. Daß das Buch von Mose stamme, stand ihm unerschütterlich fest. Andrerseits waren ihm aber die mancherlei Wiederholungen und „Anticchronismen" in diesem Buche aufgefallen, die doch die Einheitlichkeit des Verfassers in Frage zu stellen schienen. A. findet die Lösung der Schwierigkeit in der Annahme, daß Mose verschiedene ältere Berichte benutzt und zusammengestellt habe. Diese Meinung war übrigens nicht neu. Schon Clericus, Richard Simon, l'abbé Fleury und Le François hatten, ohne daß A. zunächst davon wußte, eine ähnliche Ansicht aufgestellt. Aber A. führt die Forschung über seine Vorgänger hinaus. Er beobachtet, daß die Gottesnamen Elohim und „Jehovah" in merkwürdiger Weise miteinander wechseln, ohne daß er für diesen Wechsel einen vernünftigen Grund hätte ausfindig machen können. Auch dieser Wechsel der Gottesnamen war früher schon aufgefallen, aber die Theologen hatten nach dem Vorgang von Tertullian und Augustin die jeweilige Anwendung dieser Namen aus ihrer verschiedenen Bedeutung erklärt. Es war ein Glück, daß jetzt einmal ein Laie über die Sache kam, dessen Urteil von theologischen Theorien nicht voreingenommen war. A. wertete die verschiedenen Gottesnamen unwillkürlich als Quellenmerkmale. Indem er nun die Stücke, welche Elohim, und die, welche „Jehovah" boten, zusammenordnete, ergaben sich ihm — und darin liegt das Epochemachende seiner Entdeckung — zwei zusammenhängende Quellenschriften, die im wesentlichen denselben Erzählungsstoff behandelten. Der Elohist und der Jehovist, oder, wie wir ihn heute richtiger nennen, der Jahvist, war damit entdeckt. Aber nicht alle Stücke wollten sich für A. zwangslos auf die beiden Quellen verteilen lassen. Er fand in Gen 7 $_{20.\ 23}$ Spuren eines dritten Parallelberichtes und außerdem noch 9 andere Urkunden, die sich des Gottesnamens selten oder gar nicht bedienten und zum Teil den Eindruck machten, als ob sie mit der Geschichte des auserwählten Volkes in keinem organischen Zusammenhange ständen. Er nahm deshalb an, daß es sich hier um besondere Urkunden handele, die Mose zum Teil aus den Ueberlieferungen der benachbarten Völker, der Midianiter, Ismaeliter, Moabiter, Ammoniter und Edomiter herübergenommen habe. So zerlegt sich ihm die Genesis in 12 Urkunden, in zwei Hauptberichte und in 10 kleinere Stücke, die er wieder, je nachdem sie auf die Geschichte des auserwählten Volkes Bezug haben oder nicht, auf 2 Rubriken verteilt, allerdings nicht, ohne bei einigen Stücken hinsichtlich der Verteilung zu schwanken. Diese Urkunden hat nun Mose nach seiner Ueberzeugung nicht etwa nur benutzt und zu einem neuen Ganzen zusammengeschmolzen, sondern wörtlich, wie er sie vorfand, aufgenommen und in vier Kolumnen nebeneinandergestellt. Erst spätere Abschreiber hätten die Kolumnen ineinandergeschoben und durch falsche Anordnung der Stücke die Verwirrung angerichtet, unter der die Darstellung unserer Genesis an so manchen Punkten leide. Wie man über diesen Punkt auch denken mag, so wird man A.s Entdeckung doch das Verdienst zuschreiben müssen, daß sie über das bisherige unbestimmte Gerede von allerlei von Moses benutzten Urkunden hinausführte und die

Möglichkeit gab, diese Urkunden auch wirklich zu fassen und sie zu Gegenständen weiterer Forschungen zu machen. Mit Recht gilt A. daher als der Vater der „Urkundenhypothese" (¶ Bibelwissenschaft: I. AT).

3. A. trug längere Zeit schwere Bedenken, seine wichtige Entdeckung zu veröffentlichen. Er fürchtete, daß gewisse „Esprits-forts" sich ihrer bedienen könnten, um das Ansehen des Pentateuchs herabzusetzen. Erst als ein ebenso gebildeter wie religiös interessierter Mann ihn versichert hatte, daß die Annahme mehrerer von Mose benutzter Urkunden bereits in Werken anerkannter Autoritäten vertreten sei, und daß seine Scheidung von Quellen nicht gefährlicher sei als eine Einteilung des heiligen Textes in Kapitel und Verse, ließ er sich bereit finden, seine Entdeckung in einem Buche zu veröffentlichen. Das Buch erschien i. J. 1753 anonym unter dem Titel: Conjectures sur les memoires originaux, dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse. Avec des remarques qui appuient ou qui eclaircissent ces conjectures. Drei Jahrzehnte später erschien davon eine deutsche Uebersetzung: Frankf. a. M., 1783. In der Einleitung p. 1—24 führt A. zunächst aus, wie er zu seiner Entdeckung gekommen sei. Danach gibt er den Text der Gen und der beiden ersten Kapitel des Ex in französischer Uebersetzung nach der Genfer Ausgabe vom Jahre 1610 und zwar so, daß er die von ihm entdeckten Urkunden in vier Kolumnen anordnet und die Stücke der einzelnen Urkunden sich gegenseitig so aufnehmen läßt, daß der Leser sowohl die einzelnen Urkunden für sich als auch den Zusammenhang, in dem sie jetzt stehen, bequem überschauen kann. Dabei ist er der etwas naiven Ueberzeugung, die Urkunden wesentlich in derselben Anordnung geboten zu haben, wie sie Mose einst getroffen hatte. In sehr umfangreichen Anmerkungen begründet A. dann ausführlich seine Theorie, verteidigt sie gegen allerlei mögliche Einwände und hebt ihre Vorzüge hervor. Deren vornehmsten sieht er darin, daß sie auf das deutlichste zeigt, daß die einzelnen Urkunden in sich selbst durchaus widerspruchsfrei sind, daß Widersprüche sich auch nicht einstellen, wenn man die Urkunden nur richtig in Beziehung zu einander setzt, und daß demnach nicht Mose selbst irgendwelche Schuld an den mannigfachen Unebenheiten und Widersprüchen in unserer Genesis trägt, sondern vielmehr die unachtsamen, faulen Abschreiber und unwissenden Kritiker, die zur größeren Bequemlichkeit des Lesers die Kolumnen in einander geschoben und dabei manches Stück an die verkehrte Stelle gesetzt haben. So gewinnen A.s kritische Ausführungen eine ausgesprochen apologetische Tendenz, wie er denn auch Spinoza und Clericus, die beide eine nachmosaische Entstehung des Pentateuchs behauptet hatten, scharf angreift.

4. A.s Versuch fand bei der zünftigen Theologie keine freundliche Aufnahme. Besonders J. Dav. Michaelis in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen von 1745 und in den Relationes de libris novis fasc. XI p. 162—194, verhielt sich ablehnend. Dem Verf. fehle vor allem solide Kenntnis der theologischen Arbeit auf alttestamentlichem Gebiet. Bezeichnenderweise hielt es der Rezensent namentlich auch im Interesse des Christentums für wichtig, A.s Konjekturen den Schein der Wahrheit zu nehmen, weil die Annahme nichtmosaischer Herkunft der Urkunden den Charakter ihrer Irrtumslosigkeit gefährde. Erst J. G. Eichhorn erkannte die Bedeutung des Buches, vgl. dessen Einleitung in das AT. 4. Ausg. 1823, Bd. III S. 22 Anm. e. Eichhorn ist es dann gewesen, der unter Benutzung des von A. gefundenen Schlüssels, aber ohne Anlehnung an dessen Untersuchungen im einzelnen, die Quellenscheidung der Gen noch einmal selbständig durchführte und damit die A.sche Entdeckung zur Anerkennung und zu Ehren brachte. Noch weiter hat dann K. D. Ilgen das von A. begonnene Werk gefördert.

5. A.s Werk zeigt gewiß manche Schwächen und Mängel. Es fehlt nicht an Unklarheiten und Widersprüchen. Die Quellenscheidung ist noch ganz mechanisch und roh und z. T. auch ganz unhaltbar. Manche seiner kleineren Urkunden beruhen auf bloßem Schein. Dafür hat er eine andre wichtige Quelle, den später von Ilgen entdeckten zweiten Elohisten, noch gar nicht erkannt. Von einem Einblick in die Eigenart der beiden Hauptquellen ist noch gar keine Rede. Die Annahme der Kolumnenschreibung für Mose ist naiv. Noch naiver muten uns trotz aller Verbrämung mit Gelehrsamkeit viele Einzelausführungen an. Seine apologetische Tendenz verleitet ihn zu den unmöglichsten Auslegungen. Daß er Mose für den Redaktor der Gen und den Verfasser der übrigen Bücher des Pentateuchs hält, bedeutet einen offenbaren Rückschritt gegenüber der besseren Erkenntnis eines Peirerius und Spinoza. Aber das alles darf doch die Anerkennung nicht hemmen, daß A. den Schlüssel zum Verständnis der Kompositionsverhältnisse des Pentateuchs gegeben hat. Von dem Erscheinen seines Buches an datiert erst die Periode einer wirklich fruchtbaren Pentateuchkritik. Daß diese im folgenden Jahrhundert alle wesentlichen Pentateuchprobleme in der Hauptsache befriedigend hat lösen können, ist und bleibt A.s Verdienst. Damit ist die Bedeutung seines Werkes für alle Zeiten gesichert. Das Jahr 1753 in dem es erschien, bedeutet einen Markstein in der Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaft.

Eduard Böhmer: Astruc in RE³ II, S. 162—170; — Lorry: Eloge historique de M. Astruc in der Ausgabe von Astrucs hinterlassenen Mémoires pour servir à l'histoire de la Faculté de Médecine de Montpellier, Paris 1767. † **Baentsch.**

Asyl. Bei allen Völkern der Antike gab es bestimmte Heiligtümer (bei den Semiten und Griechen Altäre und Tempel, bei den Arabern auch Gräber, bei den Römern auch Götterstatuen), die den Verfolgten (Sklaven und Mördern) Asyl d. h. unverletzlichen Schutz gewährten, solange sie sich dort aufhielten. Die zugrunde liegende Idee ist die, daß alles, was sich im heiligen Bezirk befindet, der Gottheit gehört, also sakrosankt (tabu) und darum den Menschen entzogen ist. Das Asylrecht, das an manchen Heiligtümern Syriens und Phöniziens bis in die römische Zeit — wie es scheint — uneingeschränkt gegolten hat, wird im AT nur für den Fall des unfreiwilligen Totschlags gewährleistet, auf den vorsätzlichen Mord dagegen nicht ausgedehnt. Die Entscheidung über seine Anwendung fällen die Aeltesten oder der König. V Mose 19 I Kön 1_{50} 2_{28} ff. Das Asylrecht hatten in der ältesten

Zeit gewisse Höhenheiligtümer II Mose 21 $_{13}$ f. Als man diese zur Zeit König Josias' abschaffte, wurden drei Asylstätten für Juda bestimmt, V Mose 19 $_{3}$. Der Priesterkodex nennt je drei Levitenstädte im West- und im Ostjordanland als Zufluchtsorte für die Verfolgten, IV Mose 35 $_{11}$ ff Jos 20 $_{1}$ ff. In der hellenistischen Zeit führten acht palästinische Städte den Titel Asylos.

Vgl. die Archäologien von Benzinger[2] und Nowack (Register); — RE[3] II, S. 170 ff; — Robertson Smith: Religion der Semiten (deutsch von Stübe), 1899, S. 108; — Emil Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes I, (1886) 1901[4], Register. **Greßmann.**

Asyl für Obdachlose. ¶ Wohlfahrtspflege.

Asylrecht. Nach israelitischem Vorbild und auch gemäß altgriechischem und römischem Gebrauch verlangte die Kirche schon früh, daß Verbrecher, die sich in Kirchen, Klöster, Häuser von Klerikern oder in deren Nähe geflüchtet hatten, ohne Genehmigung des Bischofs nicht zur Bestrafung ausgeliefert zu werden brauchten. Die Genehmigung sollte nach Verbüßung der verhängten Kirchenstrafe nur erteilt werden, wenn eine Gewähr dafür geleistet war, daß weder Todesstrafe noch Verstümmelung an dem Flüchtling vollzogen werde, oder wenn völlige Straflosigkeit zugesichert wurde. Die Kirche wollte damit die Heiligkeit — Immunität — kirchlicher Stätten wahren, zugleich aber auch in den Zeiten mangelhafter Strafrechtspflege gegen die von ihr als unsittlich gebrandmarkten Gebräuche der Blutrache, des Zweikampfs usw. vorgehen. Sie hat damit neben gewiß vielen ungerechtfertigten Strafentziehungen sich Verdienste um die Bekämpfung barbarischer Sitten erworben. In späterer Zeit hat die Kirche selbst eine immer größer werdende Reihe von Verbrechern von dem Asylrecht ausgeschlossen, bis schließlich die staatliche Justiz derart ausgebildet war, daß das A. durch die weltliche Gesetzgebung aufgehoben werden konnte und mußte. Das Preußische Landrecht (II 11 §§ 174, 175) stellt zwar gemäß dem von der Kirche verlangten Recht der „sachlichen Immunität" die Kirchengebäude ebenso wie die Gebäude des Staats von „den gemeinen Lasten des Staats" frei, aber es bestimmt auch, daß sie nicht zu „Freistätten für Verbrecher" dienen sollen, sondern erklärt die weltliche Obrigkeit für berechtigt, die Flüchtlinge „herausholen und ins Gefängnis bringen zu lassen". Die kathol. Kirche hat sich damit abfinden können, denn der vom Staate hergestellte Rechtsschutz entsprach im wesentlichen ihren Ansprüchen. Ganz ohne Bedeutung ist das Immunitätsrecht aber auch heute noch nicht. Noch Art. 15 des Oesterreichischen Konkordats von 1855 hält es aufrecht „soweit es die öffentliche Sicherheit und die Rücksicht auf die Gerechtigkeit zulassen". Und noch jetzt steht die Exkommunikation auf der vorsätzlichen und frevelhaften Verletzung der Immunität. Das Recht und die schützende Strafnorm bestehen also nach katholischer Auffassung noch. Welche Folgen sich daraus unter Umständen ergeben können, kann hier dahingestellt bleiben. — Das Recht der Protestanten kennt kein Asylrecht.

Emil Friedberg: Kirchenrecht, (1879) 1903[5]; — Joseph Hergenröther: Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts, 1905; — Joh. Sägmüller: Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts, 1904. **Meyenbauer.**

Atargatis.

1. Wesen; — 2. Name; — 3. Kultus.

1. A. ist eins mit der sonst Athara genannten syrischen Göttin, d. h. mit ¶ Astarte, und es eignen ihr alle wesentlichen Züge dieser Gottheit. Demnach ist sie in erster Linie Mutter des Lebens in der Natur und Herrin des Lebenselementes, des Wassers. Letzteres zeigt neben ihrem Kult auch ihr Mythos, der freilich in wenig Vertrauen erweckenden Formen auf uns gekommen ist. Nach ihm wurde die Göttin von Aphrodite, die ihr feindlich gesinnt war, mit Liebe zu einem schönen Jüngling, der ihr Opfer darbrachte, erfüllt, und von ihm wurde sie Mutter der Semiramis. Aus Scham darüber setzte sie ihre Tochter in der Wüste aus, entrückte (genau „machte unsichtbar") ihren Liebhaber und stürzte sich selbst in den See von Askalon (nach anderen Versionen in den Euphrat), wobei sie sich in einen Fisch mit menschlichem Antlitz verwandelte. Nach andern Berichten wieder hatte sie einen Sohn namens „Fisch", mit dem sie in den See von Askalon gestürzt worden sei, wo die Fische sie gefressen hätten. Das alles weist auf einen Zusammenhang der A. mit dem lebenspendenden Wasser hin. Außerdem sind aber auf A. offenbar Züge von anderen Göttinnen übertragen worden. Darin ist sie der Ischtar Babyloniens und Assyriens sehr ähnlich, der neben ihrer gewiß ursprünglichen Funktion als Göttin der Fruchtbarkeit und Zeugung allerlei andersartige Betätigungen zugeschrieben werden, sodaß sie schließlich wohl als in allen weiblichen Gottheiten sich offenbarend angesehen und so ihr Name zum Appellativum für „Göttin" werden konnte (¶ Babylonien und Assyrien). So scheint auch A. in sich alle weiblichen Gottheiten der Syrer vereinigt zu haben und die spezifische „syrische Göttin" geworden zu sein, von der man sagen konnte, sie habe Züge von der Athene, der Aphrodite, der Selene, der Rhea, der Artemis, der Nemesis und der Moiren an sich.

2. Außer in der gräzisierten Form A. (Atargate, Attagathe) und der ebenfalls griechischen Form Derketo ist der Name der Göttin uns auch in aramäischer Sprache in mehreren Formen überliefert; inschriftlich findet sich vorwiegend die Form 'Atar'ate, daneben auch 'Atar'ato(u), im Talmud und bei christlichen, syrischen und armenischen Schriftstellern die Form Tar'ata. Gewöhnlich hält man 'Atar'ate für die ursprüngliche Form des Namens und dann diesen für eine Zusammensetzung aus zwei Gottesnamen 'Atar und 'Ate. Der erste von ihnen wäre dann als eine Form des Namens Astarte ohne Femininendung (t) anzusehen, entsprechend dem ebenfalls endungslosen Namen der babylonisch-assyrischen Göttin Ischtar; der zweite Teil des Namens, 'Ate, würde der einer hauptsächlich palmyrenischen Gottheit sein, die ihrem Geschlechte nach nicht sicher bestimmbar ist. Ebensowenig läßt sich mit Sicherheit der Sinn der Koppelung der beiden Gottesnamen angeben. Aller Wahrscheinlichkeit nach wäre das Verhältnis der beiden Namen genetivisch zu fassen, sodaß der Name bedeuten würde 'Atar des (oder der) 'Ate, Mutter des 'Ate. Freilich wären alle diese Kombinationen hinfällig, wenn es sich bestätigen würde, daß nicht 'Atar'ate-A. sondern Tar'ata-Derketo die ursprünglicheren Formen des Namens wären und daß sie zurückgingen auf den Namen Tarku-

Tarchu einer „hittitischen" Gottheit, vielleicht der „großen Mutter".

3. Die Verehrung der A. war in den ersten Jahrhunderten vor und nach Christi Geburt außerordentlich weit verbreitet. Inschriftlich finden wir die Göttin von Palmyra bis nach Delos erwähnt, in der Gestalt der „syrischen Göttin" oder „syrischen Aphrodite" auch in griechischen und italienischen Hafenstädten und sonst im römischen Reiche. Hauptkultort im Osten war Hierapolis-Bambyke, das heutige Membidj im Wilajet Haleb; ferner kommen Harran, Edessa und Askalon in Betracht, wo überall die A. die Nachfolgerin einer früheren Ischtar oder Astarte gewesen sein wird. Keinesfalls wird man aber etwa Askalon deswegen für den ursprünglichen Kultort der Göttin halten dürfen, weil sich dort nach Herodot das älteste ihm bekannte Heiligtum der „himmlischen Aphrodite" befand und weil in manchen Formen des Mythos gerade der Teich von Askalon eine Rolle spielt. Weit eher scheint Hierapolis als Heimat der Göttin gelten zu dürfen. Denn in dem dortigen Kultus spielten Wasserriten eine große Rolle: von weit her brachten die Verehrer Wasser herbei und gossen es im Heiligtum der Göttin aus, wo es in einem Erdspalt versickerte. Ferner wurden dort (wie anderwärts) heilige Fische in ihrem Heiligtum gehalten, und geschlechtliche Ausschweifungen wie geschlechtliche Verstümmelungen spielten eine Rolle in dem dortigen Kultus. — Auch in Palästina scheint die A. die einheimische Astarte verdrängt zu haben; das ergibt sich aus der Erwähnung eines ihr geweihten Heiligtums, eines Atargateion in II Makk 12_{26}. Sonst kommt der Name in der Bibel nicht vor.

Wolf Graf Baudissin: Atargatis in RE³ II, S. 171 ff; — Peter Jensen: Hittiter und Armenier, 1898, S. 150 ff 156 ff; — Dussaud: Notes de Mythologie Syrienne, 1903. 1905. **F. Küchler.**

Athalja, Tochter ¶ Ahabs und der Isebel, ward an König ¶ Joram von Juda (ca. 849—842) verheiratet II Reg 8_{18}: die Heirat bekräftigte das Bündnis zwischen Israel und Juda. Nach dem Tode ihres Gatten nahm sie unter ihrem Sohne ¶ Ahasja die hohe Stellung der Königin-Mutter ein II 8_{26}. Als Ahasja samt seinen „Brüdern" durch den blutigen ¶ Jehu fiel II $9_{27\,f}$ $10_{13\,f}$, rottete A. das ganze königliche Haus von Juda aus und wurde selber Königin (ca. 842—836): ein leidenschaftlich-ehrgeiziges, rücksichtsloses Weib, das einzige Beispiel einer regierenden Königin auf israelitisch-judäischem Gebiet. Die Einzelheiten des Ereignisses sind nicht bekannt. Wie ihre Mutter Isebel, deren Abbild sie gewesen sein mag, war sie eine fanatische Verehrerin des tyrischen ¶ Baal, dem sie in Jerusalem einen Tempel baute II 11_{18}. Sie fiel durch eine Verschwörung des Jahve-Priesters Jojada von Jerusalem und der königlichen Leibwache. Joas, ein dem Blutbade entgangener Prinz, ward zum König eingesetzt, die Königin getötet, der Baal-Tempel zerstört II Reg 11. Tendenziös ist der Bericht der Chronik über diese Revolution II Chron 23.

Gunkel.

Athanasianisches Symbol. Das Athanasianische Glaubensbekenntnis (Symbolum Athanasianum, nach dem lateinischen Anfangsworte auch Symbolum Quicunque, d. h. Wer immer, nämlich: selig werden will, genannt) ist eine aus 40 kurzen Sätzen bestehende Formel, in der der Glaube an die Dreieinigkeit und an die zwei Naturen in Christus in immer neuen Variationen als heilsnotwendig eingeschärft wird. Die Formel ist lateinisch abgefaßt und hat schon deshalb mit Athanasius von Alexandrien nichts zu tun, sondern ist ein Erzeugnis der abendländischen Kirche. Sie setzt die Theologie Augustins und die Abweisung des Nestorianismus voraus. Ueber Zeit und Ort der Entstehung gehen die Ansichten auseinander. Wenn eine Synode zu Autun 670 den Klerikern den „Glauben des heiligen Bischofs Athanasius" zu halten befiehlt, so ist darunter wohl mit Sicherheit unser Symbol zu verstehen. Ob dieses aber als ein im Lauf des 6. Jhd.s in Gallien allmählich entstandener Niederschlag aus der Formaltradition der zahlreich umlaufenden Glaubenspredigten (so Loofs), oder als das Werk eines einzelnen Theologen zu betrachten ist (so die meisten), und ob, wenn dieses der Fall sein sollte, der Verfasser unter den Mönchen Südgalliens (Vincentius von Lerinum?) oder unter den Gegnern des Priscillianismus in Spanien (so Künstle) zu suchen ist, das zu entscheiden reicht unser Material nicht zu. Seine Verwendung im Gottesdienst scheint erst aus der Zeit Karls d. Gr. zu datieren. Nun sangen es die Kleriker in der Prim wie einen Psalm. Aber noch auf lange hinaus erhielt sich das Gefühl, daß man es in dem Athanasianum mit einer theologischen Auseinandersetzung des Glaubens, nicht eigentlich mit einem Bekenntnis zu tun habe. Erst die Scholastiker des 13. Jhd.s bezeichnen es als Symbol und stellen es als gleichwertig neben das Apostolikum und das Nicänum. Luther hat es als ein „Schutzsymbolon des ersten Symboli" besonders geschätzt, und die reformatorischen Kirchen haben es als drittes ökumenisches Symbol beibehalten. Wirkliche Bedeutung hat es aber nur in der anglikanischen Kirche erlangt, in der es an einer Anzahl von Festtagen im Morgengottesdienst an Stelle des Apostolikums benutzt und auch sonst hoch gewertet wird. Neuerdings dringt man auch hier verstärkt auf Beseitigung des Athanasianums aus dem Gottesdienst. Auf der Lambethkonferenz (CoW 1908, Nr. 29 und 30) wurde 1908 beschlossen, daß der Gebrauch oder Nichtgebrauch des A. S. für die Zugehörigkeit zur Kirche nicht entscheidend sein solle. Die griechische Kirche, die es erst um das Jahr 1200 kennen gelernt, hat es niemals anerkannt und die angebliche Abfassung durch Athanasius mit Entrüstung abgelehnt, schon weil darin der Ausgang des Geistes vom Vater und vom Sohn mit besonderem Nachdruck gelehrt wird. Für den evangelischen Christen schließt die Tatsache, daß darin Glaube und Theologie in unmißverständlicher Weise verwechselt sind, die Anerkennung des Athanasianums als verpflichtender Formel ohne weiteres aus.

A. E. Burn: The Athanasian Creed and its early commentaries, Cambridge 1896 (dazu F. Kattenbusch in ThLZ 1897, Nr. 5); — G. D. W. Ommaney: A critical dissertation on the Athanasian Creed, Oxford 1897; — F. Loofs: Art. Athanasianum in RE³ II, 1897, S. 177—194, und Symbolik I, 1902, § 11; — K. Künstle: Antipriscilliana, 1905. **G. Krüger.**

Athanasius (ca. 295—373). Das Leben des A. ist unlöslich mit der Entwicklung des ¶ Arianischen Streites und der nizänischen Theologie verknüpft (¶ Alexandrinische Theologie ¶ Christologie). Wahrscheinlich aus Alexandrien ge-

bürtig, begleitete er als Diakon seinen Bischof Alexander zum Konzil von Nicäa und ward bald darauf dessen Nachfolger. Als die Arianer noch unter Konstantin obenauf kamen, wurde er auf einer Synode zu Tyrus (335) zum ersten Male abgesetzt, (weil er sich weigerte, Arius wieder aufzunehmen) und nach Gallien verbannt. Nach dem Tode Konstantins zurückgeleitet, wurde er 339 von Antiochien aus wiederum abgesetzt und zur Flucht nach Rom genötigt. Die Synode von Sardica beschloß seine Einsetzung, die mit Konstantius Erlaubnis 345 erfolgte, aber während der gewaltsamen Einigungsversuche aufgehoben ward (356). Julian gestattete auch dem A. die Rückkehr, der nun in seiner Bischofsstadt eine für die Einigung der Nichtarianer wichtige Synode abhielt (362), ließ ihn jedoch bald wieder als Ruhestörer ausweisen. Sein Nachfolger Jovian hob die Verbannung auf (364). Unter Valens erlebte A. seine fünfte, wenige Monate lang währende Verbannungszeit. Nur die letzten sieben Jahre seines Lebens blieb er ungestört in seinem Amte. 373 starb er in hohem Alter. — Die Schriften des A. sind wichtige Quellen für die Erforschung des arianischen Streites und der neualexandrinischen Theologie. Eine ältere Schrift „über die Menschwerdung des Logos" legt vorzüglich die Voraussetzungen der griechisch-orthodoxen Heilslehre dar. Die Hauptschriften, die über die theologischen Gegensätze, die im arianischen Streit zum Austrag kamen, unterrichten, sind folgende: 3 Reden gegen die Arianer, Apologie gegen die Arianer, Geschichte der Arianer für die Mönche, über die Beschlüsse der Synode von Nicäa, über die Lehre des Dionysius, dazu kleinere und größere Briefe an Serapion, Epiktet u. a. sowie die zumeist syrisch erhaltenen Festbriefe. Viele fremde Schriften sind ihm zugeschoben worden, sodaß die Frage der Echtheit nicht immer sicher und übereinstimmend zu entscheiden ist. Wahrscheinlich gehört dem A. auch die Schrift über das Leben des Antonius an, die eine wertvolle Quelle für die Entstehung des Mönchtums darstellt und ihren Verfasser als einen Verehrer des Asketentums charakterisiert.

Werke: MSG 25—28; — Hrsg. von Lopin und Montfaucon, Paris 1698; — RE³ II, S. 6 ff, 194 ff; — A. Stülcken: Athanasiana TU NF 4,4; — K. Hoß: Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius usw., 1899; — E. Schwartz: Zur Geschichte des Athanasius (NGW, hist. phil. Kl. 1904, S. 333 ff 518 ff 1905, S. 164 ff 1908, S. 305 ff). **Windisch.**

Atheismus.

1. Der Begriff des A.; — 2. Die Gründe für und wider.

1. Das Wort „A.", und namentlich auch die tadelnde Bezeichnung „Atheist", wird so mannigfaltig verwendet, daß man von einem einheitlichen Sprachgebrauch kaum reden kann. So nennt z. B. der Theist jeden Bestreiter grade seines Gottesglaubens einen Atheisten, mag jener auch ein Göttliches über oder in der Welt in irgend welcher anderen Weise anerkennen. Auch die Urteilsenthaltung in dieser Sache wird als A. gebrandmarkt. Wieder ein andrer Gebrauch des Wortes setzt A. und Unfrömmigkeit gleich. — Wir nun verstehen hier unter A. nicht irgend eine praktische Gemütsverfassung, sondern eine Erkenntnisbehauptung; nicht eine Urteilsenthaltung, sondern eine ausgesprochen negative Aussage; nicht schon alle Abweichung von der theistischen Gottesvorstellung wie etwa Spinozas Substanzlehre, Hartmanns Unbewußtes oder den altindischen Pantheismus, sondern erst die Meinung, daß es keine weltüberlegene, weltjenseitige Wesenheit gibt. Dieser A. ist das Resultat bestimmt gearteten Nachdenkens. Er entwächst dem Boden wissenschaftlicher oder der Wissenschaft verwandter Erwägungen. Neben ihm steht als eine Erscheinung ganz anderer Art jener religiöse Zweifel, der über persönlichen Lebensschicksalen an seinem Gott irre wird. Das ist nicht eigentlich A., sondern Verzweiflung an Gott. Da der A. das Resultat einer vermeintlichen Konsequenz des Nachdenkens ist, kann er Hand in Hand gehen mit sehr verschiedener Gemütsverfassung und Lebensführung. Es mag ja wohl eine Gesinnung, die nicht sehr in die Höhe strebt, dem A. geneigt machen, sofern derselbe das Gesamtdasein um einiges tiefer hinabzieht; es mag auch gelegentlich die atheistische Theorie das seines bisherigen Haltes beraubte Gemüt in vieler Hinsicht um seine geistige Spannkraft bringen: darum ist doch atheistische Vorstellung nicht lediglich Symptom und Folgeerscheinung unfrommer Gesinnung. Ebensowenig muß die Erschütterung der Gottesvorstellung weitere Erschütterungen des geistigen Bestandes nach sich ziehen. Und wenn wir unter frommer Stimmung im umfassendsten Sinne eine stimmungstiefe Welterschlossenheit und Ergriffenheit allem Großen und allem Geheimnis und Rätsel des Daseins gegenüber verstehen, dann mag auch das Leben eines Atheisten reich sein an solcher frommen Stimmung, sodaß wir uns werden hüten müssen, ihn rundweg für irreligiös zu erklären. Andrerseits mag es wohl begegnen, daß einer im Zusammenhang seiner Weltanschauung für das Wort Gott und Gottheit wohl eine Verwendung hat, und doch werden wir seine Anschauung als atheistische bezeichnen. Dann nämlich, wenn das, was er Gott nennt, lediglich die empirische Weltgesamtheit selbst ist, und in keiner Weise irgend etwas darüber hinaus, sei es nun deistisch, pantheistisch oder theistisch gefaßt. So einer braucht wohl das Wort „Gott", leugnet aber dabei das Grundlegende und Wesentliche des Begriffes.

2. Der A. hat Gott jederzeit als eine Größe betrachtet, deren Vorhandensein sich empirisch müsse aufweisen lassen. Jene kindische Argumentation: „Kein Fernrohr habe Gott im Weltenraum entdeckt, also existiere er nicht" ist in vieler Hinsicht eine wenn auch sehr extreme, so doch auch sehr bezeichnende Aeußerung. Es herrscht hier die Meinung, daß alles Wirkliche restlos erkennbar sei und, was nicht durch den Erkenntnisprozeß erreicht werde, darum auch unmöglich existieren könne. Ein naiver und ungebrochener Glaube an die Erkenntniskraft des Menschen ist der gemeinsame Mutterboden wie für die Beweise für Gottes Dasein, so auch für die Beweise für sein Nichtdasein. Jede Erschütterung dieses selbstgenugsamen Intellektualismus stimmt den A. herab zum religiösen Skeptizismus und Agnostizismus. Der ist freilich ganz und gar Sohn und Geisteserbe jenes. Er hält im innersten an den alten Grundsätzen fest; nur sagt er dem nicht empirisch Aufweisbaren oder Beweisbaren gegenüber anstatt frischweg: „es ist nicht", um einiges vorsichtiger: „es läßt sich darüber garnichts sagen". Sie beide aber handeln so

aus demselben Grunde, nämlich darum, weil jenes sich nicht ad oculos demonstrieren oder zwingend deduzieren läßt. Es fehlt die volle Konsequenz des Gedankens, einmal daß es sich hier ja eben um einen Gegenstand handelt, der seinem Wesen nach nicht deduziert und ad oculos demonstriert werden kann; sodann daß die Wissenschaft ihrerseits überhaupt nicht darauf angelegt ist, abschließende Aussagen in jener Richtung zu machen, weder im positiven, noch im negativen, noch sonstwie, daß darum aus ihrem Schweigen in dieser Hinsicht keinerlei letzte Folgerungen in dieser Sache zu ziehen sind. Vielmehr erwächst die Gewißheit über Gott ganz wo anders, aus dem Zusammenhang der Wertungen des Menschen und aus seinem mittätigen und empfindungstiefen Mitleben in der Wirklichkeit, die sich ihm in ihrer ganzen Fülle erst so und nicht allein durch die Sinne und den Intellekt eröffnet. Und von hier aus ergibt sich gewiß nie eine direkt atheistische Behauptung; vielmehr wer im Dasein wirklich geistig voll mitlebt, dem gewinnt es sicher irgendwo eine Tiefe, aus welcher religiöse Töne anklingen. Mag sich das auch nicht immer zu einer Gottesvorstellung verdichten, so liegt es doch sicher weit ab von atheistischer Behauptung. — Die Einzelgründe, welche der A. für sich ins Feld zu führen versucht, sind bei seinem Emporwachsen auf dem Boden des Theismus zugleich Angriffe gegen den theistischen Gottesglauben und beruhen zum großen Teil auf unrichtiger Auffassung des Theismus. Das Nähere über jene Einwürfe und ihre Abwehr ¶ Theismus.

‡Johannes Müller: Von den Quellen des Lebens, 1905; — ‡Heinrich Weinel: Ibsen. Björnson. Nietzsche. Individualismus und Christentum, 1908, S. 188 ff; — ‡M. Hönigswald: Religiöse Skepsis, RG 1908, 2; — Die wissenschaftliche Literatur ¶ Theismus. **Steinmann.**

Athenagoras, antiochenischer Apologet (¶ Apologetik: III. frühkirchliche), der ca. 177 an Mark Aurel eine Verteidigungsschrift gerichtet hat. ¶ Literaturgeschichte: I. altchristliche.

Ed. Schwartz: Athenagorae libellus pro christianis etc. TU IV, 2, 1891. **Sch.**

Athos, Halbinsel der Chalcidice; hier wurde von 962—1542 eine große Zahl Klöster gebaut. ¶ Mönchtum.

Atman (ātman), bei den Indern ursprünglich „Hauch", dann „Seele" (Weltseele) und „Selbst". Auf dieser Doppelbedeutung, also auf einem Wortspiel, beruht die pantheistische Lehre der Upanischaden, wonach unser Selbst (oder unsere Seele) mit der Weltseele oder dem Brahman eins ist. ¶ Vedische und Brahmanische Religion. **Geldner.**

Aton, Sonnenscheibe, ¶ Aegypten: II, 2.

Attismysterien.

1. Der kleinasiatische Kult; — 2. Attis in Rom; — 3. Das Attisfest; — 4. Attis und Mithra.

1. Die Attismysterien sind ein phrygischer Kult von größter Wichtigkeit für den religiösen ¶ Synkretismus. Was ¶ Adonis in Syrien, das ist Attis in Phrygien. Aber der Attiskult hat durch seine zeitige Uebertragung nach Rom noch eine ungleich höhere Bedeutung erlangt. Die Verehrung des Attis stand in Verbindung mit dem Kult der mater deum magna Idaea, der großen idäischen Göttermutter Kybele, oft kurzweg magna mater, die große Mutter genannt. Durch wunderbare Geburt aus einer Jungfrau, Nana, hervorgegangen, ist Attis ein junger, schöner Hirt wie Adonis. Ueber seinen Tod bestehen zwei verschiedene Sagen. Nach der lydischen Form derselben ist er wie Adonis durch einen wilden Eber ums Leben gekommen; nach der phrygischen ist er, von der eifersüchtigen Kybele in Raserei versetzt, infolge von Selbstentmannung unter einem Fichtenbaum gestorben. Die Lokalgeschichte von Pessinus, wo das Hauptheiligtum der Kybele stand, läßt ihn in die immergrüne Fichte verwandelt werden. Die Fichte, unser gebräuchlichster Weihnachtsbaum, ist der heilige Baum des Attis.

2. Es war ein denkwürdiges Ereignis der Weltgeschichte, als infolge einer Weissagung der sibyllinischen Bücher, daß der fremde Eroberer Hannibal nicht eher den italischen Boden verlassen würde, als bis der großen Göttin in Rom eine Kultstätte eingerichtet wäre, im Jahre 204 vor Chr. der heilige Stein der Kybele aus Pessinus nach Ostia überführt, von dort feierlich nach Rom eingeholt und in dem Tempel der Siegesgöttin auf dem Palatin aufgestellt wurde. Denn es bezeichnet den Anfang der allmählichen Eroberung des Okzidents durch orientalische Religion und Kultur, einer Eroberung, die für den Gang der Weltgeschichte viel bedeutsamer war, als umgekehrt die Unterwerfung des Orients durch die römischen Legionen. Allerdings blieb der phrygische Kult noch lange von der öffentlichen Ausübung ausgeschlossen und wurde erst im Jahre 54 n. Chr. durch den Kaiser Klaudius unter die öffentlichen Religionen Roms und in den staatlichen Festkalender aufgenommen.

3. Das Fest des Attis wurde in Rom zur Zeit des Frühjahrsäquinoktiums glänzend gefeiert. Am 22. März wurde eine Fichte in dem heiligen Haine der Göttin gefällt, der Stamm mit weißen Binden und Veilchenkränzen umwunden, und in seiner Mitte das Bild eines jungen Mannes befestigt. Dieses wurde dann von besonderen Trägern, den Dendrophoren, in das Heiligtum gebracht. Am folgenden Tag fand das Fest des Tubilustriums, der Trompetenweihe, statt. Der 24. März war der dies sanguinis, der Tag des Blutes, an dem unter wildem Cymbelschlag und schrillem Flötenspiel ekstatische Tänze um das Gottesbild stattfanden. Hier ritzten sich die Gallen, die eunuchischen Priester des Attis, mit Messer und scharfen Steinen blutig, wobei das Blut auf das Gottesbild gespritzt wurde. Von der wilden Raserei angesteckt weihten sich dabei auch wohl Begeisterte durch Selbstentmannung dem Dienste des Gottes. Am 25. fand das Freudenfest der Hilarien statt. Die Auferstehung des Gottes wurde verkündet, und die laute Klage verwandelte sich plötzlich in die ausgelassenste Freude. Es fand eine Art Karneval statt, an dem eine gewisse Unstrafbarkeit herrschte. Der 26. war Ruhetag, und am 27. wurde unter feierlicher Prozession die Reinigung der Götterbilder und des heiligen Wagens in dem Flüßchen Almo vollzogen, das unweit Roms in den Tiber mündet. —Anderwärts wurde das Bild des Attis begraben. In der Nacht, wenn die Trauer ihren Höhepunkt erreicht hatte, wurde plötzlich ein Licht angezündet. Das Grab war geöffnet, der Gott auferstanden. Der Priester salbte die Lippen der Feiernden mit heiligem Oele, wobei er mit flüsternder Stimme die Worte sprach: „Getrost ihr Frommen, da der Gott gerettet ist, so wird auch euch aus Nöten Ret-

tung werden!" Hier haben wir einmal, was besonders wertvoll ist, in einer der uns leider so wenig erhaltenen festgeprägten liturgischen Spruchformeln den vollen Heilsglauben der Attisverehrer in der mystischen Gemeinschaft mit ihrem Gotte ausgesprochen. Daß es sich in ihr um Rettung aus dem Tode handelt, wird durch eine Erzählung des Neuplatonikers Damaszius (ca. 458—533 n. Chr.) bestätigt, dem zu Hierapolis im Traume von der Göttin Kybele die Hilarien des Attis veranstaltet worden seien, „durch die uns ja", wie der Erzähler schließt, „die Rettung aus dem Hades zuteil geworden ist". Mehr noch tritt die sittlich-religiöse Bedeutung des Attiskultus in den Mysterien zur Erscheinung, die mit und neben den öffentlichen Feiern für die Geweihten des Attis stattfanden. Da diese Riten geheim gehalten wurden, besitzen wir leider keine genaue Kenntnis davon. Jedenfalls gingen ihrem Vollzug entsündigende Waschungen und asketische Enthaltung von gewissen Speisen und namentlich auch von geschlechtlichem Verkehr voraus zur Erlangung der für die Weihen geforderten ritualen Reinheit. Die erste Stufe dieser Weihen selbst scheint in einer heiligen Mahlzeit bestanden zu haben. „Ich habe aus dem Tympanon gegessen. Ich habe aus dem Kymbalon getrunken; ich bin ein Myste des Attis geworden!" So lautet ein diesbezüglicher Ausspruch. Handpauke und Cymbel waren bei den Attisfeiern gebräuchliche Instrumente. Die Mahlzeiten selbst bestanden nach den vorhandenen Nachrichten wahrscheinlich in Brot und Wein, sowie in dem sonst verbotenen Fisch, denselben Elementen, die auch bei den Speisungsgeschichten und der Abendmahlsfeier der Evangelien in Betracht kommen. — Ein weiterer Weiheakt bestand in dem Vollzuge von Taurobolien (Stieropfer) und Kriobolien (Widderopfer). Hierbei stieg der Myste in eine Grube, von leinenen Binden umhüllt wie ein Gestorbener. Ueber ihm befand sich ein Lattenverschlag, auf dem der heilige Stier oder Widder geopfert wurde. Das durch die Latten herabrieselnde Blut wurde von dem Mysten begierig getrunken und möglichst mit dem ganzen Körper in Berührung gebracht. So gewaschen in dem Blute des heiligen Tieres entstieg er dem symbolischen Grabe als ein Wiedergeborener zum ewigen Leben, und es wurden ihm als einem mit der Gottheit mystisch Vereinten göttliche Ehren bezeugt. Seine Wiedergeburt kam auch hin und wieder dadurch zur symbolischen Darstellung, daß er wie ein Neugeborener mit Milch getränkt wurde.

4. Die bedeutsamste Verbindung hat der Attiskult mit dem Mithrakulte (¶ Synkretismus) erhalten. Als nämlich der Mithrakult nach Rom kam, da suchte und fand er Schutz im Schatten des öffentlich anerkannten und gepflegten Attiskults. Die beiden Religionen lebten im ganzen weiten römischen Reiche in engster Verbindung miteinander. In dieser Vereinigung ist der Attiskult später in vielen Stücken dem christlichen Kultus so ähnlich geworden, daß, wie Augustin berichtet, ein Priester der Kybele behaupten konnte: et ipse Pileatus Christianus est d. h. auch der mit der Kappe (der bezeichnenden phrygischen Mütze des Attis) ist selbst ein Christ. Trug doch auch Attis wie sein Oberpriester in Rom den Namen Papas, und wie der römische Papst, so nannte sich auch dieser den Vater der Väter (pater patrum). Er trug die Tiara wie sein Nachfolger auf dem Stuhle Petri; ja dieser Stuhl selbst scheint nach den auf ihm befindlichen Emblemen aus der heidnischen Zeit zu stammen. Und an der Stelle, wo sich heute die Kuppel des Petersdomes wölbt, hat einst das Heiligtum des phrygischen Gottes gestanden, das damals, mit dem Mithrakult vereint, die höchste Kultstätte des heidnischen römischen Reiches bedeutete.

Harald Hepding: Attis, seine Mythen und sein Kult, 1903; — J. G. Frazer: The golden bough, 1902²; — Derselbe: Adonis, Attis, Osiris, 1906; — Franz Cumont: Les religions orientales dans le paganisme romain, 1907, Kap. 3. **Brückner.**

Attribute der Heiligen ¶ Heiligenattribute.

Atzberger, Leonhard, kath. Theologe, geb. 1854 zu Rinnberg b. Velden a. d. Vils (Bayern), 1879 Priester, 1882 Privatdozent, 1888 außerordentl. Professor, 1894 ordentl. Professor der Dogmatik in München. Verfaßte u. a.: Die Logoslehre des hl. Athanasius (1880); Die Unsündlichkeit Christi (1885); Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Entwicklung im AT und NT (1890); Der Glaube, Apologetische Vorträge (1890); Geschichte der christl. Eschatologie innerhalb der vornizänischen Zeit (1894); Handbuch der kath. Dogmatik (begonnen von M. T. Scheeben) (IV. Bd. 1898 ff); Grundzüge der katholischen Dogmatik (1907). **M.**

Aubertin, Karl August (1824—1864), ev. Theolog, geb. zu Fellbach bei Stuttgart; als Student in Tübingen unter dem Einfluß von Tobias ¶ Beck u. a. zu der Ueberzeugung gekommen, daß die Erfahrung der Wiedergeburt etwas wirklich Uebernatürliches sei, beschäftigte er sich mit den württembergischen Theosophen und schrieb 1847 Ueber die Theosophie Oetingers (mit einem Vorwort von Rich. Rothe). Zuerst als Vikar im Kirchendienst, dann Repetent in Tübingen, wurde er 1851 als a.o. Professor nach Basel berufen. 1854 erschien sein Werk „Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis", nicht ein Kommentar, sondern eine Deutung ihrer Hauptgestalten zur Beleuchtung des Plans der Heilsgeschichte. Entschiedener Biblizist, bewahrte er sich offenen Sinn für fremde Art und Arbeit. Sein Tod hinderte ihn am Abschluß der Schrift „Die göttliche Offenbarung" (1. Bd. 1861); seinen für Langes Bibelwerk begonnenen Thessalonicher-Kommentar führte Riggenbach zu Ende. **Mulert.**

d'Aubigné ¶ Merle d'Aubigné.

Audianer: eine mönchisch-asketische Sekte des 4. Jhd.s mit anthropomorphistischer Gotteslehre, genannt nach dem Mesopotamier Audius, der ihr Bischof wurde. Als Greis nach Skythien verbannt, missionierte Audius erfolgreich unter den Goten. Gegen Anfang des 6. Jhd.s ist die einen Protest gegen die Verweltlichung der Geistlichkeit darstellende Bewegung erloschen. Neueste Versuche möchten die didascalia apostolorum (so Chabot) oder das sogen. „Testament unseres Herrn Jesu Christi" (so Zahn) für die Sekte beanspruchen.

Journal asiatique, 1901; — ZNW 1902, 166. **Köhler.**

Auditor Camerae ¶ Beamte, kirchliche.

Auferstehung.

1. Im AT; — 2. Auf außerjüdischem Boden: a) in der ägyptischen Religion; — b) im Parsismus; — 3. Im Spätjudentum; — 4. Im NT; — 5. Dogmatisch (a. Sinn und

Wert der überlieferten Lehre; — d. Versuch, diesen Sinn für uns festzuhalten und auszudrücken).

1. Der Auferstehungsglaube tritt erst spät im AT auf. Sicher bezeugt ist er darin bloß an zwei Stellen, Dan 12 2 und Jes 26 19, und vielleicht ist die zweite noch um ein paar Jahrzehnte jünger als die erste, die selber ca. 165 geschrieben worden ist. Zwar hat man oft schon aus der berühmten Vision des 37. Kap. ¶ Ezechiels, in welcher der Prophet die in einem Tale zerstreuten Totengebeine durch Jahves Hauch wieder belebt werden sieht, ein weit früheres Vorhandensein des Auferstehungsglaubens herauslesen wollen. Mit Unrecht. Hätte solcher Glaube damals schon bestanden, so hätte der Prophet auf Jahves Frage, ob diese Gebeine wieder lebendig würden, nicht: „Herr Jahve, das weißt du allein" antworten können (V. 3). Und vor allem ist in diesem Gesicht die Wiederbelebung Verstorbener nur allegorisch gemeint und bedeutet die politische Wiederherstellung des Volkes Israel, sind doch seine im Exil zerstreuten Mitglieder die „Totengebeine" der Vision. Viel eher möchte man geneigt sein, ein Wetterleuchten der Auferstehungshoffnung in zwei ¶ Hiobstellen zu finden: Plötzlich überkommt Hiob einmal die Ahnung, was es doch wäre, wenn es nach dem Tode ein Wiederaufleben gäbe (14 14), und auf dem Höhepunkt der Dichtung erfaßt ihn sogar der Gedanke, daß er nach dem Tode Gott noch zu sehen bekommen müsse im Augenblick, wo dieser mit irgend einem Zeichen an seinem Grabe für seine Unschuld eintreten werde (19 25 ff); aber er wagt nicht, diesem Gedanken Folge zu geben. Der Prediger (¶ Predigerbuch) lehnt des bestimmtesten alles ab, was wie ein solcher lauten könnte (3 18—22), und Jesus Sirach weiß nichts von ihm. Auch gewisse Psalmstellen, wie besonders 16 10, die man als Zeugnisse für das Vorhandensein eines Auferstehungsglaubens hat verwerten wollen, besagen nicht mehr, als daß ihre Sänger aus der augenblicklichen Todesgefahr errettet zu werden hoffen, während bei zwei andern, 49 16 und 73 24 wenigstens zu erwägen bleibt, ob sie nicht in der Tat eine Anspielung, (aber dann nur eine sehr flüchtige), auf die Erwartung eines glücklichen Loses der Frommen nach dem Tode enthalten. — So bricht mit Bestimmtheit die Auferstehungshoffnung, wie es scheint, erst unter den Erfahrungen der Not der Makkabäerzeit durch, wo frommer Glaube mitten in der größten Bedrückung das Kommen des Gottesreiches als unmittelbar bevorstehend erwartet hat. Denn sollten bei dieser großen Wende die getreuen Märtyrer etwa ganz leer ausgehen und umgekehrt die Hauptbösewichter, die Abtrünnigen, welche die Schuld an aller Not tragen, um nichts von den Frommen verschieden sein? Nein, beide müssen — das verlangt vergeltende Gerechtigkeit — ihren Lohn haben, jene in ewigem Leben, diese in Schmach und ewigem Abscheu, und der Weg dazu ist, daß wenigstens sie (also nicht alle Menschen — nur von „Vielen" spricht der Autor des ¶ Daniel) aus dem Schlafe im Erdenstaube wieder erwachen. Und über den Zustand der ersteren (oder einzelner von ihnen?) fügt er hinzu, daß „die Weisen leuchten werden wie der Glanz der Himmelsfeste und die, welche viele zur Gerechtigkeit geführt haben, wie die Sterne auf immer und ewig". — Die andere Stelle, Jes 26 19, spricht von vornherein nur von einem jubelnden Erwachen und Auferstehen von Jahwes Toten, d. h. von seinen Bekennern, ohne auf andere Rücksicht zu nehmen.

Man hat schon längst die Frage aufgeworfen, ob der Auferstehungsgedanke auf genuin jüdischem Boden gewachsen oder ob er nicht aus den Einflüssen einer fremden Glaubenswelt heraus zu erklären sei; denn auch außerhalb des Judentums begegnet er uns wieder.

2. Nicht zu reden von Auferstehungsvorstellungen bei gewissen Naturvölkern in Afrika, Australien, namentlich in Amerika, bis hinauf zu den Peruanern, die beispielsweise die Abfälle ihrer Nägel und Haare an eine bestimmte Stelle zu legen gewohnt waren, damit sie sie bei der A. in der Hast des Augenblickes nicht erst zu suchen brauchten, sind es namentlich orientalische Religionen, in denen sich der Auferstehungsglaube findet, besonders die ägyptische und die persische, später der Islam (vgl. z. B. die 75. Sure des Korans, die den Titel „die Auferstehung" trägt). — ¶ Aegypten: II, Sp. 199 ff ¶ Perser und Parsismus ¶ Islam.

2. a) Die ägyptische Religion, die sich in der Ausmalung der menschlichen Jenseitslose besonders fruchtbar zeigte, kennt unter den vielerlei bunt durcheinander spielenden Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode auch den Gedanken des himmlischen Glanzes der Verstorbenen (wie der Verfasser des Danielbuches): Der Sonnengott läßt ihre Leiber leuchten wie die der Himmlischen, oder die Himmelsgöttin Nut setzt den Toten als unvergänglichen Stern an ihrem Leibe, dem Himmel, ein. Oder menschlicher: Sie reicht ihm ihre Brust, daß er sie sauge, und so lebt er und ist wieder ein Kind. „Sie ist es, die sein Leben macht, sie ist es, die ihn gebiert. In der Nacht wird er erzeugt, in der Nacht wird er geboren. . . Er fährt zu der Ostseite des Himmels, zu dem Ort, wo die Götter geboren werden, und wo er mit ihnen geboren wird, erneut, verjüngt"; hier also der Gedanke der Wiedergeburt. Und wieder: „Er geht zum Himmel voll Lebenskraft, daß er seinen Vater schaue." Vor allem aber verbreiten sich hier mit der Zeit die Vorstellungen von einem mystischen Zusammenhang des einzelnen Menschen mit dem Gott Osiris, dem Ersten „derer im Westen" (d. h. der Toten, vgl. I Kor 15 20). Wie dieser einst, von seinem Bruder Set getötet, nach Wiederauffindung seiner zerstückelten Leiche, ihrer Wiederherstellung und Bestattung, durch die Luft, die seine treue Gemahlin und Schwester Isis mit ihren Flügeln entstehen ließ, wieder auflebte, und durch den Genuß des Auges seines Sohnes Horus beseelt und mächtig wurde, so erwartet den Verstorbenen die Rückkehr zum vollen Leben: „So wahr Osiris lebt, wird auch er leben; so wahr Osiris nicht gestorben ist, wird auch er nicht sterben; so wahr Osiris nicht vernichtet ist, wird auch er nicht vernichtet werden." Wieder kommt Nut, Osiris' Mutter, dem Verstorbenen zu Hilfe: „Sie gibt dir deinen Kopf, sie bringt dir deine Knochen, sie setzt dir deine Glieder zusammen und setzt dein Herz in deinen Leib . . . Dein verklärter Geist und deine Kraft kommen zu dir als dem Gotte, dem Vertreter des Osiris . . . Du steigst auf der Leiter zum Himmel empor. Das Himmelstor wird dir geöffnet, und die großen Riegel werden dir zurückgezogen. Da fin-

best du den Re (den Sonnengott), . . . der setzt dich auf den Thron des Osiris, damit du die Verklärten regierest" usw. — es ist, als könnten sich die Texte in der Ausmalung des schließlichen Triumphes des neuen Osiris kaum genug tun. — Das Charakteristische dieses ägyptischen Auferstehungsglaubens ist, daß jeder Einzelne, gesondert, gleich nach seinem Tode aufersteht. Anders

2. b) im Parsismus. Hier fällt die A. aller Menschen in einen und denselben Augenblick, am Ende der Zeiten, nachdem der Einzelne vorläufig einstweilen seine Vergeltung empfangen hat. Nach dem Tode nämlich gelangt die Seele auf Grund eines Urteiles, das sich an der Entscheidungsbrücke Cinvat vollzieht, entweder in den Himmel oder in die Hölle, während der Körper nach seinen einzelnen Teilen in die verschiedenen Elemente eingeht. Aber am Schluß der 12 000 Jahre, welche für den Parsi die begrenzte Zeit (im Gegensatz zur nachherigen unbegrenzten) bilden, wird man die Gebeine vom Geist der Erde, das Blut vom Wasser, die Haare von den Pflanzen, das Leben vom Feuer zurückfordern, weil sie diesen (nach dem Tode) zugesprochen waren. Zuerst werden der Urmensch und das erste Menschenpaar auferstehen, dann die übrigen Menschen. In 57 Jahren wird der Heiland und seine Gehilfen alle Toten wiederherstellen. Alle Menschen stehen auf, sowohl der Gerechte wie der Gottlose, ein jedes menschliches Wesen wird da auferstehen, wo sein Leben von ihm gegangen war . . . Im hellen Licht werden die Menschen Seelen und Leiber erkennen: Dies ist mein Vater, dies ist meine Mutter usw. Darauf findet die Gerichtsversammlung statt, wo die Gottlosen so offenkundig werden wie ein weißes Schaf unter lauter schwarzen. Die Gerechten werden fürs Paradies bestimmt, die Gottlosen in die Hölle zurückgeworfen, aber nur vorübergehend; denn nach 3 Tagen und Nächten geht alles durch ein großes Läuterungsgericht in die ewige Weltvollendung über — so erzählt ausführlich das 31. Kapitel des Bundahish, eines Werkes, das zwar nicht älter als das 9. Jhd. n. Chr. ist, aber vielfach aus alten, verlorenen Quellen geschöpft hat.

3. Ist nun jüdischer Auferstehungsglaube auf die geschilderten außerjüdischen Auferstehungsgedanken zurückzuführen? Diese Frage scheint sich, da es sich im Judentum im allgemeinen nicht um eine A. des Einzelnen gleich nach dem Tode, sondern um einen für alle Beteiligten gleichzeitigen Akt handelt, sofort dahin zu verengen, ob parsische Einflüsse für die Entstehung des jüdischen Auferstehungsglaubens maßgebend gewesen seien. Mit Bestimmtheit ist das nicht zu erweisen; aber was stark dafür spricht, ist dies, daß in andern Dingen eine Einwirkung des Parsismus auf das spätere Judentum nachweislich stattgefunden hat, und sehr beachtenswert bleibt immerhin, daß uns im Parsismus gleichwie im Judentum der Auferstehungsglaube im engsten Zusammenhang mit der Erwartung des Anbruchs der Heilszeit begegnet. Wenn es daneben übrigens nicht ganz an Spuren fehlt, daß wie eine Unterströmung auch der Gedanke einer sofortigen Wiederbelebung des Einzelnen nach seinem Tode bei den Juden vorhanden gewesen zu sein scheint (vgl. Luk 23 $_{43}$ 16 $_{22}$ ff), so ist vielleicht selbst eine Einwirkung ägyptischer Jenseitsvorstellungen nicht ganz ausgeschlossen. — Aber im allgemeinen erscheint jüdischer Auferstehungsglaube durchaus im Zusammenhang mit der Erwartung der anbrechenden Heilszeit. Nur daß die durch die A. eingeleitete Heilszeit nicht immer schon die endgültige, sondern zuweilen erst eine vorläufige, d. h. die unter der Herrschaft des Messias stehende Zwischenzeit vor der eigentlichen Welterneuerung ist. Und in eben diesem Zusammenhang liegt es begründet, daß zunächst der Glaube an eine A. bloß der Gerechten vorwiegt; denn an der Herrlichkeit, die einst anbrechen soll, haben nur sie teil, während die Gottlosen, wie es öfter dargestellt wird, wohl schon gleich nach dem Tode ihr Verderben ereilt, oder es für sie Strafe genug ist, ewigem Vergessen anheimzufallen; — und die Juden waren doch so empfänglich dafür, daß ihrer „gedacht" werde, von Menschen wie von Gott! So weiß Daniels Zeitgenosse, der Verfasser des sogen. Tierapokalypse, Henoch 85—90 (¶ Apokalyptik: I, 1.), daß die gerechten Märtyrer, in seiner Sprache die umgebrachten Schafe, zum Heiligtum der seligen Endzeit zurückkehren dürfen (90 $_{33}$). Und der unter ¶ Alexander Jannäus (103—76) schreibende pharisäische Autor von Henoch 91—105 erwartet, daß die Gerechten, und nur sie, aus dem Todesschlafe auferstehen werden (91 $_{10}$ 92 $_3$), mag ihr Schlaf noch so lange, d. h. bis zum letzten Ende dauern, wo mit aller Sünde aufgeräumt ist (100 $_5$). Dagegen liest man aus den nur um weniges jüngeren Bilderreden des Henoch (K. 37—71) gewöhnlich den Glauben an eine allgemeine Totenauferstehung heraus, heißt es doch 51 $_1$ einfach, daß Erde und Unterwelt ihr Anvertrautes zurückgeben sollen; ja, wer in der Wüste umgekommen oder von den Fischen des Meeres oder wilden Tieren verschlungen worden ist, soll nach 61 $_5$ wiederkehren; nur handelt diese zweite Stelle wieder bloß von den Gerechten, und 46 $_6$ schließt eine A. derer, „die den Namen des Herrn der Geister verleugnet haben", geradezu aus! Dieses Schwanken in Bezug auf die Ausdehnung der Auferstehungserwartung ist typisch: schon das über Daniel vielleicht noch zurückreichende K. 22 in Henoch, das die unterweltlichen Aufbewahrungsorte der gestorbenen Gerechten und Sünder beschreibt, kennt wenigstens eine Kategorie Sünder, die zum Endgerichte nicht mit auferweckt werden sollen. Und in den Testamenten der zwölf Patriarchen (¶ Apokalyptik: I, 1; wahrscheinlich aus der Zeit der Salome Alexandra 76/67) finden sich neben einander die (möglicherweise sekundäre?) Stelle Benjamin 10, die den Glauben an eine allgemeine A., der einen zur Herrlichkeit, der andern zur Schande, enthält, und andere sicher ursprüngliche Stellen wie Juda 25, Simeon 6, Sebulon 10, die bloß von einer A. der Gerechten bezw. des ganzen frommen Israel reden. Unzweideutig spricht dieser zweite Glaube aus II Makk (1. Jhd. v. Chr.), wo einer der durch die eigene Auferstehungshoffnung standhaften sieben Märtyrer dem gottlosen König zuruft: „für dich freilich wird es keine A. zum Leben geben" (7 $_{14}$, vgl. auch 12 $_{43}$ f: A. aller Juden?), ferner aus dem 3. salomonischen Psalm (nach 63 v. Chr.), V. $_{12}$: „Des Sünders Teil ist, daß sein in Ewigkeit nicht gedacht wird, während die den Herrn fürchten, zum ewigen Leben auferstehen werden" (vgl. 14 $_9$ f), ebenso aus der nicht genauer datierbaren Moseapokalypse 13, wonach an jenem großen Tage alle auferstehen, die heiliges Volk sind.

Mit alledem stimmt, daß Josephus, allerdings in der ihm eigenen hellenistisch gefärbten Ausdrucksweise, den Pharisäern den Glauben an eine A. nur der Gerechten nachsagt (Jüd. Krieg II 8_{14}; Altertümer XVIII 1_3), und das ist denn auch recht eigentlich das Schuldogma der älteren Rabbinen geworden, was freilich nicht ausschließt, daß wir z. B. bei Rabbi Elazar ha-Kappar um 200 n. Chr. dem allgemein gehaltenen Satz begegnen, daß die Toten auferstehen müssen. Eine allgemeine Totenauferstehung setzt mit aller Bestimmtheit das vierte Esrabuch aus der Zeit Domitians (81—96) voraus, 7_{32}: „Die Erde gibt wieder, die darinnen ruhen, der Staub läßt los, die darinnen schlafen, die Kammern erstatten die Seelen zurück, die ihnen anvertraut sind" (vgl. 5_{41} f), und ebenso die ungefähr gleichzeitige Baruchapokalypse (42_7, 50_2; dagegen 30_{1-3} nur eine Auferstehung der Gerechten).

In der Baruchapokalypse wird auch ausdrücklich die Frage nach dem „Wie" der Auferstandenen erörtert. II Makk hatte besondern Nachdruck auf den Gedanken der völligen Wiederherstellung dieser irdischen Leiblichkeit gelegt (7_{11} 14_{46}); daneben waren aber geistigere Auffassungen im Umlauf. Vor allem wirkte der danielische Gedanke nach, daß die Auferstandenen sternen- oder sonnengleich leuchten sollten: Henoch 104_2 IV Esra 7_{97} wird er wiederholt, und von ihrem Lichtglanze ist fortan öfter, in allerhand Variationen, z. B. unter dem Bilde des Herrlichkeitskleides, die Rede (Henoch 62_{15} f vgl. 92_4 108_{11} ff). Er macht sie den himmlischen Engeln gleich (Henoch $51_{4.5}$ vgl. $104_{4.6}$). In der Baruchapokalypse wird beides, der Gedanke der natürlichen Leiblichkeit und der des Lichtglanzes der Auferstandenen, mit einander verbunden: die Erde gibt die Toten zwar unverändert wieder als Beweis für die dann noch Lebenden, daß es sich um wirkliche A. handle, aber darauf wird sich das Aussehen der Auferstandenen wandeln, der Gottlosen zur Pein, der Frommen zu verschiedener Gestalt bis zum Glanze der Engel und selbst darüber noch hinaus (K. 49—51). Aber der Auferstehungsglaube war in jüdischen Kreisen nicht unbestritten. Aus der Polemik des pharisäischen Autors von Henoch 91—105 ist deutlich zu ersehen, wie seine sadduzäischen Gegner alle jenseitige Vergeltung und damit auch die A. als Vorbedingung dazu leugnen. Das einen gemäßigt sadduzäischen Standpunkt vertretende I Makkabäerbuch sagt von A., auch wo dazu die Veranlassung gegeben gewesen wäre, kein Wort. Josephus und der Talmud bestätigen, daß in diesem Punkte Pharisäer und Sadduzäer entgegengesetzt dachten. Der Talmud weiß sogar von Zweifeln an der A. innerhalb rabbinischer Kreise. Um so besser begreift sich das Bestreben der Schriftgelehrten, dem jungen Auferstehungsglauben durch Schriftbeweise Stütze und Ansehen zu geben. Dabei versteigen sie sich in ihrem Eifer sogar zum Satz, daß wer sage, die Wiederbelebung der Toten lasse sich nicht aus der Thora beweisen, der habe keinen Anteil an der zukünftigen Welt! Wir sehen sie denn auch bemüht, die Rolle Gottes als des Totenauferweckers nach Möglichkeit zu betonen. So hat im sogen. 18-Bittengebet, dem Hauptgebet, das jeder Jude 3mal des Tages beten soll, schon gleich nach dem Eingang das Bekenntnis Aufnahme gefunden zum Herrn, der Tote lebendig macht und sein Wort getreulich hält denen, die im Staube schlafen. — Im hellenistischen Judentum dagegen fand der Auferstehungsglaube im allgemeinen nicht Eingang (doch s. Sibyllinen IV, 178 ff). Hier wurden vielmehr die zwar verwandten, aber doch deutlich unterschiedenen, griechischen Gedanken heimisch von der Unsterblichkeit der Seele und vom vergänglichen Leibe als ihrer Hütte, ja ihrem Gefängnis, aus dem sie sich frei zu machen strebe, um, wenn sie fromm war, im Himmel bei Gott und im „Chor der Väter" des ewigen Lebens teilhaftig zu werden, hell leuchtend, wie es als Nachklang von Dan 12_3 wohl noch heißt. So in Weish (s. speziell 3_7), IV Makk und bei Philo, z. T. auch bei den Essenern.

4. Im NT. Die besprochenen Gedanken bilden den Hintergrund dessen, was das NT an Auferstehungsglauben enthält. Zunächst findet vieles vom bisher Gesagten hier seine Bestätigung. So erfahren wir, daß die Sadduzäer die A. leugnen (Mtth 22_{23} Mrk 12_{18} Luk 20_{27} Apgsch 4_2 23_8); aus dieser Leugnung erklärt sich auch die Vorfrage, die sie an Jesum richten (Mtth 22_{24} und Parallelen). Jesus beruft sich bei dieser Gelegenheit ihnen gegenüber sogar auf einen Schriftbeweis für die A. im Stile rabbinischer Beweisführung (Mtth 22_{32} und Parallelen), und Paulus weiß vor Gericht ihren Gegensatz zu den Pharisäern in diesem Punkt geschickt für sich auszunützen (Apgsch 23_6). Er kennt übrigens auch andere Leugner des Auferstehungsglaubens (I Kor 15_{12} vgl. II Tim 2_{18} Apgsch 26_8). Ferner begegnet uns auch im NT neben einander der Glaube an eine teilweise und eine allgemeine A. Von jener, der A. bloß der Gerechten, spricht ausdrücklich Luk 14_{14} (vgl. auch Hebr $11_{19.35}$), während z. B. Apgsch 24_{15}, auch die vielleicht eingeschobene Stelle Joh 5_{28} f, eine A. der Gerechten und der Ungerechten kennt. Darnach ist es sogar kaum möglich zu sagen, was Jesu eigene Meinung in dieser Beziehung gewesen sei; immerhin scheinen Stellen wie Matth 12_{41} Luk 11_{32} seinen Glauben an eine allgemeine A. zu bezeugen (trotz Luk 16_{22} ff 23_{43}). Einer bemerkenswerten Verbindung beider Vorstellungen, von einer teilweisen und von einer allgemeinen A., begegnen wir in Apok Joh, wo eine doppelte Auferstehung erwartet wird, eine erste (20_5), der Gerechten, zur Teilnahme am 1000 jährigen Reich, die zweite (20_{13}), allgemeine, zum Weltgericht. Weiterhin fehlt es auch nicht an Gedanken über das „Wie" der A., die uns an Bekanntes erinnern. Das „sonnengleiche" Leuchten der Gerechten, das „Engelgleich" (und zwar in dem Sinne, daß die Auferstandenen weder freien noch sich freien lassen) kehrt bei Jesus, der himmlische, geistliche Leib, d. h. ein Lichtleib, bei Paulus wieder, während eine fleischliche A. für ihn direkt ausgeschlossen ist (Mtth 13_{43} 22_{30} und Parallelen, I Kor 15_{35-50} 6_{13} im Gegensatz zu II Makk 14_{46}). Auch daß die Auferweckung durch den Schall der Posaune geschieht, hat seine jüdische Parallele (I Thess 4_{16} I Kor 15_{52} IV Esra 6_{23}). — Auch im NT ist der Auferstehungsglaube im allgemeinen mit dem Gerichtsgedanken, bezw. mit der Erwartung des anbrechenden himmlischen Heiles, der ewigen Vereinigung mit Gott usw. verbunden (Luk 20_{36} Joh 11_{24} usw.).

Von diesem eigentlichen Auferstehungsglauben ist wohl zu unterscheiden der auch anderwärts viel verbreitete Glaube, daß Verstorbene zu einem neuen Erdenleben zurückkehren. So meint Herodes, Jesus sei der wieder erstandene Täufer, und das Volk hält ihn daneben für Elia oder Jeremia oder sonst einen der Propheten (Mtth 14_2 und Parallelen, 16_{14} und Parallelen; vgl. die Erwartung der Wiederkehr Neros). Ferner der Glaube, daß bei gewissen, besonders bedeutsamen Ereignissen Tote plötzlich aus den Gräbern wieder aufstehen und den Lebenden erscheinen, so bei Jesu Verscheiden (Mtth 27_{52} f). So sollen bei der Schlacht bei Aktium und nach der Durchstechung des Isthmus von Korinth die Toten in Menge auferstanden sein. Endlich wieder der wohl allenthalben wiederkehrende Glaube, daß ein Wundermann einen eben Verstorbenen zum Leben zurückzubringen vermag (vgl. im AT: die Totenerweckungen Elias und Elisas; im NT die Geschichten von Jairi Töchterlein, dem Jüngling von Nain, Lazarus, Tabitha, Eutychus, ferner Mtth 10_8 Hebr 11_{35}, auch Sibyllinen III 66). Und wenn er es in göttlicher Kraft tut, wie viel mehr kann es Gott selber, der „dem Abraham aus diesen Steinen Kinder zu erwecken vermag" (Mtth 3_9). Dies alles sind nur verschiedene Aeußerungsformen eines und desselben Glaubens, daß die Grenzen zwischen Leben und Tod fließende sind und also auch eine leibliche Ueberwindung des Grabes möglich bleibt (vgl. noch Luk 16_{31}). Zur Auferstehung Jesu vgl. die Artikel ¶ Jesus und ¶ Christologie des NT.

Das Material des Spätjudentums ist vor allem gesammelt in Paul Volz: Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903; — Vgl. weiter: Paul Gröbler: Die Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüdischen Literatur der beiden letzten Jahrhunderte v. Chr. ThStKr LII (1879) S. 651—700; — Friedrich Schwally: Das Leben nach dem Tode, nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums einschließlich des Volksglaubens im Zeitalter Christi, 1892; — Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums im ntl. Zeitalter, 1906[2]; — Emil Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, 1907[4], s. Index unter „Auferstehung". Die Bundahiš-Stelle ist nach der Uebersetzung K. Geldners in dem von Alfred Bertholet herausgegebenen Religionsgeschichtlichen Lesebuch, 1908, mitgeteilt. Das ägyptische Material nach Adolf Erman: Die ägyptische Religion, 1905, speziell S. 87 ff; vgl. dazu H. Gunkel: in der ChrW, 1905 Nr. 24, 553—558. **Bertholet.**

5. Auferstehung, dogmatisch.

a) So mächtig uns heut noch die alten Lieder und Bilder von der A. alles Fleisches durch ihre poetische und malerische Kraft zu ergreifen vermögen — wer denkt nicht an das „dies irae" und an Michelangelos jüngstes Gericht? — so wenig erscheint es möglich, bei unserer heutigen Erkenntnis und Denkweise noch eine dem alten Glauben irgendwie entsprechende Lehre von einer allgemeinen Totenauferstehung aufrecht zu erhalten. Was wir in die Erde legen, wird ein Gegenstand organisch-chemischer Vorgänge, kommt auch wohl in andere Organismen und Verbindungen beliebigster Art. Die kirchliche Frömmigkeit wie die Unsterblichkeitshoffnung überhaupt hat sich daher von dem jüdisch-pharisäischen Dogma von der A., das doch Jesus und Paulus vertraten, praktisch zu dem platonischen Gedanken von einem rein geistigen Fortleben hinübergewandt, das freilich das Vorstellungsbedürfnis wieder mit einer verklärten Leiblichkeit ausstattete, womit dann eine Auferstehung des begrabenen Leibes um so überflüssiger erscheinen mußte. Nur die kirchliche Dogmatik nimmt einen Zwischenleib an, um dem einst auferstehenden Leib seine Bedeutung zu retten. Andererseits steckt in der Pflege der Gräber, wie schon Aurelius Prudentius singt (quid pulchra volunt monumenta, res quod nisi creditur illis non mortua sed data somno?), in unseren Begräbnisliedern und Liturgien, ja in dem Festhalten am Begraben überhaupt ein zähes Gefühl für den Wert der Auferstehungshoffnung, das durch den Glauben an die leibliche A. Christi immer wieder belebt wird. Ueberhaupt steckt in der platonisierenden reinen Geistigkeit etwas, was dem natürlich-naiven Sinne widerspricht und es kommen wohl nicht alle ethisch-religiösen Interessen in ihr zu ihrer Befriedigung und Konsequenz. Wie volkstümliche Aeußerungen zeigen, glaubt der schlichte Mann mit der Preisgabe des Körpers seine Existenz überhaupt preisgegeben — das ist ja der Sinn des jüdischen Dogmas von vorneherein gewesen —, und auch sonst haftet der Seelenglaube im weiten Umfang an den Gräberstätten. Die alte Kirche kannte überdies noch ein ernstes ethisches Interesse: es gilt das Fleisch rein zu halten; denn es ist ein Tempel des Geistes und nimmt an seiner A. teil: das ist, wie besonders der II Clemensbrief zeigt, der Sinn des Artikels: ich glaube eine A. des Fleisches.

5. b) Aber auch vom wissenschaftlichen Standpunkt aus muß man sich sagen, daß der Glaube an ein rein geistiges Fortleben bei der engen Verbundenheit mit dem Körper, in der allein wir geistiges Leben wahrnehmen, ebenso gewagt ist, wie der an eine Wiederherstellung des Körpers aus seinen zersetzten und zerstreuten Bestandteilen. Wir kommen damit auf die Denkschwierigkeit der Unsterblichkeitshoffnung überhaupt. (¶ Unsterblichkeit). Nimmt man an, daß Seele und Leib nur zwei Erscheinungsformen unserer wahren metaphysischen Existenz sind, so wäre in der bleibenden Wirklichkeit unseres Wesens als eines Gedankens Gottes oder eines „Reals", das gewährt, was die Auferstehungshoffnung will. In der Herausläuterung dieses Existenzkernes käme der Ertrag unseres ganzen Lebens in Geist und Fleisch zum Ausdruck als das vor und in Gott Bleibende unseres Wesens. Eine andere Möglichkeit wäre der Gedanke der ¶ Seelenwanderung oder Metempsychose, in der sich die Läuterungen stufenweise vollzögen bis zu einem letzten Ziel, das das Einzelwesen in seiner Totalität in Gott ein und untergehen ließe und Geist und organische Leiblichkeit gleicherweise in Gott als die Einheit des geistigen und natürlichen Seins zurücknähme.

5. c) Beidem gegenüber aber fordert vielleicht doch die Leiblichkeit noch eine besondere Betonung und eine Würdigung der besonderen Bestimmtheit des Auferstehungsglaubens. Dieser will nämlich auch der irdischen sichtbaren Körperwelt ihre Bedeutung wahren, und er rechnet die allgemeine A. mit zu der Vollendung aller Dinge. In Würdigung dieser Gesichtspunkte muß man 1. anerkennen, daß ja auch unsere Körperteile zu dem Stoff gehören,

aus denen Gott fort und fort seine Welt aufbaut; und wenn diese ihr Ziel und ihre Vollendung haben soll, etwa in Vergeistigung oder harmonischer Schönheit, so hat dann auch daran teil, was uns so nahe angehörte. 2. Andrerseits ist ja nun unser Leib nur äußerlichst die augenblickliche Summe seiner chemischen Bestandteile, die ja beständig kommen und gehen und eigentlich nur durch uns hindurchgehen, — ähnliche Argumente brauchen schon Jesus und Paulus Mrk 7_{19} I Kor 6_{13}—: in Wahrheit ist er das ganze verwickelte Kräftespiel des Organismus, das von der Zentrale der Seele aus einheitlich umgeschwungen und zusammengehalten wird. Beim Tode geht dieses Kräftespiel auseinander — die Kraft, die sie bisher zusammenhielt, aber kann sich anderweit in uns unbekannter Weise betätigen und sich so unter uns unbekannten Bedingungen eine neue Daseinsform bauen (¶ Unsterblichkeit). Das wäre etwa das, was Paulus I Kor 15 anstrebt, wenn er sagt, daß nicht der verwesliche Leib aufersteht, sondern daß aus dem alten Leib als „Samen" eine andersartige „Aehre" geboren wird. 3. Nach Fechners sinniger Betrachtungsweise gehört zu unserem Leibe doch auch all die Wirklichkeit auf Erden, in der wir uns betätigen, die ganze Nachwirkung, die von uns ausgeht. Er nimmt sogar an, daß sich der fortlebende Geist eben dieser ganzen Bewegung als seines nun erweiterten Körpers bewußt werde — „das ist mein Leib!" Viel Wahrheit liegt bei aller Fremdartigkeit in dieser Denkart; und wichtig und richtig bleibt es auch, daß all unsere geistige und körperliche Nachwirkung ihren Weg weitergeht bis zu ihrem Ziel, und daß in diesem Ziel der äußere Ausdruck unseres Daseins mit pünktlichster Sicherheit zur abschließenden Darstellung kommen wird. 4. Wenn das Ziel aller Entwicklung die Wiedervereinigung alles Differenzierten und dadurch Entwickelten und Bereicherten in Gott wäre, so käme dann auch zu seiner Wahrheit und Erfüllung was der spätere Auferstehungsglaube annahm — soweit er nämlich den befreiten Geist erst eigne Wege in Himmel und Hölle gehen und später erst seinen Körper wiederfinden ließ —: dies im bewußten Gegensatz zu allem Manichäismus, der die Körper dem Teufel und der Vernichtung überließ, da er doch seinem Schöpfer und seinem menschlichen Träger angehört.

Gustav Theodor Fechner: Ueber die Seelenfrage, 1861; — Lipsius: Dogmatik, 1893², § 975; — Der Hymnus von Aurelius Prudentius: Iam moesta quiesce querela ist ein prächtiger Ausdruck der allgemein-christlichen Auferstehungshoffnung und schlichter als etwa Klopstocks Hymnus: Der Seraph stammelt. **A. Meyer.**

Auferstehung Christi ¶ Jesus ¶ Christologie des Urchristentums: I. ¶ Christologie, dogmatisch.

Aufgebot ¶ Eherecht.

Aufklärung.

1. Einleitung: a) Begriff der Aufklärung; — b) Umriß der Aufklärungsbewegung; — 2. Die Grundtendenzen und die geistige Art der Aufklärung; — 3. Die Entstehung eines neuen wissenschaftlichen Geistes: a) Die Autonomie der Vernunft und das natürliche System der Geisteswissenschaften; — b) Einzelne Wissenschaften: Naturwissenschaft, Philosophie, Geschichte; — c) Propaganda der neuen Wissenschaft und Weltanschauung; — 4. Die Verweltlichung des gesamten Kulturlebens: a) Staat, Recht, Wirtschaftsleben; — b) Moral; — c) Erziehung und Unterricht; — d) Die Forderung der Toleranz; — 5. Die Religion unter dem Einflusse der Aufklärung: a) Natürliche Religion und Offenbarung; — b) Das Schwinden des Wunderglaubens; — c) Kritik der Religion überhaupt und Versöhnung derselben mit dem neuen Zeitgeist; — d) Moralistische und optimistische Religionsauffassung; — e) Die Auffassung von Christentum und Bibel; — f) Das Eindringen der Aufklärung in die Kirchen; — 6. Ende und Fortwirken der Aufklärung.

1. a) A. nennt man die Bestrebungen, althergebrachte Vorurteile zu zerstreuen und an ihre Stelle klarere Begriffe und richtigere Anschauungen zu setzen. Zu verschiedenen Zeiten und auf allen möglichen Gebieten wird solche Aufklärungsarbeit geleistet. Insbesondere aber hat das 18. und z. T. schon das 17. Jhd. A. in großem Stile getrieben, indem es das Denken der europäischen Völker aus den Schranken einer Jahrhunderte alten Ueberlieferung loslöste. Diese große Aufklärungsbewegung pflegt man in spezifischem Sinne die A., das von ihr beherrschte Zeitalter aber das Aufklärungszeitalter zu nennen.

Die A. ist also wie die Renaissance, die Reformation, die Gegenreformation und die Romantik eine der großen Bewegungen im europäischen Geistesleben. Von denjenigen Bewegungen, die nicht wie die Reformation von einer bestimmten entscheidenden Tatsache ausgehen, ist sie die einflußreichste gewesen. Sie hat nicht nur die Ideen von Grund aus verändert, sondern auch große Umwandlungen der Institutionen herbeigeführt. Die Reformation hatte die Einheit der mittelalterlichen kirchlichen Weltanschauung gebrochen, aber doch wesentliche Grundgedanken derselben beibehalten. Vor allem war sie mit dem Mittelalter einig in der Ueberzeugung von der absoluten Geltung der übernatürlichen Offenbarung und hat wieder eine festgebundene kirchliche Weltanschauung hervorgebracht. In der A. aber erwachte der Geist der Kritik und zerstörte den Glauben an das Althergebrachte und an die bisher als selbstverständlich geltenden Traditionen und Autoritäten von Grund aus. Die Vernunft fühlte sich als autonom und wollte alle Anschauungen und Verhältnisse nach ihren Forderungen gestalten. Viele Kulturen sind durch eine solche Periode der A. hindurchgegangen. Am bekanntesten ist neben der spezifisch so genannten A. die durch die Sophistik herbeigeführte griechische, die die bis dahin herrschenden religiösen, sittlichen und philosophischen Anschauungen der Griechen zersetzte. Die A. hat auf alle Lebensverhältnisse einen gewaltigen Einfluß ausgeübt, auf die Wissenschaft, das Recht, den Staat, das Wirtschaftsleben, die Erziehung und den Unterricht, die Religion und die Kirche. Wir verfolgen sie hier nicht nach allen Seiten hin, sondern betrachten sie unter dem Gesichtspunkte ihres Einflusses auf die Religion. Gerade auf diese ist ihr Einfluß besonders groß. Zwar ist die A. keine religiöse, sondern eine weltliche Bewegung; aber gerade deshalb stieß sie aufs heftigste mit der bisherigen kirchlichen Kultur zusammen, und ihre Kritik wandte sich gegen nichts schärfer als gegen die herrschenden religiösen Anschauungen. Es war ihr Streben, an die Stelle der kirchlich geleiteten eine freie Weltkultur zu setzen, und durch ihre Kritik hat sie erstmalig die Grundlagen des kirchlichen Lehrgebäudes prinzipiell und methodisch unterminiert.

Welche Erscheinungen unter den Namen A. zu fassen und wie diese abzugrenzen sei, darüber besteht keine feste Uebereinstimmung. Ganz all-

gemein sieht man das 18. Jhd. als das Jahrhundert der A. an; denn in ihm haben ihre Tendenzen das Leben der Völker beherrscht. Im 18. Jhd. ist denn auch der Begriff „A." gebildet worden. Auf unzähligen Titelkupfern der Zeit begegnet uns die Sonne der A., die die Nebel der Finsternis zerstreut, und Kant hat 1784 in seinem Aufsatze „Was ist A.?" (Sämtliche Werke hrsg. von Rosenkranz und Schubert Bd. 7, Teil 1, S. 143 bis 154) das Jahrhundert Friedrichs des Großen als das Jahrhundert der A. bezeichnet. Aber diese volkstümliche Aufklärungsbewegung des 18. ruht doch so deutlich auf den Ideen der großen Denker des 17. Jhd.s, daß auch auf sie der Begriff auszudehnen ist, obwohl das nicht allerseits geschieht. Ja sie sind die eigentlichen Schöpfer der Aufklärungsbewegung. Das 17. Jhd. schafft also durch die Leistungen einzelner Denker, die über die in ihrer Zeit herrschenden Anschauungen weit hinausgehen, die Grundlage für die A., im 18. wird sie die herrschende Macht, und am Ende desselben wenden sich die führenden Geister von ihr ab. Aehnlich grenzt Troeltsch in der RE und Eucken in den „Lebensanschauungen der großen Denker" die A. ab, anders z. B. Windelband in seiner Geschichte der Philosophie. Bei aller Verwendung von solchen Begriffen wie dem der A. muß man aber im Auge haben, daß sie nichts anderes sind als Hilfsmittel, gewisse mächtige Strömungen in der Geschichte der Völker in zusammenfassender Weise zu beschreiben, wobei es naturgemäß nicht ohne gewisse Abstraktionen abgehen kann, die dem Reichtum des Lebens nicht ganz gerecht werden.

Die A., namentlich auch ihre Bedeutung für die Religion, ist noch nicht genügend erforscht. Lange hat man die wegwerfenden Urteile für bare Münze genommen, die ihre Gegner, die Romantik, die Reaktion und die erneuerte Orthodoxie des 19. Jhd.s über sie gefällt haben, und so ein einseitiges Bild erhalten. Grundlegende Arbeiten haben neuerdings Dilthey und vor allem Troeltsch (s. unter Literatur) geschaffen. Doch bedarf es noch einer Durcharbeitung mannigfacher Probleme, ehe wir ein völlig klares Bild der A. in ihrer religions- und kirchengeschichtlichen Bedeutung erhalten werden.

1. b) Die A. ist durch die Renaissance vorbereitet, die auch schon eine Verweltlichung der Kultur erstrebt und Ansätze zu einer neuen Wissenschaft gemacht hatte. Aber die Renaissance blieb eine aristokratische Bewegung, die das Volksleben nur wenig durchdrang, und sie hatte keine prinzipielle Auseinandersetzung mit der Kirche vollzogen, da es ihr an einer Norm gebrach, auf die sie sich hätte berufen können, während die A. eine solche in den ewigen Wahrheiten der Vernunft besaß. Daher ist sie nicht durchgedrungen, sondern der Reformation und Gegenreformation erlegen, so daß die A. eine ungebrochene kirchliche Kultur vorfand. Aber auf allen Gebieten geht doch eine nie völlig abgerissene Entwicklung von der Renaissance zur A. hin. In der Philosophie haben Giordano Bruno († 1600), Montaigne († 1592), Charron († 1603), Baco († 1626) die A. vorbereitet, und hier ist eine Grenze zwischen Renaissance und A. überhaupt schwer zu ziehen. Auf religiösem Gebiete enthielt schon die Religionsauffassung mancher Humanisten, insbesondere des bei den Aufklärern sehr beliebten Erasmus, der A. verwandte Züge, und von ihr zieht sich über die Antitrinitarier, ¶ Sozianer, ¶ Arminianer und englischen ¶ Latitudinarier eine Kette zur A. hin. Doch fehlte bei diesen allen noch der strenge Begriff der Kausalität. Auch der Individualismus des englischen Täufertums, der katholischen Mystik in Frankreich und des Pietismus in Deutschland hat die A. in mancher Beziehung vorbereitet.

Die entscheidende Wendung brachte die mechanische Naturwissenschaft und das Eindringen ihres Geistes in die allgemeine Weltanschauung durch die Arbeit der großen Philosophen des 17. Jhd.s, Descartes († 1650), Spinoza († 1677), Leibniz († 1716), Hobbes († 1679) und Locke († 1704).

Die A. ist von den höher kultivierten westlichen Ländern ausgegangen. Zuerst wurden die Niederlande durch ihre Toleranz eine Zufluchtsstätte anderswo Verfolgter und dadurch ein Herd der A. Durch die Revolution von 1688, die von Wilhelm III gewährte Toleranzakte 1689 und die Preßfreiheit 1694 wurde ihr England geöffnet, wo sich schon unter den letzten Stuarts ein religiöser Latitudinarismus geltend gemacht hatte. Waren einst Herbert von Cherbury († 1648) und Hobbes ohne Wirkung auf größere Volkskreise geblieben, so gewann nun Locke einen weitreichenden Einfluß. An ihn knüpfte der Empirismus der Philosophen und Moralisten und die Religionskritik der Deisten an. Bolingbroke († 1751) versetzte diese mit der frivolen Skepsis des Weltmanns. Bei David Hume († 1776) nahm der englische Empirismus eine skeptische Wendung, wodurch die Weltanschauung der A. überhaupt erschüttert wurde. Trotz starker Einflüsse auf die Literatur ist doch in ihrem Ursprungslande England die A. nicht so tief in das Volksleben eingedrungen wie in Frankreich und Deutschland, und die englische Theologie wurde zwar vielfach latitudinarisch, hat sich aber doch ziemlich siegreich des Deismus erwehrt.

Von England drang die A. nach Frankreich hinüber, wo ihr schon Montaigne († 1592), Gassendi († 1655), Descartes († 1650) und vor allem der große Skeptiker Pierre Bayle († 1705) den Boden bereitet hatten. Voltaire, der bei seinem englischen Aufenthalte tiefe Eindrücke erhalten hatte, wurde der große Vermittler. In Frankreich, das die politische und religiöse Freiheit Englands entbehrte, nahm die A. einen zersetzenden und negativen Charakter an. Von Locke und Newton wurden nur die sensualistischen und mechanistischen Elemente, isoliert von ihrer andersartigen Gesamtanschauung, übernommen. In Voltaire († 1778), in den Enzyklopädisten, im Sensualismus Condillacs († 1780), in der egoistischen Moralauffassung des Helvetius († 1771) und im Materialismus Lamettries († 1751) und Holbachs († 1789) erreichte diese radikalste Form der A. ihren Höhepunkt. Montesquieu († 1755) und Rousseau († 1778) gaben der französischen A. die politische Wendung. Letzterer aber ging, indem er gegenüber der Vorherrschaft des Verstandes die Rechte des Gefühls geltend machte, über die A. überhaupt hinaus.

Zuletzt faßte die A. in Deutschland Fuß, wo sie viel konservativer verlief, aber ungemein volkstümlich wurde. Der vermittelnde Leibniz war hier der führende Geist. Hier wurde die A. auch von den Frommen und Theologen als im Einklange mit dem Christentum befindlich be-

geistert vertreten. Freilich nahm sie hier auch eine etwas schulmeisterliche und philiströse Art an. Nachdem Pufendorf († 1694) und Christian Thomasius († 1728) das von dem Niederländer Grotius († 1645) begründete Naturrecht gelehrt, Thomasius aber auch auf breitere Kreise aufklärend gewirkt hatte, goß Christian Wolff in Halle († 1754) die Leibnizsche Philosophie in eine schulmäßige Form um, reformierte den Universitätsbetrieb und wurde für lange Zeit der wissenschaftliche Lehrer der Deutschen. Von England her wirkten die neue Moralauffassung, die Gellert († 1769) mit orthodoxer Gläubigkeit verband, die antideistische Apologetik und schließlich der Deismus selbst, den vor allem Reimarus († 1768) übermittelte. Die radikale französische Gruppe am Hofe Friedrichs des Großen hat einen tieferen Einfluß nicht gehabt (¶ Akademie, 3). Aber der Staat Friedrichs wurde der Hort der A. in Deutschland. Die Popularphilosophie der Moses Mendelsohn († 1786), Thomas Abbt († 1766), Christian Garve († 1798) und Friedrich Nicolai († 1811), der die einflußreiche Allgemeine Deutsche Bibliothek 1765—1805 herausgab, wirkte zur Verbreitung ihrer Ideen. Die Kirche erschloß sich ihr im theologischen Rationalismus. Lessing († 1781) und Kant († 1804) gehören der A. nur noch mit einem Teile ihrer Anschauungen an.

2. Der Grundzug der A. ist ein tiefer Drang nach Befreiung von der Last der Traditionen und vom Zwange der Autoritäten. Kant hat geradezu das Wesen der A. in dem Ausgang des Menschen aus einer selbstverschuldeten Unmündigkeit gesehen. Vor allem will die A. Freiheit im Denken. Man nimmt die bestehenden Anschauungen nicht mehr als selbstverständlich hin, sondern es erwacht der Geist der Prüfung und Kritik. Aber nicht nur im Denken will man frei sein, sondern auch im Handeln. Die A. erstrebt z. B. auch eine freiere Entfaltung des Wirtschaftslebens und größere politische Freiheit. Aber es war nicht so, daß sich der Einzelmensch mit subjektiver Willkür gegen die bestehenden Traditionen erhoben hätte, vielmehr erkannte die A. eine objektive, allgemeingültige Norm an, die Vernunft, und in deren Namen übte sie ihre Kritik aus. Alles was gelten sollte, mußte vernünftig sein.

Die A. ist intellektualistisch. Das Wissen gilt ihr als die oberste der Seelenkräfte. Sie glaubt z. B., daß dem rechten Erkennen die rechte Tugend von selbst folgen werde, ja, ein Gottsched meint, daß die Poesie lehrbar sei. Wie ihre Stadt- und Parkanlagen genau abgezirkelt sind, so sollen sich alle Verhältnisse gefallen lassen, nach den Regeln des Verstandes gestaltet zu werden. Die Wissenschaft wird die oberste Richterin. Demonstrieren und Raisonnieren ist ihr Lebenselement, und Aufklärung und Aufhellung des Verstandes eines ihrer Hauptanliegen.

Dennoch ist Erkenntnis nicht das höchste Streben der Zeit. Einsame, in ihrer stillen Denkarbeit befriedigte Männer wie Spinoza sind in der Aufklärungszeit seltene Erscheinungen. Vielmehr sind die Aufklärer fast alle von einem praktischen Drange erfüllt. Man will das Leben verbessern, Nutzen stiften, Glückseligkeit schaffen. Nicht nur Locke und die praktischen Engländer sind von diesem Geiste beseelt, auch ein idealistischer Denker wie Leibniz ist zugleich ein praktischer Reformer. Ein utilitaristischer Sinn erfüllt die Zeit; sie wendet sich mit Eifer den Interessen der allgemeinen Wohlfahrt zu und fragt bei allen Dingen mit Vorliebe nach ihrer Nutzbarkeit, selbst bei der Dichtung, der Moral und der Religion. Auch das Wissen, das schon Bacon in bezeichnender Weise als Macht gewertet hatte, stellt sie gern in den Dienst praktischer Zwecke, und gründlich verachtet sie alles tote und unfruchtbare Wissen, alle Pedanterie, Scholastik und Begriffsspalterei.

Gegenüber der Wertung von Wissen und Tun tritt die Wertung des Gefühls zurück. Die Zeit zeitigt klare Verständigkeit und rastlosen Tätigkeitsdrang, aber es fehlt ihr die Innigkeit des Gemütslebens und elementare Gefühlsleidenschaft. Gewiß hat sie ihre Ziele, vor allem die Herbeiführung eines reinen Vernunftzustandes und die Toleranz, mit ehrlicher Begeisterung vertreten. Aber das Gefühlsleben, das bei ihr vorhanden ist, entbehrt der Wucht, ist Sentimentalität. Sie verkennt die geheimnisvollen Tiefen des Lebens, das Unbewußte und Unberechenbare. Alles will sie mit dem Verstande erfassen, und in allem vermutet sie Hervorbringung bewußter Verständigkeit. Eine gewisse prosaische Nüchternheit ist ihr eigen. Schon aus dieser psychischen Eigenart ergibt sich, daß sie keine der großen Zeiten für die Religion sein konnte

Die A. ist optimistisch. Fast alle Aufklärer sind von der moralischen Güte der Menschennatur und von der Kraft der menschlichen Vernunft überzeugt. Sie sind zufrieden mit Leben und Welt, die ihnen „die beste der Welten" ist, und deren Ordnung und Zweckmäßigkeit zu preisen sie nicht müde werden. Nur wenige, wie Voltaire, machen hiervon eine Ausnahme. Die freudige und heitere Lebensauffassung der Zeit kommt leicht über die Tiefen des Bösen und des Leides hinweg. Optimistisch betrachtet die Aufklärungszeit vor allem sich selbst. Sie ist von dem Hochgefühle erfüllt, der Finsternis einer langen Nacht entronnen zu sein, und glaubt mit starkem Selbstvertrauen an die beglückende Wirkung ihrer aufklärerischen Bestrebungen.

Mit dem Optimismus der A. hängt ihr Philanthropismus zusammen. Sie verabscheut alles Harte und Grausame. Sie bemüht sich, die Sitten, die Erziehungsgrundsätze, die Gesetze, die Rechtsstrafen zu mildern und ist für humanitäre Bestrebungen wie Wohltätigkeit und Armenpflege warm interessiert. Sie ist aufs tiefste empört über die furchtbaren Religionskriege, über die Intoleranz und den Hader der Theologen. Ueber alle Verschiedenheiten der Nationen, Konfessionen und Religionen hinweg sollen sich die Menschen als Menschen fühlen und lieben. Das große Ideal der Humanität steigt empor, das uns Deutschen vor allem aus Lessings Nathan vertraut ist. Das ganze Leben wird heiterer, freundlicher.

Schon aus dem bisher Gesagten erhellt, daß die A. eine weltfreudige Art an sich hat und eine ausgesprochen weltliche Bewegung ist. Auf die Zeit der Religionskriege in Frankreich und Deutschland, auf die von starkem religiösem Leben erfüllte und von religiösen Bewegungen tief erregte englische Revolutionszeit folgte eine Zeit des Nachlassens der religiösen Kräfte und Interessen. Die Frage nach dem Heile der Seele und die Jenseitsstimmung weicht einer freudigen Zuwendung zur Welt. Der A. ist die Welt kein Jammertal mehr, und mehr als eine Vorberei-

tungsstätte auf das Jenseits. Schon in den früheren Epochen hat es solchen weltlichen Sinn gegeben; aber jetzt verbreitet er sich, und vor allem wird er jetzt in Literatur und Leben als berechtigt und normal vertreten. Das Natürliche, vor Augen Liegende, Erfahrungsmäßige wird höher gewertet als die jenseitige Welt. Die Natur, die Wissenschaft, der Staat, die Wohlfahrt, das Wirtschaftsleben lenken das Interesse und die Arbeit der Menschen in steigendem Maße auf sich. Die kirchlichen und religiösen Gesichtspunkte, die vielfach noch zur Regelung auch der außerreligiösen Lebensgebiete dienten, werden als lästiger Zwang empfunden und deshalb abgestreift. So führt die A. eine Säkularisierung des Lebens herbei, und schließlich werden Religion und Kirche von diesem großen Säkularisierungsprozeß selbst mit ergriffen.

3. a) Die folgenschwerste Leistung der A. ist die Hervorbringung eines neuen wissenschaftlichen Geistes und einer neuen Weltanschauung. Die Wissenschaft, die die A. vorfand, war die scholastisch verarbeitete protestantische oder katholische Kirchenlehre mit einem Unterbau philosophischer Wahrheiten. Als solcher diente noch immer im wesentlichen die Lehre des Aristoteles. Man glaubte an feste unveränderliche Wahrheiten, die weiter tradiert und expliziert wurden. Diese Scholastik hat viel länger geherrscht, als aus den Geschichten der Philosophie ersichtlich ist; denn diese haben es vorwiegend mit den vorwärtstreibenden Denkern zu tun, die ihrer Zeit weit vorauseilten. Z. B. hat auf den deutschen Universitäten erst Christian Wolff der Scholastik ein Ende gemacht. In dieser Scholastik wurde die Frage nach der prinzipiellen Wahrheit der herrschenden Grundanschauungen nicht gestellt. Dem gegenüber erwacht in der A. der Zweifel an der Wahrheit der Ueberlieferung und das Suchen nach fester, sicherer Wahrheit. So kämpft Bacon gegen die verschiedenen Idole, die die Menschen die Wahrheit nicht finden lassen. Descartes beginnt seine Philosophie mit dem Zweifel an allem, was er vorfindet, um gegenüber dem unsicheren Wissen, das Ueberlieferung und Augenschein liefern, den sicheren Punkt zu finden, auf dem man ein festes Wissen aufbauen kann, und findet ihn in der Selbstgewißheit des Denkens. Thomasius hat es sich zur Lebensaufgabe gemacht, auf allen Gebieten die Vorurteile zu bekämpfen, unter denen ihm die Vorurteile des Autoritätsglaubens die schlimmsten sind. Die Vernunft beginnt sich als autonom zu fühlen, und die autonome Vernunft emanzipiert sich auch von der Autorität der Offenbarung. Es erwacht das rücksichtslose Forschen nach Wahrheit, das Ringen nach Erkenntnis, wie es dann auf der Höhe der A. Lessing typisch verkörperte. Nicht ob etwas christlich ist, ist jetzt die oberste Frage, sondern ob es wahr ist. Die Wissenschaft entreißt der Religion die herrschende Stellung.

Die Ueberzeugung von der Autonomie der Vernunft findet ihren ersten Ausdruck in dem Emporkommen des sogenannten *natürlichen Systems der Geisteswissenschaften* (Dilthey: Das natürliche System der Geisteswissenschaften usw. s. unter Literatur). Man war überzeugt, daß für Religion und Moral, Rechts- und Staatslehre bestimmte Prinzipien aus der menschlichen Vernunft abzuleiten seien, daß es eine natürliche Religion, eine natürliche Moral, ein Naturrecht gebe. Die A. knüpfte in dieser Anschauung an die katholische und protestantische Kirchenlehre vom natürlichen Lichte und von der lex naturae (dem Gesetze der Natur) an. Auch haben Einflüsse der Stoa eingewirkt, deren Studium vor allem von den niederländischen Philologen schon des 16. Jhd.s gepflegt worden war. Nach der Meinung der Kirchenlehre war nun aber das natürliche Licht durch die Erbsünde verdunkelt, sodaß erst durch das hinzukommende übernatürliche Licht der Offenbarung wahre Erkenntnis entstehen konnte. Der A. aber schwand immer mehr der Glaube an die Verdunklung des natürlichen Lichtes durch die Erbsünde, und so wurde für sie immer mehr das natürliche Licht die einzige Erkenntnisquelle.

Dieses natürliche System ist schon vor den großen Philosophen des endenden 17. Jhd.s, z. B. bei Grotius († 1645) und Herbert von Cherbury († 1648) da, aber auch in deren Weltanschauung spielt es noch eine große Rolle und ist für die ganze A. von bleibender Bedeutung gewesen. Dieselbe ist stets bei der Anschauung geblieben, daß die Vernunft bei allen Menschen und in allen Ländern prinzipiell die gleiche sei. Alles Geschichtliche, Einzelne, Positive gilt ihr dem gegenüber als zufällig. Sie hat deshalb kein rechtes Verständnis für das Individuelle und Besondere, ist kosmopolitisch und indifferent gegenüber den Konfessionen. Der Mensch ist ihr überall und zu aller Zeit derselbe.

Die A. teilt also mit der vorhergehenden kirchlichen Epoche die Ueberzeugung von einer unveränderlichen, ewig gültigen Wahrheit. Darin unterscheidet sie sich in charakteristischer Weise von der griechischen A., der Sophistik, mit ihrem skeptischen Subjektivismus. Skeptiker wie Montaigne und Bayle, die die Verschiedenartigkeit der Meinungen als Argument gegen die Möglichkeit, die Wahrheit zu erkennen, ausspielten, sind als Sturmvögel der A. vorangegangen. In dieser selbst herrscht vielmehr ein sicherer Vernunftoptimismus, und nur zuweilen, namentlich bei Voltaire, kommen relativistische und skeptische Neigungen zum Durchbruch.

3. b) Die Wissenschaft, die ihre moderne Gestalt zuerst gewann, war die *Naturwissenschaft*. Nach gänzlicher Vernachlässigung der Naturforschung im Mittelalter erwachte in der Renaissance ein Drang nach Naturerkenntnis, aber die Naturbetrachtung war zunächst mystisch-phantastisch. Man glaubte, daß in der Natur geheime Kräfte herrschten, und dachte sie sich vielfach beseelt und belebt. Nun wuchs aber ein empiristischer Sinn empor, der sich von den Büchern weg und der Naturbeobachtung, der Induktion und dem Experimente zuwandte. Vor allem hat Bacon in diesem Sinne gewirkt, wie überhaupt in England dieser Empirismus besonders herrschend wurde. Aber auch ein philosophischer Rationalist wie Descartes verachtete auf naturwissenschaftlichem Gebiete die Erfahrung nicht. Wichtiger noch wurde die mechanisch-mathematische Methode, die sich aller Gedanken an unfaßbare Kräfte entschlug und die Naturerscheinungen auf einen gesetzmäßig wirkenden Mechanismus zurückführte. Für sie gab es in der Natur nur reine Raumgrößen und die Wirkung von Druck und Stoß auf dieselben. Galilei († 1641) und Isaac Newton († 1727) mit seinen „Mathematischen

Prinzipien der Naturphilosophie" (1687) waren die Hauptbahnbrecher dieser neuen Methode. Sie führte eine bedeutende Entfaltung der Naturwissenschaft herbei. Aber mehr als das: Diese, ungeheure Konsequenzen in sich enthaltende Denkweise (darüber s. 5 b und c) gewann entscheidenden Einfluß auf alle Wissenschaften, ja auf die Weltanschauung der A. überhaupt. Höchst bezeichnenderweise meint Leibniz, daß Galilei, Descartes, der die naturwissenschaftliche Denkweise auf die Philosophie übertrug, die eigentlichen Väter des modernen Geistes seien. Von größter Bedeutung war endlich auch die Umwandlung des Weltbildes, die durch die astronomischen Entdeckungen des Kopernicus († 1543) Galilei und Kepler († 1630) herbeigeführt wurde. Die Erde erschien nicht mehr als Mittelpunkt des Weltalls, wodurch der Anthropozentrismus erschüttert wurde, der alles Naturgeschehen auf den Menschen abgezweckt sein ließ, und ebenso die Anschauung vom Himmel als der oberen, der Erde als der sublunarischen Welt und der Hölle als einer räumlichen Größe unterhalb der Erde. So haben denn auch beide Kirchen sich lange gegen das neue Weltbild gesträubt.

Dem Aufschwunge der Naturwissenschaft folgt ein gewaltiger Aufschwung des philosophischen Denkens. Nachdem schon Männer wie Giordano ¶ Bruno († 1600) und ¶ Bacon († 1626) vorangegangen waren, erlebt die Philosophie in der zweiten Hälfte des 17. Jhd.s einen Höhepunkt durch die rationalistischen Denker ¶ Descartes († 1650), ¶ Spinoza († 1677), ¶ Leibniz († 1716) und die Empiristen Thomas ¶ Hobbes († 1679) und John ¶ Locke († 1704). Immer stolzer erhebt sich die autonome Vernunft. Es entstehen als Versuche der Welterklärung große Systeme, unabhängig von der Autorität der Offenbarung. Erst nachträglich setzen sich mit ihr die ernstlich christlich gesinnten Denker Locke und Leibniz auseinander, während andere Philosophen zu Anschauungen gelangen, die weitab liegen von aller überlieferten Religion, ja von aller Religion überhaupt.

Die Blüte der Philosophie ist vor allem bedingt durch die Uebernahme der mathematisch-mechanischen Methode der Naturwissenschaft, worin Descartes epochemachend wirkte, Spinoza, Leibniz, Wolff ihm folgten. Wie in der Mathematik eins aus dem anderen folgt, so soll in der Welt alles gesetzmäßig erklärt und aus zureichenden Gründen abgeleitet werden. Erst durch die Arbeit der Philosophen gewinnt der mechanistische Geist der Naturwissenschaft Einfluß auf die großen Fragen der Weltanschauung. Insbesondere für die Religion enthielt das Prinzip unverbrüchlicher Kausalität die schwerwiegendsten Konsequenzen (s. 5 b und c).

Die A. hat auch Fortschritte der geschichtlichen Erkenntnis gebracht. Zwar ging ihr wahres geschichtliches Verständnis insofern ab, als sie voraussetzte, daß die Anschauungen der Menschen normalerweise überall und allezeit die gleichen sein müßten, was zu einer naiven Uebertragung der gegenwärtigen Anschauungen in die Vergangenheit oder zu einer äußerst ungerechten Beurteilung der von dieser Norm abweichenden Anschauungen und Verhältnisse führte. Vor allem gegenüber dem „finsteren" Mittelalter hat sich ihre Ungerechtigkeit gezeigt. Nur leise hat der allmählich emporkommende Gedanke des Fortschritts diese starre Auffassung erweicht. Aber die A. bemühte sich, eine natürliche Geschichte zu schreiben und die Ursachen der geschichtlichen Ereignisse zu begreifen, was ihr freilich nur sehr mangelhaft gelang, indem zufolge ihrer geistigen Eigenart ihre pragmatische Methode dieselben ausschließlich in dem bewußten Handeln der einzelnen Menschen erblickte. Ferner weckte ihr Widerspruch gegen die bestehenden Autoritäten das Bestreben, deren Unrecht aus der Geschichte zu beweisen, und das wurde zum Anlaß kritischer Geschichtsforschung. Auch erweiterte sich der geographische und damit auch der historische Horizont, indem der Handel und daneben auch zunächst die katholischen, dann auch die protestantischen Missionsbestrebungen der Zeit die fremden Völker in den Gesichtskreis rückten. Reisebeschreibungen sind nicht nur eine Lieblingslektüre John Lockes, sondern der Aufklärungszeit überhaupt. Endlich traten an die Stelle theologischer Gesichtspunkte für die Geschichtsschreibung politische (z. B. bei Pufendorf), weltmännische (z. B. bei Bolingbroke) und kulturgeschichtliche (vor allem bei Voltaire). Erst durch die A. fiel das alte Schema dahin, in das man in Deutschland die Geschichte noch gepreßt hatte, das der vier Weltmonarchien ¶ Daniels, nach dem die ganze nachchristliche Geschichte als Teil der 4., der römischen Weltmonarchie, erzählt wurde. Diese Leistungen darf man nicht übersehen über dem, was in der Aufklärungswissenschaft unhistorisch ist.

3. c) Der neue wissenschaftliche Geist blieb nicht ein Besitz weniger, sondern er drang im 18. Jhd. in die weitesten Kreise. War doch die A. von einem lebhaften Drange zur Propaganda ihrer Anschauungen erfüllt. Sie wollte die Menschen aufklären und aufhellen. Es entstehen wissenschaftliche Zeitschriften (z. B. durch Bayle 1684, Leclerc 1686), dann allgemeinverständliche (z. B. durch Thomasius 1688, die moralischen Wochenschriften in England seit 1709). Die Gelehrten schreiben nicht mehr lateinisch, sondern in der Volkssprache, häufig im Stile des Essays, nicht für die Zunft, sondern für die Welt der Gebildeten. Der englische Deismus ist eine volkstümliche Bewegung, in die selbst Autodidakten wie Chubb eingreifen, während Bolingbroke bei seinen Essays an die vornehme Welt denkt. Von ungeheurer populärer Wirkung war die Schriftstellerei Voltaires. Nachdem schon Bayle mit seinem vielgelesenen, den Geist der A. weithin verbreitenden Dictionnaire historique et critique (1695 und 1697) und in England Ephraim Chambers mit seiner Encyclopaedia (1728) vorangegangen waren, unternahm es die große französische Enzyklopädie Diderots und d'Alemberts (1751—1765), den wissenschaftlichen Ertrag der A. zu popularisieren. In Frankreich und Deutschland münzte eine weit verbreitete und beliebte Popularphilosophie die Ideen der schöpferischen Denker in kleine Münze um und veranlaßte dadurch weitere Kreise, sich mit philosophischen Fragen zu befassen. Dieselben wurden in den Pariser Salons und in manchen deutschen Bürgerhäusern verhandelt, und die allgemeine Literatur, ja die Dichtung nahmen philosophische und Weltanschauungsfragen auf. Die 1707 in England entstandene, seit 1737 auch in Deutschland aufkommende moderne ¶ Freimaurerei pflegt den Geist einer deistischen Religiosität und

einer aufgeklärten Humanität. War bisher die Kirche die einzige Macht gewesen, die das Volk in Fragen der Weltanschauung leitete, so entstand jetzt eine von der Kirche unabhängige, ja z. T. ihr feindliche Bildung, Weltanschauung und Literatur, die vielen zur geistigen Heimat wurde und ihnen die Kirche ersetzte.

4. a) Die A. ist nicht nur eine wissenschaftliche Bewegung, sondern ihr Einfluß erstreckt sich auf alle Lebensgebiete. Handel, Industrie, Kolonisation, Politik, das ganze Kulturleben nimmt in der Aufklärungszeit einen Aufschwung. Dieses Aufsteigen der verschiedenen Kulturgebiete ist freilich zum großen Teile nicht als eine Wirkung der A. anzusehen, sondern als ein Faktor, der die A. herbeiführen hilft. So ist es z. B. kein Zufall, daß die A. in den durch den Welthandel wirtschaftlich am meisten entwickelten Ländern, in Holland und England, zuerst an Boden gewinnt, während sich ihr das wirtschaftlich rückständige Deutschland zuletzt öffnet. Handel und Industrie rufen einen auf das Weltliche gerichteten, utilitaristischen Sinn hervor, erweitern den Gesichtskreis, bringen in Verkehr mit Angehörigen anderer Konfessionen und Religionen, bereiten so den Boden für Toleranz, für eine latitudinarische Religionsanschauung oder auch für religiöse Indifferenz. Andererseits hat aber auch wieder der neu erwachte Aufklärungsgeist das Emporsteigen dieser Kulturgebiete gefördert. Zumal war es eine Einwirkung der A., wenn sich auf allen Gebieten der Selbständigkeitsdrang des Individuums regte, so auf politischem, wo er zu der Aufstellung der Menschenrechte, und auf wirtschaftlichem, wo er zu den Prinzipien des Freihandels und der ungebundenen Entfaltung der wirtschaftlichen Kräfte führte. Das Emporkommen dieser Lebensgebiete, das Einwirken des Aufklärungsgeistes auf sie, insbesondere die innerhalb derselben sich durchsetzende größere Freiheit ist hier nicht zu verfolgen; wohl aber ist es von direkter Bedeutung für die Religionsgeschichte, daß alle diese Kulturgebiete ebenso wie die Wissenschaft ihre Autonomie erlangen und sich der Leitung kirchlicher und religiöser, oft auch christlich sittlicher Gesichtspunkte entziehen, wodurch eine Säkularisierung der ganzen Kultur stattfindet.

Am frühesten trat die Verweltlichung des Staates und der Politik ein. Schon die Renaissance hatte in Machiavelli eine durchaus weltliche Staatsauffassung gezeitigt. Aber dieselbe war nicht durchgedrungen. Die Religionskriege sind ein Beweis dafür, welchen Einfluß religiöse Gesichtspunkte auf die äußere Politik des Staates hatten. Ebenso stand es in der inneren. Der Staat betrachtete es als eine seiner vornehmsten Aufgaben, für das Seelenheil seiner Untertanen zu sorgen, hielt deshalb auf Religionseinheit und reine Lehre, vertrieb die Andersgläubigen und die Ketzer. Zwar waren praktisch die religiösen Gesichtspunkte schon öfters verletzt worden. Der 30jährige Krieg war aus einem Religionskrieg ein dynastischer Krieg geworden, und selbst Cromwell mußte als Protektor, dem Zwange der Tatsachen folgend, die religiösen Gesichtspunkte den politischen hintansetzen. Bündnisse mit Andersgläubigen waren nicht selten, aber sie galten doch als gottlos. Durch die A. kam nun die naturrechtliche Auffassung des Staates zum Siege, die, letztlich auf der Antike fußend, schon vom Spätmittelalter an geltend gemacht worden war. Epochemachend wurde hierin das Werk des arminianischen Juristen und Theologen Hugo Grotius († 1645), De jure belli et pacis, 1625. Seine Gedanken wurden in Deutschland von Pufendorf († 1694) und Thomasius († 1728) aufgenommen, in England vor allem von John Locke weitergebildet. Nach dieser Theorie entsteht der Staat aus dem Geselligkeitsbedürfnis der Menschen durch einen Vertrag, woraus sich die Wohlfahrt aller naturgemäß als das Grundprinzip für alles staatliche Handeln ergibt. Durch das Naturrecht wird also eine rein weltliche Politik prinzipiell als das Normale hingestellt. Der Staat hat sich nur von den Prinzipien der Staatsraison und des Allgemeinwohls leiten zu lassen. Kriege um der Religion willen fallen bei dieser Auffassung ebenso hinweg wie die zwangsweise durchgeführte Religionseinheit. Der naturrechtliche Staat ist tolerant; denn Ketzerei schädigt das Staatswohl nicht, man hat deshalb keinen Grund, gegen sie vorzugehen. Viel schädlicher als Ketzerei ist für den Staat der Hader der Theologen, weshalb dieselben zur Toleranz anzuhalten sind. Es fällt nun alle theokratische Art und der christliche Charakter des Staates dahin. Holland, England seit der Toleranzakte von 1689, das Preußen Friedrichs des Großen wurden solche Toleranzstaaten. Selbstverständlich haben sich die viele Jahrhunderte alten Bande, die Staat und Kirche verknüpften, nicht ohne weiteres gelöst, und auch die gewährte Toleranz zeigte noch mehr oder minder erhebliche Schranken. Aber prinzipiell war die Verweltlichung des Staates vollzogen.

War früher der Staat von kirchlichen Gesichtspunkten abhängig gewesen, so geriet jetzt umgekehrt die Kirche unter die Herrschaft der staatlichen. Die kirchenrechtliche Theorie des ¶ Territorialismus kam auf. Vor allem die beiden Hallischen Juristen Thomasius und Just Henning Böhmer († 1749) vertraten sie. Nach dieser steht dem Staate, wie über alles, was in seinem Bereiche existiert, so auch über die Kirche, ein uneingeschränktes Hoheitsrecht zu. Im alten Luthertum hatte zwar auch schon der Landesherr das Kirchenregiment besessen, aber er hatte es als hervorragendstes Glied der Kirche (praecipuum membrum ecclesiae) nach kirchlichen Gesichtspunkten und unter Beratung der Theologen ausgeübt. Nach der neuen Auffassung floß die Kirchengewalt rein aus der Territorialgewalt, und es kam so zu einer Leitung der Kirche nach rein weltlichen Gesichtspunkten. Die Theologen haben zu schweigen und alles Wichtige den Juristen zu überlassen. Im lutherischen Deutschland wurde die Kirche geradezu zu einem Zweige des Staatswesens, während die katholische und die reformierte Kirche infolge ihres Gemeindeprinzips sich größere Freiheit bewahrten. Das Aufkommen des Territorialismus ist ein bezeichnendes Symptom für das sinkende Ansehen der Kirche und das steigende des Staates im Aufklärungszeitalter.

Die mit dem Territorialismus meist verbundene kirchenrechtliche Theorie des ¶ Kollegialismus — vertreten durch Thomasius, Mosheim († 1755) und Pfaff († 1760) — säkularisiert und rationalisiert den Kirchenbegriff, indem ihr die Kirche keine göttliche Anstalt, sondern ein religiöser Verein ist. Doch trägt zu ihr auch der religiöse Gemeindebegriff des Täufertums und des Pietismus bei.

Analog dem Staats- und Kirchenrecht verläuft die Entwicklung beim Recht im engeren Sinne. Nach Grotius steht das Naturrecht so fest, daß es nicht einmal von Gott verändert werden könnte. Das bedeutete die Loslösung der Jurisprudenz von allen theologischen Gesichtspunkten. Die sich im 18. Jhd. vollziehende Humanisierung des Rechtes, die Milderung harter Strafen, die Abschaffung der Tortur, um die sich z. B. Thomasius Verdienste erwarb, ist das Werk des philanthropischen Geistes der A., der dem alten theologischen entgegengesetzt war.

Ebenso fällt die bisher geübte, durch christliche Gesichtspunkte mitbedingte patriarchalische Regelung des wirtschaftlichen und sozialen Lebens durch Preistarife, Luxus- und Kleiderordnungen dahin. Die völlige Loslösung des Wirtschaftslebens von allen religiösen und ethischen Gesichtspunkten erreicht ihren Höhepunkt in der nationalökonomischen Theorie Adam Smiths († 1790).

4. b) Die schwerwiegendste Säkularisierung war die der Moral. Bisher hatte man die Ethik aus dem Willen Gottes abgeleitet und die Rechtfertigung und Wiedergeburt als notwendige Voraussetzung wahrhaft sittlichen Handelns angesehen, so daß es solches nur bei gläubigen und erlösten Christen geben konnte. Das ergab sich notwendig aus der Anschauung von der durch die Erbsünde bedingten völligen Verderbtheit der menschlichen Natur. Beide Anschauungen fielen jetzt dahin. Nach der optimistischen Beurteilung der Menschennatur durch die A. bedarf es keiner Ausrüstung mit übernatürlichen Kräften, um die Menschen zum Guten zu bringen. Ferner wurde die Ethik jetzt nicht mehr aus dem Willen Gottes, sondern aus der sittlichen Natur des Menschen abgeleitet. Man knüpfte dabei an die alte Anschauung von der lex naturae an (s. oben 3 a). Auf dieser fußend, haben vor allem die englischen Moralisten (z. B. Hobbes, die Cambridger Schule, Locke, Shaftesbury † 1713, Hutcheson † 1746) eine psychologische Ableitung des Sittlichen versucht, neben ihnen auch Männer wie Bayle († 1705), Spinoza und andere (s. Troeltsch: Moralisten, englische RE³). Mochte nun das Sittliche auf unmittelbare sittliche Gefühle zurückgeführt oder als sittlich das angesehen werden, was zur Selbstbehauptung, zur dauernden Glückseligkeit oder zum Allgemeinwohl dient, jedenfalls wurde es rein weltlich und natürlich begründet. Schon früh ist von Bayle auf Grund solcher Anschauungen eine vollkommene Loslösung der Sittlichkeit von der Religion vollzogen worden. Er meinte, daß auch Atheisten sittlich sein könnten. Das galt aber noch lange als eine unerhörte Behauptung. Locke, selbst einer der Hauptbegründer der neuen moralischen Anschauung, verband doch noch immer Moral und Religion, indem er das natürlich abgeleitete Sittengesetz durch Gottes Offenbarung sanktioniert sein ließ. Auch war er fest davon überzeugt, daß Gott die Guten belohnt und die Bösen bestraft, teils auf Erden, teils im Jenseits, sodaß diese religiöse Erwartung ein wertvolles Motiv für sittliches Handeln bildet. Namentlich in der deutschen A. ist diese Religion und Moral verbindende Anschauung herrschend geworden, bis Lessing wieder die Anschauung Spinozas und Shaftesburys geltend machte, daß die Tugend ihren Lohn in sich selbst trage, und Kant die Autonomie der Moral neu begründete. Aber auch er hat es für angemessen erachtet, das Sittengesetz als göttliches Gebot anzusehen, und hat einen Ausgleich zwischen Tugend und Glückseligkeit im Jenseits erhofft. Dagegen fiel bei den späteren Engländern und Franzosen eine Verbindung von Religion und Moral ganz hinweg. Daß es auf die tugendhafte Gesinnung und nicht auf den religiösen Glauben eines Menschen ankomme, ist eine in der A. fast allgemein verbreitete Anschauung. Moral und Tugend waren Lieblingsbegriffe der Zeit, die sie fortwährend im Munde führte.

4. c) Die A. hat für Erziehung und Unterricht einen ganz besonderen Eifer entwickelt, auf Grund ihres Glaubens, durch Einpflanzen vernünftiger Erkenntnis das Glück der Menschen schaffen zu können. Schon einzelne Reformer des 17. Jhd.s wie Ratichius († 1635), Balthasar Schuppius († 1661) und Amos Comenius († 1670) mit ihrer Forderung einer naturgemäßen Methode, ihrem Dringen auf Sachwissen gegenüber dem Wortwissen und ihrer Zurückdrängung der alten Sprachen hatten der A. vorgearbeitet. Diese führt auch auf pädagogischem Gebiete Verweltlichung herbei. Das alte Bildungsideal der sapiens et eloquens pietas weicht dem neuen des galant-homme, des Weltmannes, der praktische Weltkenntnis besitzt, die modernen Sprachen versteht, in Geographie, Mathematik und Politik unterrichtet ist, ritterliche Künste zu üben versteht, während er die Kenntnis der Schulwissenschaften dem Pedanten überläßt. Dabei trat über der äußeren Weltbildung die Ausbildung des inneren Menschen zurück, weniger noch bei Locke, der in seinen Briefen über Erziehung (1693) dies Bildungsideal vertrat, als bei denen, die es von ihm übernahmen, ohne seinen frommen und sittlichen Sinn zu besitzen. In Frankreich fand es seine klassische Ausprägung, während ihm Thomasius in Deutschland den Boden bereitete. Rousseau ruft gegenüber der Ueberfeinerung und Ueberbildung zur Natur zurück und vertritt in seinem berühmten Emile (1762) die Forderung naturgemäßer menschlicher Erziehung. Die von ihm beeinflußten Philanthropen in Deutschland, vor allem Basedow († 1790), daneben Gotthilf Salzmann († 1811), Heinrich Campe († 1818) und andere, stellen dem Bildungsideal der vornehmen Kreise ein bürgerliches zur Seite, das ebenso realistisch und utilitaristisch gefärbt war († Philanthropisten). Die A. will in Erziehung und Unterricht natürlich, milde und human sein, wendet sich im Gegensatz zum Pietismus gern an das Ehrgefühl der Kinder und erweckt sie zur Selbständigkeit. Sie achtet die Sprachen und das Altertum gering, bevorzugt die realistischen Fächer, schränkt den Religionsunterricht ein. Es entstehen für den Adel die Ritterakademie, für das Bürgertum die Realschule (seit 1747). Auf den Universitäten, die ein Leibniz wegen ihrer scholastischen, rückständigen Art überhaupt gemieden hatte, steigt die philosophische Fakultät, die bisher eine Magd der „oberen" Fakultäten, insbesondere der theologischen, gewesen war, empor, indem jetzt die von der Philosophie ausgebildete Methode die in allen Wissenschaften herrschende wurde. Vor allem war es Christian Wolff in Halle, der den alten Aristotelisch-Melanchthonischen Universitätsbetrieb durch einen aufgeklärten philosophischen ersetzte. Die Volksbildung wird lebhaft gefördert. Die Säkularisierung des Schul-

wesens zeigt sich auch darin, daß Universitäten und Volksschulen im Preußischen allgemeinen Landrecht von 1794 als Anstalten des Staates und nicht der Kirche erklärt wurden. Ein von den Theologen abgesonderter Stand höherer Lehrer beginnt langsam zu entstehen, doch ist es zu einer vollständigen Trennung von Schule und Kirche natürlich noch nicht gekommen.

4. d) Gegenüber dem furchtbaren Religions- und Gewissenszwang, den beide Konfessionen ausübten, erhob die A. die Forderung der Gewissensfreiheit und Toleranz, deren Durchsetzung das Leben der europäischen Völker von Grund aus veränderte. Die Toleranz ist eines der tiefsten Anliegen der A. Stärkere Gefühlsenergie, als ihnen sonst eigen ist, entfalten die Aufklärer in dem Kampfe für diese ihnen heilige Sache. Selbst eine so negative Natur wie Voltaire zeigt hierbei echte Begeisterung. Fast alle Tendenzen der A. vereinigten sich in dieser Forderung. Ihr weltlicher Sinn sträubte sich dagegen, dem Staatswohl oder dem Handel durch Verfolgungen um der Religion willen Eintrag tun zu lassen. Der Moralismus sah den Wert des Menschen in der moralischen Gesinnung, der gegenüber sein Glaube ziemlich gleichgültig sei. Oder man unterschied wenigstens zwischen den fundamentalen religiösen Lehren, in denen doch alle einig seien, und den subtileren Unterschieden, um derentwillen die Verfolgungen immer stattgefunden hätten. Der philanthropische Geist der A. verabscheute die in der Intoleranz liegende Härte und berief sich darauf, daß dieselbe auch dem Geiste des Christentums widerspräche. Vor allem aber war es der tiefe Drang der A. nach eigener Ueberzeugung, der sie die Forderung der Toleranz erheben ließ. Sie lechzte nach Freiheit im Denken. Aber auch das erkannte man, daß um der Religion selbst willen die Toleranz gefordert werden müsse. Namentlich Locke machte geltend, daß erzwungener Glaube keinen Wert haben könne.

Einer der ersten, der die Notwendigkeit der Gewissensfreiheit eingehend begründete, war Spinoza, der in seinem theologisch-politischen Traktat (1670) die Freiheit des Denkens als unaufgebbares Naturrecht behauptete und ihre Vereinbarkeit mit der Frömmigkeit und dem bürgerlichen Frieden, ja ihren Nutzen für diese erwies. Bayle wurde durch seinen relativistischen Skeptizismus dazu getrieben, die Behauptung der Alleinwahrheit einer Meinung zu bekämpfen, und von da aus die Toleranz zu fordern (Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: „Contrains les d'entrer", 1686). Am wirksamsten aber waren die Toleranzbriefe John Lockes (1685—1704), dessen Toleranzgedanken durch das englische Täufertum beeinflußt sind, das überhaupt der A. in der Forderung der Gewissensfreiheit vorangegangen ist. In Deutschland traten zuerst Pufendorf und Thomasius für Toleranz ein. Voltaires Kampf gegen die Intoleranz machte in ganz Europa ungeheuren Eindruck. In den amerikanischen Verfassungen und in der französischen Revolution wurde die Gewissensfreiheit als eines der Menschenrechte proklamiert (¶ Toleranz).

Trotz dieser Toleranzforderung hat aber die A. vor fremden Ueberzeugungen dann keine Achtung, wenn sie ihr unvernünftig erscheinen. Es hängt das mit ihrem Glauben an eine immer gleiche Vernunftwahrheit zusammen, aus dem sich eine abstrakt nivellierende Tendenz ergab. Das Mittelalter, die Kirchenväter, das Positive am Christentum hat sie sehr ungerecht beurteilt. Gewiß war ein Mann wie Leibniz echt tolerant, dagegen hat Voltaire, der große Verteidiger der Toleranz, die entgegengesetzten Meinungen mit bitterem Spott und Haß bekämpft und sich insofern nichts weniger als tolerant gezeigt, und der deutsche Nicolai richtete eine Diktatur der A. auf, die über alle abweichenden Meinungen verständnislos absprach. Die wirkliche Achtung vor fremdem individuellen Leben hat erst die historische Weltanschauung des deutschen ¶ Idealismus gebracht.

5. Trotz ihrer wesentlich weltlichen Richtung hat sich die A. viel mit religiösen Fragen beschäftigt. Aber die Beschäftigung mit ihnen erwächst nur selten aus unmittelbarem religiösen Interesse, sondern meist aus dem kritischer Auseinandersetzung mit der herrschenden Religionsanschauung. Die A. hat diese aufs entschiedenste bekämpft und eine rationalistische Religionsauffassung an ihre Stelle gesetzt. Neben die Kritik treten die apologetischen Bemühungen, die Religion bei dem Wandel der Weltanschauung zu behaupten und neu zu begründen. Das Resultat ist eine völlige Umwandlung des religiösen Glaubens und Denkens.

5. a) Auch auf die Religion wandte die A. ihr großes Prinzip an, daß nicht Autorität und Tradition, sondern allein die innere Wahrheit Ueberzeugungen begründen könnte. Dieses Aufklärungsprinzip verficht z. B. Lessing in seinem bekannten Kampfe gegen Goeze. Innere Wahrheit aber ist der A. gleichbedeutend mit Vernunftwahrheit. Deshalb genügt ihr nicht die Begründung der Religion auf Offenbarung. „Zufällige Geschichtswahrheiten können" — Lessing hat diese Grundüberzeugung der A. klassisch formuliert — „der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden." Die Religionswahrheit mußte, wenn sie gelten sollte, sich als vernünftige Wahrheit erweisen. Deshalb haben in der Aufklärungszeit Gottes- und Unsterblichkeitsbeweise eine Rolle gespielt wie kaum jemals sonst, zumal bei den Deutschen von Christian Wolff an bis auf Moses Mendelssohn. Die meisten Aufklärer waren davon überzeugt, daß sich für die hauptsächlichsten Religionswahrheiten dieser Vernunftbeweis führen lasse. Sie erschienen ihnen als Wahrheiten der sogenannten Vernunftreligion oder natürlichen Religion. Dieser Begriff wurde zum grundlegenden Religionsbegriffe der A. Sie hat ihn nicht erfunden, sondern ihn aus der katholischen und protestantischen Kirchenlehre übernommen. (S. das natürliche System der Geisteswissenschaften in 3 a). Aber sie verschob völlig den Schwerpunkt. Während der Kirche die natürliche Religion als durch die Erbsünde verdunkelt galt, und die eigentliche Erkenntnis erst durch die Offenbarung enthüllt wurde, wird für die A. die Offenbarung das Unsicherere und die natürliche Religion das Gewissere oder das einzige. Die Existenz Gottes, die Pflicht, ihn durch Tugend und Frömmigkeit zu verehren, ein jenseitiges Leben und eine jenseitige Vergeltung oder, formelhaft ausgedrückt, Gott, Tugend (beziehentlich Freiheit) und Unsterblichkeit, das sind die Wahrheiten dieser natürlichen Religion. Auf sie beschränkt sich meist das religiöse Interesse der Aufklärer.

Diese vernünftige Religion empfiehlt sich zugleich dadurch, daß sie das allen Konfessionen und Religionen Gemeinsame ist. Seit der Reformation gab es drei Kirchen, die alle behaupteten, allein die absolute Wahrheit zu besitzen. Die daraus entstehenden Streitigkeiten, Verfolgungen und Religionskriege hatten diesen Wahrheitsanspruch, der schon durch die Existenz der drei Konfessionen an sich gefährdet war, noch mehr diskreditiert. Durch die Erweiterung des geographischen Horizontes (s. oben 3 b) wurden die Blicke auch auf die fremden Religionen gelenkt. Religionsvergleichung hat die Zeit viel geübt, und sie entdeckte bei den fremden Religionen vieles, was ihre Sympathie erweckte. Z. B. hat die chinesische Religion, deren Vortrefflichkeit schon Leibniz pries, den Aufklärern einen großen Eindruck gemacht. Ferner kam ihr zum Bewußtsein, daß die Christenheit nur ein kleiner Teil der Menschheit sei, und es erschien ihr als unerträglich intolerant, die christliche Religion als die allein wahre und seligmachende anzusehen. Bezeichnenderweise ist das Dogma von der Verdammung der Heiden dasjenige gewesen, gegen das sich zu allererst das Empfinden der Zeit sträubte. Die Religionsvergleichung führt die A. zu der Meinung, daß das allen Religionen Gemeinsame das eigentlich Wertvolle sei. Das aber sind die Wahrheiten der natürlichen Religion.

Schon in der Renaissance waren solche Anschauungen aufgetaucht. Sie waren z. B. von dem Niederländer ¶ Coornhert († 1590) und in dem übel berüchtigten Colloquium heptaplomeres des Jean ¶ Bodin († 1596 oder 1597) vertreten worden. Der eigentliche Begründer dieser Anschauung von der natürlichen Religion ist Herbert von Cherbury († 1648). Zum Siege geführt haben sie die englischen Deisten, vor allem Toland († 1722) und Tindal († 1733), (¶ Deismus). In Deutschland war es Wolff, der den Schwerpunkt von der geoffenbarten auf die natürliche Religion verschob.

Neben der natürlichen Religion wurde von vielen Aufklärern auch noch die Offenbarung behauptet. Man faßte sie, ebenso wie einst in der Orthodoxie, als eine Summe göttlich geoffenbarter Lehren auf. Die einen meinten, daß sie den Vernunftwahrheiten einige wichtige Wahrheiten hinzufüge, die nicht gegen, aber über die Vernunft seien. Andere sahen die Offenbarung als eine göttliche Bestätigung der natürlichen Religion an, wieder andere faßten das Christentum als natürliche Religion auf, während die Radikalsten das Positive in der Religion als abergläubischen Verderb der natürlichen ansahen, den sie mit Vorliebe auf die Dummheit, die Herrschsucht und den frommen Betrug der Pfaffen zurückführten. Solchen Haß gegen das Positive in der Religion finden wir z. B. bei Voltaire und Reimarus. Wo die Offenbarung festgehalten wurde, mußte sie, um dem rationalen Bedürfnis des Zeitgeistes zu entsprechen, das Recht ihres Offenbarungsanspruches vor der Vernunft erweisen. Komplizierte Beweisführungen dieser Art sind z. B. von den Wolffianern geführt worden.

5. b) Der Glaube an Wunder, der in der bisherigen Religionsauffassung eine so wichtige Stelle eingenommen hatte, schwand unter der Einwirkung der A. immer mehr dahin. Die Naturwissenschaft erklärte bisher unerklärliche Erscheinungen auf wissenschaftliche Weise. Das von der mechanischen Naturwissenschaft in die allgemeine Weltanschauung übergegangene Prinzip unverbrüchlicher Gesetzmäßigkeit ließ wunderhafte Eingriffe Gottes und Unterbrechungen des Kausalzusammenhanges als unmöglich erscheinen. Fast noch mehr als durch bewußte Anwendung dieses philosophischen Prinzips schwand der Wunderglaube infolge einer instinktiven Abneigung, die der immer empiristischer werdende Geist des Zeitalters gegen das Wunder empfand.

Zunächst schwand das, was wir heute als ¶ Aberglauben bezeichnen, was aber bis zur A. bei Protestanten wie Katholiken in Geltung war, der Glaube an die Einwirkung von Gestirnen, an dämonische Besessenheit, Teufelsbündnisse und Hexerei. Neben manchen anderen, z. B. Montaigne und Charron in Frankreich, Reginald Scott in England, wirkte zur Beseitigung dieses Aberglaubens namentlich der niederländische Prediger Balthasar ¶ Bekker († 1698), ein Schüler der Descartes. In seiner gewaltiges Aufsehen erregenden Schrift „Die bezauberte Welt" von 1690 bestritt er die Meinung gegenwärtiger dämonischer Einwirkungen und gab abschwächende Erklärungen über die biblische Lehre vom Teufel, während er schon vorher gleich Bayle den Glauben bekämpft hatte, daß Kometen Unheil weissagten. Dieser Kampf gegen den Aberglauben vollzog sich meist unter Protest der Kirche. Eine besonders segensreiche Folge desselben war das allmähliche Abkommen der Hexenprozesse, um deren Beseitigung sich in Deutschland besonders Thomasius Verdienste erwarb.

Der gleichen Skepsis wie die dämonischen Wunder verfiel der nur bei den Katholiken vorhandene Glaube an gegenwärtige Heiligenmirakel und wunderbare Heilungen. Ferner schwand der Glaube an die Bindung übernatürlicher Gaben an sinnliche Zeichen. Die Sakramente sinken in den Augen der Zeit zu bloßen Zeremonien herab. Länger erhielt sich der Glaube an die Wunder der Vergangenheit. Die Meinung, daß die Kirchenväter besondere Wundergaben besessen hätten, wurde erst durch Conyers Middletons „Freie Untersuchung der Wunderkraft" 1749, die eine größere Debatte hervorrief, tiefer erschüttert. Die bei den Protestanten sich immer mehr einbürgernde Einschränkung der Wunder auf das biblische Zeitalter ist ein Symptom des Sinkens des Wunderglaubens. Sie werden jetzt als göttliche Beglaubigungen des Gesandten, der die göttliche Offenbarung bringt, gewertet. Schließlich bleibt die Kritik der A. auch vor den biblischen Wundern nicht stehen, sondern verwandelt die biblische Geschichte in eine natürliche. Das Christentum wird nicht mehr als eine von allem anderen verschiedene supranaturale Größe angesehen, sondern derselben kausalen Betrachtung unterworfen wie das übrige Weltgeschehen.

Die erste prinzipielle Bestreitung des Wunders findet sich in Spinozas theologisch-politischem Traktat 1670. Er blieb damit zunächst allein. Newton, Leibniz, Locke, Christian Wolff haben das Wunder zwar möglichst eingeschränkt, aber keineswegs gänzlich geleugnet. Aber je länger desto mehr kam es zu gänzlicher Leugnung desselben. Zu Spinozas auf der Unverbrüchlichkeit des Kausalzusammenhanges ruhenden Behauptung der Unmöglichkeit des Wunders kam die Humes von seiner gänzlichen Unwahrscheinlichkeit. „Kein Zeugnis genügt, ein Wunder fest-

zustellen, wenn es nicht von solcher Art ist, daß seine Falschheit wunderbarer wäre als das Faktum, das es festzustellen trachtet."

5. c) Das wissenschaftliche Grundprinzip unverbrüchlicher Kausalität hat aber nicht nur zu einer Bestreitung der Wunder im spezifischen Sinne geführt. Auch die menschliche Freiheit ist ja letztlich ein Wunder, das den Kausalzusammenhang stört. So geht denn durch die Philosophie der A. eine starke Tendenz zum Determinismus, während dem religiösen Empfinden der A. gerade der Gedanke der Freiheit des Menschen entsprach. Ferner schien bei strengster Durchführung des von Bacon, Hobbes, Descartes und Spinoza vertretenen Prinzips, daß alle Zweckgedanken bei der Naturerklärung abzuweisen seien, kein Platz mehr für einen die Welt leitenden, nach Zwecken handelnden Gott zu sein. So ist denn auch die natürliche Religion bedroht, und auch sie ist von einem Teil der Aufklärer aufgegeben worden. Von Spinoza wurde Gott und Notwendigkeit identifiziert, und bei ihm wich, ebenso wie bei Toland und Shaftesbury, der Glaube an einen persönlichen Gott dem Pantheismus.

Ferner hat bei einer radikalen Gruppe von Aufklärern diese mechanistische Tendenz, verbunden mit sensualistischen Gedanken zu einer Aufhebung der Religion überhaupt geführt. Schon Hobbes war materialistisch gerichtet, hatte sich aber mit der Religion noch einigermaßen äußerlich abgefunden. Die Engländer Hartley († 1757) und Priestley († 1804) faßten die seelischen Vorgänge als materielle Vorgänge auf, lehnten aber noch einen metaphysischen Materialismus ab, verbanden vielmehr ihren psychologischen Materialismus mit einer deistischen Religionsanschauung. Dagegen kam es in Frankreich zu einem konsequenten Materialismus und *Atheismus*, vor allem bei Lamettrie († 1751) und in Holbachs „Système de la nature" (1770). Bei beiden wurde der Atheismus aggressiv. Sie sehen im Gottesglauben, der nach ihnen aus Furcht und Unwissenheit entspringt, eine Hauptquelle des Unglücks der Menschen, da er sie beunruhige, zu verderblichem Aberglauben und Fanatismus führe und sie dazu verleite, den Genuß des Erdenlebens der Chimäre des Jenseits zu opfern. Voltaire hat diesen Atheismus bekämpft, doch war sein eigener Deismus von der Skepsis angefressen. Endlich hat Hume, der aber nicht mehr voll der A. zuzurechnen ist, die Religion als eine aus Furcht und Hoffnung entstehende Illusion erklärt, wenn auch in verklausulierter Weise. So ist es durch die A. erstmalig zu einer gänzlichen Bestreitung der Religion im Namen der Wissenschaft gekommen. Wie weite Kreise der Atheismus zeitweilig ergriff, das zeigt sich in der offiziellen Abschaffung des Christentums und Gottesglaubens durch die französische Revolution 1793. Aber schon 1794 erklärte Robespierre statt des Atheismus den Deismus für die Religion der französischen Republik.

Die bei weitem meisten Aufklärer haben jedoch am Gottes- und Unsterblichkeitsglauben festgehalten, ja sie waren von seiner Beweisbarkeit felsenfest überzeugt. Nur alles Anthropomorphe am Gottesbegriff und alles wunderhafte Eingreifen Gottes wurde abgestreift. Um das in der Aufklärungszeit für den Glauben schwerste Problem, die *Versöhnung von Gottesglauben und mechanistischer Naturauffassung*, haben sich vor allem Newton, einer der Hauptschöpfer der letzteren, und Leibniz ernstlich bemüht und haben damit die Grundlage für den religiösen Glauben weiter Kreise der A. geschaffen. Beide führen die mechanische Naturerklärung auf das konsequenteste durch, kommen aber zu der Ueberzeugung, daß gerade der bewunderungswürdig geordnete Mechanismus der Welt etwas ungemein Zweckmäßiges sei und unbedingt auf einen intelligenten Urheber hinweise, dem die so zweckmäßig eingerichtete Maschine ihre Entstehung verdanke. So wurde der physiko-theologische Beweis, der Beweis Gottes aus der Natur, zu dem beliebtesten Gottesbeweise der Zeit. Newton, die Schule von Cambridge, Christian Wolff und die ganze deutsche A. werden nicht müde, ihn zu führen, namentlich die letztere nicht ohne starke Rückfälle in eine kleinliche Teleologie. Trotz der für die Religion gefährlichen Konsequenzen, die in der mechanistischen Naturauffassung lagen, wurde gerade die Betrachtung der Natur in ihrer Ordnung und gesetzmäßigen Zweckmäßigkeit für die A. eine Hauptquelle religiöser Erhebung. Das ist ein von der A. neugeschaffenes religiöses Motiv. Das Wunder wurde von hier aus auch religiös anstößig: gerade in der gesetzmäßigen Ordnung zeigt sich die Größe Gottes.

5. d) Nicht nur durch die neue Wissenschaft, sondern auch durch die Veränderung der ganzen Lebensstimmung hat die A. die Religion umgewandelt. Indem der Jenseitssinn zurücktrat, wurde in der Religion trotz aller Behauptung des Unsterblichkeitsglaubens nicht das Heil der Seele und die jenseitige Seligkeit, sondern innere Glückseligkeit das in erster Linie erstrebte Ziel. Das Wesen der Religion wurde vor allem im *Moralischen* gesehen. Die A. wandte sich scharf gegen die Meinung, daß es in der Religion auf Anerkennung von Dogmen und auf Beteiligung am kirchlichen Kultus ankäme, sie polemisierte gegen „Glaubensformeln und Zeremonien" und alles Statutarische in der Religion, drang auf „Simplizität" und auf Bewährung der Religion im sittlichen Handeln. Von da aus verwirft sie alle Intoleranz als dem moralischen Wesen der Religion widerstreitend. Im Gegensatz zum Intellektualismus der Orthodoxie sieht sie die Religion als eine praktische Sache an, so daß ihr eine Ahnung des Unterschiedes zwischen Theologie und Religion aufgeht. Dafür wird freilich die Religion in einseitiger Weise mit der Moral verquickt, ja vielfach ganz in Moral aufgelöst, während das unmittelbare religiöse Gefühl als „Mystizismus" und „Fanatizismus" verworfen wird. Doch finden sich meist neben der Moral die eigentlich religiösen Züge eines ernstlichen Vorsehungsglaubens und der Dankbarkeit gegenüber dem gütigen Gotte.

In ihrem Optimismus kam die A. zu einer laxen Beurteilung der Sünde und zu einer Ablehnung des Erbsündendogmas. Eine der vielen schwerwiegenden Konsequenzen derselben ist die Entwertung des Gedankens von Versöhnung und Erlösung. Man war von der Möglichkeit, durch moralisches Handeln sich dem höchsten Wesen wohlgefällig zu machen, überzeugt und sah die mit unterlaufenden Unvollkommenheiten als nicht schwer zu nehmende, sehr begreifliche Folgen der menschlichen Schwäche an. Dazu kommt, daß es dem milden und humanitären Zuge der Zeit

eine Gottes unwürdige Vorstellung zu sein schien, ihn als zornigen Gott zu betrachten. Er ist ihr vielmehr die selbstverständlich verzeihende Liebe. Ewige Höllenstrafen zu verhängen, würde weder seiner Gerechtigkeit noch seiner Liebe entsprechen. Augustin wird der A. der mißliebigste Kirchenvater, und sie entfernt sich weit von dem, was den Reformatoren Kern und Stern des Christentums gewesen war.

Die A. verknüpft aufs engste Religion und Optimismus. Shaftesbury und Leibniz erklären in bezeichnender Weise die Zufriedenheit und Freude für die beste Grundlage der Religion. Hatte früher das Ungenügen an der Welt der Sünde und des Leides zur religiösen Erhebung in eine transzendente Welt getrieben, so besteht für die A. Religion vor allem in der dankbaren Freude an der von Gott so herrlich eingerichteten Welt. Das ist eine gänzliche Umwandlung der Frömmigkeit. Von hier aus versteht man das besondere Interesse, das die A. an der Theodizee hatte, um die man sich vor allem in Deutschland von Leibniz an ernstlich bemüht hat. Trotz des erschütternden Eindruckes des Erdbebens von Lissabon 1755 und trotz des spottenden Widerspruches Voltaires glaubte man bis auf Kant, dieselbe auf wissenschaftlichem Wege führen zu können (¶ Theodizee).

5. e) Es bedarf nach dem Bisherigen keiner weiteren Ausführung mehr, wie die A. die Auffassung vom Christentum gänzlich umgestaltet hat. An die Stelle der alten supranaturalen trat eine rationalistische Auffassung. Je mehr die A. emporkam, desto mehr wurde Jesus als Mensch angesehen, als ein Prediger der höchsten Gotteserkenntnis und reinsten Moral, der die verdorbene natürliche Religion wieder herstellte. So nahm man ihn meist in naiver Weise für die eigene aufgeklärte Religionsauffassung in Anspruch. Nur ganz vereinzelt kamen auch abfällige Beurteilungen Jesu vor, z. B. bei Voltaire. Die Form dagegen, die das Christentum in der Kirche erhalten hatte, lehnte man gründlich ab. So kam es zu einer scharfen Scheidung der Religion Jesu und der christlichen Religion und zu einer äußerst pessimistischen Beurteilung der Kirchengeschichte. Man meinte, daß durch Zeremonien und Glaubensformeln, durch Streitigkeiten und Herrschsucht der Priester und Theologen in der Kirche die reine Religion Jesu verdorben worden sei.

Die Bibel galt nicht mehr als ein wunderbar inspiriertes Buch, sondern wurde als ein menschliches Buch aufgefaßt. Die Bibelkritik erwachte, Spinozas theologisch-politischer Traktat (1670), Bayles Dictionnaire (1695 u. 97) und der englische Deismus begannen damit. Der letztere war vielfach tumultuarisch und weit entfernt, in den wahren Geist der Bibel einzudringen, faßte aber doch schon eine Anzahl tatsächlicher historischer Probleme ins Auge. Die deistischen Resultate wurden in Frankreich von Voltaire, in Deutschland von Männern wie Edelmann († 1767) und ¶ Reimarus († 1768), dem Verfasser der von Lessing veröffentlichten sogenannten Wolfenbüttler Fragmente übernommen, während Semler, Lessing und die von Semler beeinflußten wissenschaftlichen Theologen den Grund zu einer wahrhaft historisch-kritischen Bibelforschung legten. Man machte Ansätze dazu, die Eigenart der biblischen Schriftsteller, die zeitliche und geographische Bedingtheit ihrer Anschauungen zu erkennen, sah Widersprüche in den biblischen Schriften und lehnte es ab, sie zu harmonisieren. Die der Gegenwart nicht entsprechenden Anschauungen wurden gern als ¶ Akkommodation der biblischen Schriftsteller an die Vorurteile ihrer Zeit angesehen, doch wagten auch viele, ihnen selbst Vorurteile zuzuschreiben. Die Wundererzählungen pflegte man rationalistisch umzudeuten. Einflüsse fremder Religionen auf die Bibel wurden beobachtet, besonders solche der ägyptischen und der persischen Religion, ebenso übrigens auch die Einflüsse des Platonismus auf die Kirchenväter.

5. f) Die A. trieb viele in einen starken Gegensatz zur Kirche. Zumal der geistliche Stand verlor an Ansehen, ja verfiel weithin in Mißachtung. Die Polemik Lessings gegen Goeze ist noch lange nicht das Schärfste, was die A. gegen die Geistlichen hervorgebracht hat. Aber ein Haß gegen die Kirche, wie er sich in Voltaires bekanntem: „Ecrasez l'infâme", aussprach, wurde doch nur von einem kleinen Teile der Aufklärer gehegt. Der Gegensatz gegen die Kirche fand eine Schranke daran, daß sich diese selbst in weitgehendem Maße dem Geiste der A. öffnete. Schon Descartes gewann Einfluß auf die Theologie, indem in den Niederlanden eine cartesianische Theologenschule entstand, die das rationale Prinzip in die Theologie übernahm, auch die Bibel rationalistisch erklärte. Männer wie Balthasar Bekker († 1698) und Alexander Röll († 1718) gehörten ihr an. In England bestanden nahe Beziehungen zwischen Locke und den Theologen von Cambridge. Der englische Deismus wurde zwar von den Theologen bekämpft, aber die antideistische Apologetik nahm doch, wenn auch unbewußt, einen Teil seiner Anschauungen auf. Vor allem aber gingen in Deutschland Kirche und Theologie mit der A. einen Bund ein. Nachdem schon Christian Wolff die Theologie beeinflußt hatte, erfolgte hier der eigentliche Einbruch der A. in die Theologie in der zweiten Hälfte des 18. Jhd.s, in der sogenannten Neologie und im Rationalismus der Semler († 1791), Teller († 1804) und Spalding († 1804), denen zahlreiche andere Theologen bis weit hinein ins 19. Jhd. folgten (¶ Rationalismus ¶ Supranaturalismus). Er milderte in manchem die Aufklärungstendenzen und hat sich zu dem rein deistischen sogenannten Naturalismus der Bahrdt († 1792) und Basedow († 1790) im Gegensatz gewußt. Auch der Supranaturalismus war von der A. stark gefärbt. Wie die Theologie, so nahmen Predigt und Katechese, Liturgie und Gesangbuch eine den aufgeklärten Anschauungen entsprechende Gestalt an. Selten ist die Kirche so auf den Zeitgeist eingegangen und so von ihm in Beschlag genommen worden wie im Zeitalter der A. in Deutschland.

Auch in die katholische Kirche drang, wenn auch in weit geringerem Maße, die A. ein. Sie zeitigte hier einen Gegensatz zum Jesuitismus (Aufhebung des Jesuitenordens 1773), das Wiederaufkommen episkopalistischer Ideale im ¶ Febronianismus (Nikolaus von Hontheim), die Toleranzpolitik Josephs II, die nationalkirchlichen Bestrebungen Wessenbergs. Ja auch an einer rationalistischen Theologie fehlte es auf katholischem Boden nicht (die Würzburger Franz Oberthür † 1831, Franz Berg † 1821, in seiner ersten Lebenshälfte auch Weihbischof Gregor von Zirkel † 1817). Man übte konfessionelle Weitherzigkeit,

vergeistigte den Katholizismus durch Rückgreifen auf die Mystik (Michael Sailer † 1832) oder die Bibel, trieb sogar eine, sich freilich in engen Grenzen haltende Bibelkritik, bekämpfte den Mirakelglauben, auch Mönchtum und Zölibat (die Brüder Theiner in Breslau 1828).

Am stärksten machte sich der Einfluß der A. auf die Kirchen geltend in der Zeit, in der sie im allgemeinen Geistesleben durch neue Bewegungen wieder zurückgedrängt worden war.

Einen eigenen Kultus hat die deistische Religionsanschauung bei der Sekte der ¶ Theophilanthropen hervorgebracht, die 1797 in Frankreich entstand, aber völlig unbedeutend blieb.

6. Am Ausgange des 18. Jhd.s kamen neue Zeitströmungen auf, die der A. allmählich ein Ende bereiteten. Das unbedingte Vertrauen auf die Kraft der menschlichen Vernunft wurde durch die empiristische Skepsis David Humes und durch die Erkenntniskritik Kants zersetzt. Die verstandesmäßige Richtung der A. wich einem vertieften Gefühlsleben und einer neuen Wertung desselben. Rousseau war der hinreißende Prophet dieser Gefühlsrichtung, die dann vor allem in Deutschland mächtig emporkam, im Sturm und Drang, bei Hamann, Herder, dem jungen Goethe und im ganzen deutschen Idealismus. Zugleich wurde die praktische Richtung der A. von einer ästhetischen Welt- und Lebensauffassung abgelöst, die ihren aufgeklärten Nützlichkeitssinn als philiströs empfand. Der unendlich vielseitigere und tiefere Humanismus der klassischen Dichter trat an die Stelle der aufgeklärten Humanität. Die starre Anschauung von der überall gleichen Ausstattung der Menschen wurde durch die Erkenntnis der Verschiedenartigkeit der Volks- und Einzelindividualitäten und die Auffassung von einer fortschreitenden organischen Entwicklung in Natur und Geschichte ersetzt. Vor allem Herder begründete eine geschichtliche Weltanschauung. In der ¶ Romantik nahm dieser deutsche Idealismus eine der A. ganz besonders feindliche Richtung an. Auf religiösem Gebiete brachte die neue Geistesströmung eine Zerstörung des Begriffs der natürlichen Religion (Humes und Kants Kritik), ein Verständnis für die Geschichte der positiven Religion (Herder) und vor allem gegenüber dem Moralismus und Intellektualismus der A. eine vertiefte Erkenntnis vom Wesen der Religion (Herder, Schleiermacher). Doch brachte sie für die Religion auch neue Probleme: den Entwicklungsgedanken, den historischen Relativismus und statt des in der A. meist behaupteten Glaubens an einen persönlichen Gott eine Neigung zum Pantheismus.

Führten diese Ideen über die A. hinaus, so erhob sich gegen sie auch eine vor allem durch die Schrecken der französischen Revolution geweckte Reaktionsbewegung, die gegenüber dem kritischen Geiste der A. zu dem geschichtlich Gewordenen und zu den Autoritäten in Staat und Kirche zurückkehrte.

Dazu kam das Wiedererwachen einer genuineren christlichen Frömmigkeit, der die moralisierende und rationalisierende Umbiegung des Christentums durch die A. nicht genügte. Solche positive christliche Gläubigkeit war auch in der Aufklärungszeit nicht ausgestorben, hatte sich vor allem in pietistischen Kreisen gehalten, und in England auch schon mitten im 18. Jhd. die große Bewegung des Methodismus hervorgerufen. Nun nahm sie in der Deutschland, die Schweiz, Frankreich, England und die nordischen Länder durchziehenden Erweckungsbewegung einen mächtigen Aufschwung. Christus wurde wieder als Gottessohn, das Christentum wieder als Erlösung und Versöhnung durch die wunderbaren Taten Gottes angesehen. Gleichzeitig fand eine in Frankreich beginnende Neubelebung des Katholizismus statt. Bald entriß eine pietistisch gefärbte Orthodoxie den Aufklärungsideen ihre Herrschaft in den Kirchen. Die A. wurde als eine gänzliche Fehlentwicklung, als eine Ausgeburt des Unglaubens betrachtet und ihre Spuren aus der Kirche möglichst getilgt. Es war, als habe es eine Dogmen- und Bibelkritik der A. nicht gegeben. Selbst die Anschauung von der wörtlichen Inspiration der Bibel kehrte wieder und wurde in der Kirche eine große Macht. Freilich weist die moderne Orthodoxie schon in der Unsicherheit ihrer Prinzipienlehre dennoch Einwirkungen der A. auf.

Außerhalb der Kirche wirkte die A. viel stärker fort. Der populäre religiöse Liberalismus des 19. Jhd.s vertrat die Aufklärungsideen in einem nur wenig veränderten Gewande. Der moderne Materialismus hat gegenüber dem der französischen A. wenig Neues gebracht. Aber auch der über die A. hinausgehende deutsche Idealismus hat doch — was nicht vergessen werden darf — auf ihrem Grunde weitergebaut. Im allgemeinen Geistesleben des 19. Jhd.s blieb überhaupt ein großer Teil ihrer Kritik und der von ihr gewonnenen Resultate in dauernder Geltung, z. B. ist hier der Glaube an Wunder im strengen Sinne des Wortes und die Auffassung des Christentums als einer von dem übrigen Geschehen gänzlich verschiedenen supranaturalen Größe nicht wieder emporgestiegen. Gerade die verschiedene Stellung zum Erbe der A. hat den Zwiespalt zwischen Kirche und allgemeinem Geistesleben, der durch das 19. Jhd. hindurchgeht, vor allem hervorgerufen. So sehr auch die Folgezeit über die A. fortgeschritten ist, so ist diese doch die Grundlage der modernen Wissenschaft und Weltanschauung und deshalb, religionsgeschichtlich betrachtet, der Ausgangspunkt des Prozesses der Umwandlung der Religion und des Kampfes der Weltanschauungen, der heute noch fortdauert.

Ernst Troeltsch: „Aufklärung" in RE³ III, S. 225 ff; — ‡ Hartpole Lecky: Geschichte des Geistes der Aufklärung in Europa, seiner Entstehung und seines Einflusses. Deutsch von Heinrich Ritter, 1885²; — ‡ Hermann Hettner: Literaturgeschichte des 18. Jhd.s, (1855 f) 1894⁴; — Wilhelm Dilthey: Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jhd. (Archiv für Geschichte der Philosophie, V, VI 1892 f); — Derselbe: Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jhd., ebenda VII 1894; — ‡ Troeltsch: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (Kultur der Gegenwart I, 4), 1906; — ‡ Derselbe: Religionswissenschaft und Theologie des 18. Jhd.s, PrJ, 1903; — Derselbe: „Deismus" RE³ IV, S. 532 ff und „Moralisten, englische" RE³ XIII, S. 436 ff; — Friedrich Nitzsch: Die geschichtliche Bedeutung der Aufklärungstheologie, JpTh I, 1875; — Heinrich Hoffmann: Die Frömmigkeit der deutschen Aufklärung, ZThK, 1906; — ‡ Rudolf Eucken: Die Lebensanschauungen der großen Denker, (1890) 1905⁸; — Derselbe: Der Wahrheitsgehalt der Religion, (1901) 1905², Abschnitt I: Die weltgeschichtliche Krise der Religion; — Friedrich Paulsen: Artikel Aufklärung und Aufklärungspädagogik in EHP I, 1895.

Heinrich Hoffmann.

Aufnahme in die Kirche.

1. Katholische Auffassung; — 2. Evangelische Auffassung.

1. Der ungetaufte lebende Mensch wird Mitglied der katholischen Kirche durch die Taufe, und zwar durch jede gültige Taufe, selbst wenn sie von einem Nichtkatholiken vollzogen worden ist (¶ Taufe, rechtlich). Ein Kind (unter sieben Jahren) darf nach kirchlichem Recht nur mit Billigung eines Elternteils getauft werden. Mit dem vollendeten siebenten Jahr muß das Einverständnis des Täuflings eingeholt werden. Der gültig getaufte nicht katholische Christ braucht bei der Aufnahme in die katholische Kirche nicht wiedergetauft zu werden, muß aber, nachdem er im katholischen Glauben unterrichtet ist, den alten Glauben — die ¶ Häresie — abschwören und ein förmliches Glaubensbekenntnis ablegen.

2. Neben der Taufe, über die im wesentlichen dasselbe Rechtens ist, wie in der katholischen Kirche, bedarf es heute zur vollen Mitgliedschaft einer evangelischen Gemeinde meist der bewußten und feierlichen Ablegung des Glaubensbekenntnisses in der Konfirmation und in der Regel des Genusses des Heiligen Abendmahls. Die evangelische kirchenrechtliche Auffassung legt Gewicht auf den Willensakt und betrachtet die nicht Konfirmierten als unselbständige Gemeindeglieder, die sich wohl üben sollen in den Pflichten eines evangelischen Christen, denen aber die Rechte der aktiven Mitgliedschaft fehlen. Erwachsene Nichtchristen werden Kirchenglieder durch die bewußt empfangene Taufe, erwachsene Christen anderer Konfession durch Erklärung ihres Uebertritts, zu der in der Regel Genuß des Abendmahls nach vorausgegangener Unterweisung treten muß (¶ Abendmahl, rechtlich). Die Gemeindemitgliedschaft wird regelmäßig durch den Wohnsitz begründet. Schwierigkeiten können hier bei Verschiedenheit des evangelischen Bekenntnisses entstehen, sodaß die Frage der Gemeindezugehörigkeit z. B. bei Abgabenstreitigkeiten nicht immer leicht zu lösen ist. Besondere Erfordernisse bestehen für Gemeindeglieder, die zur Teilnahme an der kirchlichen Selbstverwaltung befugt sind (¶ Gemeindeverfassung). Die Staatsangehörigkeit ist nie Voraussetzung der Gemeindemitgliedschaft. — ¶ Austritt.

Emil Friedberg: Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 1903⁴. §§ 93, 92; — P. Schoen: Das evangelische Kirchenrecht, (1903) 1906, §§ 67, 68, 27.

Meydenbauer.

Aufrichtigkeit ¶ Wahrhaftigkeit.

Aufsichtsrecht, kirchliches. Der Papst übt das ius inspectionis teils durch Legaten, Nuntien usw. (¶ Beamte, kirchliche), teils, wie die Bischöfe in ihrem Sprengel, durch ¶ Visitation. Ueber das A. des Staates ¶ Gallikanismus ¶ Kirche und Staat. Für die evangelischen Landeskirchen außerdem ¶ Vermögensrecht, kirchliches.

Augsburg, Bistum. Es umfaßt Schwaben und Neuburg, Teile von Oberbayern und Mittelfranken. Es zählt ca. 800 000 Seelen und besitzt ca. 870 Pfarreien, 30 Pfarrkuratien und 17 Kuratien, welche in 39 Dekanate und das Stadtdekanat Augsburg zusammengefaßt sind. Im allgemeinen herrscht das geschlossene Pfarrsystem vor, nur im Gebirge gibt es zahlreiche Nebenkirchen und Kapellen. Es finden sich einzelne Pfarreien, die 50—70 und sogar über 100 Filialen haben. Die Diözese hat weniger männliche Ordensniederlassungen; dafür aber ca. 200 weibliche; besonders stark sind die barmherzigen Schwestern und die Franziskanerinnen vertreten. Zur Bildung des Klerus stehen 2 Lyzeen in A. und Dillingen, dem alten Bischofssitz, zur Verfügung. Viel geschieht durch den Klerus auf sozialem Gebiete. Vereine aller möglichen Art existieren; auch die Presse ist gut organisiert; in A. erscheint zur Zeit die Augsburger Postzeitung, ein Hauptorgan des bayr. Zentrums. — Die wichtigsten geschichtlichen Daten (nach KHL I. S. 405 ff) sind: Vorkonstantinische christliche Gemeinde, dem Metropoliten von Aquileja bis zum 6. Jhd. unterstellt. 7. Jhd.: Mission der Franken. Seit Mitte des 8. Jhd.s: Klostergründungen: Wessobrunn, Benediktenern, Füssen, Polling, Ellwangen, Ottobeuren. Das Bistum seit Bonifatius Mainz unterstellt. Reformation: Die freien Reichsstädte im A.er Gebiet werden protestantisch: Nördlingen 1522, Memmingen 1524, A. 1534/37, Kaufbeuren 1543, Donauwörth 1544; desgleichen die württembergischen (Herzog Ulrich 1534), die öttingenschen (1539) und die pfälzischen (Ottheinrich 1542) Gebiete. Gegenreformation: Bischof Kardinal Otto Truchseß v. Waldburg (1543—73), Bischof Heinrich V v. Knöringen (1598—1646). Westfälischer Friede: Parität in den Reichsstädten. 1802: Säkularisation. 1817: Unterordnung unter das neugegründete Erzbistum ¶ München-Freising. 1821: Neuabgrenzung des Sprengels durch Zirkumskriptionsbulle. — ¶ Bayern: I.

Braun: Geschichte der Bischöfe von A., 4 Bde., 1813—1815; — Eine mustergültige Geschichte der einzelnen Pfarreien hat Steichele begonnen. A. Schröder setzt sie in gleichem Sinne fort. (A. v. Steichele: Das Bistum A. historisch und statistisch beschrieben, 1864 ff); — Fr. Roth: A.s Reformationsgeschichte, 3 Bde., 1901—07.

Schornbaum.

Augsburger Bekenntnis ¶ Confessio Augustana. — A.er Religionsfriede ¶ Deutschland: II. Reformationszeitalter.

Augurium ¶ Rom, Religion.

August der Starke ¶ Sachsen.

Augusta, Kaiserin.

1. Leben; — 2. Stellung zum Katholizismus; — 3. zur Politik; — 4. Humanitäres Wirken.

1. Die deutsche Kaiserin A. wurde geboren am 30. Sept. 1811 in Weimar und starb am 7. Jan. 1890 in Berlin. Eine Enkelin Karl Augusts, an dem aristokratischen Hofe ihrer Mutter Maria Paulowna erzogen und in dem Nachglanz der großen Weimarer Zeit unter der Obhut Goethes mit hoher Geistesbildung ausgestattet, 1827 von Röhr konfirmiert, vermählte sie sich 1829 mit dem Prinzen Wilhelm v. Preußen, der seine Herzensneigung zu Elisa Radziwill dem Staatsinteresse geopfert hatte. Diese Ehe, auf achtungsvolle Freundschaft und pflichtbewußte Treue gegründet, konnte bei der Verschiedenheit ihrer Naturen kaum zu einer Herzensgemeinschaft im höchsten Sinne werden, erfüllte sich jedoch allmählich mit größerer Innigkeit, die A. zumal in den Zeiten der Gefahr (1848; Attentat 1878) bewährt hat; die geistige und sittliche Ausbildung ihrer Kinder hat sie mit besonderem Eifer geleitet. In der steifen und kühlen militärischen Atmosphäre des Berliner Hofes bildete die schöne und geistreiche, für Kunst und Wissenschaft (enger Verkehr mit Böckh, den Humboldts, Curtius, der 1844 Lehrer ihres Sohnes wurde) interessierte Prinzessin ein belebendes Element. Als „Prinzessin von Preu-

ßen" (seit Friedrich Wilhelms III Tod) wandte sie ihr Interesse in steigendem Maße auch der Politik zu, in durchaus liberalem, deutschpatriotischem und auch der damaligen kirchlichen Reaktion abgeneigtem Geiste. Gern verlegte sie, als ihr Gemahl Generalgouverneur der Rheinlande geworden, 1850 ihre Residenz nach Koblenz, das seitdem ihr Lieblingsaufenthalt gewesen ist. Hier trat in ihren auch durch den Verkehr mit bedeutenden Ausländern, Industriellen usw. stetig erweiterten Gesichtskreis ein völlig neues Element: der

2. Katholizismus. Ihm hat sie weitgehendes Interesse entgegengebracht, die Werke katholischer Frömmigkeit eifrig unterstützt, den Kulturkampf offen gemißbilligt und während desselben z. B. die Niederlassung der ¶ Ursulinerinnen in Ahrweiler entgegen dem Ordensgesetz geschützt; in ihrer Umgebung befanden sich katholische Elemente, auf und durch die zweifellos Einflüsse in ultramontanem Interesse ausgeübt worden sind. So erscheint es begreiflich, daß die Befürchtung und das Gerücht entstehen konnten, daß der Uebertritt der Kaiserin bevorstehe oder gar im geheimen schon erfolgt sei. Das Zeugnis von Protestanten (wie ¶ Kögel), die ihr nahestanden, beseitigt jedoch jeden Zweifel daran, daß ihre persönliche ernste und tiefe Religiosität protestantischer Art war und geblieben ist. Mag auch das machtvolle historische Gefüge der katholischen Kirche ihrem Sinn für Majestät und Repräsentation imponiert und der katholische Kultus ihrem Geschmack für Pracht gefallen haben, die eigentlichen Wurzeln ihres Verhaltens zum Katholizismus liegen nicht in einer persönlichen Hinneigung zu diesem, sondern in ihrem ausgeprägten Gerechtigkeitsgefühl, ihrer Friedensliebe und ihrem Mitleid: als Kaiserin fühlte sie sich verpflichtet, die Parität zu wahren und den Herzen ihrer katholischen Untertanen ebenso nahezustehen wie den Protestanten; aus Friedensliebe und Toleranz mißbilligte sie den Kulturkampf, dessen Aussichtslosigkeit sie außerdem bei ihrer intimen Kenntnis der Kräfte des Katholizismus wohl durchschaute; in ihrem Mitleid für die Verfolgten hielt sie es für ihren fürstlichen Beruf, auch auf diesem Kriegsschauplatz die Härten des Kampfes zu mildern. Man darf nicht vergessen, daß sie in den Zeiten des Kampfes zwischen Staat und katholischer Kirche die Brücken gehalten und gebaut hat, die man später zum Rückzuge im Interesse des religiösen Friedens gebraucht hat.

3. Der gleiche Grundzug der Friedensliebe bestimmt ihre Haltung gegenüber der Politik. Sie hat in einem für eine Frau seltenen Maße tiefgehendes Verständnis für Fragen des Staatslebens und klaren Blick für politische Zusammenhänge besessen; was ihr fehlte, war das Verständnis für die Forderungen der realen Politik. Sie scheute jeden Konflikt im inneren Staatsleben wie nach außen, suchte immer auszugleichen, zu versöhnen. So entstand ihr Gegensatz zu Bismarck, der über die ihm bei seiner Leitung der Politik von A. fortgesetzt bereiteten Schwierigkeiten bitter klagt; das Urteil über das Verhältnis zwischen Fürstin und Kanzler, das doch 1888 in einer Versöhnung zwischen der schwergeprüften Greisin und dem Alten im Sachsenwalde ergreifend ausklingt, kann erst die Geschichte sprechen; schon jetzt hat Nippold die Kaiserin gegenüber Bismarcks Darstellung in den „Gedanken und Erinnerungen" in Schutz genommen. In ihrer humanen Abscheu gegen die Politik von Blut und Eisen hat die Königin auch im Kriege 1870/71 mehrfach einen hemmenden Einfluß ausgeübt, und bei der Einigung des Reichs ist sie, die von jeher großdeutsch und nie eigentlich altpreußisch gefühlt hat, doch nur mit halbem Herzen dabei gewesen.

4. Gerade im Bereiche des Krieges aber liegt andrerseits ihr positives Lebenswerk, das ihren Ruhmestitel bildet und von historischer Bedeutung ist: die Förderung der Humanität im Kriege, die Pflege und Organisation der Samariter-Arbeit des Roten Kreuzes. A. ist die erste fürstliche Frau gewesen, die es als ihren Beruf erkannte, die Wunden, die der Krieg geschlagen, durch Werke der Menschenliebe zu lindern und zu heilen. Sie hat den Abschluß der Genfer Konvention gefördert, deren Gedanken gemäß 1864 die Gründung des „Vereins zur Pflege im Felde verwundeter und erkrankter Krieger" veranlaßt, der sowohl 1866 wie als „Vaterländischer Frauenverein" 1870/71 eine umfassende segensreiche Tätigkeit entwickelt hat, an welcher die „Diakonissin im Purpur" selbst lebhaften Anteil nahm. Nach dem Kriege gestaltete sie den Verein zu einer auch in Friedenszeiten fortdauernden Vereinigung aus, die außer der Vorbereitung der Kriegshilfe auch die Linderung leiblicher, sozialer und sittlicher Not durch mancherlei Wohltätigkeits- und Wohlfahrtseinrichtungen bezweckt und unter ihrem steten tatkräftigen Schutze zu einer großen und segensreichen Zentral-Organisation freiwilliger patriotischer Frauenhilfe geworden ist. Daneben sind namentlich das zur Heimstätte für Töchter höherer Stände bestimmte Augustastift in Charlottenburg und das Berliner Augusta-Hospital, eine Musteranstalt für Krankenpflegerinnen, ihre eigenen Lieblingsschöpfungen gewesen. — Die geistig bedeutende und willensstarke, ebenso vornehme wie pflichttreue und opferwillige, durch hohes Gerechtigkeitsgefühl und warme Humanität ausgezeichnete Frau ist nie im eigentlichen Sinne populär gewesen; ihr Gegensatz zu Bismarck und ihre Sympathie für den Katholizismus mögen vornehmlich daran schuld sein; es scheint, daß die Geschichte ihre Persönlichkeit und Bedeutung gerechter würdigen werden.

H. v. Petersdorff (stark kritisch!): ADB 46, 89—143 mit erschöpfendem Lit.-Verzeichnis 141—143; — ‡ O. Schrader: Kaiserin Augusta, 1890; — ‡ ChrW: 1890, Nr. 8—10; — Friedr. Nippold: Aus dem Leben der beiden ersten deutschen Kaiser und ihrer Frauen, 1906.

Joh Werner.

Augusta, Joh. (1500—1572), Senior der „Brüder-Unität", von Haus aus Hutmacher, aber zum Herrschen geboren, eigensinnig und ehrgeizig, strebte eine aus Unität und Utraquismus gebildete böhmische Volkskirche an (Kirchengeschichte Böhmens ¶ Oesterreich). Da man die Unität als Hauptschuldige der böhmischen Erhebung im schmalkaldischen Kriege ansah, wurde A. nebst dem Priester Jakob Bilek durch Verrat gefangen, im Kerker zu Prag gefoltert und dann auf Burg Pürglitz festgesetzt. Er überwarf sich mit der Unität, weil er, zu ihrem Schaden, ihr alles bestimmendes Haupt bleiben wollte und sich bei den Verhandlungen mit den Jesuiten auf den Boden des Utraquismus stellte. Nach 16jähriger Haft bedingungslos befreit, wurde er wieder in die

Unität aufgenommen, der er durch Herrschsucht und Ungestüm unbequem blieb.

R. Gindely: Geschichte der böhm. Brüder, 2 Bde., 1868; — R. Czerwenka: Geschichte der evangelischen Kirche in Böhmen, 2 Bde., 1870; — E. de Schweinitz: The history of the church known as the Unitas Fratrum or the Unity of the Brethren, Bethlehem Pa. 1901². **Loesche.**

Augustana ¶ Confessio Augustana.

Augusti, Joh. Christian Wilhelm (1778—1843), ev. Theologe, geb. zu Echzenbergen im Gothaischen, 1798 Privatdozent, 1800 a. o., 1803 o. Professor der orientalischen Sprachen in Jena, 1812 Professor der Theologie in Breslau, 1819 in Bonn, seit 1828 zugleich Mitglied des Koblenzer Konsistoriums, gestorben in Koblenz, veröffentlichte zahlreiche bibelwissenschaftliche Schriften, eine Dogmengeschichte, verfocht in seiner Dogmatik (1809) gegen den Rationalismus die Autorität der überlieferten Kirchenlehre, in den kirchlichen Verfassungskämpfen seiner Zeit das konsistoriale Regiment im Gegensatz zu synodalen Bestrebungen, in den Agendenstreitigkeiten das Recht der Landesfürsten, die Liturgie festzusetzen. (Nähere Erklärung über das Majestätsrecht in kirchlichen, besonders liturgischen Dingen 1825); ¶ Agende. Der bleibendste Wert wird seinen Schriften zur christlichen Archäologie beigemessen. **Mulert.**

Augustin. 1. Aurelius Augustinus (13. Nov. 354—28. Aug. 430).

1. Allgemeines; — 2. Augustins Entwicklung bis zur Skepsis; — 3. Augustins Bekehrung; — 4. Die weitere Entwicklung bis zum Eintritt ins kirchliche Amt und das Leben des Bischofs Augustin; — 5. Augustins Persönlichkeit, seine theologischen Grundgedanken und seine dogmengeschichtliche Stellung.

1. a) Zu einer Zeit, als die Völkerwelt der germanischen Barbaren in die Weltgeschichte einzutreten begann, das römische Reich sich auflöste und die Reichskirche des Westens in den Strudel hineingezogen wurde, als die alten Stützen wankten und mit dem Römerreich auch die lateinische Kirche und die ganze antike Kulturwelt dem Untergang geweiht schienen, wurde der abendländischen Welt in A. der Mann geschenkt, der alle lebenskräftigen Elemente des Erbes der Vergangenheit in seinem reichen, universalen und originalen Geist vereinigte, sie vertieft und verinnerlicht der Mit- und Nachwelt überlieferte und einen nicht erschöpften Strom von Motiven und Anregungen den nachfolgenden Jahrhunderten gab. Ohne auf einem kirchengeschichtlich bedeutsamen Platz gestanden zu haben, ist er der Mittelpunkt seines Zeitalters geworden; und als die Kirche auf den Trümmern der alten Welt sich neu einrichtete, nahm sie A. mit sich, den Spiegel und Brennpunkt einer alten Kulturwelt, das Programm einer neuen und eigenen Entwicklung, und doch auch ein stetes Element der Unruhe und Gewissensschärfung.

1. b) A.s Gestalt steht im hellen Licht der Geschichte. Der äußere Verlauf seines Lebens und sein Entwicklungsgang liegen in den Hauptzügen deutlich vor uns. Die Quellen fließen bei weitem reichlicher, als wir es sonst in der alten Kirchengeschichte gewöhnt sind. Nicht erst sein Biograph ¶ Possidius gibt uns die Aufschlüsse über sein Leben; wir erhalten sie durch A. selbst. Seitdem er sich dem Christentum zuwandte, hat er nicht aufgehört, literarisch produktiv zu sein. Eine umfassende, seine ganze christliche Epoche umspannende Sammlung seiner Briefe ist uns erhalten. Gegen Ende seines Lebens hat er selbst in seinen retractationes auf seine bisherige Schriftstellerei kritisch zurückgeblickt. In seinen weltberühmten Konfessionen endlich hat er eine Selbstbiographie geschrieben, die, ein literaturgeschichtliches Denkmal ersten Ranges, zugleich eine Selbstanalyse bietet, auf die man immer wieder sich gewiesen sieht, wenn es gilt, die religiöse Persönlichkeit A.s zu verstehen. Die Konfessionen haben freilich in die Irre geleitet, da man über die Grenzen ihres Quellenwertes sich keine Rechenschaft gab. Man hat aus ihnen gemacht, was sie nicht sind, ein zuverlässiges, urkundliches Dokument der inneren Entwicklung A.s, während sie urkundlich nur zeigen, wie A. selbst seine Vergangenheit in einem bestimmten Zeitpunkt seines Leben angeschaut hat, und wie vor dem Angesicht des Gottes, mit dem er redet, sein gegenwärtiges Leben, Wünschen und Hoffen sich darstellt. Ein religionspsychologisches Dokument von einzigartigem Wert, sind die erst 11 Jahre nach der „Bekehrung" geschriebenen Konfessionen für den die objektive Wirklichkeit erforschenden Historiker keine primäre Geschichtsquelle. Er würde mit dem Grundsatz von Wahrheit und Dichtung auch dann an sie herantreten müssen, wenn er nicht in den ältesten Schriften Augustins eine den in den Konfessionen geschilderten Ereignissen näher stehende und sie korrigierende Quelle hätte. Die historisch unkritische Verwertung der Konfessionen hat es verschuldet, daß noch heute weithin in katholischen und evangelischen Kreisen das Urteil herrscht, A. sei nach einem Leben voller Laster und Sünden, vom Worte und der Gnade Gottes gepackt, zur Umkehr gebracht, um nun hinfort in heiligem Leben seinem Gott und seiner Kirche zu dienen. Die religiöse Selbstbeurteilung A.s hat man zur historischen Norm seines Entwicklungsganges gemacht, statt diesen aus der kritischen Analyse aller zur Verfügung stehenden Quellen zu rekonstruieren. Sobald dies geschieht, gewinnt das Bild doch andere Farben, als wie sie die erbauliche Ueberlieferung kennt, und man begreift zugleich, warum Augustin bei aller Sensibilität und Kraft seines religiösen Empfindens, bei aller fast modernen Beobachtung des seelischen Geschehens und trotz der paulinischen Wärme seiner Frömmigkeit doch die ¶ abendländische Kirche nicht zum Evangelium zurückführen konnte.

2. Geboren am 13. Nov. 354 in der numidischen Landstadt Thagaste, erhielt A. den ersten Unterricht in seiner Geburtsstadt und dem nahen Madaura. Sechzehnjährig kam er zu den Eltern zurück. Sie wollten die Mittel ersparen, die dem beweglichen und reich veranlagten Sohn den Unterricht der Hochschule in Karthago ermöglichen sollten. Diese Zeit hat A. in seinen Bekenntnissen mit düstern Farben geschildert. Trotz aller Selbstanklagen bleibt als greifbares Ergebnis nur ein Holzbirnendiebstahl, also ein typisches Knabenabenteuer, an dem Augustin nicht einmal ein besonderes Interesse hatte. Er hat sogar, um nicht allen Kredit bei seinen Altersgenossen zu verlieren, manche Streiche erdichten müssen. Man mag von Flegeljahren sprechen: ein lasterhaftes Leben war es nicht. Bedenklicher wurde der Aufenthalt in Karthago. Er lernte die Bühne kennen und wurde Vater (372). Aber seinen Sohn konnte er Adeodat (von

Gott gegeben) nennen; erst in den Konfessionen nennt er ihn das Kind seiner Sünde. Man darf dies Urteil nicht übernehmen. Nicht nur, daß er sich dem Treiben der „Wüstlinge" fern hielt und ein ideales Lebensziel sich steckte; seine Beziehungen zu der ihm geistig nicht unebenbürtigen Mutter seines Kindes waren sittlich geartet; und das Recht sowohl wie die Kirche seiner Zeit kannten einen solchen monogamen Konkubinat. Was unserem heutigen Urteil unsittlich erscheint, daran nahm man damals keinen Anstoß, weder das Gesetz, noch die Kirche, noch Augustins Eltern; und A. selbst hat diesen Konkubinat sittlich zu gestalten gewußt. Wie wenig begründet seine späteren Anklagen sind, zeigt auch die Tatsache, daß der Achtzehnjährige in Karthago durch Ciceros Hortensius sich für die Philosophie als die Führerin zur Wahrheit und für die Ideale des philosophischen Weisen gewinnen ließ, der allen weltlichen Gütern das ernst gestimmte Leben und das Streben nach Wahrheit mit der darin beschlossenen Glückseligkeit überordnete. Damit hatte er freilich ein weltabgewandtes Lebensideal in sich aufgenommen, das eine Spannung in sein Leben hineintragen mußte. In dieser Zeit ließ er sich von den Manichäern (¶ Mani) gewinnen. Sie behaupteten ja, den Weg zur Wahrheit zu besitzen, ohne wie die Kirche ein autoritäres Glauben und die Annahme der „Ammenmärchen" der Schrift zu fordern. Ihre asketische Moral, die doch eine große Elastizität besaß, kam der Stimmung entgegen, die durch Cicero in Augustin lebendig geworden war; und ihr materialistischer Gottesbegriff und Erlösungsgedanke konnte an den versteckten Materialismus der stoisch-ciceronianischen Philosophie anknüpfen. Da sie auch Christus in ihrem System zu verwerten wußten, wurde es A. nicht schwer, sich ihnen zuzuwenden. Neun Jahre lang ist er Manichäer gewesen. Dauernd konnte ihn der Manichäismus nicht befriedigen. Er wurde irre an ihren mythologischen und astrologischen Phantasiereien und lernte die Haltlosigkeit der manichäischen Physik begreifen. Der Manichäer Faustus, der seine Zweifel beschwichtigen sollte, mußte das eigene Nichtwissen bekennen und konnte A.s inneren Bruch mit dem Manichäismus nicht verhindern. Der Schrift und dem kirchlichen Christentum sich zuzuwenden, war A. aber nicht imstande. Den Gottesbegriff der Manichäer und ihre Kritik am AT teilte er noch. Es wäre gegen sein Gewissen und seine Vorstellung von Frömmigkeit (pietas) gewesen, der Kirche mit ihrem anthropomorphistischen Gottesbegriff und ihrer Fesselung der freien Forschung sich anzuschließen. So verfiel er, äußerlich noch zu den Manichäern haltend, der Skepsis. Um diese Zeit ging er, angewidert vom Treiben der karthagischen Studenten, nach Rom. Bald darauf sehen wir ihn als Lehrer der Rhetorik in Mailand (384). Nicht Ehrgeiz und Gewinnsucht, wie die Konfessionen behaupten, waren das eigentliche Motiv seines Fortgangs aus Afrika, sondern der berechtigte Wunsch, für sein Lehrtalent, das ihm in reichem Maße geschenkt war, den geeigneten Boden zu finden. Ein Rhetor im herkömmlichen Stil war A. nicht. Auch hier sind die Konfessionen keine zuverlässige Quelle. Darin behalten sie freilich Recht, daß diese Periode die unglücklichste seines Lebens war. Auf Drängen seiner ihm nachgeeilten und um die Zukunft ihres Sohnes besorgten Mutter Monnica verlobt er sich standesgemäß mit einem offenbar vermögenden jungen Mailänder Mädchen, entläßt, wenn auch schweren Herzens, die Mutter seines Sohnes und geht, da seine Braut noch nicht heiratsfähig war, einen neuen Konkubinat ein. Das philosophische Lebensideal stand freilich noch vor seiner Seele; aber er mußte seufzen unter der Macht der Sinnlichkeit, und die Erkenntnis der Wahrheit war dem Skeptiker ferner gerückt denn je.

3. a) Da kam bald nacheinander von verschiedener Seite Hilfe. Das war ihm bereits gewiß, daß nur eine feste Autorität, die der römischen Kirche, ihm den Frieden geben könne Er war aber zu ehrlich und wahrhaftig, als daß er auf blinden Autoritätsglauben hin sich hätte beugen können. Nun beseitigte aber ¶ Ambrosius durch die allegorische Exegese A.s Bedenken gegen die anstößigen Erzählungen der Schrift. Christologische Motive sind im Wandlungsprozeß A.s nicht zu erkennen. Seine jetzt erfolgende Abwendung von der manichäischen Christologie, seine Betrachtung Christi als des von der Jungfrau geborenen, von der Weisheit (sapientia) erleuchteten und uns belehrenden wahren Menschen ist nur die Folge der veränderten Stellung zur Schrift, nicht ein selbständiges Motiv. Der Eindruck etwa der Knechtsgestalt Christi und die aus diesem Eindruck resultierenden Erwägungen haben, soweit die Quellen ein Urteil zulassen, die Wandlung nicht begründet. Die entscheidende Lösung aber fand er nicht durch die Schrift, nicht durch Ambrosius, der nur Anstöße aus dem Wege räumte, nicht in der Kirche, deren Autorität freilich ihm wertvoll war, nicht von der Christologie aus, die nur eine Konsequenz der neuen Schriftauffassung war, sondern durch den ¶ Neuplatonismus. Durch Uebersetzungen des Marius Victorinus wurde er mit der neuplatonischen Gedankenwelt bekannt. Er vertiefte sich nun in diese idealistische Philosophie, die Gott als geistige Substanz verstehen lehrte, deren Erkenntnistrieb dem Seligkeitstrieb diente, die das Böse nicht wie der Manichäismus physikalisch, sondern als privatio boni (Mangel am Guten) und als Abkehr des Willens von Gott bestimmte. Ein incendium incredibile, eine unglaubliche Begeisterung ergriff ihn, zumal als er die Identität des Christentums und der neuplatonischen Philosophie erkannte. Ohne seiner Wahrhaftigkeit etwas zu vergeben, konnte er sich jetzt der Autorität der Kirche beugen. Die Bekanntschaft mit dem Neuplatonismus wurde der eigentliche Wendepunkt seines Lebens. Das zeigen seine ersten Schriften, die er in Cassiacum bei Mailand schrieb, während die Konfessionen berichten, der Neuplatonismus habe ihn stolz gemacht; erst die Anschauung des demütigen Christus habe ihn gewonnen. Aber so wenig seine Gnadenlehre der vorstellungsmäßige Ausdruck eines „Bekehrungs"-Erlebnisses ist, so wenig kann der Christus humilis (die Knechtsgestalt Christi) die Bedeutung für die Zuwendung A.s zum Christentum gehabt haben, die er in den Konfessionen ihm beilegt. In seinen neuplatonisch orientierten Erstlingsschriften fehlt die spätere Würdigung des Christus humilis; der Sohn Gottes und der Logos der Neuplatoniker sind identisch. Auch hier wiederum folgt die Christologie der unabhängig von ihr gewonnenen

Gesamtanschauung, und das Seligkeitsideal ist neuplatonisch. Von einer Entwicklung im „evangelischen" Sinn kann man demnach nicht sprechen. Man sieht vielmehr Elemente wirksam, die dem geschichtlichen und voluntaristischen Christentum widerstreben, und die wiederum mit anderen, ebenfalls in der Entwicklung A.s wirksamen Elementen in Spannung geraten müssen. Wer bürgt dafür, daß die autoritative Lehre der Kirche auch vernünftig ist? Wer garantiert, daß das neuplatonische Erkennen und der Autoritätsglaube in steter Harmonie bleiben? Die Spannung mußte natürlich verstärkt werden, sobald erst das Bild des geschichtlichen Christus wirksam wurde. Ein außerchristliches, philosophisches, ein katholisch autoritatives und ein voluntaristisch-evangelisches Element mußten eine ständige Oszillation erzeugen. Diese letzte Spannung ist erst allmählich aufgetaucht.

3. b) Das weltflüchtige Lebensideal, das A. seit den Tagen in Karthago vor der Seele gestanden, mußte durch den Neuplatonismus zu neuem Leben erweckt werden. Eine Magen- und Lungenkrankheit, die ihn vorläufig an der Ausübung seines Mailänder Amtes hinderte, legte ihm den Gedanken besonders nahe, seinen Rhetorberuf aufzugeben. Vielleicht ist seine damalige Krankheit sogar entscheidend gewesen. Denn in einer seiner Erstlingsschriften meint er noch, die Zuwendung zum Christentum brauche nicht mit dem Aufgeben des bisherigen Berufs verbunden zu sein; und als das Motiv seines Rücktritts von dem Mailänder Amt gibt er nur die Krankheit an. Von dem in den Konfessionen geschilderten bekannten Erlebnis im Garten, das man mit ihm als die Stunde seiner „Bekehrung" bezeichnet hat, schweigt er völlig. Selbstverständlich hat er dies Erlebnis gehabt. Aber er hat ihm später eine andere und größere Bedeutung zugeschrieben, als es ursprünglich besessen hat. Es hat ihn für das eheloſe, mönchische Leben gewinnen helfen, von dem er bereits hatte erzählen hören. Dies Moment (vgl. auch Röm $13_{13.14}$) tritt noch in den Konfessionen deutlich hervor; und eben die mönchische Beurteilung der Ehe begegnet uns schon in seinen Erstlingsschriften. Seine in den Konfessionen geschilderte „Bekehrung" war weder die Zuwendung zum Christentum — die hatte der Neuplatonismus gebracht — noch das Ergriffenwerden vom Christus humilis oder der Gnadentheologie — beides tritt erst später hervor —, sondern der durch das negative philosophische Lebensideal (vgl. Soliloquia I 10_{17}) und die Bekanntschaft mit dem Mönchtum vorbereitete Entschluß, ein eheloſes Leben zu führen. Ostern 387 ließ er sich in Mailand taufen, nachdem er lehrend, studierend und lernend in Cassisiacum mit seinen Freunden und Schülern den Winter verbracht hatte.

4. a) Der Neophyt A. hat noch ganz unter dem Bann des Neuplatonismus gestanden. Hat formal das Christentum den Vorzug, weil es auf Autorität gegründet ist, so ist es doch material identisch mit der neuplatonischen Philosophie, deren intellektualistisch-mystisches Seligkeitsideal, deren pantheistisch-idealistische Lösung des Gott-Weltproblems (¶ Neuplatonismus) und deren asketisch-intellektualistische, am Logos als der intelligiblen Welt orientierte Erlösungslehre A. teilt. Das geschichtliche Christentum und der geschichtliche Erlöser erhalten nur die Bedeutung einer sekundären Hilfslinie, mit der sich rationalistisch-moralistische und pelagianisierende (¶ Abendländische Kirche, ¶ Pelagius und p.scher Streit) Tendenzen verbinden. Der religiöse Schwerpunkt liegt im neuplatonischen Seligkeits- und Frömmigkeitsideal, das freilich eine der christlichen verwandte Gnadenstimmung auslösen kann, das aber zum christlichen Versöhnungsgedanken mit seiner religiös-ethischen Bestimmtheit sich disparat verhält. Darum liegt auch nicht der Ton auf der sündenvergebenden Gnade, die in Christi Leben offenbar geworden ist, sondern auf der durch stufenweise Lösung von der Sinnlichkeit erfolgenden Rückkehr zu Gott und der Schauung der intelligiblen Welt im Logos. (Vgl. auch noch in den Konfessionen die letzten Gespräche A.s in Rom mit seiner sterbenden Mutter.)

4. b) Als ein im wesentlichen neuplatonischer, aber für die Autorität und den Kirchenglauben gewonnener Christ ist A. im Herbst 388 nach einjährigem Aufenthalt in Rom nach Afrika zurückgekehrt, zunächst nach Karthago, dann nach Thagaste, wo er ungefähr drei Jahre im engen Freundeskreis und stiller Zurückgezogenheit sich aufhielt, dem Ideal lebend, das er schon in Cassisiacum gepflegt hatte. Nur widerstrebend ist er 391 in die kirchliche Laufbahn eingetreten, als die Gemeinde von Hippo ihn zum Presbyter wählte. 395 wurde er Bischof derselben Gemeinde und hat bis zu seinem Tode 430 dies Amt verwaltet. Auch als Bischof hat er das Ideal, das er in Mailand gewonnen, das er in Thagaste zu verwirklichen begann, mit Erfolg gepflegt. Nicht nur, daß er im allgemeinen an der Verbreitung der mönchischen Ideale in Nordafrika wesentlich beteiligt war, sondern er hat auch seinen Klerus zu mönchischem Zusammenleben vereinigt (¶ Mönchtum) und so an seinem Teil die Synthese von Mönchtum und Kirche vollzogen, den Klerus mit mönchischem Geist erfüllt und doch auch dem zum Mönchtum geführten Klerus den kirchlichen, praktischen und wissenschaftlichen Sinn gegeben. Er selbst trat je länger desto mehr in den Mittelpunkt der kirchengeschichtlichen Bewegung. Schon der Presbyter A. war „kirchlicher" geworden, hatte dem unverhüllten Neuplatonismus eine kirchlichere, der Tradition und Autorität sich anpassende Färbung gegeben, und seiner Frömmigkeit durch Paulus und die Psalmen ein biblischeres Gepräge verliehen; trotz allem Festhalten der neuplatonischen Grundideen gewinnen doch die Gedanken der persönlichen Schuld gegen Gott und der Versöhnung Bedeutung für seine Frömmigkeit und Theologie und die ethisch-psychologische Bedeutung des demütigen Christus tritt bereits auf den Plan. Noch mehr aber arbeitet der Bischof A., der schon in den Konfessionen seinen Neuplatonismus als Irrweg beurteilt, an der Weiterbildung dieser Elemente, ohne freilich seine Vergangenheit zu überwinden. Er ringt mit ihr, ohne ihrer Herr zu werden. Stand jedoch der Presbyter noch unter dem Moralismus des freien Willens, so sehen wir im Bischof auf Grund der Lektüre Pauli die Anschauung vom Alleinwirken der Gnade wirksam geworden (396). In den pelagianischen Kämpfen (seit 412, ¶ Pelagius) hat er ihn theologisch ausgebaut, während die schon in Rom anhebende Auseinandersetzung mit den Manichäern den Autoritätsglauben betont und im Kampf mit dem ¶ Donatismus (seit 400) in teilweiser Anlehnung an Optatus von Mileve

und an den Reformdonatisten ¶ Ticonius das klerikal-sakramentale Moment ausgebildet wird. Das Haupt des kleinen nordafrikanischen Bistums war der geistige Mittelpunkt der abendländischen Kirche geworden. Als A. im Alter von 76 Jahren starb, wurde freilich Nordafrika von den Vandalen erobert, und im Abendland war eine Reaktion gegen den „Augustinismus" entstanden, die er nicht zu unterdrücken vermocht hatte. Aber er lebte doch weiter in der Kirche des Westens. Durch seine Konfessionen konnte immer wieder die persönliche Eigenart seiner Frömmigkeit lebendig werden; und da seine Gesamtanschauung in Kontinuität mit der vorangegangenen Entwicklung geblieben war (¶ Abendländische Kirche), und die starken Spannungen seiner Theologie der Nachwelt die Möglichkeit eines ihrem Gesamtverständnis sich anpassenden Ausgleichs eröffneten, konnte er anerkannter Lehrer bleiben, ohne daß man in allen Stücken ihm zu folgen brauchte.

5. a) Ein volles Bild von der Persönlichkeit A.s in kurzem Rahmen zu zeichnen, ist unmöglich. Ist es doch auch auf breiter Basis schwer, dieser beweglichen Persönlichkeit gerecht zu werden, die in manchen Stücken uns fremd anmutet, und die doch wiederum manchen als der erste moderne Mensch erschienen ist. Ihm eignet eine starke Subjektivität, eine tiefe Innerlichkeit, ein fast faustischer Erkenntnis- und Wahrheitstrieb, ein lebhaftes Interesse an den mannigfachen Regungen des psychischen Lebens und eine damit verbundene, auf die Bedeutung des Willens und der Triebe aufmerksam werdende psychologische Beobachtung, ein offenes Auge für die Schönheiten der Natur im Großen und Kleinen, ein unermüdliches, liebevolles und treues Eingehen auf die Freuden und Sorgen der ihm nahe Stehenden, ein ausgesprochener pädagogischer Trieb, eine Virtuosität in der Freundschaft, und daneben ein immer stärker werdendes orthodoxistisches Element, das ihm freilich zu Unrecht den Vorwurf des Vaters ultramontanen Eifertums eingetragen hat, das aber doch ketzerrichterliche Härten in der Stellung zu den Häretikern erzeugt hat, die eigentümlich kontrastieren zu der sonst bemerkbaren Freundlichkeit und Hingabe seines Wesens; eine Beugung unter die Autorität, die dem freien, unbefangenen und sachlich bestimmten Erkenntnistrieb starke Fesseln anlegt; ein Hinwegeilen über das Konkrete, Irrationale und Individuelle, um einen großen, rationalen, metaphysischen Zusammenhang zu statuieren, in dem das Individuelle und Historische zum Zufälligen, die transzendente metaphysische Begriffswelt zur eigentlichen, bewegenden Wirklichkeit gemacht wird; eine vorwärts stürmende, sofort das letzte Ziel ins Auge fassende Ungeduld, die das ruhige und kritische Verweilen in der Niederung der Empirie unmöglich macht; ein die Grenzen von Subjekt und Objekt ganz unmodern nicht respektierendes philosophisches Denken, das den naiven Realismus, mit dem er die Welt der Dinge anschaute, neutralisiert und die Welt des Willens sowie das darauf basierte Verständnis der Persönlichkeit schließlich vernichtet, um in dem die Willenswerte und die ethische Individualität ignorierenden, kontemplativen mystischen Schauen das Ziel zu finden; eine wunderbare Mischung von Gegensätzen, die immer wieder auf einander stoßen, und deren Spannung und stetes Oszillieren zu immer neuen Untersuchungen verlocken. Mit den Jahren sind die uns heute befremdlich erscheinenden Momente kräftiger hervorgetreten. Das hat seinen Grund nicht bloß im Nachlassen der Frische und Elastizität der Jugend, daran ist vielmehr wesentlich seine Religion mitbeteiligt. Der trotz aller seelischen Erschütterungen einen freundlichen, liebenswürdigen Zauber und einen herzerfreuenden Humor ausstrahlende A. von Cassisiacum ist nicht durch die Religion, wohl aber durch seine Religion enger, härter, unfreundlicher und weltfremder geworden. Der liebenswürdige und der Sinnenwelt zugewandte Untergrund seines Wesens ist stets mehr verhüllt worden; und die selbstquälerische Innenschau hat die naive Offenheit und Aufrichtigkeit geschädigt und ein trotz aller religiös und sittlich ernsten Absicht doch skrupelhaftes, unwahres Raffinement erzeugt, wie es seitdem immer aufs neue in der Geschichte der christlichen, nicht bloß der katholischen Frömmigkeit uns begegnet. Bei A. wurde es noch verstärkt durch Nachwirkungen seines Rhetorberufes, mochte er auch als Rhetor sich wohltuend von seinen Berufsgenossen abheben. Der durch die Rhetorik der Aufrichtigkeit drohenden Gefahr ist A. nicht ganz entgangen. — Einen lebendigen, wenn auch nicht abschließenden Eindruck von seiner Persönlichkeit und den Kräften, die ihn bewegten, erhält man aus seinen Konfessionen, die in keiner Hausbibliothek fehlen dürften. Eine kurze, zusammenfassende, aber nicht alles umfassende Darstellung seiner Theologie hat er selbst in seinem Handbüchlein an Laurentius gegeben.

5. b) Eine kurze Charakteristik seiner Gesamtauffassung muß natürlich viel, auch Wichtiges, unberücksichtigt lassen. Entwicklungsgang und Persönlichkeit A.s lassen voraussetzen, daß eine große, geschlossene Einheit nicht existiert. Schon die Geschichte seiner Bekehrung ließ unausgleichbare Spannungen erkennen. Seit dem Eintritt in die klerikale Laufbahn, der intimeren Bekanntschaft mit Paulus und den Evangelien, der Ausbildung der Gnadenlehre, der schärferen Fixierung der sakramental-klerikalen Elemente wurde die Spannung nur vermehrt. A. hat wie kein anderer vor ihm, auch ¶ Ambrosius und ¶ Ticonius nicht, den Paulinismus mit neuem Leben erfüllt. Die Sünde als eine im Willen wurzelnde, gegen den persönlichen Gott gerichtete, in Schuld verstrickende böse Gesinnung, die von Adam her auf der Menschheit lastet und sie immer neuer Sünde und der Verdammung entgegentreibt, die Erlösung in der zuvorkommenden Gnade Gottes begründet, auf die niemand Anspruch erheben kann, die vielmehr Gott nach freiem Ermessen schenkt; die Gnade nicht als einmalige Taufgnade, sondern als die das ganze Leben von Anfang bis Ende tragende und bestimmende Gnade, sodaß nun wirklich mit dem Gedanken von Sünde und Gnade Ernst gemacht wird, die den Willen knechten und den Willen frei machen, heilen und zum Guten befähigen; Christus als die demütige Knechtsgestalt (¶ Ambrosius), die den Stolz des Herzens bricht, zur Demut und nacheifernden Liebe treibt; das Christentum als die die Versöhnung mit Gott, die Ruhe und den Frieden begründende Erlösungsreligion, dies geistige, ethisch-psychologisch vermittelte Verständnis des Christentums, durch das es wieder primär als Religion fixiert ist, hat A.

trotz seiner Vorläufer in einer bis dahin nicht gekannten Energie und Tiefe zum Ausdruck gebracht. Die Frömmigkeit eines Paulus und der Psalmen ist wirklich in ihm lebendig geworden. Aber er hat die reformatorische Konsequenz nicht zu ziehen vermocht und bei aller Anlehnung an Paulus den eigentlichen Paulinismus nicht wiederhergestellt. Ja der Paulinismus ist im lehrhaften Vortrag A.s noch stärker gebunden als bei ¶ Ambrosius. Nicht nur daß er die Naturenlehre der ¶ Christologie (II) trotz Konservierung tertullianischer Formeln (¶ Tertullian ¶ Abendländische Kirche) im griechischen, die Unpersönlichkeit des Menschen Jesus festlegenden, auf der physischen Erlösungslehre basierenden Verständnis akzeptiert, den Widerspruch zwischen dem spekulativen, autoritativ übermittelten Dogma und dem Grundtrieb des abendländischen (¶ Abendländ. Kirche), vollends seines eigenen Christentumverständnisses zu einem bleibenden macht, sondern er hat auch durch seinen Neuplatonismus, der der Rahmen seines theologischen Systems geblieben ist, seinen Voluntarismus und Paulinismus reduziert und schließlich zu einer zwar notwendigen, aber subsidiären Vorstufe gemacht, über der sich das neuplatonische Seligkeitsideal erhebt. Gott wird hier das einfache, unwandelbare Sein, das auch gegen die Sünde nicht reagieren kann, sodaß die Möglichkeit einer Schuld gegen Gott und einer Versöhnung im eigentlichen Sinn hinfällt. Christus erscheint als der neuplatonische Logos, als ein kosmisches Prinzip, das zugleich soteriologisches Prinzip wird, weil die andächtige Versenkung in die ewige, unveränderliche ideale Welt, die Kontemplation in heiligem Schweigen, die Seligkeit gibt. Die Sünde wird negativ, unethisch als gemindertes Sein oder Gutes und als Begierlichkeit bestimmt, die Grenze des Bösen gegen das Uebel, gegen den Irrtum, das natürliche Triebleben und das Häßliche wird verwischt, sodaß der aus der Anschauung des demütigen Christus gewonnene Ansatz zu einer religiösen Würdigung der Sünde vernichtet wird. In seiner Erbsündenlehre vollends tritt ein unglücklicher Kompromiß zwischen Manichäismus und Pelagianismus unter Voraussetzung des Neuplatonismus und der mönchischen Denkweise hervor (¶ Pelagius u. p.scher Streit). Die Gnade ist nicht die persönliche Gesinnung des rettenden Heilandes, sondern eine in ihrem Wirken unberechenbare Kraft, deren Objekt auch der Mensch Jesus war. Die Christologie verliert ihre Selbständigkeit angesichts dieser Gnade, die unwiderstehlich, aber willkürlich kraft unbeschränkter Prädestination wirkt; darum fehlt das Korrelat des paulinischen Gnadengedankens, die Heilsgewißheit, und da die Gnade als die Einflößung einer den Willen wandelnden und heilenden Kraft vorgestellt wird, um gut plotinisch die Seele von der Sinnlichkeit zu lösen und zum Schauen der ewigen Schönheit hinzuführen, verlieren der Glaube und die Sündenvergebung ihre zentrale Stellung zugunsten der eingegossenen Gnade und Liebe. Die Vorstellung von der Gnade als einer unpersönlichen, hyperphysischen Kraft, statt der barmherzigen, vom Sünder im Vertrauen ergriffenen Gesinnung des persönlichen Gottes, die Umklammerung des ethischen Gesichtspunkts durch einen ästhetischen hat den Paulinismus lahm gelegt. Das ist der Grundfehler des römischen Katholizismus geblieben (¶ Abendländische Kirche). Darum hat A. nicht bloß nachträglich den Verdienstbegriff und die zur Kasuistik führende Abwägung der Leistungen einschalten (¶ Tertullian ¶ Abendl. Kirche), sondern auch den Sakramentalismus mitsamt dem Klerikalismus festhalten können, zumal er wie das Abendland vor ihm von vornherein die äußere Autorität und den Autoritätsglauben nicht preisgeben konnte. Durch diese Pforte wurde die vulgäre kirchliche Frömmigkeit und die empirisch-hierarchische Kirche eingelassen. Daß dies sowohl dem strengen Prädestinatianismus, der keiner äußeren Mittel bedarf, wie dem ethisch-psychologischen Gedankenkomplex widersprach, hat A. nicht gesehen. Ja, da niemand weiß, wer prädestiniert ist, muß sich der einzelne praktisch an die die rettende Liebeskraft besitzende Kirche mit ihren objektiv wirkenden Sakramenten halten. Ein dinglich wirkendes Sakrament, die Taufe, beseitigt in der Regel die Schuld, die doch nur persönlich durch die Vergebung des barmherzigen Gottes getilgt werden kann. Und indem A. nun endlich die hierarchisch verfaßte und ihre Heiligkeit in der Objektivität der Sakramente findende Kirche mit dem Reiche Gottes identifiziert (in seinem großen Werk über die civitas Dei, die Gottesstadt), proklamiert er die Weltherrschaft der Kirche, das Programm des römischen Katholizismus. Das im gegenwärtigen Aeon durch die Kirche verwirklichte Reich Gottes hat die Verheißung der Herrschaft und des Sieges. Der Kirche ist auch der letztlich auf den Satan zurückgeführte Staat untergeordnet. Denn die Kraft der Gerechtigkeit erhält er nur durch die Kirche, den Quell der Liebe. Der griechische und neuplatonische von A. selbst nicht preisgegebene Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit ist hier umgewandelt in den Gegensatz von Reich Gottes und Reich des Teufels; und der alte, abendländische ¶ Chiliasmus ist jetzt überwunden durch den Glauben an die tausendjährige Herrschaft der Kirche. Ihre Brünnlein fließen, wenn alles andere versiegt; die von Gott selbst errichtete Gottesstadt bleibt fest gegründet, wenn alles andere wankt. Angesichts des Untergangs der alten Welt hat A. diesen gewaltig triebkräftigen Gedanken von der sichtbaren, zur Herrschaft berufenen Kirche als dem Reiche Gottes ausgesprochen; und in dieser Zeit des Zusammenbruchs der alten abendländischen Welt hat die lateinische Kirche ihn zu verwirklichen sich angeschickt.

5. c) So sehen wir in A. die Gestalt an der Schwelle des Mittelalters, die zwar das spekulative Dogma und den griechischen Geist in sich aufnahm, indem sie den Neuplatonismus sich aneignete, die aber doch auch die eigenartige Entwicklung des Westens gegenüber dem Osten so scharf wie keine andere Gestalt dieser Zeit beleuchtet. Er fand für das ethisch-psychologische Moment der Soteriologie Töne, wie sie dem Osten dauernd fremd blieben; und er entwickelte eine Theorie von der Bedeutung der empirischen Kirche, wie sie der bereits anhebenden Entwicklung des Westens entsprach und wie sie als Programm für die folgenden Jahrhunderte übernommen werden konnte. Zu einer organischen Einheit ließen sich die einander widerstrebenden Elemente nicht vereinigen. Aber es waren lebenskräftige Elemente, die er, ganz im Zusammenhang mit der vorangegangenen Entwicklung bleibend, verarbeitete und in einen festen Rah-

men zwang. Indem er die Mystik Griechenlands übernahm, den mönchischen Geist pflegte, die Eigenart des Abendlandes festigte und vertiefte, den mittelalterlichen Katholizismus ankündigte, und doch für einen an Paulus orientierten religiösen Individualismus, der über den Katholizismus hinauswies, Empfindung hatte, gewann er eine Bedeutung, die die Jahrhunderte überdauert hat. Denn so persönlich sein religiöses Leben ist, so enthält es doch etwas gleichsam Zeitloses, das zu allen Zeiten aufleben kann. Er ist der Vollender der altkirchlichen dogmengeschichtlichen Entwicklung und der Begründer der neuen, ins Mittelalter führenden. Seine Kirche hat seinen Geist nicht ganz aufnehmen können (¶ Abendl. Kirche); aber sie hat auf den Grundlagen gebaut, die er gelegt hatte. Im Anschluß an ihn waren tiefere religiöse Reaktionen möglich; zum paulinischen Gnaden- und Rechtfertigungsevangelium zurückzuführen hat er nicht vermocht. Erst die Reformation hat den Augustinismus prinzipiell überwunden, obwohl auch sie an A. sich bildete und auf ihn sich berief. Luther fand den Weg zu Paulus, den A. nicht gefunden hatte und den die innerhalb der Fragestellung A.s verharrende katholische Kirche nicht finden konnte.

Die Schriften Augustins sind zu zahlreich, als daß sie hier aufgeführt werden könnten. MSL 32—47; — Maurinerausgabe, Paris, 1679—1700; — CSEL: im Erscheinen. Eine erhebliche Anzahl der Schriften A.s ist in der Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1869 ff ins Deutsche übersetzt. In der Bibliothek theol. Klassiker 1888 hat Bornemann Buch 1—9 der Konfessionen, 1905 (1907²) hat Freiherr v. Hertling Buch 1—10 der Konfessionen ins Deutsche übersetzt. Else Pleiderers treffliche Uebersetzung (1902) bietet ausgewählte Stücke; — In den Cambridge Patristic Texts ist 1903 eine Ausgabe der Konfessionen mit Einleitung und Anmerkungen erschienen; — Literatur über Augustin ist verzeichnet bei U. Chevalier: Repertoire des sources historiques du moyen âge, Paris (1877—1886) 1904² ff; — Im einzelnen vor allem Friedrich Loofs: „Augustinus", RE³ II; hier auch weitere Verweise auf die ältere Literatur und Sonderausgaben. Ferner die Dogmengeschichten von Adolf Harnack (III), Fr. Loofs und Reinhold Seeberg; — Harnack: Augustins Konfessionen, 1895²; — Rudolf Eucken: Die Lebensanschauungen der großen Denker, 1899²⁰; — R. Seeberg: Duns Scotus S. 586 ff, 1900; — Th. Hahn: Tyconius-Studien, 1900; — R. Schmid, ZThK, VII S. 60 ff: Zur Bekehrungsgeschichte Augustins; — Otto Scheel: Die Anschauung Augustins von Christi Person und Werk, 1901; — Derselbe: Zu Augustins Anschauung von der Erlösung durch Christus, StKr, 1904; — Johannes Gottschick: Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi, ZThK XI; — Frhr. v. Hertling (kath.): Augustin 1904²; — Otto Zänker: Der Primat des Willens bei Augustin, 1907 (vgl. dazu Scheel in ThLZ 1907); — Wilhelm Thimme: Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung", 386—391, 1908; — Hans Becker: Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwicklung, 1908; — Karl Adam (kath.): Die Eucharistielehre des hl. Augustin (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte, Bd. VIII, Heft 1), 1908. **Scheel.**

2. von Canterbury (?—604). 595 ließ ¶ Gregor I kriegsgefangene angelsächsische Jünglinge in Gallien loskaufen und zu christlicher Klostererziehung nach Rom bringen. Nähere Bekanntschaft mit ihnen bewog ihn zu dem Plane einer Bekehrung des ganzen Volkes. Schon 596 sandte er daher unter Führung A.s eine Schar von Mönchen seines Andreasklosters nach Britannien. Aber bereits in Südgallien entschwindet den Missionaren der Mut über dem, was sie von den Angelsachsen hören; A. kehrt im Auftrage der Genossen zurück und bittet um Enthebung vom überkommenen Amt. Der Papst jedoch ermuntert zur Ausdauer, gibt Empfehlungsbriefe für Frankreich mit und macht A. zum Abt. 597 trafen die Sendboten in Kent ein, wo sie durch König Ethelbert, den Gemahl der fränkischen Prinzessin Bertha, freundlich aufgenommen wurden. Er erlaubte freie Predigt, ließ sich selbst aber erst 602, nach Bekehrung der Mehrzahl seiner Untertanen taufen. Die Missionsarbeit hatte solchen Erfolg, daß sich A. 598 in ¶ Arles zum Bischof weihen ließ und bei Gregor um Verstärkungen ersuchte. Infolgedessen ging 601 ein 2. Mönchszug hinaus. Gegen Ende seines Wirkens stieß A. mit dem altbritischen Kirchentum (¶ England) zusammen; auf Grund päpstlicher Anweisungen verlangte er Anerkennung römischer Osterrechnung und Taufweise sowie des päpstlichen Primats, begegnete jedoch runder Ablehnung. 26. Mai 604 starb A.; sein Todestag wurde seit 747 von Mönchen und Geistlichen als Feiertag gehalten. Mehr als Grundlagen hat A. mit seiner etwas unselbständigen Persönlichkeit nicht geschaffen; erst ¶ Theodor von Canterbury brachte nach einer Reaktion des Heidentums dem Werke die Vollendung. Die Hauptquellen für A.s Sendung sind die Epistolae Gregorii I und ¶ Bedas Historia ecclesiastica gentis Anglorum.

Edmund Bassenge: Die Sendung A.s zur Bekehrung der Angelsachsen, 1890. **Herz.**

3. Triumphus (1243—1328) Theoretiker der päpstlichen Alleinherrschaft, doch wegen seiner geschmacklosen Uebertreibungen und wegen der Einseitigkeit in der Vertretung der Lehre von der unmittelbaren Gewalt der Kirche (potestas directa) von den neueren katholischen Kirchenhistorikern abgelehnt. ¶ Papat. **Sch.**

Augustiner. 1. Augustinerchorherren ¶ Chorherren. — 2. Augustiner von der Himmelfahrt ¶ Assumptionisten. — 3. Der Augustinereremitenorden (Ordo fratrum Eremitarum S. Augustini) entstand 1256 durch Zusammenschluß mehrerer italienischer Eremitenvereine, von denen die Brictiner, die Johanniten und die Wilhelmiten die bedeutendsten waren. Der Zusammenschluß, das Werk Papst Alexanders IV, war dadurch vorbereitet, daß Innozenz IV 1243 bei den betreffenden Eremitengenossenschaften die Annahme der sog. ¶ Augustinerregel durchgesetzt hatte. Der Augustinereremitenorden, der vierte unter den mittelalterlichen Bettelorden (¶ Mönchtum), verbreitete sich rasch, besonders in Italien, aber auch in Frankreich, Spanien und Deutschland, wo er bereits im 13. Jhd. gegen 60 Niederlassungen hatte (1273 Erfurt, 1365 Wittenberg). Doch vermochte er die Bedeutung der Franziskaner und Dominikaner nicht entfernt zu erreichen. Seit dem Ausgang des Mittelalters entstanden auch in seiner Mitte gegen den einreißenden Verfall des Mönchtums Reformkongregationen, im ganzen 15 bedeutendere, wovon die meisten in Italien. Ihre Mitglieder heißen Regulierte Observanten. Die wichtigste dieser Kongregationen war die lombardische. In Deutschland und in den Niederlanden entstand 1493 durch das Verdienst

von Andreas Proles u. a. die sächsische oder deutsche Kongregation regulierter Augustiner-Observanten, der auch Martin Luther angehörte. Sie vereinigte die bedeutendsten Augustinereremitenklöster Deutschlands. Proles' Nachfolger war von 1503—1520 Johann v. Staupitz († 1524). Unter ihm wurde durch ein päpstliches Breve die deutsche Kongregation vom Gesamtorden getrennt (1506); doch scheiterte der im Einverständnis mit der Kurie unternommene Versuch, alle Augustinereremitenklöster Deutschlands mit der Kongregation zu vereinigen, am Widerstande Erfurts und anderer Klöster: in dieser Angelegenheit weilte Luther 1511 in Rom. Infolge der Reformation löste sich die deutsche Kongregation vollständig auf (1526). Außer in der Reformationszeit erlitt der Orden durch die französische Revolution und die Säkularisationen des 19. Jhd.s schwere Verluste. In der jüngsten Vergangenheit hat er einen neuen Aufschwung genommen: im Jahre 1900 zählte er 23 Provinzen (davon 7 in Italien), ca. 200 Niederlassungen, ca. 1900 Mitglieder. Die 1895 neu errichtete bayrisch-deutsche Ordensprovinz zählt 5 Klöster (4 in Bayern, dazu Germershausen in Hannover) mit ca. 90 Mitgliedern. Die Verdienste des Ordens liegen auf dem Gebiet der Wissenschaft (Universität Erfurt im Mittelalter) und Schule, sowie dem der äußern Mission (Tätigkeit auf den Philippinen seit 1521, erfolgreich seit 1565). — Am Ende des 16. Jhd.s führte die Tendenz, die Askese zu verschärfen, zur Entstehung der unbeschuhten Augustinereremiten oder Augustinerbarfüßer. Sie bildeten 3 Kongregationen, die spanische, die italienische und die französische, von denen sich die beiden ersten erhalten haben, die erste zwar nicht in Spanien selbst (aufgehoben 1835), aber in Südamerika und auf den Philippinen. Diese spanischen Barfüßer heißen auch Rekollekten, nach den in der Nähe von Klöstern gelegenen Rekollektenhäusern, Einsiedeleien für asketische Zwecke. In der oben angegebenen Statistik sind die Barfüßer nicht einbegriffen.

Heimbucher² II, S. 177—208; — Fr. Bauer: in KL² I, Sp. 1655—1666; — Otto Zöckler: in RE³ II, S. 254—257; — Theodor Kolde: Die deutsche Augustiner-Kongregation usw., 1879. **Heussi.**

Augustinerinnen, Nonnen, die wie die ¶ Augustiner (und viele andere Orden) nach der ¶ Augustinerregel leben. Es gibt beschuhte (Eremitinnen) und unbeschuhte (Barfüßerinnen). Einst verbreitet (Anna Katharina Emmerich in ¶ Agnetenberg). Jetzt nur noch in Spanien. **Sch.**

Augustinerregel, „Regel des heil. Augustin", im Mittelalter entstandenes Ordensstatut, dessen Lebensregeln an Augustins Schriften, besonders seinen Brief (423) an die Nonnen von Hippo, anknüpfen, im wesentlichen aber aus pseudo-augustinischen Sermonen kompiliert sind, zuerst im 11. Jhd. von den Regulierten ¶ Chorherrn geübt. Sie war nicht nur die Regel der Augustiner im eigentlichen Sinne, sondern auch die zahlreicher anderer, dem Augustinerorden gegenüber selbständiger religiöser Genossenschaften, z. B. der Dominikaner, Serviten, Mercedarier, Piaristen, Trinitarier, wie auch der Birgittinnen, Ursulinen, Angeliken, Salesianerinnen u. a.

Deutsche Uebersetzung: Der fromme Augustiner, 1854; — Lit. und Inhaltsangabe bei Heimbucher², II, S. 8—11; — RE³ II, S. 254 f. **Joh. Werner.**

Augustus, römischer Kaiser (31 v. Chr.—14 n. Chr.) ¶ Imperium Romanum ¶ Kaiserkult.

Aumôniers du travail, Kongregation (Priester und Laien) in Belgien zur sozialen Fürsorge für jugendliche Arbeiter (Heimhäuser an den Industrieorten, bes. in Seraing, Arbeitsnachweis, Handwerkerschulen, Krankenpflege, Seelsorge), gegründet 1895 von Bischof Victor Joseph Doutreloux († 1901). Eigene Monatsschrift (in Seraing): „Le travail chrétien".

Arth. Vermeersch S. J.: Manuel social, Louvain 1904³. **Joh. Werner.**

Aurelian, römischer Kaiser (250—275), ¶ Christenverfolgungen.

Aureola Sanctorum, ein ringsumlaufender, goldener Kranz (II Mose 25 $_{25}$), welcher Jungfrauen, Märtyrern und Doktoren die wesentliche Himmelsfreude (aurea corona) noch akzidentiell erhöht. ¶ Heiligenverehrung. **Sch.**

Aurifaber (Goldschmied), Familienname dreier Theologen der Reformationszeit. 1. Andreas (1514—1559), geb. in Breslau, seit 1527 stud. in Wittenberg, 1534 Magister, 1539 Rektor der Lateinschule zu S. Marien in Danzig, 1541 Rektor in Elbing, 1542 wieder in Wittenberg, 1544 in Padua, 1545 wieder in Wittenberg, dann als Physiker und Mediziner an der Universität Königsberg; Beziehungen zu ¶ Speratus, dessen Sohn er in Danzig unterrichtet hatte, brachten ihn dorthin, Herzog ¶ Albrecht von Preußen hatte durch ein Stipendium sein medizinisches Studium (seit 1542) ermöglicht. Seine (zweite) Ehe mit der Tochter ¶ Osianders läßt ihn im Osianderschen Streit für diesen Partei nehmen. Herzog Albrecht verwandte ihn wiederholt zu politischen Missionen. In erster Ehe war er mit der Tochter des bekannten Leipziger Buchdruckers Hans Luft vermählt. ¶ Preußen.

2. Johannes (1517—1568), der jüngere Bruder des Andreas, geb. 1517 zu Breslau, seit 1534 stud. in Wittenberg, 1538 Magister, 1546 während des schmalkaldischen Krieges in Magdeburg, 1547 Rektor in Breslau, 1548 wieder in Wittenberg, 1550 Professor in ¶ Rostock (Hauptverfasser der ¶ Mecklenburger Kirchenordnung 1551/52), 1554 Professor in Königsberg, Prediger und Inspektor (bald Präsident) des samländischen Bistums (Preußen). Gleich seinem Bruder in den ¶ Osianderschen Streit hineingezogen, in dem er vermitteln möchte, beteiligt an der preußischen Kirchenordnung von 1558, wird er als Philippist und Calvinist verschrieen, verläßt darum Preußen und wird 1567 Pfarrer von S. Elisabeth und Kirchen- und Schulinspektor in Breslau. Verheiratet war er mit der Tochter des schlesischen Reformators Joh. Heß.

3. Johannes (ca. 1519—1575), geb. in der Grafschaft Mansfeld, seit 1537 stud. in Wittenberg, 1540/44 Lehrer der jungen Mansfelder Grafen, 1544/45 Feldprediger im französischen Kriege unter Graf Volrad v. Mansfeld, seit 1545 Famulus bei Luther in Wittenberg, Feldprediger im schmalkaldischen Kriege, 1547 Prediger in Weimar, 1550 Hofprediger bei Johann Friedrich von Sachsen. In den sächsischen Parteikämpfen steht er auf Seite der Gnesiolutheraner, wird 1561, als die Hofgunst den Lutheranern ungünstig war, abgesetzt und zieht nach Eisleben, 1566 als Pfarrer nach Erfurt. Hier geriet er in Streit mit Andreas Poach, der dem Pfarrer Johann Gallus die Rektorwürde an der

Universität im Hinblick auf den dadurch notwendigen Verkehr mit Katholiken nicht gestatten wollte; A. erklärte das Rektoramt als Adiaphoron. Am bekanntesten ist A. durch seine Lutherpublikationen geworden. Er leitete m. a. die Jenaer Lutherausgabe, gab zwei Bände Lutherbriefe, zwei Supplementbände zur Wittenberger und Jenaer Lutherausgabe, sowie die Tischreden (1566) heraus — keineswegs alles exakt, namentlich sind seine „Tischreden" sekundär und zurechtgestutzt. ¶ Luther.

RE³ II, S. 287 ff. **Köhler.**

Ausbreitungsgesellschaft ¶ Gesellschaft zur Ausbreitung des Evangeliums.

Ausculta fili, Anfang der Bulle, vom 5. Dez. 1301, durch welche ¶ Bonifatius VIII Philipp den Schönen nach Rom vorlud. ¶ Frankreich.

Ausgrabungen im Orient.

1. Assyrien und Babylonien; — 2. Susa; — 3. Boghazköi und Phrygien; — 4. Phönizien und Syrien; — 5. Palästina und Ostjordanland; — 6. Arabien und Sinaihalbinsel; — 7. Aegypten.

1. 1842 begann der französische Konsul Botta die A. in dem Dorfe Chorsabad, die sein Nachfolger Victor Place vollendete: sie waren auf die Tempel und Paläste des alten Ninive gestoßen. Eben dort arbeitete im Auftrag des britischen Museums Sir Austen Henry Layard 1845—52 und entdeckte die königliche Keilschriftbibliothek Assurbanipals, bestehend aus 30 000 Tontafeln. Zur selben Zeit 1852—54 durchforschten eine französische Expedition (unter Leitung von Fulgence Fresnel und unter Mitwirkung von Felix Thomas und Jules Oppert) und englische Gelehrte wie Taylor, Loftus, vor allem aber der geniale Sir Henry Rawlinson Südbabylonien und untersuchten unter anderem Warka, das alte Erech. 1854 legte Rawlinson den Turm von Birs Nimrud bloß, einen Tempel mit sieben Stockwerken. Rassam, George Smith und andere wiesen nach, daß er zu Borsippa gehört habe. Sie entdeckten auch unter dem Hügel Abu Habba den Sonnentempel von Sippar, der viele Tausende von „Kontrakttafeln" enthielt, wie sie bald darauf auch an vielen Ruinenstätten Südbabyloniens gefunden wurden. Seit 1877 fördert der Franzose de Sarzec in Telloh, dem alten Lagaš, Tempel, Paläste, Diorittstatuen, Tontafeln zutage, die unsere Kenntnis des ältesten Babylonien beträchtlich erweitert haben. Philadelphia, die Universität Pensylvaniens, hat seit 1887 unter Peters, Hayne und Hilprecht vier Expeditionen ausgesandt und den Beltempel in Nippur ausgegraben. James Simon rüstete 1886 eine, leider erfolglose, deutsche Unternehmung aus. Die Gründung der „Deutschen Orient-Gesellschaft" 1898 führte schon 1899 zu einer neuen Forschungsreise. Während Koldewey in Babylon tätig ist und dort den Tempel des Marduk, den Palast des Nebukadnezar und die berühmte Prozessionsstraße aufgedeckt hat, hat Andrae in Kal'at schirgât, dem alten Assur, das Neujahrsfesthaus des gleichnamigen Landesgottes wiedergefunden. — Die gefundenen Tontafeln geben uns Aufschluß über die politische und religiöse Geschichte, über das öffentliche und private Leben, über Wissenschaft und Jurisprudenz, andere Funde auch über die Kunst Babyloniens, Assyriens und der von ihnen beeinflußten Länder des vorderen Orients überhaupt seit etwa 3000—500 v. Chr. Die Geschichtswissenschaft, die früher mit den Griechen begann, muß und kann daher heute vom vorderen Orient ausgehen. ¶ Babylonien und Assyrien.

2. Eine französische Expedition unter de Morgan hat 1897—99 Denkmäler der elamitischen Könige des 2. vorchristlichen Jahrtausends in Susa zu Tage gefördert, die uns zeigen, daß man dort damals babylonisch schrieb und unter babylonischem Einfluß stand. Unter den Funden interessieren uns besonders zwei Säulen, die aus dem alten Babylonien dorthin geschleppt sind: die Siegesstele des Königs Naramsin, Sohnes Sargons I (um 2800 v. Chr.), und die berühmte Stele des Hammurabi, des ersten bedeutenden Königs von Babylon (um 2000 v. Chr.). Diese enthält eine zu seiner Zeit vollzogene Sammlung von Gesetzen, die man in 282 Paragraphen geteilt hat. Weit über Babyloniens Grenzen hinaus scheint dies älteste corpus iuris der Welt gegolten zu haben, da seine Bestimmungen auch in I Mose vorausgesetzt werden.

3. Boghaz-köi, 5 Tagereisen östlich von Angora in Kleinasien, schon früher berühmt wegen seiner hethitischen Altertümer, wurde 1906 von Hugo ¶ Winckler im Auftrage der „Vorderasiatischen Gesellschaft" durchforscht und lieferte in kurzer Frist 2500 Bruchstücke von Tontafeln, die durch eine umfangreichere Grabung 1907 noch vermehrt sind. Die Tontafeln, selten in der Sprache Babyloniens, meist in derjenigen der Chatti geschrieben, lehren, daß Boghaz-köi einst Chatti hieß und die Hauptstadt der Hethiter war. Sie werden weiteren Aufschluß geben über deren (bisher nicht entzifferte) Sprache und Kultur, die neben der babylonischen und ägyptischen den vorderen Orient beherrscht hat; ferner über die Amoriter, die Chabiri (Hebräer), die indogermanischen Charri, überhaupt über die politischen und religiösen Verhältnisse jener Länder um 1400 v. Chr. — In dem hethitisch beeinflußten Phrygien hat man interessante Felsdenkmäler gefunden: Höhlenwohnungen und künstlerische Grabfassaden, Reliefs von Widdern und Löwen, stufenförmige Altäre und kultische Steine der Kybele, wie sie ähnlich auch in Petra begegnen. Als Datum vermutet man 800—600 v. Chr.

4. In Phönizien sind, wie überall, mancherlei Felsskulpturen erhalten; genannt seien nur die am nahr el-kelb und ferner die von Ernest Renan in el-'ine entdeckten, die den Tod des ¶ Adonis durch einen Eber und die weinende Göttin abbilden. Die vielen Nekropolen lieferten 1855 den Basaltsarkophag des Eschmunazar, 1887 siebzehn phönizische und griechische Sarkophage, darunter den sogenannten Alexandersarkophag, das glänzendste Meisterwerk seiner Art. 1904 förderten die A. des Ottomanischen Museums am nahr el-'awali den Tempel des Eschmûn zu Tage, der uns wertvollere Kunde gibt als die zweifelhaften Heiligtümer anderer Orte. Dazu gesellen sich noch Inschriften, die auch auf aramäischem Boden gefunden sind. — Hier sind neben den A. in Sendschirli die von Baalbek zu erwähnen, die uns besonders imposante Ruinen 1900—1904 wiedergeschenkt haben. Neben den christlichen und arabischen Bauten ragen die Tempel des Bacchus und Jupiter Heliopolitanus sowie der große Brandopferaltar hervor, die zwar römisch beeinflußt sind, dennoch aber in manchen Stücken den aramäisch-semitischen Urtypus erkennen lassen. Weitere lehrreiche

Einzelheiten findet man in vielen Werken, vornehmlich denen von de Vogüé, Dussaud und Oppenheim.

5. Um die geographisch-archäologische Erforschung Palästinas haben sich vor allem verdient gemacht Robinson, Tobler und Wilson; der englische Palestine Exploration Fund, gegründet 1865; der deutsche Palästina-Verein, gegründet 1878. Für die Topographie Jerusalems kommen neben den Arbeiten Schicks in Betracht die A. durch Guthe 1882, Bliß und Dickie 1894—97. Schürfungen in der Schephela, dem Land der Philister, unternahmen die Engländer: 1890 Flinders Petrie in tell-el-hasi (= Lakisch); 1898—1900 Bliß und Macalister in vier Ruinenhügeln bei bet-gibrin (= Eleutheropolis); seit 1902 Macalister in abu schûsche (= Gezer). In Nordpalästina grub Sellin 1902—03 in österreichischem Namen den tell ta'annek (= Thaanach), Schumacher 1903—05 in deutschem Auftrag den tell el-mutesellim (= Megiddo) aus. Neuerdings arbeitet Sellin in Jericho, während die Amerikaner die alte Hauptstadt Samarien in Angriff genommen haben. Die Synagogen-Ruinen des Landes sind von der Deutschen Orient-Gesellschaft untersucht worden. Der Wert der Funde liegt mehr auf kultur- als auf religionshistorischem Gebiet, doch ist auf Menschen- und Kinderopfer ein überraschendes Licht gefallen; ebenso überraschend ist der starke Einschlag der ägyptischen Kultur, die viel stärker hervortritt als die babylonische. — Aus dem Ostjordanlande sind viele Einzelheiten publiziert; ausgezeichnet haben sich Weßtein, Schumacher, Musil und die Dominikaner. Eine reiche Fundgrube bilden die aus dem lebendigen Fels gehauenen nabatäischen Denkmäler von Petra (200 v.—200 n. Chr.). Während die Grabfassaden von Brünnow und Domaszewsky erforscht wurden, hat Dalman die für die semitische Religionsgeschichte vielleicht wertvollsten Heiligtümer zugänglich gemacht. — Zu der hebräischen Inschrift des Siloahtunnels (entdeckt 1880) kommt die moabitische des Meschasteines (entdeckt 1868).

6. Regelrechte Ausgrabungen in Arabien fehlen, doch sind durch die Forschungsreisenden mancherlei Inschriften, Skulpturen, Heiligtümer, Baureste usw. gesammelt worden, die uns (leider allzu dürftigen) Aufschluß über die alten Kulturen der Minäer und Sabäer geben. — In serabît el-châdem auf der Sinaihalbinsel hat Flinders Petrie 1905—6 ein Heiligtum der Hathor freigelegt, das er aus sehr anfechtbaren Gründen für semitischen Ursprungs hält.

7. Die Ausgrabungen in ¶ Aegypten begannen mit der Expedition Bonapartes 1798, die von Gelehrten begleitet war. 1828 wurde eine französisch-toskanische Unternehmung ins Werk gesetzt unter Champollion und Rosellini, die viele Tempel und Gräber Aegyptens und Nubiens untersuchte. Friedrich Wilhelm IV rüstete Lepsius und seinen Stab aus, die historische Ordnung in die Monumente brachten. Aus der Fülle einzelner Forscher ragen besonders Augustus Mariette hervor, der Gründer und Direktor des ägyptischen Museums (früher in Bulâk, jetzt in Kairo) und sein Nachfolger Maspero, die im Auftrage der Regierung die Pyramidenfelder von Memphis und die großen Tempel von Theben ausgruben. Seit 1883 existiert der Egypt Exploration Fund, für den Naville, Flinders Petrie u. a. arbeiteten. Dazu kam später der Egyptian Research Account. Amerikaner, Deutsche und andere Nationen gesellten sich hinzu, die eine erstaunliche Fülle an Resultaten zu Tage gefördert haben: die profane, politische, religiöse Geschichte Aegyptens sind weithin erhellt, wenn auch noch große Perioden dunkel bleiben. Aber die Bedeutung mancher Funde reicht weit über Aegypten hinaus: die klassische Altertumswissenschaft verdankt seinem alles erhaltenden Boden die Auferstehung längst tot geglaubter Werke wie der Konstitutionen des Aristoteles, der Gedichte des Bacchylides, der Miniamben des Herondas, Stücke des Menander usw. Semitisten und Alttestamentler freuen sich der sogenannten Tell-Amarnabriefe, 1887 in der Residenz Amenhotep IV entdeckt: Tontafeln, die in assyrischer Sprache die Korrespondenz des Pharao mit den Vasallenfürsten und befreundeten Königen des vorderen Asiens um 1400 v. Chr. enthalten; ferner der Papyri von Assuan aus dem Archiv einer jüdischen Familie 470—410 v. Chr., über deren Besitz und Vermögensverhältnisse wir unterrichtet werden; weiter der Papyri von Elephantine, die uns über die Schicksale des dortigen Jahûheiligtums um 408/7 belehren (¶ Aramäisches usw.); endlich des hebräischen Jesus-Sirach-Textes, der aus der Geniza der Synagoge in Altkairo stammt. Hinzuzufügen sind noch apokryphe Evangelien und apokalyptische Schriften, koptische, gnostische Texte usw.

H. V. Hilprecht: Exploration in Bible-Lands. Edinburgh 1903. (Hier ist die meiste Literatur angeführt). — Hugues Vincent: Canaan, Paris 1907; — Gustav Dalman: Petra und seine Felsheiligtümer, 1908; — Flinders Petrie: Researches in Sinai, 1906; — ‡ Hugo Greßmann: Die Ausgrabungen in Palästina und das AT, RV, 1908; — ‡ Stewart Macalister: Streiflichter zur biblischen Geschichte (deutsch von Haßhagen), 1907; — ; ‡ Hermann Guntel: Der Jahûtempel in Elephantine. Deutsche Rundschau, Jan. 1908. **Greßmann.**

Ausonius (ca. 310— nach 393), Grammatiker und Rhetoriker aus Bordeaux, erzieht in Trier (Gedicht: Mosella) Gratian, den Sohn Valentinians I. Zum Christentum übergetreten. 378 Präfekt von Gallien. Kehrt nach Gratians Ermordung nach Bordeaux zurück.

MSL 19; — MG auctores antiquissimi V, 2. **Sch.**

Auspfarrung ¶ Parochialrecht.

Aussatz im Alten Testament. Es gibt verschiedene Arten von Lepra, die ineinander übergehen. Man unterscheidet gewöhnlich den „knotigen" Aussatz, bei dem sich Knollen bilden und eiternde Geschwüre aufbrechen, und den „nervösen", bei dem erst Flecken entstehen, allmählich aber die Glieder abfaulen. Die Krankheit, die meist sehr lange dauert, gilt in Jerusalem als erblich, aber nicht ansteckend, während andere sie für ansteckend, aber nicht für erblich halten. ¶ Levitisches.

ZDPV 1893 S. 247 ff, 1895 S. 34 ff. **Greßmann.**

Ausschließungsrecht (jus exclusivae) bei der Papstwahl ¶ Papat.

Ausschluß vom Abendmahl ¶ Abendmahl, rechtlich.

Aussperrung ¶ Arbeitskämpfe.

Ausstattung, kirchliche.

1. Das Gestühl; — 2. Die Pulte; — 3. Das Grabmal; — 4. Glocken; — 5. Uhren; — 6. Gefäße; — 7. Reliquiare; — 8. Prozessionsgeräte.

Außer den großen liturgischen Stücken, Altar, Kanzel, Taufstein, Orgel, gibt es eine mannigfaltig zusammengesetzte Kleinwelt liturgischer, halbliturgischer und fast weltlicher Geräte, Gefäße, Möbel, Reliquiare, Denk- und Merkwürdigkeiten, die den alten Kirchen oft den Charakter eines Museums verleihen und kultur- und kunsthistorisch vom höchsten Wert sind, wie wir denn ihr Fehlen in ganz neuen oder durch engherzige Restaurationen gereinigten Kirchen sogleich als künstlerische Oede und Armut empfinden. Die neuere kirchliche Kunst ist deshalb mit Recht bestrebt, alle Ausstattungsstücke wie in alten glücklichen Zeiten innigst mit der Architektur, der Formen- und Farbenstimmung des Innenbaues zusammenzustimmen, und von älteren Sachen alles zu bewahren, was irgend Kunstwert besitzt, selbst die schlichtesten Aeußerungen bäuerischen Handwerks.

1. Das Gestühl. Bis zur Reformation ist eigentlich nur die Priesterschaft in der Kirche sitzberechtigt, und am Chorgestühl hat sich die kirchliche Tischlerei in erster Linie entwickelt. Was man nun immer zum Lobe der alten Gewerke sagen mag, so hat die Tischlerei in der entscheidenden Zeit — im 13. Jahrh. — nach modernen Begriffen den denkbar schlimmsten „Fehler" begangen (tatsächlich ist es ein stärkster Beweis architektonischer Hegemonie): Sie hat den materialgemäßen Holzstil — die sichtbare Brett- und Bohlenverzapfung mit gedrehten Stützen und flach ausgestochenem Ornament, wie wir ihn an Bauernmöbeln und den ältesten schwedischen Kirchenstühlen kennen — preisgegeben und ihren höchsten Ehrgeiz in der Nachahmung der Steinbauformen gesucht, demnach auch alle Stilwandlungen von der Hoch- und Spätgotik zur Renaissance, zum Barock und Rokoko getreulich befolgt. Dieser Architekturstil im Möbel und in allen angewandten Künsten hat wesentlich die vielbewunderte „Stileinheit" und „Stilreinheit" der alten Kirchen verursacht. Aber wie viel reicher, vielseitiger und lebensvoller im andern Fall die Entwicklung hätte werden können, sehen wir an der modernen Behandlung des Holzes, das schon in seiner natürlichen Faserung und Farbe die feinsten Augenreize ermöglicht, durch Beizung, Tönung, Anstrich, Bemalung, durch ein- und aufgelegtes Ornament, durch Flachschnittmuster, Gravierung, Dreharbeit usw. vollends unerschöpfliche Möglichkeiten bietet. Das alles blieb bis ins 19. Jhd. sogut wie ungenutzt. In hunderten von Chorgestühlen begegnen wir immer wieder dem dunkelbraun gebeizten Eichenholz mit der verzierlichten Architektur, Blendarkaturen, Säulchen, Baldachinen, Fialen, Wimpergen und vor allem Maßwerken, die bis zur letzten Möglichkeit variiert werden. Das Furchtbarste und Geistloseste, was dem Kirchenmöbel widerfuhr, war die glaubenstreue Erneuerung dieser Zuckerbäckereien, der Heidelofffstil, der sich seit Mitte 19. Jhd.s als Kennzeichen „stilgemäßer" Restaurationen breitgemacht hat. Beim gewöhnlichen Chorgestühl (formulae, stalla) werden 6—10 Einzelsitze vereinigt, beiderseits durch Wangen, rückwärts durch das Dorsale, vorwärts durch eine Pultwand begrenzt. Solcher Reihen werden je nach der Zahl der Chorherren zwei oder drei vor- und nebeneinander gestellt, wobei die hintere Reihe sinngemäß um eine Stufe erhöht und ihre Pultwand als Rücken der vorderen benutzt wurde. Die Sitzbretter sind beweglich und werden beim Stehen aufgeklappt. Um der Ermüdung bei den stundenlangen Horen zu begegnen, sind an der Untersicht noch Sitzkonsolen, die sogenannten „Miserikordien" angebracht, und dementsprechend finden sich auch tiefere und höhere Armlehnen. Ueber der Rückwand, die meist durch zierliche Blendarkaturen gegliedert ist, springt ein gewölbter Baldachin vor, an der Stirn mit einer Simsleiste oder mit Giebel- und Fialenreihen abgeschlossen. Die Wangen, seltner die Rückwände, sind meist mit Schnitzereien in Relief belebt, biblischen Szenen oder Heiligenfiguren. Doch sind schon oft einzelne Bilder des Volkslebens, der Tiersage, des Aberglaubens eingestreut, wie auch an den Armlehnen drollige und phantastische Tierbildungen auftreten. Ungezügelt ergehen sich aber Humor und Satire an den Miserikordien. Hier finden wir neben den tollen Fabelwesen und Hirngespinnsten der Tiersymbolik (Drölerien) die bittersten Satiren auf das geistliche Leben, ja selbst Lüsternheiten und Obszönitäten von unglaublicher Frechheit. — Die Beispiele sind in allen älteren Kirchen sehr häufig. Das größte und künstlerisch wertvollste Gestühl hat das Münster zu Ulm mit 89 Sitzen, 1469—74 von Jörg Syrlin gearbeitet. — In der Renaissance wandelt sich lediglich der architektonische Rahmen durch Einführung von Säulchen, Pilastern, Architraven usw. und die Drölerien machen den antiken Putten und Faunen, Masken, Sphinxen, Greifen und Viktorien Platz (gute Beispiele im Dom zu Mainz und im Münster zu Bern). Nur vereinzelt in Deutschland finden wir Gestühle mit eingelegter Arbeit (Intarsia), das schönste dieser Art in St. Michael zu Bamberg. — Im Barock und Rokoko löst sich, der allgemeinen Tendenz dieser Stile entsprechend, die strenge Architekturform. Die Umrisse werden weicher, üppiger, zuletzt geradezu wild, und die Produktion steigerte sich in den süddeutschen, österreichischen, schlesischen und rheinischen Kirchen bis zur spätgotischen Fruchtbarkeit, um dann plötzlich um 1780 zu erlahmen. Das einzig bemerkenswerte klassizistische Gestühl von 1785 in Liebfrauen zu Gebweiler. Zu jedem vollständigen Gestühl gehört ein Dreisitz (Leviten-, Zelebrantenstuhl) für den Priester und die Diakonen zum Ausruhen in den Pausen der Messe. Sie sind hie und da gleich vom Baumeister als Sitznischen in der Mauer rechts vom Altar gewonnen (Offenbach a. Gl.), sonst ganz nach Art der Chorstühle aus Holz gebaut, der mittlere als Sitz des Priesters etwas erhöht. Der Bischofsstuhl (Cathedra) ist eigentlich der Ausgangspunkt des kirchlichen Gestühls. Er galt geradezu als Symbol der Bischofskirche (Cathedrale) und stand in der alten Kirche hinter dem Altar in der Achse der Apsis, woran sich rechts und links die einfachen steinernen Priestersitze anschlossen. Der Typus ist ein Lehnsessel, dessen Platte von kauernden Löwen getragen wird, so noch im Dom zu Augsburg und in der Krypta von St. Emmeram zu Regensburg. Doch war im hohen und spätern Mittelalter, wie auch die Siegelbilder beweisen, der Klappstuhl (faldistolium) weitaus beliebter. Erst im Barock finden wir wieder Bischofs- und Prälatenstühle, ganz fürstlich nach Art der Thronsessel mit Rückwand und Baldachin. — Beichtstühle lassen sich mit Sicherheit im Mittelalter nicht nachweisen.

Was man hie und da so zu nennen beliebt, sind Dreisitze. Erst das Tridentiner Konzil und die Gegenreformation brachten sie in langsame Aufnahme. Die älteren sind nur von Wänden mit vergitterten Fensterchen eingefaßte und überdachte Sitze, die zu beiden Seiten Sitz- und Kniebänkchen haben. Später sind sie auch vorn (durch eine Tür mit Vorhängen) geschlossen. Solange die Einzelbeichte auch in der evangelischen Kirche bestand — zum Teil bis Ende 18. Jhd. — diente hierzu ein Gitter- oder Schiebefenster der Sakristei. — Das Laiengestühl ist erst eine Errungenschaft der Reformation. Zwar fehlt es im Mittelalter nicht an Ansätzen hierzu, indes immer nur für einzelne Personen oder Korporationen. Es sind Thronsitze, wie der Kaiserstuhl Karls d. Gr. im Münster zu Aachen, oder Betstühle fürstlicher Personen, auch Zunftstühle wie der Schiffergilden, der Bergen-, Nowgorod- und Schonenfahrer in St. Marien zu Lübeck erhalten. Und diese Sitte hat sich mit verletzendem Kastenstolz grade bei Evangelischen derart fortentwickelt, daß Kirchenpatrone, Adlige, Amtleute, Ratmannen, Patrizier, Zünfte, ja schließlich reiche Kaufleute oder Bauern, selbst Schreiber und Forstläufer sich größere und kleinere Käfige, vergittert, auch verglast und zum Teil heizbar, im Innern der Kirche, meist rücksichtslos gegen alle Raumwirkung um den Altar, einbauten. Die Abschaffung der Messe, die ja auch den teilnehmenden Laien in beständiger Bewegung erhält, die steigende Betonung der (meist sehr langen) Predigt und des Kirchenlieds machte eine volle Bestuhlung der Kirche auch für die Besucher aus den unteren Klassen notwendig. Zahlreiche Reste in abgelegenen Dorfkirchen deuten darauf hin, daß man zunächst ringsum an den Wänden fortlaufende Sitze, durch Armlehnen getrennt, aufstellte, dann aber auch einfache Balken- oder Bohlensitze im Schiff für die Frauen, auf den Emporen für die Männer anlegte, wobei durch Klappsitze nicht selten das letzte Räumchen ausgenützt ist. In den übernommenen katholischen Kirchen, wo der Altar weit hinten im Chor, die Kanzel mitten im Schiff stand, half man sich zum Teil mit Drehbänken (so in Augsburg), bei denen sich der Sitz durch Vor- und Zurückschlagen der Lehne bald nach Westen, bald nach Osten wenden läßt. Formell herrscht durch alle Jahrhunderte die herzloseste Folterbank, steile Lehnen, schmale Sitze, viel zu geringe Weite, auf den Emporen meist „Holz vom Fichtenstamme" ohne Lehne. Abgesehen von zufälliger Bemalung der Seitenwangen ist die Kunst hieran gänzlich vorübergegangen. Ein wesentlicher Faktor, warum evangelische Kirchen meist so gräßlich öde erscheinen. Heut ist wenigstens der Grundsatz anerkannt, daß die Kirchenbank sich den Körperformen fügt, also ungefähr das Profil der bequemen Eisenbahnsitze befolgt. Die künstlerische Aufgabe der Zukunft liegt weniger in der Reproduktion älterer Stilformen als in der Verwertung guter Naturhölzer, feinempfundener Tönung und Färbung und holzgemäßer (Flachschnitt-) Ornamentation.

2. Die Pulte (lectorilia), teils Setz- teils Stehpulte, sind wie aus Holz so auch mit Vorliebe aus Schmiedeeisen und selbst aus Stein oder Bronze hergestellt worden. Nach den Miniaturen waren auch hierbei ursprünglich die gedrehten Ständer und Rahmen bevorzugt. In der Gotik traten aber architektonisch behandelte Säulen, Pfeilerchen und Füße auf, daneben immer reichlicher die Kastenpulte, zugleich als Bücherschränkchen dienend, wohl auch mit 2 giebelartig gegeneinander gelehnten und drehbaren Pultbrettern. Noch häufiger, weil beweglicher und fester, sind die eisernen Stehpulte, teilweis sehr geschmackvoll aufgebaute und mit Laubwerk verzierte Arbeiten, an der obern Kante oder auf Seitenarmen zugleich mit Lichtflacheln. Eine leider nur seltene Kunstform ist das Diakonenpult, wobei ein Diakon als Pulthalter dargestellt ist (Beispiele aus Stein beim Dom in Mainz, beim Münster in Straßburg und der schönste im Naumburger Dom). — Die Setzpulte sind meist kunstlos, weil mit Decken überzogen. Eine Ausnahme machen die Adlerpulte, wobei der Rücken eines Adlers mit ausgebreiteten Flügeln als Pulthalter dient, teils in Holz, teils in Bronzeguß ausgeführt und mit gotischem Architekturfuß auch als Stehpulte verwandt. Im Barock finden wir dafür einen Pelikan mit Jungen im Nest und zwar zugleich als Deckel des Taufsteins dienend.

A. u. M. Graef: Kirchenmöbel, Geräte und innere Ausstattung in Tischlerarbeit, 1890²; — A. Pabst: Kirchenmöbel des Mittelalters und der Neuzeit, 1891—93; — A. Nielding: Kirchliche Tischler- und Holzbildhauerarbeiten, 1891—94; — F. Paukert: Altäre und andres kirchliches Schreinwerk der Gotik in Tirol, 1893; — Kirchenmöbel aus alter und neuer Zeit, 1896—1900; — P. Gommel: Altäre, Kanzeln und Chorgestühle, 1899—1900; — H. Houben: Kirchliche Schreiner- und Holzbildhauerarbeiten, 1904.

3. Das Grabmal. Das Begräbnisrecht in Kirchen, ursprünglich nur den Fürsten, Stiftern und höheren Geistlichen eingeräumt, ist nach und nach allen Personen von Stand, Adligen und Beamten zugestanden, auf evangelischer Seite ganz allgemein den Predigern, eine Veranlassung, die Kirche mit einer Fülle von Denkmälern zu bereichern. Die Art des Denkmals hat mancherlei Wandlungen erlebt. Man muß unterscheiden: Sarg, Grabstein, Tumba, Memoria, Epitaph und außerhalb der Kirche das Friedhofsmal.

3. a) Monolithe Steinkisten mit dachförmigem Deckel waren am Rhein in spätrömischer und fränkischer Zeit beliebt und kommen noch in frühromanischer mit einem Vortragekreuz (oder Bischofsstab) auf dem Deckel zahlreich vor. Sonst sind auch die Steinsärge der Fürsten kunstlos gehauen oder aus mehreren Stücken gemauert, die Höhlung den Körperformen angepaßt, mit Inschrift und Ornament nur der einzige des hl. Bernward v. Hildesheim in St. Michael daselbst. Erst im Barock begegnen in Fürstengrüften die verschwenderisch aus Kupfer, Blei, Zinn oder Eichenholz gebildeten Prunksärge.

3. b) Grabsteine der ältesten Zeit sind bild- und inschriftslos, nur durch ein Vortragekreuz bezeichnet. So wurden sie fabrikmäßig am Rhein hergestellt und weit in die Küstenländer der Nord- und Ostsee verfrachtet, aber auch im innern Deutschland nachgeahmt. Im 10. und 11. Jhd. kommt die im Rechteck umlaufende Grabschrift, bald auch die Bildnisfigur (oder doch das Wappen) in einfacher Ritzzeichnung oder Relief hinzu. Die Entwicklung läßt sich an der Reihe der Aebtissinnen in Quedlinburg deutlich verfol-

gen. Anfang 13. Jhd.s finden wir schon künstlerisch vollendete Grabfiguren in Hochrelief (Heinrich der Löwe im Dom zu Braunschweig) und seit Mitte des Jhd.s ist auch die Bildnistreue auf einer kaum wieder erreichten Höhe (Rudolf von Habsburg im Dom zu Speier). Dieser Typus der Porträtfigur, in der Stellung, Tracht, Umrahmung immer zeit-, schul- und stilgemäß wechselnd, hält sich bis ins 18. Jhd. Daneben auch der einfachere Schrift- und Wappenstein, bis zum 16. Jhd. auch die lineare Ritzzeichnung. Dabei kommen Schieferplatten mit Marmoreinlagen, gebrannte Thonplatten, im 17. und 18. Jhd. auch gußeiserne und besonders Bronzeplatten vor. Von letzteren haben wir frühe Hohlgüsse von 2 Magdeburger Bischöfen und von König Rudolf im Dom zu Merseburg. In West- und Norddeutschland sind seit Mitte 13. Jhd.s die gravierten Bronzeplatten mit der feinsten Ornamentation sehr beliebt. Am Ausgang des Mittelalters machte die Nürnberger Gießhütte der Vischer den Hohlguß mit hochreliefierter oder völlig freier Bildnisfigur wieder modefähig, und die höchsten Leistungen sind die knieenden oder stehenden Figuren und Gruppen, so bei den Fürstengräbern in Innsbruck (Maximilian I mit seinen Vorfahren) und in Freiberg (Kurfürst Moritz und seine nächsten Nachfolger).

3. c) Die Tumba entwickelt sich aus dem Grabstein durch Erhöhung und Untermauerung der Platte. Die Seitenwände sind mit Blendarkaden, Maßwerken, figürlichem Relief oder Wappen verziert. Im 14. Jhd. drang von Frankreich her die hochkünstlerische Idee ein, hier den Leichenzug, das Trauergefolge, Ritter, Frauen, Kleriker, Hofbeamte, Narren, Schutzjuden usw. darzustellen, noch in der Renaissance durch treffliche Beispiele belegt (in Emden 1548, in Jever 1561). Durch einen Ueberbau wird diese Form zur Baldachintumba (Pfalzgraf Heinrich in Laach, die „Bettlade" in Wertheim), mit Durchbrechung der Seitenwände zur Bahre fortgebildet (Konrad Groß in der Spitalkirche zu Nürnberg), wobei als Stützen wohl geradezu die Träger der Leiche erscheinen. Alle drei Formen sind von Peter Vischer aufgenommen und in Bronzeguß ausgeführt (Erzbischof Ernst in Magdeburg, Sebaldusgrab in Nürnberg, Johann Cicero in Berlin u. a.). Eine auf die Moselgegend beschränkte Variante ist das Wandgrab, eine Tumba, die in eine architektonisch umrahmte Wandnische geschoben ist.

3. d) Die Memorie ist ein Erinnerungszeichen, in eine Mauer innerhalb oder außerhalb der Kirche eingelassen, in rheinischen Beispielen des 9. und 10. Jhd.s eine kleine Schriftplatte mit Namen und Todestag, und so nach dem Osten verbreitet, später wohl auch ein graviertes oder gegossenes Messingplättchen, eine kleine Steinskulptur, schließlich auch ein gemaltes Täfelchen oder gar bloß ein Wandgemälde. In Ritterorden und „Gesellschaften" bildete sich dafür seit dem 14. Jhd. die besondere Form holzbemalter Totenschilde heraus.

3. e) Das Epitaph ist ursprünglich nur der aufrecht gestellte Grabstein mit der Bildnisfigur. Doch setzt sogleich die architektonische Umrahmung mit Randsäulchen und Baldachinen an. In der Renaissance ist dafür schon der dreiteilige und dreigeschossige Aufbau ähnlich dem Altaraufsatz maßgebend, zuweilen ganz maßlos bis an die Decke reichend. Andrerseits erlitt die Figur Umbiegungen durch Einführung eines Andachtsbildes (Kreuzigung, Auferstehung), vor welcher der Verstorbene im Gebet kniet, Ehegatten einander gegenüber. Durch Einfügung von biblischen und allegorischen Figuren, besonders von Tugenden, wurde das Bild noch mehr belebt und schließlich kommen im Barock eine Menge freier und phantastischer Verbindungen vor (der Tod und der Verstorbene, der Sarg, die Urne, oder Säulen und Pyramiden mit Klageweibern und Putten, Engel, die den Nachruhm ausposaunen oder die Grabschrift eingraben usw.). Eine Abart ist das hängende Epitaph, Holzschnitzereien, Gemälde in entsprechendem Rahmen, wofür bald die Kartusche vorbildlich wird, Brustbilder, von Trophäen umsteckt, schließlich riesenhafte Oelporträts, deren letzte Ausläufer die Pastorenbilder sind, die noch Anfang 19. Jhd.s beliebt waren. Es ist sehr zu beklagen, daß die so opferwillige persönliche Eitelkeit, wie sie sich am Grabmal zeigt, für den Kirchenschmuck der Gegenwart nicht mehr benutzbar ist.

3. f) Das Friedhofsmal ist nach dem überaus dürftigen Bestande aus älterer Zeit wohl immer nur ein schlichtes Holz- oder Steinkreuz gewesen, überdacht, mit einem Weihkesselchen daran. Seit dem 17. Jhd. nehmen die prunkvollen schmiedeeisernen Kreuze und zugleich die aufrechten Steine mit Bildnis oder Schriftkartuschen überhand. In seiner Art einzig ist der Johannisfriedhof in Nürnberg, wo die großen Söhne der Stadt unter liegenden Steinplatten schlummern, die Inschriften meist auf eingelassenen Bronzekartuschen.

Zahlreiche Monographien vgl. Bergner: Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer, 1905, S. 293.

4. Glocken (campana, signum, nola, clocca, vas) sind etwa seit dem 6. Jhd. im kirchlichen Gebrauch nachweisbar, nach Deutschland von irroschottischen Mönchen eingeführt, z. T. noch aus Blech geschmiedet (der „Saufang" in Köln). Doch wird schon unter den Karolingern von großen Glocken berichtet, und für die Christianisierung des Ostens bildete gewiß das vordringende Glockengeläut der Missionskirchen einen wichtigen Faktor. Bis ins 13. Jhd. war man sich über den Zusammenhang von Form und Ton durchaus unklar. Die ältesten Glocken sind kurz und dick, sogenannte „Bienenkörbe", spätere hoch und schlank, die „Zuckerhüte", beide so unmelodisch wie möglich, sodaß der kunsterfahrene Mönch Theophilus in allem Ernst ein Rezept mitteilt, den Klang durch Löcher am Hals (foramina) zu verbessern. Derart Glocken haben sich gegen 18 erhalten, darunter die älteste zeitlich bestimmbare, die Lullusglocke zu Hersfeld von 1059. Dazwischen erscheint die Tulpenform, die akustisch besser ist, durch Gliederung und feinen Schwung zur „gotischen Rippe" fortgebildet. Diese seitdem normative Form hat allein die günstigen Beitöne, die Oktav am Hals, die Terz an der Flanke und die Unteroktav an der Schärfe. — Daneben spielen die mannigfaltigsten Versuche, Inschriften und Verzierungen gleich beim Guß herauszubringen. Denn die ältesten Inschriften sind nachträglich eingegraben. Man kratzte zunächst die Schrift in den abgehobenen Gußmantel, rückläufig und verkehrt, wobei zum Teil kalligraphische, reich-

verschnörkelte Schriftbilder entstanden, zum Teil auch ganz verunglückte oder linksläufige, die nur im Spiegel zu lesen sind. Ja wir haben Versuche dieser Zeit, die Schrift mit geschnittenen Holzstempeln, Vorläufern des Typendrucks, herzustellen. Bequemer und sichrer war das Wachsmodelverfahren, wobei die Schrift, zunächst freigebildet aus dünnen Wachsfäden, auf das Hemd gelegt und im Mantel abgedruckt wird, bald dahin vervollkommnet, daß man die Buchstaben mit Wachs in ausgeschnittenen Holztäfelchen ausdrückte oder mit Stechformen aushob und zu Wort- und Satzfolgen auf das Hemd klebte. Ein Verfahren, das noch heut geübt wird. Aehnlich sind die Verzierungen, Bogenfriese am Hals, Laubstäbe am Schlag; ausgeführt, nur an der Flanke halten sich freie Ritzzeichnungen sehr lange, daneben tauchen allerhand plastische Abdrücke auf, Medaillons, kleine Hoch- oder Flachreliefs, Münzen, Wappen, Wallfahrtszeichen, Bleiplaketten, Kleideranhänger, Schnallen und Knöpfe, von denen die wenigsten speziell für den Glockenschmuck gearbeitet sind, sondern ganz andern Kulturkreisen angehören. Aber grade die Rettung so vieler Vorstellungen, die einer fast versunknen Welt angehören, macht die Glockenforschung ganz besonders interessant. — Als stimmbegabtes Wesen wurde die Glocke im Mittelalter nach umständlichem Ritus unter Beiziehung von Paten getauft und nach den vielerlei Arten des Geläutes schrieb man ihr allerhand seelische, mitfühlende, auch übernatürliche Kräfte zu, Dämonen- und Gewittervertreibung, nächtliche Wanderungen und Heimweh, ein Thema, das in wanderhaften Glockensagen, in schallmalenden Glockensprüchen und Reimen seinen Niederschlag gefunden hat. — Die Glockengießer darf man in der Frühzeit wohl nur unter Mönchen suchen. Seit dem 13. Jhd. treten uns mit Namen bezeichnete Meister entgegen. Und im Ausgang des 15. Jhd.s beherrschen den Markt gewisse Gießerfamilien, die ihr Gewerbe — hingesehen auf die Transportschwierigkeiten — im Herumziehen übten, die Trier von Aachen, die Wou von Kampen, die Keßler seit 1350 in Nürnberg, die Ernst seit 1479 in Regensburg (heut noch in Memmingen), die Ziegler, Moering und Kucher in Erfurt, die Hilger in Freiberg, die Ulriche in Thüringen und Hessen, deren Gießhütten in Laucha und Apolda sich seit Ende 18. Jhd.s die Führerschaft, in der Neuzeit fast das Monopol des Glockengusses erwarben. Jedenfalls kann für alle Fragen des Neu- oder Umgusses, der Aufhängung und Läutevorrichtungen Franz Schilling (C. F. Ulrich) in Apolda als erster Fachkenner gelten.

Die ältere Literatur bei Otte: Glockenkunde, 1884²; — H. Bergner: Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland, 1903—05, S. 309; — W. Schubart: Die Glocken des Herzogtums Anhalt, 1896; — K. Bader: Turm- und Glockenbüchlein, 1903.

5. Uhren. Während in der Gegenwart eine Turmuhr zur nötigsten Ausstattung einer Kirche zu rechnen ist, half man sich im Mittelalter allgemein mit Sonnenuhren (solaria), die auf eine günstige Stelle der Außenwand aufgemalt oder in den Stein eingeritzt waren, vereinzelt auch auf freistehenden Säulen. Mechanische Uhren mit Schlagwerken im Innern von Kirchen, 1120 erstmals erwähnt, scheinen im 14. Jhd. häufiger geworden zu sein. Besonders befleißigte man sich der Kunstuhren mit beweglichen Figuren, worin die Mechaniker des 15. und 16. Jhd.s wahre Wunderwerke hervorbrachten. Man ließ die Kurfürsten vor dem Kaiser oder die Apostel vor dem Heiland oder sonst eine Prozession vorübergehn, und verband zum Teil mit dem Tageszeiger noch schwierige, auf Jahrhunderte hinaus berechnete astronomische Zifferblätter. Die meisten sind ruiniert, nur in Trümmern erhalten oder doch zum Stillstand gekommen. Gangbar noch solche an der Frauenkirche in Nürnberg, das „Männleinlaufen" (1506), in der Marienkirche zu Lübeck (1561), zu Rostock (1472), im Dom zu Münster 1400, die bekannteste im Straßburger Münster (1574). — Sanduhren sind mit der Reformation aufgekommen, als Zeitmesser für die Predigt an Kanzeln angebracht, bei reichern Kirchen in kostbarem Silbergestell.

J. Stengel: Gnomonica universalis, 1731; — E. Gelich: Geschichte der Uhrmacherkunst, 1892; — E. Dietzschuld: Turmuhren, 1894.

6. Gefäße. a) Der Altarkelch kann Speisekelch oder Meßkelch sein. Solange die Vollkommunion galt — und sie hat sich auch in der katholischen Kirche zum Teil bis ins 18. Jhd. gehalten — hatte man große Speisekelche, im Mainzer Dome einen ellenhohen, ½ Ohm fassend. Einige dieser Henkelkelche (calices ansati) aus dem 12. und 13. Jhd. sind erhalten (in Wilten, Marienstern bei Kamenz, St. Peter zu Salzburg). Man nahm den Wein mit Hilfe von Saugröhrchen (fistula, calamus, pipa), wie sie auch in der evangelischen Kirche lange Zeit gute Sitte waren, und gab nach der Kommunion noch ungeweihtes Brot und Wein zur purificatio oris, den sog. Spülkelch. Die Meßkelche sind auch im Mittelalter durch ihre Kleinheit kenntlich. Aber während bis Mitte des 19. Jhd.s für evangelische Gemeinden nur große und würdige Gefäße geliefert wurden, hat die gedankenlose Erneuerung der Gotik uns seitdem mit kleinen zierlichen Meßkelchen versorgt, die noch in der Gegenwart von den Fabriken als besonders stilvoll angepriesen werden, obwohl sie auch der Form nach (breiter Fuß und kleine Kuppe) für die Massenkommunion so ungeeignet wie nur möglich sind. — Die ältesten erhaltenen Meßkelche sind profane Becher oder solchen nachgebildet, der Tassilobecher in Kremsmünster 779, und der Ludgerikelch in Werden 788. So auch die sehr kleinen Grabkelche aus Bischofsgräbern des 11. und 12. Jhd.s. Seitdem ist die Form des romanischen Kelchs fest ausgeprägt: halbkuglige Kuppe, runder Schaft mit gedrücktem Knauf und Scheibenfuß. Die gotische Form entwickelt sich daraus erst seit Mitte 14. Jhd.s, indem die Kuppe steiler, eiförmig, glockenähnlich, der Schaft nicht selten eckig, der Knauf mit Maßwerken und Knöpfen (Rotuln) gotisiert, der Fuß als Vier-, Sechs- oder Achtpaß gearbeitet wird. Gravierungen, die in romanischer Zeit oft das ganze überziehen, werden seltner, lassen jedenfalls den Rand der Kuppe frei, beschränken sich meist auf den Knauf und Fuß. Prachtgefäße sind wohl noch weiter gotisiert, der Knauf z. B. als Bildhäuschen mit Figuren behandelt, die Kuppe durch Laub- oder Spitzbogenfriese eingesponnen usw. Aber für ein Trinkgefäß waren gotische Architekturformen schließlich rohe Vergewaltigungen. Schon die Technik des Goldschmieds weist auf Rundung und Buckelung. Und

den schönsten Einklang von Material und Form stellen die — leider seltenen — Renaissancekelche mit schlankem, vielgliedrigem Schaft und tulpenförmiger Kuppe dar. Und selbst die unsymmetrisch gedrehten, gebuckelten, muschlig und teigig gezogenen Pokale der Zopfzeit sind nach Kunst- und Gebrauchswert durchaus nicht verächtlich. — Das allmählich erwachende Erschrecken über den völligen Unwert der geistlosen Nachahmungen hat kürzlich die ersten Versuche eines selbständigen, modernen Gefäßstils auf den Plan gerufen. Was den Kelch anlangt, so waren sie hilflos oder unbrauchbar. Daß es sich um ein stattlich-weitbauchiges, für eine Gemeinde berechnetes, mit handlichem Faustgriff versehenes Trinkgefäß handelt, scheint unsern Goldschmieden und ihren Beratern unfaßbar. — Die Agitation für den Einzelkelch, der ja der kirchlichen Ueberlieferung und dem Sinn der „Kommunion" direkt ins Gesicht schlägt, hätte nicht aufkommen können, wenn man in geistlichen Kreisen noch den Zweck und Gebrauch des Kelchtuchs verstände und übte. Denn daß ein Gemeindekelch, möglichst breitrandig gebaut, beim Gebrauch von Lippe zu Lippe gedreht, darnach aber innen und außen, wenn möglich vom Sakristan, mit dem Kelchtuch gründlich poliert wird, währenddem der zweite Kelch in Gang ist, das ist den Reformatoren und der Kirche des 17. und 18. Jhd.s niemals zweifelhaft gewesen.

Giesers: Ueber den Altarkelch, 1856; — J. Smend: Kelchspendung und Kelchversagung, 1898; — H. Bergner: Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland, 1903—05.

6. b) Weinkannen als liturgische Gefäße sind erst in den reformierten Kirchen infolge der communio sub utraque aufgekommen, da eben der Inhalt selbst eines größten Kelches für eine Gemeinde nicht ausreicht. Die Form ist die eines geraden oder bauchigen Deckelkruges von ganz profanem Aeußern. Erst die Neugotiker haben als Gegenstück zum stilvollen Meßkelch hohe, dünne, gotisch verschnörkelte Kannen konstruiert, wahre Ausgeburten des Gefäßstils. Dagegen sind in der katholischen Kirche zur Füllung des Priesterkelchs ausreichende kleine Kännchen, Meßpollen (ampullae) paarweis für Wein und Wasser (zum Nachspülen) seit der Karolingerzeit zu verfolgen, Stein-, Glas-, Email- oder Silberkännchen im Stilwandel bis zum letzten Muschelzopf, in der Nachgotik mit einem zugehörigen Teller gearbeitet.

6. c) Brotschüsseln und Brotgefäße. Die Patene ist immer ein flacher breitrandiger Teller, in romanischer Zeit oft reich verziert, und durch Inschriften auf das Sakrament zugerichtet, in der Gotik bis auf das Weihekreuz glatt. Größere Weihbrotschüsseln eines ganz bestimmten Typs, Bronzeschalen mit Gravierungen biblischen und mythologischen Inhalts aus dem 11. und 12. Jhd. sind massenhaft in den Rheinlanden gefunden. Andre große Schalen in Halberstadt, sind offenbar für Brotspenden der Nachkommunion (purificatio oris) benutzt worden, wie die Familienschüsseln der Reformierten. — Zur Aufbewahrung der Hostie hatte man aber noch mannigfach wechselnde Gefäße; die eucharistische Taube (peristerium, columba), die auf einem Teller stehend an Kettchen über dem Altar hing, oder ein Büchschen (pyxis), Reliquiengefäße aus Elfenbein, oder ein Türmchen (turris) aus Elfenbein oder Email. Dafür trat dann allgemein das Ciborium ein, ein Brotkelch, aus welchem noch gegenwärtig in katholischen Kirchen den Laien die Hostie gereicht wird. Dagegen kam seit Einführung des Fronleichnamsfestes (1316) zur Ausstellung und Umtragung der Hostie ein neues Schaugefäß auf, die Monstranz, auf kelchartigem Fuß ein Tabernakel mit leichter und phantasievoller Gotik, nach Art der Bildhäuschen und Altaraufsätze behandelt, darin ein Glasgefäß mit der Hostie, die in einer Lunula eingestellt ist. Man schritt auch darin bis zu den kostbarsten und schwersten Riesengebilden bis zu 1½ m Höhe fort, und der Reichtum erholtner Stücke ist ganz erstaunlich. Als Fuß und Rahmen kommt zuweilen der Jessebaum vor. Im Barock setzt sich die umstrahlte Sonnenmonstranz mit runder Glashülle durch, im Zopf ist das Gefäß kläglich auf einen Leuchterfuß und ein Wolken- und Strahlenbündel zusammengeschrumpft.

6. d) Gieß- und Weihwassergefäße sind in mannigfacher Form überkommen, am häufigsten das Aquamanile, ein Bronzeguß in Form eines Löwen, Pferdes, Reiters, Greifen, im Rachen eine Ausgußröhre, der Schwanz zum Henkel gebogen, offenbar aus dem bürgerlichen Gebrauch übernommen, wie auch Kannen und Waschbecken (pelves, bachini) oder Doppelbecken (bicaria, gemelliones), die wir im bürgerlichen Tischgerät unter dem Sammelbegriff „Handfaß" kennen. Für das Weihwassergefäß (vas lustrale) sind in ältester Zeit elfenbeinerne oder Bronzeeimerchen einer schlanken, mit biblischen Szenen geschmückten Form gangbar, die jüngeren der Gotik dagegen formlos. Der Weihwedel (aspergillum) eine Art Szepter mit borstenbesetztem Kopf oder Fruchtapfel. Das Rauchfaß (thuribulum) besteht im 11. Jhd. aus 2 Halbkugeln, die schon in romanischer Zeit zu einem reichen kuppelartigen Zentralbau mit vielen Fenstern und Türmchen auf einem Kelchfuß umgestaltet ward und in der Gotik noch weiter mit Streben, Maßwerkfenstern, Giebeln und Fialen dem Architekturstil verfiel. In der Renaissance und im Barock haben wir wie überall im Gefäßstil wieder die angenehmsten Kessel- und Humpenformen mit getriebenen Laubfriesen. Zur Aufmunterung der dumpfigen Kirchenluft hat man auch in evangelischen Kreisen den Gebrauch des Weihrauchs mehrernorts beibehalten. Zur Aufbewahrung des Weihrauchs diente das Schiffchen (naviculum), eine ovale Schale mit geteiltem Deckel, wovon sich nur ganz wenig emaillierte Exemplare, offenbar aus Limoger Fabriken, erhalten haben.

6. e) Als Taufschüsseln sind seit dem 15. Jhd. fast ausschließlich Nürnberger Messingschalen gebraucht worden, die auch für den häuslichen Gebrauch massenhaft in Handel kamen. Wir finden im Fond biblische und heilige Figuren und Szenen, am Rand sich wiederholende Inschriften, außen die mystischen Minuskeln, die am sichersten „hilf uns" gelesen werden, innen Renaissancemajuskeln: ICH · BART · GELVK. oder GOT · SEI MIT · VNS oder ICH · SEAL · RECOR · DEN (ich soll erinnern), diese oft unglaublich verballhornt. Die späteren Taufgefäße — Kannen und Becken — sind grade in ihren vornehmsten Exemplaren meist auch profane Gießgefäße, die in adligen und fürstlichen Haushalten infolge verfeinerter Eßmanieren abkömm-

lich geworden waren. Daher oft wunderliche Inschriften und Bilder. Erst im Rokoko begegnen wieder eigens gefertigte silberne oder zinnerne Becken, zum Teil mit wundervoller Treibarbeit (Taufe Jesu). In der großen Masse herrscht aber weitaus kunstlose Zinnware.

6. f) Das Altarkreuz ist seit dem 4. Jhd. bezeugt, doch bestand bis ins 13. Jhd. die Sitte, das Vortragekreuz (crux portatilis) auf einen bereitstehenden Fuß aufzustecken. Grade die berühmtesten romanischen Prachtkreuze sind noch ohne Crucifixus, doch ist wenigstens die Vorderseite aufs reichste mit Glasflüssen, Perlen, Steinen und Filigran verziert, die Rückseite mit sinnigen Symbolen und Inschriften graviert. Daneben sind eine Menge Bronzekreuze mit rohem und steifem Crucifixus erhalten. In der Gotik sind die besseren Kreuze aus Silber und mit den Ziermitteln des Stils höchst geschmackvoll gegliedert und umrahmt, sodaß die Renaissance nichts anderes zu tun fand als ihre noch weicheren und zierlicheren Ornamente einzusetzen. Später ist für den Kreuzstamm glattes Ebenholz üblich, für das Korpus oft Elfenbein. Das Triumphkreuz (crux triumphalis) steht auf einem Querbalken (transenna) im Triumphbogen, daneben Maria und Johannes, die Figuren aus Holz und in Lebensgröße, die ältesten und bedeutendsten in Sachsen (Wechselburg, Halberstadt), spätgotische von herber Leidenskraft überall häufig, wenigstens in Trümmern.

Böckler: Das Kreuz Christi, 1875; — Stockbauer: Kunstgeschichte des Kreuzes, 1870.

6. g) Leuchter. Wie das Kreuz sind auch 2 Altarleuchter erst seit dem 12. Jhd. fest eingebürgert, gewöhnlich Bronzegüsse mit phantastischen Füßen, die durch ein kunstreiches Geschlinge von Ranken, Menschen- und Tierköpfen, Schlangen und Drachen gebildet sind, der Schaft mit einem oder einigen Rundknäufen und graviert (auch mit Email überzogen). Der Typus teilt sich auch in entsprechender Vergrößerung den Stand- und Osterleuchtern mit, hervorragende Beispiele in den Domen zu Bamberg und Prag. Die Gotik hat diese Form aufgegeben und fast nur einfache Schaftleuchter hervorgebracht. Im Barock sind dreifüßige Volutenkandelaber beliebt, Holzleuchter (bemalt) zu allen Zeiten häufig, ebenso schmiede- und seit Ende 18. Jhd.s gußeiserne. — Der Osterleuchter steht neben oder in der Nähe des Altars, seit romanischer Zeit eine architektonisch gegliederte Steinsäule, im 16. Jhd. manchmal von Simson umfaßt. Doch kommen auch paarweise bronzene oder schmiedeeiserne, in der späteren Renaissance mächtige Bronzekandelaber auf Dreifüßen vor (St. Michael in München). — Die siebenarmigen Standleuchter, Nachahmungen des Reliefs am Titusbogen, aber immer sehr selbständig stilisiert, sind uns in den kostbaren und äußerst kunstreichen romanischen Bronzegüssen bekannt, in Essen von 1011, in Braunschweig von Heinrich d. Löwen. Verarmt und verblaßt oder als Baumleuchter mit Naturästen behandelt, lebt das Vorbild in der Gotik noch länger fort. Mehr Geschmack hatte man an figurierten Standleuchtern. Ein kerzentragender Mann, der sogen. Wolfram im Dom zu Erfurt, Bronzeguß des 12. Jhd.s, ist ein sinniger Versuch, der seine Fortsetzung in den Engelleuchtern findet, die in bemalter Holzschnitzerei aus spätgotischer Zeit noch überall erhalten sind. Lediglich durch ihre Symbolik sind die Teneber- oder Metten-leuchter erwähnenswert, eiserne Ständer mit dreieckigem Aufsatz, 13 oder 15 Kerzen tragend für Christus, die Apostel und die beiden Marien, in der Karwoche nacheinander bis auf die letzte zur Todesstunde des Herrn ausgelöscht. Dem enormen Lichterluxus in der mittelalterlichen Kirche konnten schließlich nur Lichtrechen, Spaliere oder Eggen (rastella, pergulae, hericae) genügen. Eine Sammlung von Riesenkerzen auf solchen Rechen in St. Matthias bei Trier. — Für Kronleuchter (coronae, rotae) hat die sinnige romanische Zeit auch eine ansprechende Symbolik gefunden, das himmlische Jerusalem, dargestellt in einem riesigen Metallreifen mit Toren und Türmen, die zwei ältesten dieser Radkronen Mitte 11. Jhd. im Dom zu Hildesheim, andre in Comburg und im Münster zu Aachen, 1165 von Barbarossa gestiftet, in der Gotik mehrfach und reicher wiederholt, noch 1516 im Dom zu Halberstadt. Eine andere Form entwickelt sich aus der bürgerlichen Armkrone (Speichenleuchter) reich und üppig dadurch, daß der Schaft als Türmchen oder offnes Bildhäuschen, die Arme als geschwungene und belaubte Aeste entwickelt wurden. Eine feine Variante ergab die Maria mit Kind als Schaft (Muttergottesleuchter), eine andre der Jessebaum (St. Viktor zu Xanten 1510). Die reichsten Formen aber entstanden aus der Kombination der Arm- und Radkronen, wie sie etwa im Dom zu Lübeck meisterhaft durchgeführt ist. Schließlich finden wir noch Bügelkronen, Turm- und Kuppelbauten mit der zierlichsten Kleinarchitektur, auch Bildungen aus Hirschgeweihen u. dergl. Für Wandleuchter, wie man sie besonders vor den 12 Weihekreuzen forderte, ergab sich die Form des vorgeschwungenen Arms sozusagen von selbst, verkürzte Ausschnitte aus Armkronen, wie sie besonders in Eisenschmiedereien der Spätgotik und dann wieder des Barock und Rokoko in Anklang an Wirtshausschilde massenhaft erhalten sind. Merkwürdig sind die zahlreichen, von Patriziern gestifteten Armleuchter in den Kirchen Lübecks. — Die Tragleuchter sind meist Holzsäulchen, die reicheren mit einem Lichtträger auf dem Kapitäl, Engel oder Diakonen.

H. René d'Allemagne: Hist. du Luminiaire, 1891; — A. Brüning: Der Kronleuchter. Kunstgewerbeblatt, N. F. VIII, 60; — H. Bergner: Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland, 1903—05.

7. Reliquiare. Zur Aufbewahrung von Reliquien, deren Kultus durch die Einfuhr aus dem Orient im Zeitalter der Kreuzzüge einen hohen Aufschwung gewann, dienten die verschiedenartigsten Gefäße und Geräte. Zunächst alle jene „Originalpackungen", in denen die hochverehrten Gebeine u. dergl. nach Europa gelangten, Kästchen aus Holz, Elfenbein und Flechtwerk, runde Elfenbeinbüchsen, Türmchen und Taschen, die man nun wieder in der Heimat mehr oder minder geschickt nachahmte. Für die Aufbewahrung ganzer Leiber übernahm man, offenbar in Erinnerung an die altchristliche Sarkophagbildnerei die Form der Schreine oder Särge, die um 1150—1270 in verschwenderischer Email- und Goldschmiedearbeit zahlreich aus niederrheinischen Werkstätten hervorgingen, aber auch noch in gotischer Zeit in

getriebenem Silber hervorragende Arbeiten zeitigten. Andre Reliquien barg man in Figuren der betreffenden Heiligen oder doch in Brustbildern, Köpfen oder Armen, ja man scheute sich nicht, Schädel, Zähne, Knochen in Silberfassung ganz offen auszustellen, oder wo sie massenhaft gefunden wurden, wie in St. Ursula zu Köln, zur Tapezierung ganzer Kapellen zu verwenden, auch in Schaukästen (tabulae) zu vereinigen. Das eigentliche Schaugefäß (monstrarica, ostensorium) ist ein zierliches gotisches Fialengebäude auf einem Kelchfuß, in der Mitte die Reliquie in Glas eingeschlossen. Aber auch das Kußtäfelchen (Pacem) hat seine Kraft nur durch die inliegende Reliquie, so sehr die Zierkunst grade diese kleinen Geräte umrankte. Schließlich war die Kirche geneigt, aufzuheben und anzunehmen, was irgend die Andacht oder Neugier reizen konnte. Und so finden wir eine unübersehbare Masse von Raritäten, Trinkgefäße wie die seltsamen Hedwigsbecher, Trink- und Jagdhörner, Straußeneier, Waffen, Fahnen, Kleider, prähistorische Tierknochen und mancherlei Naturspiele.

8. Prozessionsgeräte. Die zahlreichen Umzüge in- und außerhalb der Kirchen gaben Veranlassung, neben Vortragekreuzen, Bahren und Tragleuchtern noch andre Geräte zum Schmuck des Zuges mitzuführen und besondre Andachtsstätten zu schaffen, welche die Erbauung der Wallfahrer unterstützen sollten. Fahnen (vexilla) sind in Nachahmung des konstantinischen Labarums schon der alten Kirche bekannt, nach liturgischer Vorschrift Wimpelfahnen, das Tuch zum Teil orientalisches Seidengewebe, meist jedoch besticktes oder bemaltes Leinen. Verschmähten doch große Künstler wie Dürer und Barthel Bruyn nicht, Kirchenfahnen zu malen. — Baldachine (mappulae, himel) sind seit dem 13. Jhd. bezeugt, und mit dem Fronleichnamsfest allgemein aufgenommen. Die Form hat sich bis heut wenig geändert, ein mit Figuren oder Ornamenten besticktes Tuch, seitlich befranst oder gezaddelt, auf 4 Stäben getragen. Manchmal findet sich zur Spannung oben ein leichter Holzrahmen. — Stäbe (baculi) wurden von den „Chorbischöfen" und Bruderschaftsführern als Takt- und Dirigierstäbe geführt, ein silberbeschlagenes Szepter des Sangmeisters von 1178 im Kölner Dom. Größere, holzbemalte dienten als Tragstangen für Heiligenbilder. — Palmesel, mit der segnenden Reiterfigur Christi, in Holz geschnitzt und auf Rädern fahrbar, wurden am Palmsonntag durch die Straßen gezogen. Die Sitte ist in Augsburg schon 973 bezeugt und noch heut in einigen Alpendörfern lebendig. — Die Stationen sind plastische Gruppen der Passionsszenen von Pilatus Haus bis Golgatha, durch Jerusalempilger übertragen und an besuchten Wallfahrtswegen, namentlich bei Höhenkapellen aufgerichtet, heut auch an den Innenwänden der Kirchen. Die Zahl schwankt, im Mittelalter sind es sieben (so die berühmtesten von Adam Kraft in Nürnberg), jetzt vierzehn. — Oelberge sind seit dem 15. Jhd. in wahrer Unzahl errichtet, meist an oder neben Kirchen unter einem Baldachinhäuschen, oder malerische Hügel mit Felsen und Bauwerken. Ebenso Kalvarienberge, die 3 Kreuze mit Maria, Johannes und andern Personen, frei oder unter Ueberbauten. — Ins frühere Mittelalter reichen jedoch die hl. Gräber zurück, in lockrer, doch einigemale auch in fester Nachahmung des hl. Grabes im Felsendom, mit den Figuren der Grablegung, im spätern Mittelalter häufig nur in einer Wandnische untergebracht. — Das kürzeste Leidenssymbol ist die Passionssäule mit den Marterwerkzeugen, von einem Hahn bekrönt. — Weihnachtskrippen wurden zuerst zu Anfang des 17. Jhd. von den Jesuiten in München aufgebaut und verbreiteten sich bald durch die Kirchen Oberbayerns.

G. Hager: Die Weihnachtskrippe, 1902. **Bergner.**

Australien (einschl. Tasmanien und Neu-Seeland), der jüngstentdeckte der 5 Erdteile, dessen Besiedelung mit Europäern recht eigentlich erst seit 1788 begann. Von Anfang an englisches Kolonisationsland, haben sich 1901 die 6 Staaten Queensland, Neusüdwales, Viktoria, Südaustralien, Westaustralien, Tasmanien zum Bundesstaat A. (Commonwealth of Australia) unter englischer Oberhoheit (Generalgouverneur in Sydney) zusammengeschlossen. Kirchlich überwiegt begreiflicherweise die anglikanische Hochkirche (70% der ca. 4½ Millionen starken Bevölkerung). Zwei Metropolitanbischöfe (in Sydney und in Christchurch auf Neu-Seeland) stehen an ihrer Spitze, unter Sydney Bischöfe in: Newcastle, Goulburn, Armidale, Riverina, Hobart, Perth, Adelaide, Melbourne, Ballarat, Brisbane, Rockhampton, Nord-Queensland; unter Christchurch in: Auckland, Wellington, Nelson, Dunedin. Die Bischöfe bedürfen der Anerkennung durch den englischen Erzbischof von ¶ Canterbury. Der Katholizismus zählt 24% der Bevölkerung und gliedert sich in 5 Erzbistümer (Sydney, Melbourne, Hobart, Adelaide, Brisbane), denen 14 Bistümer, 1 Prälatur und 3 apostolische Vikare unterstehen, dazu die Kirchenprovinz Wellington auf Neuseeland, zu der 3 Suffraganbistümer gehören; die unter dem Namen „Ozeanien" zusammengefaßten Inselgruppen werden von 10 apostolischen Vikariaten und 4 apostolischen Präfekturen verwaltet. 1283 Kirchen, 3 Priesterseminare, 21 Knabeninstitute, 106 Mädchenpensionate stehen ihm zur Verfügung, ca. 200 Regularpriester und ca. 4000 Nonnen sind tätig. In Sydney befindet sich eine maronitische und eine melchitische Pfarrei. 4% der Bevölkerung, zumeist Chinesen, huldigen dem Buddhismus, 1,2% sind Muhammedaner, 0,4% Juden, ca. 50 000 Seelen heidnische Urbevölkerung. Die restierenden nicht anglikanischen Protestanten verteilen sich auf Presbyterianer, Wheslejaner und andere Methodisten, Baptisten, Quäker, Heilsarmee, Swedenborgianer, Independenten, Lutheraner u. a.; eine zuverlässige Statistik ist nicht zu geben, zumal oft Unionen und Trennungen den Status verändern. Der Staat subventioniert gegenwärtig keine einzige Religionsgemeinschaft mehr. Die deutsche Diaspora in A. ist abgesehen von ca. 8 alleinstehenden Gemeinden in 4 von einander unabhängigen Synoden organisiert: 1. Die Generalsynode, zerfallend in die Einzelsynoden von Viktoria (10 Gemeinden), Immanuels- (7 Gemeinden) und lutherische Synode von Queensland (11 Gemeinden). 2. Die Synode von A., zerfallend in die Synode von Südaustralien (15 Gemeinden) und die des östlichen Distriktes (= Viktoria und Neu-Südwales, 11 Gemeinden); sie steht in Fühlung mit der Missouri-

synode von Nordamerika. 3. Die konfessionell lutherische Synode (13 Gemeinden). 4. Die vereinigte deutsch-skandinavische Synode (13 Gemeinden); sie steht in Verbindung mit dem Lutherischen Gotteskasten. Die starke Zersplitterung ist der inneren Entwicklung ungünstig, Anschluß an eine heimische Kirchenbehörde wurde bis jetzt schroff abgelehnt. — Mission unter den Eingeborenen und Chinesen betreiben die Methodisten, die Brüdergemeinde, die Anglikaner, die Presbyterianer, die Neuendettelsauer Missionsgesellschaft, die Baptisten, Quäker und die australischen Deutschen.

E. W. Bußmann: Ev. Diasporakunde, 1908; — H. Gundert: Die ev. Mission, 1903⁴. In beiden Werken Näheres über die einzelnen Gemeinden und Stationen; — KHL I, Sp. 422 f. **Köhler.**

Austritt.

1. Katholische Auffassung; — 2. Evangelische Auffassung; — 3. Staatlicher Standpunkt.

1. Jeder christlich Getaufte wird von der katholischen Kirche als ihr Glied in Anspruch genommen, und zwar dauernd. Denn die Taufe verleiht ebenso wie die Priesterweihe einen unauslöschlichen Charakter ¶ Taufe, rechtlich. Es gibt daher keine kanonisch-rechtliche Norm über den A. aus der katholischen Kirche. Das kirchliche Recht sieht im Abfall zum Atheismus (Apostasie) und in der hartnäckigen Leugnung oder Bezweiflung auch nur eines Dogmas (¶ Häresie) schwere Verbrechen. Es sieht im Uebertritt eines Christen zum Katholizismus lediglich den Rücktritt eines Irrenden (oder die Buße eines Verbrechers, wenn er schon früher katholisch war). Es fordert von dem zurücktretenden Christen die Abschwörung der Häresie.

2. Neben der Taufe wird evangelischerseits heute in der Regel zum Erwerb der vollen kirchlichen Mitgliedschaft die Konfirmation und der Genuß des Abendmahls verlangt, also eine Betätigung des Willens, evangelischer Christ zu sein. Dementsprechend achtet die Kirche auch den Willen jedes, der das Unterscheidungsalter erreicht hat, und hält keinen, der austreten will, durch Strafandrohung zurück. Das Unterscheidungsalter ist nicht einheitlich festgesetzt, sondern schwankt zwischen dem 14. Jahr und der Volljährigkeit. Der sog. Toleranzantrag des Zentrums von 1900 schlug das 12. Jahr vor, in der ausgesprochenen Absicht, den Einfluß des Staats möglichst früh erlöschen zu lassen. Die Form des Austritts ist auch partikularrechtlich verschieden. Nach Allg. Land-Recht §§ 41, 42 II, 11 genügt eine ausdrückliche Erklärung oder auch die „Teilnehmung an solchen Religionshandlungen, wodurch eine Partei sich von der anderen wesentlich unterscheidet". Die Form ist also sehr wenig bestimmt. — Sie hindert die Kirche nicht, auch denen seelsorgerisch nachzugehen, die sich ihr äußerlich fernhalten, es sei denn, daß sie ihre ablehnende Auffassung unverkennbar an den Tag gelegt haben.

3. Der Staat hat an dem Religionswechsel seiner Bürger keinen unmittelbaren Anteil. Er hat der Ordnung wegen darauf zu sehn, daß Unklarheiten in religiöser Hinsicht keine Streitigkeiten nach sich ziehen. So bestimmt das preußische Gesetz vom 14. Mai 1873 betreffend den A. aus der Kirche, daß eine Austrittserklärung aus der evangelischen Landeskirche, der katholischen Kirche oder einer mit Korporationsrechten versehenen Religionsgemeinschaft nur dann „bürgerliche" Wirkung hat, wenn sie von dem Austretenden in Person vor dem Richter seines Wohnorts erklärt ist. Die Aufnahme der Erklärung ist förmlich nachzusuchen, dem Kirchenvorstande der bisherigen Gemeinde des Antragstellers wird Kenntnis gegeben, und die Erklärung selbst muß zwischen dem 29. und 42. Tage, vom Eingang des Antrags an gerechnet, abgegeben werden. Das Gesetz erzwingt also eine Ueberlegungsfrist. Nur der so erfolgte A. hat bürgerliche Wirkung, und zwar in Ansehung von kirchlichen Lasten und Abgaben erst vom Schluß des auf die Austrittserklärung folgenden Kalenderjahrs ab; im Falle eines außerordentlichen Baus, dessen Notwendigkeit vor Ablauf des Austrittsjahrs festgestellt wird, erst vom Schluß des zweiten Kalenderjahrs ab. Dieser an sich klare Rechtszustand wird verwickelt durch die Bestimmung des Gesetzes, daß es rücksichtlich des „Uebertritts von einer Kirche (oder korporierten Religionsgemeinschaft) zur andern" bei dem „bestehenden Recht" — also z. B. dem A. L.-R. — verbleiben soll, und daß nur dann die gesetzlich vorgeschriebene Form zu beobachten ist, wenn der Uebertretende von den Lasten seines bisherigen Verbandes frei werden will. Tritt also jemand ohne die gesetzliche Form in eine Religionsgemeinschaft ohne Korporationsrechte über, so legt der Staat dem keine bürgerliche Wirkung bei. Tritt er ohne die gesetzliche Form zu einer andern Kirche oder korporierten Religionsgemeinschaft über, so gilt er z. B. bezüglich der religiösen Kindererziehung als zu ihr gehörend („bürgerliche Wirkung"); steuerfrei in der alten Gemeinde aber wird er erst durch Wahrung der gesetzlichen Form. — Besondere Erleichterungen sind neuerdings für den Anschluß von Gliedern der preußischen Landeskirche an die separierten preußischen Lutheraner (und umgekehrt) geschaffen. ¶ Altlutheraner.

Paul Schoen: Das evangelische Kirchenrecht II, 1906, §§ 67, 68; — Paul Hinschius: Die Preußischen Kirchengesetze, 1873, Kommentar z. Ges. v. 14. Mai 1873; — J. B. Sägmüller: Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, 1904, §§ 112, 113. **Meydenbauer.**

Auswanderung ¶ Bevölkerung ¶ Kolonisation. — Auswanderermission ¶ Fürsorge für heimatfremde Bevölkerung.

Auszug aus Aegypten ¶ Moses ¶ Aegypten: III.

Auto-da-Fé (actus fidei = Akt des Glaubens), die Vollstreckung eines Urteils der ¶ Inquisition.

Autonomie des Willens ¶ Willensfreiheit ¶ Apriorismus, ethischer.

Autorität.

1. Arten der religiösen A.; — 2. Formen der äußeren A.; — 3. Autoritätsträger; — 4. Das Wesen der innerlichen A.; — 5. Die A.en des Christentums.

1. Jede positive Religion hat mit ihrem Glauben an eine ihr zu Grunde liegende ¶ Offenbarung, den Glauben an eine ihr zukommende A. Das gilt daher genau so vom Christentum. Aber Sinn und Bedeutung der A. ist in einer so mannigfaltig entfalteten Religion höchst verschieden und in der modernen Sonderentwicklung innerhalb des Christentums erst recht ein eigenartiges praktisch bedeutsames Problem. Die religiöse A. kann eine äußere oder innere sein; sie kann sich der Religion mehr zugesellen oder mehr in der eignen Kraft der Religion selbst liegen. Nur die innerlich überwindende eigne Kraft der Religion hat eigentliche Beweis-

kraft; aber bei der sinnlichen Art des Menschen liegt es nahe — und der wirkliche Tatbestand entspricht dem —, daß zumeist äußere A. der Religion Geltung verschafft, was dann selbstverständlich den Charakter der so eingeführten Religion veräußerlicht. Diese Doppelheit in der Ausgestaltung des Autoritätsgedankens, daß einmal die Offenbarung in heiligen Schriften, Personen, Lehren, Dogmen, Gesetzen, Riten objektiviert wird und daß dann doch wieder die letzte Autoritätsinstanz an inneren Gefühls- und Ueberzeugungsgründen liegt, zeigt auch das Christentum, und es hat diesen Gegensatz in seiner ganzen Geschichte stets von neuem ausgeprägt. Es ist dabei die Eigentümlichkeit seiner protestantischen und modernen Entfaltung, daß die innere Autorität immer mehr an die Stelle aller äußeren Autoritäten tritt.

2. Aeußere Autorität bieten uralte Gegenstände und Einrichtungen, wunderbare Natur- und Geschichtserscheinungen dar. Besonders gern knüpft sie sich an Personen und Amtsträger, die ohnehin, auch abgesehen von der Religion, A. haben; zugleich wird durch diese ihre religiöse Funktion ihre ursprüngliche A. noch wesentlich gemehrt. Solche Rolle spielen Eltern, Lehrer, überhaupt ältere Personen gegenüber der Jugend, die ältere Generation gegenüber der jüngeren. Auch der Staat und seine Vertreter übernehmen religiöse Funktionen; die allgemeine Meinung, der Geist der Zeit, die „Wissenschaft" schreiben vielen wie überhaupt ihre Ueberzeugungen so auch ihre religiöse oder irreligiöse Stellungnahme vor. Die eigentliche religiöse A. aber werden diejenigen Personen, die den religiösen Brauch pflegen, die Zusammenkünfte der Gläubigen ordnen, ihre Vereinigung leiten und nach außen vertreten, die Ueberlieferung fortgestalten, zum Ausdruck und zur gedanklichen Klarheit bringen, erweitern, auslegen und verteidigen, also die Priester und Kirchenlehrer — und das um so mehr, je mehr sie nicht als einzelne Personen, sondern als Amtsträger im Zusammenhang einer umfassenden und fortdauernden Organisation, also als Kirche auftreten. So naturgemäß diese Entwicklung ist, so wenig kann stete äußere, ja auch innerliche Beschäftigung mit religiösen Dingen oder gar äußeren Einrichtungen, die mit der Religion in irgend welche Beziehung gebracht sind, einen Menschen oder eine Organisation zur wahrhaften religiösen A. für andere Menschen erheben; gewiß kann eine echt religiöse Persönlichkeit innerhalb solcher Organisation erstehn; häufig muß sie aber, selbst wenn sie von Haus darin steht, neben oder wider sie ihre A. durchsetzen. Auch der Wortlaut einer heiligen Schrift ist immer äußere A., selbst wo er innerlich religiöses Leben umschließt.

3. Eine wirklich standhaltende A. gewinnt die Religion nur dann, wenn sie dem Menschen inwendig zu spüren gibt, daß sie Wahrheit sei, d. h. wenn der Mensch sich durch sie in seinem eigensten Wesen erfaßt, erhoben und befreit weiß, wenn er durch sie erst zu seinem eigentlichen Selbst, zum Sinn seines Lebens geführt und auf den letzten und bleibenden Grund seines Daseins gestellt weiß. Kann dergleichen nur innerlich, von der einzelnen Persönlichkeit selbst erfahren werden, soll also im Grunde jeder Mensch seine eigne A. in Glaubenssachen sein, so ist damit doch nicht gegeben, daß jeder Mensch seine Religion lediglich aus seinem eigenen Innern schöpfen müsse; vielmehr, da Leben nur von Leben gezeugt werden kann, wird religiöses Leben andrer zunächst an ihn herantreten und in ihn hineinwirken müssen, doch so, daß er dies nicht nur selbständig beurteilt, sondern daß er es auch in neuer eigenartiger Weise in sich fortpflanzt und fortlebt. Aber auch dann wird er in der Regel sich von den Mächten und Persönlichkeiten getragen wissen, die das neue Leben in ihm erzeugt haben; sie werden ihm immer eine nicht fremde sondern verwandte, mit ehrfürchtiger Liebe umfaßte A. bleiben. Im besonderen gilt das von den Persönlichkeiten, die ein neues religiöses Leben in originaler Weise in sich empfinden und dargestellt haben, von den Propheten und gottinnigen Persönlichkeiten ersten Ranges; sie sind und bleiben A., weil sich ihr Leben nirgendwo anders her ganz ableiten und auf nichts anderes zurückführen läßt. Ferner müssen für den werdenden Menschen — und der rechte Mensch wird ja nie fertig — sowie für die von den Quellen der Religion entfernt lebenden nachgeborenen Generationen immer Vermittler vorhanden sein, die eine Zeitlang, für Millionen auch immer, eine Autoritätsstellung einnehmen und mit Recht einnehmen — das sind die schon genannten Autoritätsträger wie Eltern, Lehrer, Kirche und Schrift. Die wahre Pädagogik der Völker und Menschen besteht in der Hinüberleitung von der äußeren A. zur inneren Gewißheit, von den Vermittlern zu den ursprünglichen Mittlern der Religion und zum frommen Eigenleben. — ¶ Bildung.

4. Innerhalb des Christentums haben sich alle geschilderten Formen der A. in stetem Wechsel wirksam erzeigt; meist sind die verschiedenen Formen in wohltätiger oder verhängnisvoller Verbindung tätig: die dem Wesen des Christentums entsprechende Innerlichkeit hat immer wieder der Menschennatur entsprechend äußere Stützen gesucht und gefunden, allzustarke Veräußerlichung hat beständig befreiende Reaktionen der Innerlichkeit, eine immer wiederholte „Rückkehr zum Zeichen" verursacht. — Den ersten Christen war höchste A.: „unser Herr", daneben aber der freilich geistig dann recht gesetzlich ausgelegte Buchstabe des AT.s. Den Herrn vernahm man einerseits in Offenbarungsworten, andrerseits in den überlieferten Herrenworten. Deren Wortlaut war freilich beständigem Wandel unterworfen, dennoch wurden sie, namentlich seitdem sie aufgezeichnet waren, ein zweites Gesetz. Ferner glaubte man den Herrn zu haben in seinen Aposteln und in der durch sie vertretenen Ueberlieferung (¶ Tradition); diese, die erst recht beständiger Wandlung unterworfen war, hieß fortan die apostolische, soviel auch die späteren Jahrhunderte von ihrer Art hineinlegten. Die ursprüngliche Lehre Jesu und seiner Apostel hielt man fest in der Sammlung apostolischer Schriften, die freilich ein etwas späteres Stadium als das apostolische darstellt. Träger der Tradition wurden mehr und mehr die Bischöfe, die in ihrer Gesamtheit, später in ihrer Spitze, dem Papsttum, die Kirche darstellten. Die Reformation griff nicht sowohl auf die Schrift als auf den in ihr verkündigten Christus zurück; — es war aber nur zu natürlich, daß an dessen Stelle bald die Schrift selbst, dann das angeblich aus der Schrift geschöpfte Bekenntnis trat. Der Pietismus erhob das innere Erlebnis des Einzelnen, der Rationalismus die gesunde, Kant die reine praktische Ver-

nunft, Schleiermacher das allgemeine menschliche religiöse Gefühl zur A. Ritschl rekurrierte auf den historischen Christus, den dann die Neuern mittels kritischer Forschung auf den wirklich geschichtlichen Jesus zurückführen wollten; andre appellieren an die „christliche Idee", den „Geist" des Christentums. — Alle diese Größen sind durchaus nicht einfacher, sondern sehr komplexer Natur, wie alles, was geschichtlich wirksam ist. So wirkt in der Kirche als A. das Motiv „der allgemeinen, von jeher, von der Urzeit her fortgepflanzten Glaubenslehre"; die äußere Geschlossenheit, der Erfolg der Kirche als Weltmacht, die Notwendigkeit einer starken konservativen Macht, der Altar als Stütze des Throns — daneben die Fülle des Wunderbaren, des Geheimnisvollen, das Mysterium der Sakramente, das Amt als Pfleger des Sakraments, die Geistesgewalt edler und volkstümlicher Helden und Heiligen, der Reichtum an echtem Glauben und Lieben als die wirklich echte Ueberlieferung von Jesus her. Vieles davon wirkt auch da, wo die Schrift als A. festgehalten wird; hier wirkt ferner mit der religiöse Gegensatz gegenüber tausendjährigem menschlichem Irrtum und Frevel, die Berührung mit der klassischen Zeit des Christentums, die größere Nähe des historischen Jesus — dann aber auch die tausendjährige Hochschätzung der Bibel durch eben jene Kirche, von der man sich gerade frei machen wollte. Auch wo man lediglich an Christus sich halten will, sollte man sich nicht darüber täuschen, daß nur die Wucht der kirchlichen und der biblischen Anschauung von Christus uns auf ihn hingewiesen und ihn uns so tief in die Seele geprägt hat. Auch die christliche Idee beherrscht uns nur darum so stark, weil wir mit ihr und in ihr aufgewachsen sind und weil sie durch eine Gestalt wie die Jesu vertreten wird — in ihrer Abstraktion würde sie für eine wirksame Religion viel zu ohnmächtig sein. — Wir müssen daher allen christlichen A.en ihr relatives Recht zugestehen, doch so, daß uns für eine personenschaffende Religion die Persönlichkeit Jesu, insofern sie Gottinnigkeit, ewigen Menschenwert und opferfreudige Liebe lebt und darstellt, die letzte A. außer uns bedeutet. Ihr muß dann aber unser eigenes Erlösungsbewußtsein dankbares und ehrfürchtiges Zeugnis geben, ein Zeugnis, in dem unser Gott und Vater unserem Geiste Zeugnis gibt, denn die eigentliche und letzte A. ist ja doch der Geist Gottes. **A. Meyer.**

Avellaner ¶ Fontavellaner.

Ave Maria („Gegrüßet seist du, Maria") ¶ Formeln, liturgische.

Ave Maria Brüder ¶ Serviten.

Avempace (ibn Bâgga) ¶ Islam. Philosophie.

Avenarius, Richard (1843—1896). Professor der Philosophie in Zürich. Begründer des sog. Empiriokritizismus (¶ Positivismus). Seine Hauptschriften: „Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes" (1876), „Kritik der reinen Erfahrung", 2 Bde. (1888—1890), „Der menschliche Weltbegriff" (1891). **W.**

Aventin, Johannes (1477—1534), eigentl. Turmair, seit 1517 herzoglich bayrischer Hofhistoriograph, Verfasser der Annales ducum Boiariae (vollendet 1524), die er dann auch als „Bayrische Chronik" deutsch bearbeitete — das erste deutschgeschriebene bedeutende Geschichtswerk. Die Veröffentlichung der Schriften wurde wegen ihrer Schärfe gegen die Uebergriffe des Klerus verboten, sie erschienen erst nach seinem Tode (1554. 1566). Eine wissenschaftliche Gesamt-Ausgabe seiner Werke hat die Münchener Akademie besorgt (5 Bde. 1880—86). — ¶ Humanismus. **Sch.**

Averroës (ibn Roschd, 1126—1198), geb. zu Cordova, studierte Theologie, Jurisprudenz, Medizin, Mathematik und Philosophie. Wie Vater und Großvater trat er in den richterlichen Beruf ein. Bei dem philosophischen Kalifen Abu Jakub Jusuf stand er in hohem Ansehen, wurde sein Leibarzt und mit der Aufgabe betraut, die Schriften des Aristoteles zu bearbeiten. Unter dem Nachfolger Al Mansur aber änderte sich die Stimmung allmählich, und 1195 wurde A. verklagt, weil er durch seine Verbreitung der philosophischen Gedanken des Altertums die muhamedanische Religion schädige. All seiner Aemter entsetzt, wurde er aus Cordova ausgewiesen und erst unter dem Nachfolger Al Mansurs in Marokko wieder geduldet, wo er 1198 starb. Er bedeutet das äußerste Extrem der griechischen Richtung in der islamischen Philosophie und zugleich den Endpunkt derselben. Ibn Roschd ist für die Entwicklung der islamischen Philosophie fast bedeutungslos geblieben. Seit 1100 war im Osten des islamischen Kulturbereiches die Weiterentwicklung der Probleme über einen extremen Aristotelismus zu einer befriedigenden Lösung fortgeschritten (¶ Islamische Philosophie). — Wenn uns auch die unbeholfenen kosmischen und psychologischen Vorstellungen jener Zeit im allgemeinen sehr fremd geworden sind, so ist es doch nicht schwer, unter ihrer Hülle bei einem Manne wie A. den Kern von Anschauungen und die Seele eines Menschen herauszufinden, mit dem auch wir uns noch auseinandersetzen können. Bei ihm steigert sich die Hochschätzung des Aristoteles zu fast religiöser Verehrung. In diesem Denker habe uns die göttliche Vorsehung den höchstmöglichen Gipfel menschlicher Vollendung gezeigt. Durch ihn wüßten wir, was überhaupt gewußt werden könnte. Daß diese Verehrung zu einer Beeinträchtigung der Autorität Muhameds führen müsse, durften die Vertreter des theologischen Standpunktes wohl mit Recht behaupten. Die Frage war nur, ob nun wirklich der Islam das höhere Existenzrecht besaß. A. mied die Entscheidung und kam dabei zu der Lehre von der doppelten Wahrheit, dem logisch unhaltbaren gewaltsamen Ergebnis eines aufgezwungenen Konfliktes. Es lassen sich 3 Entwicklungsstadien im Zustandekommen dieser Lehre unterscheiden, die, freilich ineinanderfließend, schon bei A. hervortreten. Zunächst versucht der Philosoph, Glauben und Wissen miteinander auszugleichen, den Koran mit Aristoteles in eins zu verarbeiten. Die massiven populären Glaubensvorstellungen gelten als Bilder der Wahrheit. Dem Aristoteles als vollkommenstem Denker entspricht der Islam als vollkommenste Religion. Die Aufgabe geht aber nicht restlos auf, und nun wird ein Kompromiß gemacht, zu dem Pietät und äußere Rücksichten mithelfen. Wir begegnen ihm im alltäglichen Denken unsrer eignen Zeit noch oft genug. Danach darf der wissenschaftlich gebildete Mensch sich seine eignen Gedanken über religiöse Dinge machen, während für die ungebildete Menge der Wortlaut der religiösen Lehren und Vorschriften verbindlich bleibt. So genießt der Gelehrte Denkfreiheit um den Preis, daß er sich

in der Oeffentlichkeit den Formen des offiziellen Kultes anbequemt und die Ergebnisse seines Nachdenkens für sich behält. Aber grade im denkenden Menschen wird das ernste Wahrhaftigkeitsgefühl gegen diesen unehrlichen Zwitterzustand protestieren. Und nun werden zwei Auswege eingeschlagen. Der eine ist die Annahme, daß es eine doppelte Wahrheit geben könne. So sagt A., die Theologie dürfe manches beibehalten, was wissenschaftlich unhaltbar sei, und dürfe manches verwerfen, was wissenschaftlich gesichert sei. Die Schule des A. hat vornehmlich in dieser Richtung weitergedacht. Bei A. selbst finden wir aber auch noch Andeutungen nach der logisch klaren Seite hin, daß auch die religiösen Gedanken den Forderungen der Vernunft untergeordnet werden müssen. In diesem Sinne kann A. die Erkenntnis als den wahren Gottesdienst bezeichnen. Entsprechend dieser Lehre von der doppelten Wahrheit ist auch die Stellung des A. im Mittelalter eine doppelte: einerseits als der „große Kommentator", andrerseits als der „Vater aller Ketzereien" (so z. B. Dante, Inferno 4, 144). — Das Dasein Gottes hält A. für beweisbar, und zwar auf dem Wege des physikotheologischen Beweises (¶ Gottesbeweise). Im Anschluß an Aristoteles unterscheidet er Stoff und Form. Gott ist die höchste Form, welche die niedrigen zu sich emporzieht. Die Formen sollen keimartig in der Materie liegen, so daß sie hier schon fast zur bloßen Eigenschaft der Materie werden. — Am meisten bekämpft wurde die Lehre des A. über den Geist. Sie ist kompliziert, weil sie einen Kompromiß darstellt. Alexander von Aphrodisias lehrte, daß es nur einen, der ganzen Menschheit gemeinsamen, aktiven, ewigen Verstand gebe. So soll die Allgemeingültigkeit der logischen Wahrheiten erklärbar sein. Der individuelle Verstand sei nur die mit unsern animalischen Kräften gegebene und wie sie vergängliche passive Fähigkeit, Formen aufzunehmen. Demgegenüber nimmt Themistius an, daß auch dieser passive, individuelle Verstand das Animalische überrage und unsterblich sei. A. schließt sich dem letzteren an, läßt aber den individuellen Verstand beim Tode des Individuums von dem ewigen, aktiven Weltverstand absorbiert werden. Da hiermit der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit in Gefahr kam, wurde die Lehre des A. ebenso wie die des Alexander von der gesamten christlichen Kirche des Mittelalters verworfen und von der christlichen Philosophie in heftigen Diskussionen widerlegt (vgl. Thomas von Aquin, contra Averroistas). — Bis in das 17. Jhd. hinein standen die Gedanken des A. im Mittelpunkt der scholastischen (¶ Scholastik) Erörterungen über Aristoteles. Der philosophische Wert ibn Roschds liegt in seinen sehr umfangreichen und scharfsinnigen Kommentaren zu Aristoteles, die den christlichen Philosophen des Mittelalters das Verständnis des Stagiriten sehr erleichterten. Daß die Scholastik erst durch die arabischen Kommentatoren zur Kenntnis des Aristoteles gelangt sei, ist eine viel ausgesprochene, aber durchaus unrichtige Behauptung, wie die lateinischen Uebersetzungen des Aristoteles, die von 1150 bis 1250 direkt aus den griechischen Originalen geflossen sind, und die Geschichte der Scholastik beweisen.

A.s Philosophie und Theologie übers. von Müller, 1875; — Ue II³, S. 289; — S. Munk: Mélanges de philosophie juive arabe, Paris 1859; — Ueber die zweifache Wahrheit vgl. Diss. von M. Mahwaldt, Jena 1868; — Brockelmann: Geschichte der arabischen Literatur I, 1898, S. 461; — Archiv für Geschichte der Philosophie XIX, S. 280 f, 440 ff; XX, S. 259—264; — Enzyklopädie des Islam hrsg. von Dr. M. Th. Houtsma und A. Schaade. 1908 ff; — Ueber das im Mittelalter äußerst eifrig ventilierte Problem einer ewigen Welt und der diesbezüglichen Ansichten ibn Roschds s. Worms: Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt, 1900 und Max Horten: Das Buch der Ringsteine Farabis, 1906, S. 301—312. **Strecker** und **Horten.**

Averroismus. Die Lehre des ibn Roschd 1. von der Einheit des passiven und aktiven Intellektes für die Gesamtheit der Menschen, die die individuelle Unsterblichkeit leugnet und nur eine kollektive Unsterblichkeit annimmt, die Lehre 2. von der doppelten Wahrheit, der Ewigkeit und Notwendigkeit der Weltschöpfung, 3. die Leugnung der in das notwendige Naturgeschehen eingreifenden Vorsehung Gottes und 4. die Leugnung des (von den Naturkräften determinierten) freien Willens sind von großer Bedeutung für die Entwicklung der Scholastik geworden durch die große Zahl der Anhänger, die diese Lehren innerhalb des Christentums verteidigten. Um 1250 kam es zu Kämpfen der Averroisten gegen die Scholastik. Siger von Brabant † um 1290 (Averroistenschule zu Paris), Boetius von Dacien, Bernier von Nivelles, Johannes von Jandun (Genduno) um 1320, Pietro d'Abano (1290—† 1316 tätig an der Averroistenschule in Padua, wo wahrscheinlich Dante seine averroistischen Ideen von ihm entnahm), Urban von Bologna † 1405, Nicoletto Vernias um 1500, der Eremit Paul von Venedig † 1429, Alexander Achillinus 1463—1518, genannt der zweite Aristoteles, Augustinus Niphus 1473—1546, Zimera † 1532 bedeuten die höchste Entfaltung des A., bes. in Italien, wo er gegen 1350—1480 eine Modesache der Gebildeten war. Der A. wird sowohl von der kirchlichen Autorität (1270 Dekret des Bischofs von Paris, und 1277) als auch der christlichen Philosophie (Wilhelm von Auvergne † 1249, Albertus der Große † 1280, Thomas von Aquin † 1274, Raymundus Lullus † 1315, Petrarca † 1374, Petrus Pomponatius 1462—1524) bekämpft. Der Streit läuft aus in einen Streit um die Auslegung des Aristoteles. Averroes (Themistius) und Alexander von Aphrodisias stellen die unversöhnlichen Gegensätze dar. Pomponatius begründete eine Schule der Alexandristen, deren bedeutendste Vertreter Simon Porta von Neapel † 1555, Sepulveda 1572, ein Spanier, und Julius Caesar Skaliger 1484—1558 sind. Eine Mittelstellung nehmen ein Jakob Zabarella 1532—1589, Francesco Piccolomini 1520—1604, Caesar Cremonini 1552—1631, genannt Aristoteles redivivus, und Andreas Caesalpinus 1519—1603, der dem Pantheismus nahe kommt. Zur Würdigung der averroistischen Bewegung ist die Evidenz hervorzuheben, mit welcher dem mittelalterlichen Denken die Einheit des Intellektes beweisbar zu sein schien. Nur durch die Materie werden die Weltdinge individualisiert. Ohne Materie bleibt nur die reine Form übrig, und diese ist eine für die ganze Spezies. Der Intellekt ist nun aber reine Form, weil Geist, und in seinem Wesen frei von Materie, also frei von dem individualisierenden Prinzipe. Es kann also unmöglich eine numerische Vielheit von Intellekten bestehen; sonst müßte er individualisierende Materie in sich enthalten. Gottes

Allmacht selbst kann ebensowenig mehrere Intellekte derselben Spezies, also mehrere menschliche Intellekte, schaffen, wie sie bewirken kann, daß zwei und zwei z. B. fünf sind. Es existiert daher nur eine geistige Substanz für die gesamte Menschheit, d. h. den ganzen Umfang der Spezies „Mensch", und gibt dieser ihre spezifische Beschaffenheit (das esse rationale), ein wahrer Monopsychismus. Der Mensch konstituiert sich also als Mensch durch seine Teilnahme an dem gemeinsamen Intellekte. Im Tode wird diese Verbindung gelöst. Eine individuelle Unsterblichkeit ist also ausgeschlossen. Den orthodoxen Christen galt Averroes als das Haupt der Ketzer, den Averroisten als der unübertreffliche Meister in der Philosophie.

P. Mandonnet: Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIIIe siècle, 1899; — Weitere Bibliographie findet sich in: De Wulf: Histoire de la philosophie médiévale, (1900) 1906*; — François Picavet: Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales, 1905, S. 212 ff; — Ue II^9, S. 330—339. **Horten.**

Avestā.

1. Namen; — 2. Umfang und Inhalt; — 3. Ueberlieferung; — 4. Charakter; — 5. Geschichte.

1. A., früher fälschlich Zend-A. genannt, ist der Name der heiligen Schrift der Zoroastrier, und wird von den Parsen in und um Bombay noch heute als Bibel und Gebetbuch benutzt. Der Name A. ist erst in der Sassanidenzeit gebräuchlich und nach Herkunft und Bedeutung noch dunkel. Die Sprache des A. ist ein altertümliches, höchst interessantes Idiom, für das verschiedene Bezeichnungen im Umlauf sind. Früher nannte man sie in Europa Zend, während Zend in Wahrheit der Pehlevikommentar des A. ist; jetzt heißt sie meist avestisch oder direkt A. Das A. ist das einzige Dokument, das wir in dieser Sprache besitzen, Literatur und Sprache fallen also in einem Begriff zusammen. Die heutigen Parsengelehrten verwenden darum in Uebereinstimmung mit dem älteren Sprachgebrauch der Pehlevischriften das Wort A. auch zur Bezeichnung ihrer heiligen Sprache. Das Ursprungsland dieser Sprache ist nicht sicher zu bestimmen. Manche Gelehrte vermuten, es sei Medien, das Avestische also das Altmedische; wahrscheinlich aber ist die Heimat im Osten Irans, in der Gegend von Seistān zu suchen. Aber weder die Sprache des A. noch dieses selbst ist auf die Grenzen einer bestimmten Landschaft beschränkt geblieben. Die Avestāsprache ist aus dem engen Kreis einer Provinzialmundart hinausgewachsen, mit der zoroastrischen Religion über ganz Iran gewandert und die allgemeine Kirchensprache geworden. Als die zoroastrische Kirchensprache von den Schriftgelehrten fortgebildet und fortgepflanzt, konnte sie ein künstliches Dasein führen, noch lange, nachdem sie im Volksmund ausgestorben war. In der Avestāsprache wurde gepredigt, geschrieben und gedichtet und sie wurde verstanden, wo immer in Iran die zoroastrische Kirche eine Stätte gefunden hatte. Sie spielte also in Iran dieselbe Rolle wie das Latein im Abendlande während des Mittelalters, wie das Hebräische in den Rabbinerschulen, wie das Sanskrit bei den Hindus oder das Pāli bei den südlichen Buddhisten. In der Avestāsprache unterscheiden wir zwei Schichten: a) die ältere Sprache, in der Zoroaster predigte, die Sprache der ¶ Gāthās mit stark lokaler Färbung, und b) die Sprache des jüngeren A., die weiterentwickelte Sprache der organisierten Landeskirche. Die heilige Schrift selbst, wenn sie auch in irgend einer der örtlichen Provinzen des iranischen Reiches ihre Wurzeln hatte, blieb nicht an die engen Grenzen ihrer ursprünglichen Heimat gebunden, sondern sie ist ein Literaturdenkmal des alten Irans überhaupt und zwar das einzige, das neben den Achämenideninschriften auf unsere Zeit gekommen ist. Die Geographie des A. kennt den Osten, wie den Norden und Westen Irans mit merkwürdiger Ausnahme der eigentlichen Persis, sie gravitiert aber entschieden nach dem Osten, besonders nach Seistān.

2. Unser A. ist das letzte Ueberbleibsel einer weit umfangreicheren heiligen Literatur. So wie es uns vorliegt, zerfällt es in fünf besondere Stücke. Diese sind:

a) Der Yasna (d. h. Gebet), das liturgische Textbuch für die große Yasnazeremonie, d. h. für das große Opfer zu Ehren sämtlicher Gottheiten, während dessen u. a. der heilige Haomatrank nach der Vorschrift bereitet und geopfert wird. Der Yasna enthält in 72 Kapiteln (Hāiti, später Hā) die dabei von den zelebrierenden Priestern rezitierten Texte. Die Anordnung ist streng liturgisch, doch kommen keineswegs lediglich Ritualtexte dabei zum Vortrag, sondern auch solche Stücke, die ursprünglich eine andere und höhere Bestimmung hatten, in der Liturgie selbst aber als ehrwürdiges Beiwerk sich erhalten haben. Im einzelnen lassen sich im Yasna scheiden: wortreiche Gebetsformeln und Liturgien, die Yashts (s. u. 4) und die den Kern des Buches bildenden ¶ Gāthās. Durch diese Gāthās wird der Yasna in drei ziemlich gleiche Teile zerlegt: 1. die Einleitung, Kap. 1—27, beginnt und schließt mit Gebetsformeln, dazwischen liegt der interessante Haoma-Yasht (9—11) und das altertümliche, kulturgeschichtlich wichtige Glaubensbekenntnis (12); 2. die Gāthās (Kap. 28—55). Die metrischen Gāthās erstrecken sich in 5 Abteilungen von 28—34 und 43—53. Dazwischen ist der sog. siebenkapitelige Yasna eingelegt, 7 oder 8 kleinere, meist prosaische Stücke, die aber z. T. an Altertümlichkeit den eigentlichen Gāthās kaum nachstehen; 3. der sog. hintere Yasna (aparō yasnō) 54—72, in welchem der lange Sraosha-Yasht (57), ferner die Segnung des Feuers (62) und das Wasseropfergebet (63—69) zwischen inhaltlosen Formeln und Wiederholungen hervorragen.

b) Der Vīspered (vîspe ratavō = „alle Herren"), ein kürzeres liturgisches Werk in 24 Kapiteln, das nichts Selbständiges ist, sondern einen Anhang zum Yasna bildet. Er wird an den Jahreszeitenfesten zwischen die einzelnen Kapitel des Yasna eingeschaltet, um eine erweiterte und adaptierte Yasnaliturgie herzustellen.

c) Der Vendīdād in 22 Kapiteln, Fargard benannt, ursprünglich vīdaēvōdātem, das antidämonische Gesetz, ist seinem wesentlichen Inhalt nach das Priestergesetz, der Leviticus der Zoroastrier. Dem eigentlichen Gesetzbuch sind zwei erzählende Kapitel vorausgeschickt: eine sehr dürftige Schöpfungsgeschichte, Ormazd schafft die bekannten iranischen Länder und Ahriman schädigt diese hinterdrein durch Landplagen, und die Geschichte von Yimas doppelter Berufung durch Gott, von der Sintflut und von Yimas Paradies (2).

Von 3—18 wird in bunter Folge das Gesetz gelehrt über die Behandlung der Unreinen und der Ketzer, über den Schutz der Hunde und anderer nützlicher Tiere, über die Ausübung der Heilkunde. Gelegentlich wird das Zivil- und Kriminalrecht gestreift, aber nur vom kirchlichen Standpunkt aus (z. B. die Verträge, die Vergehen gegen Leib und Leben, die Todsünden). Den breitesten Raum nimmt aber das Reinheitsgesetz ein: die Verunreinigung der heiligen Elemente wie der Erde und des eignen Körpers, die Vorbeugungsmaßregeln und umständlichen Reinigungszeremonien, die Sühnen und Kirchenbußen, die Behandlung der Leichen u. a. m. Mit Kap. 18, dem interessantesten von allen, ist das eigentliche Gesetz abgeschlossen; es handelt u. a. von dem wahren und falschen Priester, vom Haushahn, der die Menschen des Morgens zum Gebet weckt. Kap. 19 erzählt die Versuchung des Zoroaster durch den Satan, die Schicksale der Seele nach dem Tod und die Verzweiflung der Hölle über Zoroasters Geburt. Die drei letzten Kap. sind der priesterlichen Heilkunde gewidmet.

d) Die Yashts sind Anrufungen der einzelnen Engel. Sie bilden, soweit sie nicht schon im Yasna Aufnahme fanden, ein besonderes Buch, das ursprünglich in Fargards eingeteilt war. In den — verhältnismäßig seltnen — vollständigen Yashthandschriften sind den eigentlichen Yashts (21 an Zahl) kürzere Gebete vorausgeschickt, die sich auch im sog. Khorda A. wiederfinden, wie umgekehrt gewisse kleine Yashts einen notwendigen Bestandteil des Khorda A. bilden. Die kürzeren Yashts sind dürftige und junge Machwerke. Nur die großen Yashts — die zwei im Yasna und neun oder zehn im Yashtbuch — tragen ein höheres Gepräge. Auf diese großen Yashts paßt am ehesten der Satz des Dio Chrysostomos (Rede 36), daß Zoroaster und die Söhne der Mager den Wagen des Zeus und das Gestirn des Tages erhabener besungen hätten als Homer und Hesiod. Sie sind fast durchgehends im geläufigen achtsilbigen Versmaß gehalten, stellen also die eigentliche Poesie des A. dar und sind darum in vieler Hinsicht dem Rigveda zu vergleichen, obwohl ihre poetische Kunst weit hinter der vedischen Dichtung zurücksteht. Doch geben sie stellenweise frische und farbenreiche Schilderungen von der Persönlichkeit, dem feierlichen Aufzug und der Wohnung der Gottheiten, von ihren Taten im Dienst des Herrn und werfen gelegentlich helle Streiflichter auf Land und Leute des alten Irans. Daneben flechten sie Episoden aus der iranischen Sagengeschichte ein, wie die Drachenkämpfe der alten Helden, bald geben sie einen vollständigen Abriß der Königs- und Heroensage, die später Firdusi ausführlich behandelt hat. Der wichtige 19. Yasht ist fast ganz der Königssage gewidmet; hier wird meist skizzenhaft, nur stellenweise in epischer Ausführlichkeit, die Geschichte des Hvarenō d. h. der Glorie, wir würden sagen: der iranischen Königskrone, dargestellt. So bilden die Yashts die Hauptquelle für iranische Mythologie und Sagenkunde.

e) Das Khorda A. oder Kleine A., ein Gebetbuch zur Privatandacht und zum Gebrauch bei allerlei Vorkommnissen des täglichen Lebens und für die Laien bestimmt. — Zu diesen fünf Büchern kommen noch zahlreiche, kürzere oder längere Bruchstücke aus den verlorenen Nasks (s. u.) Zitate, Glossen und Glossarien hinzu.

3. Die handschriftliche Ueberlieferung der einzelnen Teile des A. reicht nicht über das 14. Jhd. zurück. Der älteste Abschreiber, von dem wir Handschriften kennen, ist Mitrō-āpān Kaï-Khūsrōb, von dem zwei Yasna- und zwei Vendīdādhandschriften mit der Pehlevi-Uebersetzung vom Jahre 1323 resp. 1324 erhalten sind. Beide Vendīdāds sind nachweislich von der gleichen Vorlage abgeschrieben, zeigen aber im einzelnen überraschend viele Abweichungen. Dieses eine Beispiel zeigt, wie leicht sich der Text unter der Hand eines einzigen Abschreibers verschlechtern konnte. Die Folge der Worte und Sätze ist in der Handschrift fast ganz übereinstimmend und fest überliefert, umsomehr aber schwanken diese in der Ueberlieferung der einzelnen Wortformen. Im allgemeinen gilt die Regel: je jünger die Handschrift, desto geringer die Sorgfalt und Verläßlichkeit. Man muß dabei stets der Tatsache Rechnung tragen, daß die Schreiber ihre heiligen Texte nicht mehr verstanden, und daß sie meist einen in der Verderbnis weiter fortgeschrittenen Vulgatatext im Kopf hatten, der sie fortwährend beirrte. Doch gibt es auch rühmliche Ausnahmen. Eine solche machen z. B. die Parsengelehrten in Persien selbst, die noch im 17. und 18. Jhd. in Kirmān und Yezd höchst sorgfältige Abschriften anfertigten. Zum Glück besitzen wir für die wichtigsten Bücher zahlreiche und darunter recht gute Kopien, um einen leidlich guten Text des A. herstellen zu können. — Die Sprache des A. ist nach Grammatik und Stil auch innerhalb derselben Bücher sehr verschieden. Teilweise wird sie noch mit völliger Sicherheit und Korrektheit gehandhabt, an anderen Stellen verrät die große Sorglosigkeit, daß der Verfasser im Gebrauch der Form schon unsicher geworden war, und wieder andere Stücke sind in Grammatik ganz barbarisch. Diese großen Verschiedenheiten sind nicht etwa den Kopisten zur Last zu legen, sondern der ganz verschiedenen Zeit, aus der die einzelnen Elemente des A. stammen.

4. Das A. ist im ganzen ein eintöniges Buch. Zu einem guten Teil besteht es aus den geistlosen, worthäufenden, schematischen Gebetsformeln. Auch der Vendīdād ist meist eintönig, nur ab und zu geht sein trockner, pedantischer Lehrton in das Pathos eines Lehrgedichtes über, besonders in den eingeflochtenen Gesprächen und Gleichnissen. Den Dichtern der Yashts fehlt die poetische Ader, die Poesie ist nüchtern, freilich nicht ohne Reiz und Anmut, aber ohne Schwung und Begeisterung, zwar formgewandt, aber doch jeder dichterischen Kunst bar. Einzig in ihrer Art, durch und durch originell sind die ¶ Gāthās. — An Gedankenreichtum und -tiefe wie an Schönheit steht das A. unter dem AT.

5. Wenn wir den Werdegang der heiligen Schrift der Parsen bis zu ihrer jetzigen Gestalt an der Hand historischer Ueberlieferungen zu verfolgen versuchen, so müssen wir zunächst ein dreifaches A. scheiden, unser jetziges kümmerliches auf kleinen Umfang reduziertes, sodann das große Originalavestā mit den 21 Nasks zur Sassanidenzeit und ein angeblich noch größeres Uravestā vor Alexander. Noch im 9. Jhd. n. Chr. war das größere A. fast ganz erhalten. Dafür haben wir unanfechtbare Zeugnisse. Der Dinkard (¶ Pehleviliteratur) aus dem

9. Jhd. gibt im 8. und 9. Buch eine mehr oder minder eingehende Inhaltsangabe der Nasks oder Bücher des großen A. Er zählt sämtliche 21 Nasks auf; die Inhaltsangaben entnimmt er, wie er ausdrücklich sagt, der Pehlevi-Uebersetzung des A. (dem Zend benannten Kommentar). Der 11. Nask war zu seiner Zeit samt der Erklärung abhanden gekommen, von dem 5. Nask war nur noch der Avestātext ohne den Kommentar vorhanden. Bei beiden enthält sich der Verfasser jeder Aeußerung über den Inhalt. Daraus folgt, daß sein Bericht auf vorliegenden Texten, nicht auf Hörensagen beruht, daß also zu seiner Zeit noch 20 Nasks des Sassanidenavestā vorhanden waren, denn die Pehlevierklärung wurde niemals von dem Grundtext des A. getrennt überliefert. Ein Vergleich unseres Vendīdād mit seiner Inhaltsangabe zeigt, wie sorgsam der Verfasser bei seiner Aufzeichnung zu Werke ging. — Das große A. mit den 21 Nasks umspannte in der Tat einen ganzen Literaturkreis und zwar keineswegs reine Theologenliteratur. Es enthielt u. a. eine Lebensgeschichte des Zoroaster, die Geschichte von der Bekehrung des Königs Vīštāspa, eine Schöpfungsgeschichte, eine Beschreibung der iranischen Geschlechter und Könige vom Anbeginn der Welt bis zur Offenbarung der Religion, eine umfangreiche Rechtsliteratur. All das, also namentlich die für die Laien bestimmte weltliche Literatur, über drei Viertel des alten Bestandes, ist im Lauf der Jahrhunderte zu Grunde gegangen, als unter der Herrschaft der Araber und der grausamen Tataren durch Bekehrung, Ausrottung und Auswanderung die Reihen der Zoroastrier nach und nach sich lichteten. Lediglich das, was den Priestern für ihre tägliche religiöse Uebung unentbehrlich war, die Liturgie und das Priestergesetz, hat die Stürme überdauert. — Es fällt auf, daß nur ein einziger der alten Nasks unter den Titeln unserer bekannten Avestäbücher wiederkehrt, der Vendīdād. Die übrigen Bücher des jetzigen A. stecken in jenem Originalavestā unter anderem Namen oder in anderen Büchern, so die Yashts, deren Sammlung in unserem Avestā überhaupt eines besonderen Titels ermangelt, in dem 14. oder Bahān-Yasht, während der Yasna eine Zusammenstellung aus verschiedenen Nasks darstellt. Größere Bruchstücke besitzen wir nach ganz unzweifelhaften Angaben von dem 20. oder Hādōxt und dem 17. oder Hūspāram Nask. Aus letzterem stammt der Nīrangistān. — Der Dinkard faßt nun weiter in zwei gesonderten Berichten die einheimische Ueberlieferung über die Vorgeschichte dieses großen A. zusammen. Nach ihm ist es die Umarbeitung eines noch älteren voralexandrinischen A. Darius III (nach dem anderen Bericht schon König Vīštāspa) habe von dem A. (mit Kommentar) zwei vollständige Exemplare anfertigen und aufbewahren lassen, das eine im Schatzhaus, das andere im Staatsarchiv, und Kopien davon in Umlauf gebracht. Als mit Alexanders Invasion das Unglück über Iran hereinbrach, sei das eine Exemplar mit dem Staatsarchiv verbrannt, das andere in die Hände der Griechen gefallen. Nach dem einen Bericht gab schon ein König Vologeses (welcher? ist nicht gesagt) den Befehl, die verstreuten heiligen Texte, soweit sie noch in schriftlicher oder mündlicher Ueberlieferung existierten, sorgfältig zu erhalten und aufzuzeichnen. Der erste Sassanidenkönig, Ardašīr (226—241), ließ die verstreuten Teile sammeln, ergänzen und durch seinen Oberpriester Tanvasar daraus ein neues vollständiges A. herstellen, das ein möglichst getreues „Ebenbild des ursprünglichen" sein sollte und Abschriften der neuredigierten heiligen Schrift verteilen. König Shāpūr I (241—272) habe diesem Kanon die nichtreligiösen Schriften über Medizin, Astronomie usw. (also die Profanliteratur) hinzugefügt. Zum endgültigen Abschluß sei das ganze Werk unter Shāpūr II (309—379) gekommen und zwar durch seinen Hofgelehrten und ersten Minister Atūrpād Mahraspand, der die Naskeinteilung festsetzte. Nach dem späteren Zusammenbruch und der Verwüstung Irans durch die Araber habe Atūr-Farnbag (der Verfasser des Dinkard) die verstreuten Handschriften des A. samt der Pehlevi-Uebersetzung abermals gesammelt und in die Archive verbracht und auf dem genauen Studium dieser basiere sein eignes neues Werk mit der Inhaltsangabe des A. — Die weit jüngeren parsischen Rivāyats, die gleichfalls summarisch den Inhalt der Nasks verzeichnen, machen genaue Angaben, wie viel Kapitel der Nasks „nach dem Unheil durch Alexander" wiedergefunden, wie viele verloren gegangen seien. — Man wird je nach dem Standpunkt, den man prinzipiell dergleichen priesterlichen Ueberlieferungen gegenüber einnimmt, auch gegen den Bericht des Dinkard mehr oder weniger Zweifel hegen. An sich enthält er nichts Unwahrscheinliches. Tatsache ist, daß Alexander die Königsburg in Persepolis verbrennen ließ (Diodor: historiae 17, 72; Curtius: de rebus gestis Alexandri 5, 7), mag man immerhin annehmen, daß erst spätere Erdichtung das Original des A. dorthin verlegte, um dem verhaßten Alexander den Verlust der heiligen Schrift in die Schuhe schieben zu können. Geschichtsverdrehung und Legendenbildung mögen an den Berichten ihren Anteil haben, in ihrem innersten Kern werden sie wohl historisch sein. Das A. ist durch verschiedentliche Sammlungen, Zusammen- und Umarbeitungen hindurchgegangen. Vor einem König Vologeses oder vor der Sassanidenherrschaft waren die heiligen Schriften verstreut und vielfach in Vergessenheit geraten. Unter den Sassaniden, unter denen die zoroastrische Religion zur höchsten kirchlichen Macht und die Kirche zum ersten Male zu einer straffen einheitlichen Organisation gelangte, wurden auch die in Verfall geratenden und zerstreuten heiligen Schriften gesammelt, vervollständigt und — vielleicht zum ersten Mal — zu einem einheitlichen Kanon zusammengefügt, der nach dem Sturz der Sassaniden allmählich wieder zerfiel und zu immer kleinerem Bestand einschrumpfte. Die Geschichte des A. ist ein getreues Abbild der Geschichte der iranischen Staatskirche. Als Ganzes ist das A. also ein Werk der Sassanidenzeit, aber die Sassanidenredaktion hat viele alte, z. T. sehr alte Texte vorgefunden und verarbeitet, und es sprechen manche Anzeichen dafür, daß gerade von den ältesten Stücken, den Gāthās, seit den Tagen des Tanvasar kaum eine Zeile verloren gegangen ist. Der Bestand einer heiligen Literatur Irans schon lange vor Beginn der Sassanidenära wird von Hermippos von Smyrna (3. Jhd. v. Chr.) bestimmt bezeugt. Hermippos machte nach Plinius Angaben über den Inhalt der zwei Millionen Verse, die Zoroaster verfaßt haben soll. Nikolaus von Damaskus und

Dio Chrysostomus sprechen von den Logia des Zoroaster. Aus Strabo und Pausanias, die als Augenzeugen berichten, erfahren wir, daß die Magier in ihren Feuertempeln stundenlange Liturgien verrichteten, wie schon Herodot (1, 132) die Magier zu ihren Opfern die Theogonie singen läßt. — Ein Einblick in die ersten Entwicklungsstadien dieser heiligen Literatur ist uns leider versagt. Ihre Wurzeln reichen zurück bis in die Zeit des Propheten selbst. Aussprüche und Reden Zoroasters, welche die Erinnerung festgehalten hatte, wurden gesammelt und als Reliquien fortgepflanzt. Aus dieser ältesten Ueberlieferung sind nur die wenigen Gāthās erhalten. Nächst den Gāthās dürfen wir die übrigen poetischen Stücke als vorsassanidischen Bestand ansprechen. Umgekehrt ist die erst nachträglich der heiligen Schrift einverleibte und seitdem verschollene Profanliteratur wohl moderneres Machwerk gewesen. Was aber in den erhaltenen Avestatexten der oder die Neuordner eigenhändig hinzutaten, entzieht sich im einzelnen der Kritik. Im allgemeinen wird man sich vor Ueberschätzung ihrer Kenntnis der Avestasprache hüten müssen. Diese war wohl sehr dürftig, zur Not ausreichend, um nicht nur die äußere Einrahmung der Kapitel, die Ergänzung von Bruchstücken, sondern auch die formelhaften Gebete und schablonenhaften Stücke nach vorhandenen Mustern selbst anzufertigen, aber nicht hinreichend, um ganze Bücher aus eigner Wissenschaft zu fabrizieren. Was dabei herauskam, mag der sog. Vištāsp-Yasht lehren, der wohl mit Recht dem 10. oder Vištāsp-šāst-Nask zugeteilt wird. Derselbe ist eine mosaikartige Zusammenstellung von Zitaten ohne jeglichen tieferen Sinn. — Zur Abfassung veritabler Bücher wie des Vendīdād besaßen sie sicherlich nicht mehr das Zeug, so sehr man gerade bei diesem zugunsten des sassanidischen Ursprunges geltend machen könnte, daß dieser Priesterkodex mit seiner Ketzerrichterei und seinem oft grausamen Purifizierungsdrang den zelotischen Geist der Sassanidenzeit atmet. Aber der Vendīdād ist kein Buch aus einem Guß, und es ist ferner im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß man unter Ardašhīr einen verhältnismäßig guten oder leidlichen Avestatext zu schreiben verstand, den wenige Jahrhunderte später der Pehlevi-Uebersetzer in vielen Punkten total mißverstanden hat. — Zum besseren Verständnis machte sich bald das Bedürfnis nach einer erklärenden Uebersetzung des gesamten Kanons geltend. Von dieser Uebersetzung sind erhalten diejenige des Yasna, Vispered, Vendīdād und von Teilen des Khorda A. und gewissen Fragmenten. Zweifelsohne dienten dem Uebersetzer ältere exegetische Arbeiten und Glosseme als Unterlage. Die Uebersetzung beruft sich oft auf andere Ausleger. Die älteste und gediegenste ist die zum Vendīdād. In ihrer jetzigen Fassung geht sie nicht hinter das Jahr 529 n. Chr. zurück, weil sie des in jenem Jahre hingerichteten Häretikers Mazdak Erwähnung tut. Im neunten Jhd. lag sie dem Verfasser des Dinkard abgeschlossen vor. Ueberall da, wo es sich um die festen und äußerlichen Satzungen der Kirche handelt, fußt der Uebersetzer auf guter Tradition und ist zuverlässig, aber sobald die Texte über seinen engen Horizont hinausliegen, führt er oftmals in die Irre. Philologisch unter der des Vendīdād steht die Pehlevi-Uebersetzung des Yasna, besonders in den Gāthās und den poetischen Stücken des jüngeren A. Und doch ist auch sie für das Verständnis dieser Text nicht zu entbehren. Sie muß jüngeren Datums sein, als die des Vendīdād, denn sie zitiert als Autorität den Māhvindād, der ca. 1020 n. Chr. lebte. Ihre jetzige Gestaltung mag mit der verhältnismäßig späten Kompilation des Yasna aus verschiedenen Nasks im Zusammenhang stehen. — Die Pehlevi-Uebersetzung wurde, wie oben gesagt ist, nie ohne das betreffende Avestäoriginal abgeschrieben. Der umgekehrte Fall ist häufig. Solche zu rein liturgischem Gebrauch bestimmten Kopien des Avestätextes heißen šāde, z. B. Vendīdād šāde. — Mit den Parsen ist das A. nach Indien gewandert. Aber noch lange nach der Aufschließung Indiens durch die Europäer blieb es das Geheimnis der Parsenpriester, bis der enthusiastische Indienfahrer Anquetil-Duperron das A. ans Licht zog und in einer auf mündlicher Information eines Parsengelehrten beruhenden Uebersetzung bekannt machte. Anquetils Werk lenkte rasch die Aufmerksamkeit des gelehrten Europas auf das seltsame Buch. Die verfrühte Uebersetzung Spiegels wirkte sehr ernüchternd und das A. hat, trotzdem seine Erforschung seither erhebliche Fortschritte gemacht hat, nie mehr das aktuelle Interesse von ehedem gewonnen. Die Bedeutung des A. für die Religionsgeschichte, auch für die christliche, hat noch nicht allgemein die verdiente Anerkennung gefunden.

Ausgaben: Zendavesta by N. L. Westergaard, Copenhagen 1852—54; Avesta von Fr. Spiegel, 1853. 1858 (mit Pehl. Uebersetzung und nur soweit als diese reicht); — K. F. Geldner 1886—95; — Uebersetzungen: Zend-Avesta par M. Anquetil Du Perron, 3 Bände, Paris 1771; Fr. Spiegel, 3 Bände, 1852—63; — C. de Harlez, 3 Bände, (1875 bis 78) Paris 1881²; Von J. Darmesteter und Mills in den Sacred Books of the East, Vol. 4. 23. 31, 1880—87; Bedeutendstes Werk: Le Zend-Avesta par James Darmesteter, 3 Bände, 1892. 93; — Allgemeines: M. Haug: Essays on the sacred language ... of the Parsis, besonders in E. W. Wests Neubearbeitung, 1878; — Eduard Meyer: Geschichte des Altertums, 1884, S. 501—510; — Pahlavi Texts tr. by E. W. West, Part IV, Contents of the Nasks (in SBE) 1892; — K. Geldner im Grundriß der Iranischen Philologie II, 1896, S. 1 ff. **Geldner.**

Avicebron (ca. 1020—1070), irrtümlich für einen Araber gehaltener jüdischer Philosoph Salomon Ibn Gabirol, geb. in Malaga, wo er bis zu seinem Tod wirkte. — Die ganze Welt zeigt nach ihm den Gegensatz von Materie und Form. Nur Gott steht jenseits dieses Gegensatzes, und ebenso sein Wille, der zwischen ihm und der Welt vermittelt. Eine solche Vermittlung schien ja schon von alters her nötig, weil man sich die Kluft zwischen Gott und der Welt unendlich tief dachte. Im Anschluß an Aristoteles wurde aber die Ueberbrückung meist im Denken gesucht. Gabirol dagegen neigt mehr zum Platonismus, so auch, wenn er den geistigen Dingen (den Ideen) noch Materie zuschreibt. Den göttlichen Willen kann man, wie Gott selbst, nicht durch Denken, sondern nur durch Intuition in der ¶ Ekstase erfassen. — Der Einfluß Gabirols auf die christliche Scholastik war bedeutender als der auf die jüdischen (¶ Jüdische Philosophie) und arabischen Denker (¶ Islamische Philosophie), die mehr dem Aristoteles folgten, den sie in neuplatonischem Sinne verstanden. Bei seinen Glaubensgenossen aber stand Gabirol wegen seiner

religiösen Gesänge (Hymnus „Die Königskrone" ein interessantes Denkmal der damaligen Weltvorstellungen) und wegen seiner moralischen Schriften trotzdem in Ansehen.

Ue II³, Register; — Geiger: S. Gabirol und seine Dichtungen, 1867; — J. Guttmann: Philosophie des Sal. Gabirol, 1889; — Mich. Sachs: Die religiöse Poesie der Juden in Spanien, 1845; — J. Winter und Aug. Wünsche: Geschichte der jüdischen Literatur, 1894: — Federico de Castro y Fernandez: Ibn Gebirol la fuente de la vida, Madrid o. J.; — Und besonders Dr. David Neumark: Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, 1907. **Streeter** und **Horten.**

Avicenna, Philosoph (980—1037), geboren in der Nähe von Buchara, der Hauptstadt des gleichnamigen Reiches, das freilich grade in jener Zeit im Verfall begriffen, fremden Eroberern erlag. A.s Werke, weit über 100 an der Zahl, sind teils arabisch, teils persisch geschrieben. Er studierte Theologie, Philosophie und Medizin, schrieb schon in seiner Jugend umfangreiche Kommentare zu Aristoteles, die wir nur aus den Erwähnungen Gurganis kennen. Er war Leibarzt und Wezir mehrerer Sultane. Nach einem bewegten Leben starb er 1037 auf einem Feldzuge gegen Hamadon, auf dem er seinen Fürsten begleitete.

A. unterscheidet ein dreifaches Sein. Gott schaut alles in seinem Geiste, ähnlich wie ein Künstler sein Werk noch vor der Entstehung. Das ist die Existenz vor den Dingen (ante res), im Verstande Gottes. Erscheint dann das Wesen des Dinges mit allen Eigenschaften in der realen Welt verwirklicht, so ist das die Existenz in rebus (in den Dingen). In der Auffassung durch unsern Intellekt kommt die dritte Art des Seins zustande, die Existenz nach den Dingen (post res). Die Materie hält A. für ewig, aber aus Gott hervorgegangen. Sie ist der Endpunkt der Emanation aus Gott. In ihr liegt der Grund für die Vielheit der einzelnen Wesen. Sie verhält sich passiv, hat nur Anlagen zur Aufnahme von Einwirkungen, während alle Aktivität Gott und sekundär den himmlischen Geistern zukommt. Gott ist unveränderlich und einfach. Von ihm kann auch nur Unveränderliches und Einfaches ausgehen: das ist die erste Intelligenz. Aus dieser entsteht die erste Himmelssphäre und deren Seele. Erst eine ganze Kette weiterer Ausflüsse von Geistern und Seelen reicht durch die neun verschiedenen Himmelssphären bis zur Erde. Auch dieser Prozeß ist als ein ewiger gedacht, also als anfangslose Schöpfung, indem Ursache und Wirkung gleichzeitig sind. Die Ursachen geben den Dingen nicht nur einmal das Dasein, sondern erhalten es ihnen dauernd. So sind Gott und Welt gleich ewig. Im wesentlichen sind das neuplatonische, bes. plotinische Gedankengänge (¶ Neuplatonismus). Interessant ist A.s Unterscheidung einer zweifachen Art, wie unser potentieller, nur der Anlage nach vorhandener Verstand zur Aktivität kommt: nämlich entweder durch Unterricht oder durch göttliche Erleuchtung. Die Bedeutung A.s ist für den Orient unverhältnismäßig größer als die ¶ Averroës. In allen Ländern des Islam ist er bis heute als die erste Autorität in Philosophie und Medizin bekannt geblieben. Wir könnten versucht sein, seine Leistungen als sagenhafte Uebertreibungen anzusehen, wenn sie uns nicht von einem Augenzeugen, Guzgani, überliefert worden wären. Drei gewaltige Enzyklopädien hat er verfaßt: den Kanon der Heilkunde, das Weisheitsbuch des Alaadaulah, des Fürsten von Isfahan, und das Buch der Genesung der Seele. Von dem letzteren wurden große Teile zu Beginn des 13. Jhd.s ins Lateinische übertragen; und durch diese Uebersetzungen ist A. auch auf die christliche ¶ Scholastik von Einfluß gewesen. — ¶ Islamische Philosophie.

Ue II³, S. 238; — Karl Brockelmann: Geschichte der arabischen Literatur I, 1898, S. 452—58; — Carra de Baux: Avicenne, in: Les grands Philosophes, 1900; — Max Horten: Die Metaphysik Avicennas übersetzt und erläutert, 1907; — Archiv für Geschichte der Philosophie XIX, S. 288 f 430 f; XX, 249 f usw. **Streeter** und **Horten.**

Avignon ¶ Papsttum.

Avizorden, gestiftet als militia nova ca. 1145 von Alfons I von Portugal als ¶ Ritterorden gegen die Mauren, nach der Zisterzienserregel organisiert, von ¶ Innozenz III bestätigt. Den Namen A. erhielt er 1211 von dem Städtchen Aviz, seit 1166 hießen seine Mitglieder „Brüder der h. Maria v. Evora". Gegen Ende des Mittelalters wurde die Ehe freigegeben, 1789 der Orden in einen Militärorden verwandelt.

KHL I, Sp. 434 f. **Köhler.**

Azazel, ein Wüstendämon, dem beim jüdischen Versöhnungsfest ein Bock vom Heiligtum her in die Wüste zugesandt wurde, III Mose 16_{10}. ¶ Geister, Engel, Dämonen im AT.

Azymiten. Zur Zeit des Bruchs zwischen der römischen Kirche und der griechischen (Michael Caerularius, 1054) gebrauchten die Abendländer beim Abendmahl ungesäuertes Brot (Azyma). Deshalb wurden sie von den orthodoxen Griechen seit dem 11. Jhd. spöttisch A. genannt. Mit der historischen Bezeugung beider Bräuche steht es eigentümlich. Aus älterer Zeit fehlt jede eindeutige Nachricht. Gesäuertes Brot ist sicher literarisch bezeugt zuerst von Joh. Philoponus (6. Jhd. Galland: Bibliotheca vet. patr. XII, S. 610); aber der Brauch ist wohl nur deshalb nicht früher erwähnt, weil er als selbstverständlich galt; z. B. setzt ihn der Ritus des Brechens der Hostie in den griechischen Liturgien, wobei der Priester die Kruste ablöst und dann zerteilt, zweifellos voraus. Für ungesäuertes Brot ist dagegen Beda (8. Jhd.) der erste einwandfreie literarische Zeuge (In Lucam XXII, MSL 92, Sp. 593. 595. 597). Der Gebrauch des ungesäuerten Brotes hängt mit der Opfersymbolik zusammen. Das AT verbietet, Gesäuertes zu opfern. Die Lehre vom Opfercharakter der Eucharistie hat den abendländischen Katholizismus zu der Behauptung gebracht, daß nicht nur Jesus bei Einsetzung des Abendmahls ungesäuertes Brot gebrochen habe, sondern daß dieser Brauch auch apostolische Tradition der Kirche sei. Doch ist die Behauptung der apostolischen Tradition für den Brauch nicht Kirchenlehre geworden. Vielmehr hat das Konzil von Florenz (¶ Unionsbestrebungen, katholische) beide Bräuche für alt und legitim erklärt, und Pius V, Benedikt XIV und jüngst Leo XIII haben sich im gleichen Sinne ausgesprochen. „La seule solution logique c'est que les deux usages sont aussi autorisés l'un que l'autre" (Duchesne). Den römischen Brauch haben die Lutheraner und auch andere evangelische Kirchen beibehalten.

Fernand Cabrol: Azymes, Dd'A I, Sp. 3254 ff. **Schiele.**

B

v. Baader, Benedikt Franz Xaver (1765—1841). Geb. am 27. März in München, wendet sich nach naturwissenschaftlichen und medizinischen Studien (Wien, Ingolstadt) dem Bergfach zu, 1796 Münz- und Bergrat, später Oberbergmeister in seiner Vaterstadt, 1801 Mitglied der bayrischen Akademie der Wissenschaften, 1820 Emeritierung, 1826 Honorarprofessor, † 23. Mai. B.s edler Charakter und vielseitiger Geist wirkte auf alle, die mit ihm in Berührung kamen, außerordentlich anregend. Um eine Beeinflussung weiterer Kreise brachte er sich selbst durch die wunderlichen Formen seiner reichen philosophischen Schriftstellerei. Jede Absicht, ein geschlossenes System zu bieten, liegt ihm fern; sein Denken verläuft in Begriffskreisen, nicht in Reihen. Nur Anregungen zur Erkenntnis will er geben; „Fermenta cognitionis" hat er deshalb bezeichnenderweise eins seiner Hauptwerke genannt. B.s Ziel ist die Begründung einer christlichen Philosophie; er steht dabei unter dem stärksten Einflusse Schellings und Jakob Böhmes, in dem er wegen seiner Auffassung des Unendlichen als absoluter Identität einen philosophischen Wendepunkt und den tiefsten deutschen Denker erkannte. Der Mensch, das Zentralgeschöpf des Universums, entfaltet stets nur eine rezeptive, nie eine spontane Tätigkeit und ist in Wissen und Bewußtsein abhängig von Gott; an Stelle des cartesianischen cogito ergo sum (ich denke, also bin ich) setzt er: cogitor, ergo cogito et sum (ich werde gedacht, also denke und bin ich). Um dem religiösen Moment eine stärkere Bedeutung im Volksleben zu sichern, agitierte B. nach Abschluß der Befreiungskriege bei den europäischen Hauptstaaten für eine „neue und innigere Verbindung der Religion mit der Politik". Sein Verhältnis zum römischen Katholizismus blieb, abgesehen von vorübergehenden Schwankungen, ungebrochen. Als er sich beim Kölner Kirchenstreit scharf gegen den kirchlichen Absolutismus ausgesprochen hatte, war ihm 1838 unter dem Ministerium ¶ Abel verboten worden, über Religionsphilosophie zu lesen; er starb jedoch im ausdrücklichen Bewußtsein seiner Uebereinstimmung mit der Professio fidei Tridentinae.

Sämtliche Schriften, hrsg. von Franz Hoffmann, 16 Bde., 1850—1860; — ‡ J. Claasen: F. von B.s Leben und theosophische Werke als Inbegriff christlicher Philosophie, 2 Bde., 1886—1887. **Herz.**

Baal.

1. Titel, nicht Eigenname; — 2. Nähere Bezeichnungen und Namen der Baale; — 3. Baalath; — 4. Die Baale als Sonnengötter; — 5. Baal und Jahve.

B. ist die allen Westsemiten gemeinsame Bezeichnung der männlichen Gottheit. Das Wort bedeutet „Herr" im Sinne von „Besitzer", „Eigentümer". Es wird auch als Bezeichnung des Ehegatten im Verhältnis zu seiner Gattin gebraucht. Das Wort ist also nicht Eigenname eines Gottes, sondern appellativische Bezeichnung. In seinem Gebrauch zeigt es sich allerdings vielfach im Uebergang zu der Bedeutung eines Eigennamens. So ist z. B. der babylonische Bêl so gut wie Eigenname des Gottes von Nippur und später Marduks (vgl. z. B. Jes 40 $_1$). Doch wird daneben in den Titeln beider auch wieder der Ausdruck Bêl gebraucht. Auf dem Boden Kanaans, bei den Phöniziern und Kanaanäern, ist dem Worte die appellativische Bedeutung mehr geblieben; B. ist dort nicht Name oder Bezeichnung, die einem einzigen, bestimmten Gotte eignet, sondern die allgemeinste, gebräuchlichste Bezeichnung für die verschiedenen männlichen Gottheiten, insofern jede derselben für einen bestimmten Bezirk, in dem sie verehrt wird, der B. ist. Mit anderen Worten: jedes Heiligtum bezeichnet den an ihm verehrten Gott, jedes Land oder jeder Ort seinen obersten Gott, den Schutzgott, als seinen B. Damit wird ausgedrückt, daß der Gott der Herr, d. h. der Eigentümer des Landes und seiner Bewohner ist, der den Stamm oder das Volk beherrscht als seine Untertanen, seine Knechte und Mägde. Ganz in derselben Weise werden die Grundbesitzer, die Vollbürger, als b^{e}alim bezeichnet im Gegensatz zu ihren Knechten und Hörigen. Als B. des Landes ist der Gott auch der Melek, d. h. König derselben, eine Bezeichnung der Gottheit, die mit B. wechseln kann (¶ Moloch).

2. Streng genommen erfordert die Bezeichnung B. eine Ergänzung, die sagt, wessen Herr und Besitzer der betreffende Gott ist. Eine solche findet sich auch vielfach in der Weise, daß der B. nach dem Ort, an welchem er verehrt wird, näher bezeichnet wird. So wird z. B. genannt ein B. von Tyrus, von Sidon, von Tarsus, von Harran, des Hermon, vom Berge Peor, eine Baalath von Byblos. Ein weithin verehrter Gott trägt den Namen B. Schamem = der Herr des Himmels. Oder der B. wird nach irgend einer Besonderheit, Eigenschaft oder Wirkungsweise näher gekennzeichnet und in echt semitischer Sprachweise als Herr und Besitzer davon bezeichnet. So gibt es einen B. Berith, d. h. Bundes-Baal (¶ Bund: I, 2 a), der in Sichem verehrt wird (Richt 9 $_4$), ein Name, mit dem auch die Bezeichnung El Berith, Bundesgott, wechselt (Richt 9 $_{46}$); einen B. Sebub, „Fliegenbaal", der in Ekron ein berühmtes Orakel hatte (II Kön 1 $_2$ f); einen B. Marphe, einen „heilenden B.". Ein Brief aus Taanach nennt den B. Ram, den „erhabenen B.". Der B. Markod, der „Herr des Tanzes", trägt seinen Namen nach den baccchantischen Tänzen, die in seinem Kult stattfanden; der auf den punischen Inschriften sehr häufig erwähnte B. Chammon den seinen nach den „Sonnensäulen" (chammanim), die in seinen Heiligtümern standen (Jes 17 $_8$). — Auch bei Personennamen wie Adonbaal („Herr ist B.") ist B. nicht als bestimmter Name eines Gottes zu fassen, sondern es sind stillschweigend nähere Bestimmungen zu ergänzen. Für die Diener des betreffenden Gottes versteht sich ja von selber, wer ihr B. ist. Für jeden einzelnen Kultusort, für jede Stadt ist der verehrte Gott einfach der B. Und wo ein Heiligtum in weiterem Umkreis berühmt wurde, wo ein solcher ursprünglich lokaler B. durch irgend welche Umstände einen größeren Verehrungskreis gewann, da war es erst recht selbstverständlich, daß dieser die andern

Götter überragende Herr der B. schlechtweg genannt wurde. — Manchmal trägt der B. einen anderen Eigennamen. So ist z. B. für den B. von Tyrus die Bezeichnung Melkart, „Stadtkönig", geradezu zum Eigennamen geworden. Die Baalath = „Herrin" von Byblos ist keine andere als Astarte. — Der B. von Byblos und überhaupt der Syrer heißt Adad, Hadad. Das gleiche Ideogramm der Amarnabriefe, das als Addi (Adad) phonetisch umschrieben wird, ist doch auch in einzelnen Fällen B. zu lesen (¶ Hadad).

3. Dem männlichen Gott wird in den kanaanäisch-syrischen Kulten in der Regel eine weibliche Gottheit zur Seite gestellt. Neben den B. tritt die Baalath, die „Herrin". Diese ist überall nur die lokale Gestalt der bei allen Semiten verehrten einen großen Göttin der lebenspendenden Naturkraft, der ¶ Astarte. Auch hier aber ist zu beachten, daß sie als Baalath im Bewußtsein ihrer Verehrer immer nur lokale

Fig. 17. Bronzener Stier aus dem Ostjordanland. Nach ZDPV aus Benzinger: Hebr. Archäologie.

Bedeutung hat, wenn auch die eine oder die andere „Herrin" eine besondere Berühmtheit und einen über ihr Stadtgebiet hinausgehenden Verehrerkreis hat.

4. Nicht ebenso können wir von den verschiedenen Baalen sagen, daß sie nur lokal verschiedene Formen eines und desselben Gottes, des B., sind. B. ist nicht ein und derselbe Gott, der von allen Stämmen und Orten gemeinsam verehrt wird, sondern B. ist die eine, allen gemeinsame Bezeichnung, die jeder Ort und Stamm seiner obersten Gottheit gibt. Aber die verschiedenen Baale zeigen natürlich viel Verwandtes und Gemeinschaftliches in ihrem Bild. Ist doch, wie eben dieser gemeinsame Gebrauch der gleichen Bezeichnung für die Gottheit zeigt, die Grundvorstellung von der Gottheit und ihrer Stellung zu ihren Verehrern, ihrer Wirksamkeit überall dieselbe. Als der Herr und Eigentümer des Landes gibt der B. dem Land seine Fruchtbarkeit. Die Gewächse des Feldes sind Gaben des B. Von ihm kommen Korn und Wein, Flachs und Oel, von ihm der befruchtende Regen, von ihm aber auch, wenn er zürnt, die todbringende Dürre, der verheerende Gewittersturm, die fressenden Heuschrecken. Seine Gnade und sein Zorn offenbaren sich vor allem im Leben der Natur. Und als zweite Hauptsache kommt dazu, daß der B. sein Land und seine Stadt gegen Feinde schützt, ihm Sieg und Macht verleiht. — Wir können aber noch mehr sagen: die verschiedenen Baale in Kanaan und Phönizien waren Sonnengötter. Den B. Schamem (s. o.) setzt Philo von Byblos ausdrücklich der Sonne gleich; vom B. des syrischen Heliopolis sagt Macrobius, daß er Jupiter und Sol zugleich sei. Der B. Chammon hat, wie oben erwähnt, seinen Namen von den Sonnensäulen. Melkart von Tyrus hat Tammuzcharakter, er wird nach Herodot in Gestalt zweier Säulen verehrt; er ist der Jahresgott, der im Frühjahr aus der Unterwelt aufsteigt. Auch die Symbole der Baale zeigen ihren Sonnencharakter: B. Chammon ist mit Strahlenhaupt abgebildet, einem anderen B. ist eine große Kugel, umgeben von kleineren (die Sonne umgeben von den Planeten) beigegeben. Stier und Löwe, die beiden hauptsächlichsten Symbole aus dem Tierreich, sind vielleicht die

Fig. 18. Baal Chammon aus Karthago. Aus Guthe: BW.

Tierkreisbilder der beiden Jahreshälften und stellen die fruchtbringende und die vernichtende Sonnenglut dar. Was insbesondere den Stier betrifft (Fig. 17), vielleicht die beliebteste, jedenfalls die uns bekannteste Darstellung des Baal, so nimmt eine Anzahl von Forschern (Hugo ¶ Winckler) an, daß derselbe im Stierzeitalter, d. h. in den zweieinhalb Jahrtausenden, da die Frühjahrssonne im Zeichen des Stieres stand, das Symbol der siegreichen Frühjahrssonne gewesen sei (goldenes ¶ Kalb). An seine Stelle wäre dann mit Beginn des Widderzeitalters, als die Frühjahrssonne in das Zeichen des Widders rückte, der Widder getreten. So finden wir in der Tat den B. Chammon in Karthago dargestellt mit Widderhörnern (Fig. 18); er sitzt auf dem Throne und legt beide Hände auf zwei Widder, die die Seitenwände des Thrones verzieren. Daß in dem Stierbild zugleich auch der Gedanke an die Leben schaffende, zeugende Naturkraft seinen Ausdruck findet, ist selbstverständlich und entspricht der durchgängigen Verbindung von naturmythologischen und astralen Vorstellungen.

5. Nach dem eingangs über die Bedeutung und Verwendung des Wortes B. Gesagten hat es nichts Auffallendes, daß wir auch im alten Israel B. als Bezeichnung Jahves finden. Auch Jahve ist ja der B. Israels, gerade so etwa wie Melkart der von Tyrus; er ist durch die Eroberung

von Kanaan zum B. dieses Landes geworden. Die Früchte des Bodens sind für den Israeliten Gaben Jahves (vgl. Hosea 2_{10} u. a.). So finden wir denn in alter Zeit auch bei Jahve-Dienern, wie in der Familie Sauls und Davids, Eigennamen im Gebrauch, die mit B. zusammengesetzt sind: Jschbaal, „Mann B.s", der Sohn Sauls (I Chron 8_{33} 9_{39}), Meribaal, „Held B.s", der Sohn Jonatans (I Chron 9_{40}), Beeljada „B. kennt [ihn]", der Sohn Davids (I Chron 14_{7}), Jerubbaal, „B. streitet" = „Kämpfer für B.", der andere Name Gideons (Richt 7_{1}; die Etymologie erhält Richt 6_{32} eine sie in die gegenteilige Bedeutung verwandelnde Anwendung). In allen diesen Namen ist unter B. niemand anders als Jahve gemeint. Zum Ueberfluß bezeugt es der Prophet Hosea noch ausdrücklich, daß das Volk zu Jahve sagte: „mein B." (Hosea 2_{18}). — Das blieb unanstößig, bis zu den Zeiten der politischen Abhängigkeit von Tyrus unter Ahab der Kult des tyrischen B. in Israel eingeführt wurde. Es scheint, als ob bei dieser Gelegenheit zum erstenmal den leitenden Vertretern des Jahvekultes der unverträgliche Gegensatz zwischen Jahve und jedem B. zur Erkenntnis kam. Der Kampf, den ein ¶ Elias begann und der mit der Ausrottung des Dienstes des tyrischen B. aus Israel und Juda endete, hatte zur Folge, daß zuletzt der Baaldienst überhaupt und was an ihn erinnerte, streng verpönt wurde. Zwar die Neigung dazu blieb dem Volke noch recht lange, und wir bekommen aus den Prophetenbüchern den Eindruck, daß die Masse des israelitischen Volkes bis zur Zerstörung Samarias mehr Baaldiener, d. h. Verehrer der verschiedenen kanaanitischen Lokalbaale, als Jahvediener waren. Aber das galt nunmehr als Abfall von Jahve, als Götzendienst. So streng wurde alles, was mit dem Baalkult in Beziehung stand, verurteilt und abgewiesen, daß selbst die Anwendung der Bezeichnung B. für Jahve nicht mehr zulässig erschien, ja ganz mißverstanden wurde. Ein Hosea verkündet dem Volk, daß in der besseren Zukunft man nicht mehr „mein B.", sondern „mein Mann" zu Jahve sagen wird (Hosea 2_{18}). Und die späteren Ueberarbeiter der Samuelbücher haben nicht mehr verstanden, daß in den oben angeführten Personennamen B. auf Jahve ging. Sie haben es auf die kanaanäischen Baale bezogen, den Namen Jerubbaal als „Kämpfer gegen B." umgedeutet (Richt 6_{32}), den Namen Beeljada in Eljada, „El kennt ihn" umgewandelt (II Sam 5_{16}), in Jschbaal und Meribaal das Wort B. durch Boschet = Schmach, Schande ersetzt und daraus Jschboschet, „Mann der Schmach", oder Mephiboschet, „Verbreiter (?) der Schande" gemacht (II Sam 2_{8} 4_{4}). Und ebenso ging es mit so manchem Stück des Jahvekultus, das dieser mit dem kanaanitischen Baalkultus gemeinsam hatte oder von ihm überkommen hatte: Mazzebe, Aschere, Höhen, Heilige Bäume u. dgl.; das deuteronomische Gesetz hat mit alledem gründlich aufgeräumt.

Ausführliche Literaturangaben s. bei Wolfv. Baudissin: Baal und Bel, in RE³ II, S. 323; — Friedrich Baethgen: Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, 1888, S. 17—29; — Eduard Meyer: Baal, in Roschers Lexikon der Mythologie I, 2, 1886—1890, Sp. 2867 ff; — Friedrich Jeremias in Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte I, 1905³, S. 348 ff 364 ff.

Benzinger.

Baal Sebub = Beelzebub ¶ Geister, Engel, Dämonen.

Bāb = Tor, Bezeichnung eines islamischen Sektenstifters, ¶ Islam.

Babel und Bibel ¶ Bibel und Babel.

Babylonien und Assyrien.

1. Land; — 2. Bevölkerung; — 3. Politische Geschichte; — 4. Religion (A. Quellen; — B. Pantheon; — C. Magie; — D. Hymnen und Gebete; — E. Jenseits; — F. Mythos).

1. Das alte Babylonien entspricht im wesentlichen den heutigen türkischen Wilajets Baghdad und Basra, soweit das letztgenannte Gebiet im Altertum überhaupt schon existierte. Der heutige Gesamtname Irak el Arabi deckt ziemlich genau die ganze Fläche, an die wir zu denken haben, wenn wir von Babylonien sprechen. Seine alten Bewohner nannten es mit einer Differenzierung, die uns noch nicht wieder völlig verständlich geworden ist, Sumer und Akkad; darunter verstehen die einen Süd- und Nordland, andere denken an einen Gegensatz von Tief- und Hochland, vergleichbar etwa dem niederdeutschen Nebeneinander von Marsch und Geest. — Babylonien ist also das Land des Unterlaufs von Euphrat und Tigris, ungefähr vom 34. Breitengrade ab südlich. Die meisten aus der Geschichte bekannten Städte Babyloniens liegen zwischen den beiden Strömen; östlich vom Tigris von bedeutenderen Städten nur Upi = Opis = Ktesiphon, rechts vom Euphrat dagegen Borsippa, die Schwesterstadt Babels, ferner Ur und Eridu im Süden, vermutlich aber auch noch einige weitere Städte, deren Lage gegenwärtig noch durch Ruinenhügel, sogenannte Tells, angedeutet wird (¶ Ausgrabungen im Orient). — Seine wunderbare Fruchtbarkeit verdankte dies Land einem außerordentlich sinnreichen, weitverzweigten Kanalnetz, welches das Wasser der alljährlich überströmenden Flüsse regulierte und auch die glühendste Hitze der Sonne in segenspendende Kräfte umzusetzen imstande war. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dies alte Kanalnetz Babylonien — im Gegensatz zur Gegenwart — auch zu einem gesunden Lande machte. — In geographischer Beziehung besteht der bedeutendste Unterschied von Jetzt und Einst darin, daß früher die beiden Ströme noch gesondert in das erheblich weiter nach Norden reichende Meer mündeten, während sie heutzutage zum Schatt-el-Arab vereinigt ihr Wasser in den persischen Meerbusen ergießen, der durch die Ablagerungen der beiden Ströme gegen früher bedeutend nach Süden hin zurückgeschoben ist. — Der östliche Nachbar Babyloniens war in der Zeit seiner Selbständigkeit das Reich ¶ Elam, mit dem es in beständiger Fehde lebte; westlich von Babylonien lag die syrisch-arabische Wüste mit ihren Beduinenstämmen, die zu allen Zeiten in das Kulturland einzudringen suchten, und im Norden grenzte Assyrien an, ein Staat, der mit Babylonien durch seine Kultur aufs innigste verbunden war, aber politisch stets, wenn nicht sein Unterdrücker, so doch sein Rivale war. — Das eigentliche Assyrien ist seinen Grenzen nach ziemlich schwer zu bestimmen, besonders weil die älteste Geschichte dieses Staates für uns noch in Dunkel gehüllt ist. Wir können nicht sagen, von wann ab Mesopotamien als Ganzes zu Assyrien gehört hat. Daß ein Teil dieses Gebietes zum Grundstock des assyrischen Reiches gehört hat, kann man deswegen nicht bezweifeln, weil ¶ Assur, Assyriens älteste

Hauptstadt, von der es den Namen hat, eben in Mesopotamien, d. h. auf dem rechten Tigrisufer gelegen war. Doch wird wohl das Stammland Assyriens im wesentlichen östlich vom Tigris zu suchen sein, weil alle Hauptstädte der späteren Zeit, Kalach, Ninive (das übrigens auch in historischer Zeit nicht immer assyrisch war), und Dur-Scharrukin (Khorsabad) auf dem linken Tigrisufer, genauer in dem Winkel zwischen dem Tigris und dem großen oder oberen Zab, gelegen waren und auch die altheilige Stadt Arba'il = Arbela = Erbil in dem Bergland östlich vom Tigris lag. In der späteren Zeit gehörte jedenfalls ganz Mesopotamien, d. h. das Land zwischen beiden Strömen nördlich von Babylonien mit der Hauptstadt Charran (bei Luther: Haran), zu Assyrien. — Die Natur des Landes ist von der Babyloniens stark verschieden; denn während Babylonien eine große fruchtbare Ebene darstellt, ist Assyrien zum Teil gebirgig, teils Steppenland und dementsprechend sind sein Klima und seine Bevölkerung weit rauher und härter als die Babyloniens. Das erklärt die Neigung der Assyrer zu Jagd und Krieg, Beschäftigungen, denen die Babylonier nie besonders zugetan waren; sie zogen solchen rauhen Künsten den Handel und die Wissenschaft vor.

2. Die Hauptmasse der Bevölkerung Babyloniens und Assyriens war in historischer Zeit semitisch. Woher diese Semiten, die also mit den Arabern, Aramäern und den kanaanäischen Völkern (¶ Nachbarvölker Israels) verwandt waren, gekommen sind, ob aus Arabien, das man meist für die Wiege dieser Völkerfamilie hält, oder etwa aus dem inneren Asien, das ist nicht zu entscheiden. Es sind verschiedene Wellen semitischer Einwanderer über Babylonien und Mesopotamien hingegangen. Die letzte Schicht, die noch heute in Babylonien zu finden ist, stellten die Araber dar; ihr gingen in der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. die Aramäer voraus, zu denen man wohl auch die Chaldäer rechnet, die in Südbabylonien saßen und von dort aus erobernd gegen den Norden vordrangen. Ob zwischen der aramäischen Welle und den eigentlichen Assyro-babyloniern (vgl. Abbildung Nr. 2 auf Tafel 3 und Nr. 3 auf Tafel 4) noch eine sogenannte kanaanäische Einwanderung stattgefunden hat, ist zweifelhaft. (Die zuletzt erwähnte Schicht wird von den Forschern, die mit ihr rechnen, „kanaanäisch" genannt, nicht etwa, weil sie aus Kanaan gekommen wäre, sondern um ihre nahe Verwandtschaft mit denjenigen Völkern semitischen Stammes anzudeuten, die im Altertum das Land Kanaan bewohnten. Andere nennen sie nach ihrer angenommenen Herkunft ostarabisch.) So ist schon die semitische Bevölkerung des Zweistromlandes nicht einheitlich gewesen. Es kamen aber dazu auch noch andere, nichtsemitische Elemente. Erstlich die Ureinwohner Babyloniens, die „Sumerer", in deren hochentwickelte Kultur die semitischen Eroberer ebenso hineingezogen wurden, wie in späterer Zeit die Israeliten in die der Kanaanäer. Wes Stammes dies Volk der „Sumerer" war, ist eine immer noch unbeantwortete Frage, trotz reichlicher Reste seiner Sprache und trotz mannigfacher plastischer Darstellungen seiner Angehörigen, die sich im Gesichtstypus, im Körperbau und in der Tracht aufs deutlichste von den semitischen Babyloniern unterschieden (vgl. Abbildung Nr. 1 und 2 auf Tafel 4). (Von manchen Gelehrten, besonders von Halévy, wird trotz der sehr deutlichen Spuren, die dies Volk hinterlassen hat, seine Existenz noch immer bestritten; sie betrachten die sogenannte sumerische Sprache als eine künstliche Geheim„sprache" der Priester, die aber nur geschrieben, nie gesprochen worden sei. Nachdem jedoch Eduard Meyer neuerdings das Vorhandensein eines von dem babylonischen leicht unterscheidbaren Bevölkerungstypus bewiesen hat aus einer Zeit, in der an andere Nichtsemiten im Lande der beiden Ströme nicht gedacht werden kann, dürfte die Frage zugunsten der „Sumerer" entschieden sein.) Diese Sumerer haben sich über die Zeit der semitischen Einwanderung hinaus nur im Süden Babyloniens noch eine Zeitlang behauptet, sind aber mit der fortschreitenden politischen Unterwerfung allmählich in der semitischen Bevölkerung vollkommen aufgegangen. Aber auch die Semiten blieben nicht im ungestörten Besitz des eroberten Landes. Von Osten und Nordosten her drangen in Babylonien zu Zeiten Elamiter und Kaschschier ein und zwangen mit ihren Scharen die Semiten unter ihr Joch. Damit gelangten zwei weitere fremdartige Elemente in die Bevölkerung Babyloniens. In späterer Zeit kamen dann noch die aus eroberten Ländern deportierten Bewohner hinzu, sodaß wir uns das Völkergemisch Babyloniens nicht leicht zu bunt vorstellen können. — Aehnlich, wenn auch anders lagen die Dinge in Assyrien. Dort sind Spuren der Sumerer garnicht gefunden worden und im Unterschiede von Babylonien haben auch Kaschschier und Elamiter dort keine Rolle gespielt. Dagegen haben mindestens in Mesopotamien vor den Assyrern nichtsemitische Bewohner gesessen, die für die Assyrer von nicht geringerer Bedeutung waren als die Sumerer für Babylonien, nämlich die Mitannier, die man vielleicht mit Winckler zu den ¶ Hethitern (Chatti) zu rechnen hat. Deren Macht erstreckte sich einmal — im 15. Jahrh. v. Chr. — ins „eigentliche" Assyrien hinein bis nach Ninive, wobei wir freilich wieder nicht wissen, ob Ninveh dauernd oder nur vorübergehend mitannischer Besitz gewesen ist. Dazu kamen dann die zahlreichen Kolonien von Deportierten aus eroberten Ländern, da die assyrischen Könige von frühen Zeiten an die Praxis der Verpflanzung übten. Immerhin ist das Völker- und Sprachengewirr in Assyrien nie so groß gewesen wie in Babylonien und seiner Hauptstadt Babel, in der die Vielsprachigkeit durch einen lebhaften Handel noch erheblich verstärkt wurde. So ist es kein Wunder, daß gerade an die Stadt Babel der Mythos von der Sprachverwirrung geknüpft ist (Gen 11).

3. a) Quellen. Es gibt nicht viele Völker des Altertums, für deren Geschichte uns so viele zeitgenössische Aufzeichnungen zu Gebote stehen wie die Assyro-Babylonier. Ihre Könige fühlten offenbar mehr als andere Herrscher des Altertums das Bedürfnis, von ihren Taten der Nachwelt Kunde zu hinterlassen; und so besteht bei weitem das meiste Quellenmaterial für die Geschichte der beiden Staaten in Königsinschriften, die freilich inhaltlich sehr verschieden sind. Rühmten die Assyrerkönige sich hauptsächlich ihrer Taten im Kriege und auf der Jagd, so suchten die babylonischen Herrscher durch die Aufzählung und Beschreibung ihrer

Bauten, besonders ihrer Tempelbauten, den späteren Geschlechtern zu imponieren. Naturgemäß liefern daher ihre Inschriften weniger Stoff für die politische Geschichte als die assyrischen; doch sind auch sie insofern nicht ganz unfruchtbar für die Geschichtschreibung, als die Angaben über die Herkunft der verwendeten Baumaterialien Schlüsse auf die Ausdehnung des Machtbereichs oder der Handelsbeziehungen des Herrschers zulassen. Ihr Quellenwert ist also mehr indirekt; doch gibt es auch einzelne babylonische Urkunden von direkt historischem Inhalt und Plan. Das sind einmal die Königslisten, die bis an den Anfang der Geschichte Babyloniens hinaufreichen wollen, wenn auch vergeblich, da in Babylonien nicht minder als anderswo die Anfänge in Dunkel gehüllt sind, und weiter mehrere Schriftwerke, in denen vor allem die Schicksale der Stadt Babylon und die Beziehungen zwischen Babylon und Assyrien behandelt werden. Hier wird wie in den assyrischen Inschriften der Versuch gemacht, politische Geschichte zu schreiben. — Selbstverständlich sind wir nun nicht verpflichtet, alle Angaben der Inschriften auf Treu und Glauben anzunehmen, sondern müssen sie wie alle anderen Geschichtsquellen auf ihre Glaubwürdigkeit prüfen. Dabei stellt sich dann vielfach heraus, daß Siege, von denen assyrische Könige berichten, gar keine Siege gewesen sein können, da die nach wirklichen Siegen zu erwartenden Folgen gänzlich ausbleiben und etwa das soeben „besiegte" Volk in mehreren unmittelbar folgenden Jahren immer wieder besiegt werden muß, ohne daß es doch gelänge, es zur Botmäßigkeit gegen Assyrien zu zwingen. Das uns geläufigste Beispiel für solche „Siege" sind die angeblich von Salmanassar II über die Aramäerstaaten, besonders über Damaskus erfochtenen, die nicht hinderten, daß Damaskus weitere hundert Jahre ein sehr gefährlicher Rivale Assyriens in Vorderasien blieb. Auch Angaben der Art, daß der betreffende König ein bestimmtes Gebiet zuerst mit einem Heere betreten und Assyrien unterworfen habe, erweisen sich oft schon dadurch als minder glaubwürdig, daß der Vorgänger des betreffenden Herrschers auch schon dasselbe von sich behauptet. Das Bedürfnis nach Ruhm war eben oft größer als die Wahrheitsliebe. Trotzdem sind aber die Inschriften Geschichtsquellen allerersten Ranges, gegen welche die klassischen Berichte über die vorpersische orientalische Geschichte garnicht aufkommen können. Sie stammen ja alle erst aus zweiter oder dritter Hand. — Aber auch die assyrischen Königsinschriften haben nicht alle gleichen Wert für die Geschichtschreibung. In erster Reihe stehen hier die annalistischen Aufzeichnungen, die zwar den pragmatischen Zusammenhang der Ereignisse oft nicht erkennen lassen, aber doch am wenigsten nach fremden Gesichtspunkten gemodelt sind. Dann folgen die sogenannten Prunkinschriften, in denen die Ereignisse nicht nach zeitlichen, sondern nach sachlichen, z. B. geographischen Gesichtspunkten geordnet werden und die demnach zur Feststellung des geschichtlichen Verlaufs im einzelnen nur mit Vorsicht zu gebrauchen sind. Die geringste historische Ausbeute geben die kurzen titelartigen Zusammenfassungen von Taten der Herrscher, wie sie sich auf Gebrauchsgegenständen, Bausteinen und dergl. finden, und die Angaben historischer Art, die in Kontrakten und anderen Privaturkunden gelegentlich enthalten sind. Von Wichtigkeit für solche Zeiträume, aus denen keine ausführlicheren Inschriften vorliegen, sind ferner die kurzen Angaben über politische Ereignisse, die in den „Eponymenlisten" gegeben werden. In diesen, chronologischen Zwecken dienenden Aufzeichnungen werden nach der Nennung des jedesmaligen Jahreseponymen oder Limu (eines Beamten, nach dem man das betr. Jahr nennt) wichtige Vorkommnisse des Jahres gebucht. Mit Hilfe dieser Listen ist es möglich geworden, für weite Zeiträume genaueste Datierungen zu gewinnen, denn durch eine Angabe über eine Sonnenfinsternis, welche im Jahre 763 stattgefunden hat, sind sie mit unserer Zeitrechnung aufs innigste verknüpft.

3. b) Verlauf. Bis zum Ende des dritten Jahrtausends v. Chr. läßt sich ein Bild der babylonischen Geschichte nicht zeichnen. Zwar haben wir genug Namen und Inschriften von Fürsten einzelner Städte und auch von Königen, die über „Sumer und Akkad", d. h. über ganz Babylonien herrschten; aber die politische Geschichte wird aus ihnen nicht deutlich; vor allem ist die zeitliche Ansetzung der verschiedenen Dynastien, nach denen man hier wie in Aegypten rechnete, mehr als zweifelhaft, da man nicht weiß, inwieweit sie aufeinander folgen oder nebeneinander hergehen. So viel steht aber fest, daß in der ältesten, für uns erreichbaren Zeit der politische Schwerpunkt Babyloniens im Süden des Landes lag (abgesehen von einer offenbar ganz vorübergehenden nordbabylonischen Herrschaft), und daß die Kultur dieser Epoche hoch entwickelt war. Die wichtigsten Zentren waren Ur (Mugheir), Jschin (unbekannter Lage, aber jedenfalls nicht weit von Nippur, heute Nuffar) und Larsa (Senkereh). Daneben sind zu nennen Lagasch (Telloh), Kisch (von nicht gesicherter Lage) und Uruk (bibl. Erech, heute Warka). Besonders die Inschriften und Bildwerke der Patesi oder Jschschakku (d. h. Statthalter, nämlich des Stadtgottes, als dessen Vertreter die Könige gelten wollen) von Lagasch gestatten einen Blick in die noch völlig sumerische Kultur Südbabyloniens und in seine weitverzweigten Handelsbeziehungen, die nach den Inschriften des Gudea von Lagasch auf der einen Seite nach Syrien und Phönizien, auf der andern nach Arabien und selbst nach Afrika hinüber reichen. Die militärische Tüchtigkeit dieser Staaten scheint aber nur gering gewesen zu sein; denn einem Angriff elamitischer Scharen waren sie nicht gewachsen: der letzte Herrscher von Larsa, Rim-Sin und vielleicht auch sein Vorgänger, wenn als solcher ein von Rim-Sin zu trennender Fürst Arad-Sin angenommen werden darf, war Sohn eines elamitischen Fürsten Kudurmabuk, Sohnes des Simtischilchak und demnach selbst ein Elamit. Dieser Fremdherrschaft wurde ein Ende gemacht durch den politischen Aufschwung Nordbabyloniens und der Stadt Babel. — Die ältesten uns bekannten Könige Nordbabyloniens sind Sargon I und sein Sohn Naramsin, und sie würden unbedingt älter als alle andern bekannten babylonischen Herrscher sein, wenn eine Angabe des letzten babylonischen Königs Nabunaïd (555—539) richtig wäre, nach der Naramsin 3200 Jahre vor ihm regiert hätte. Für Sargon würden wir dadurch auf ca. 3800 v. Chr. geführt werden. Wahrscheinlich ist aber Nabu-

narâs Angabe um ca. 7—800 Jahre zu hoch. Bei diesen beiden Herrschern finden wir im Gegensatz zu dem Sumerismus Südbabyloniens semitische Sprache und auf ihren bildlichen Darstellungen ausgesprochen semitischen Typus. Sie nennen sich König von Agade (¶ Akkad) und König der vier Weltteile. Ihr Machtbereich war ziemlich erheblich: Sargon unternahm Kriegszüge bis ans Mittelmeer, ja sogar bis nach Kypros und Naramsin, sein Sohn, gelangte an der Spitze eines Heeres bis nach Arabien (vgl. Tafel 3, die den Sieg des Königs über die Elamiter verherrlicht). Ganz mythisch gehalten ist die Jugendgeschichte Sargons; Naramsin wurde schon bei Lebzeiten als Gott bezeichnet und natürlich dementsprechend verehrt. — Nach der Zeit Naramsins ist infolge von uns unbekannten Ursachen die Vorherrschaft an südbabylonische Staaten übergegangen. Erst durch die sogenannte erste babylonische Dynastie, deren sechster König der berühmte Hammurabi (vgl. Abb. Nr. 3 auf Tafel 4; ¶ Amraphel) war, gelangte der Norden des Landes wieder zur Macht; durch Besiegung des Elamiten Rim-Sin von Larsa und die Beseitigung der Fremdherrschaft vollendete Hammurabi das wohl schon von seinen Vorgängern begonnene Werk der Einigung Babyloniens und dehnte dessen Machtbereich wieder bis zum Mittelmeere und in das elamitische Bergland aus. Wichtiger noch war, daß er durch gesetzgeberische (¶ Bundesbuch 3 a) und Verwaltungsmaßregeln Babylonien zu einem wirklich einheitlichen Staate machte. (Nur der südlichste Teil des Landes, den die Chaldäer wohl damals schon besetzt hielten, wird diesem Staate nicht angehört haben, wie er bis in späte Zeiten immer der Zentralgewalt entzogen geblieben ist. Daß er sich in religiöser Beziehung vorteilhaft von dem übrigen polytheistischen Babylonien unterschieden hätte, ist freilich eine unbeweisbare und unwahrscheinliche Behauptung.) Nach Hammurabi haben noch fünf Könige derselben Dynastie geherrscht, dann ist sie durch eine andere (von ebenfalls elf Herrschern) abgelöst worden, von denen uns außer den Namen nichts bekannt ist. Daraus, daß ihnen eine lange Reihe ausländischer Fürsten folgte, geht aber hervor, daß Babyloniens Macht auch damals nicht ausreichte, um die Einwanderung von „Barbaren" zu verhindern; diesmal waren es die Kaschschier, Kassiten oder Kossäer, die Babylonien von Nordosten her überschwemmten. Doch blieben sie auf das eigentliche Babylonien beschränkt und vermochten auch nicht, dessen alte Weltstellung zu behaupten. Syrien und Palästina wurden damals ägyptisch (¶ Aegypten, Geschichte), im nördlichen Mesopotamien breiteten sich ¶ Hethiter aus, die sogar die Bilder des Stadtgottes von Babel und seiner Gattin entführten, und Assyrien schwang sich zu selbständiger Bedeutung auf. Als wichtigste Dokumente dieser ganzen Epoche sind die ¶ Tell el Amarna-Briefe zu betrachten; sie gewähren überaus lehrreiche Einblicke in das Völkergedränge, das schließlich zu einer fast gänzlichen Ausschaltung Babyloniens als politischer Macht führte. Nabukudurriussur (Nebukadnezar) I (ca. 1100 v. Chr.) aus der auf die kassitische folgenden „Pasche"-Dynastie errang gegen Elam und im westlichen Syrien vorübergehende Erfolge. Diese wurden aber durch den Assyrerkönig Aschschur-resch-ischi wieder illusorisch gemacht und vermochten den politischen Niedergang Babyloniens nicht aufzuhalten. Es wurde nunmehr zum Streitgegenstand zwischen dem immer mächtiger aufstrebenden Assyrien und den im Süden des Landes hausenden Chaldäern, die mit elamitischer Unterstützung immer aufs neue, und nicht erfolglos, versuchten, sich der Stadt Babel und der babylonischen Königswürde zu bemächtigen. Ueber den Geschichtsverlauf unterrichten uns von nun ab wesentlich die assyrischen Königsinschriften, aber auch sie natürlich nur sehr lückenhaft. Assurnasirpal III (885—860) hatte gegen einen wahrscheinlich chaldäischen König Nabu-aplu-iddin von Babylon zu kämpfen, der wie Nebukadnezar I versuchte, sich Mesopotamiens zu bemächtigen. Salmanassar II (860 bis 825) benutzte die zwischen den Söhnen Nabu-aplu-iddins ausgebrochenen Streitigkeiten, um sich die Oberherrschaft über Babylonien zu sichern; der am Ende seiner Regierung ausbrechende Aufstand kam wieder den Chaldäern zugute, die mit elamitischer Unterstützung sich gegen Assyrien behaupteten, bis Adadnirari III (812—783) wieder den Sieg über die Chaldäer davontrug. In der folgenden Zeit des Rückgangs der assyrischen Macht konnten sich natürlich die Chaldäer ungehindert in Babylonien ausbreiten, wenn auch einheimische Babylonier die Königswürde in Babel bekleideten; der Anarchie und der Unsicherheit im Lande konnten sie aber keinen Einhalt tun und so ist es nicht unwahrscheinlich, daß Nabunasir (Nabonassar bei Ptolemaios) selbst die Assyrer, die jetzt unter Tiglatpilesar IV (745—727) zu neuer Macht kamen, zu Hilfe gerufen hat. Nach dem Tode Nabunasirs, der als assyrischer Schützling regiert haben wird (734), kam es dann zu mannigfachen Wirren in Babylonien, in deren Verlauf wieder ein Chaldäer, Ukinzir, auf den Thron gelangte, der aber nach nur dreijähriger Regierung von Tiglatpilesar gestürzt wurde 729. Nun ließ Tiglatpilesar selbst sich unter dem Namen Pulu (bibl. Phul, bei Ptolemaios Poros) zum König von Babylon krönen. Der abweichende Name sollte wohl der Empfindlichkeit der Babylonier Rechnung tragen, die es nur ungern sahen, daß ein Assyrerkönig zugleich König von Babel war. Sein Sohn und Nachfolger Salmanassar IV regierte in Babel unter dem Namen Ululai. Als aber nach dessen Tode mit Sargon II (722—705) eine neue Herrscherfamilie auf den assyrischen Thron kam, gelang es wieder einem Chaldäerfürsten Marduk-aplu-iddin (der Merodachaladan des AT) sich der Stadt Babel und der Königswürde zu bemächtigen. Als Sargon ihn zu beseitigen versuchte, wurde er von dem Elamiterkönige Ummanigasch bei Durilu an der babyl.-elam. Grenze besiegt, und konnte erst nach elf Jahren (710) wieder daran denken, die assyrische Oberhoheit über Babylonien herzustellen. Merodachaladan entwich in die unzugänglichen Sümpfe am persischen Meerbusen, und Sargon regierte nun bis zu seinem Tode als „Statthalter" des Gottes Marduk oder vielleicht auch eines fiktiven Königs in Babel. Sofort nach der Thronbesteigung seines Sohnes Sanherib (705—681) setzten die Chaldäer und Elamiter ihre antiassyrische Politik wieder ins Werk, die zu vielfachen Wirren und schließlich (689) zur gewaltsamen Eroberung und Zerstörung der Stadt Babel durch die Assyrer führte. Acht Jahre lang soll die Stadt damals verödet gelegen haben; doch scheint Sanherib selbst noch die Hand zu ihrer Wiederherstellung

geboten zu haben, die sein Sohn Asarhaddon (681—668) dann mit Eifer betrieb. Ihm gelang es auch, zu einem friedlichen Verhältnis mit Elam zu kommen, nachdem dort ein Thronwechsel stattgefunden hatte. Infolgedessen scheiterten alle Versuche der Chaldäer, sich Babyloniens wieder zu bemächtigen. Sie blieben auf ihr „Meerland" beschränkt. Der scheinbar begrabene Gegensatz zwischen Babylonien und Assyrien lebte aber schon gegen das Ende der Regierung Asarhaddons neu auf und kam zu seinem schroffsten Ausdruck, als Schamasch-schum-ukin, den Asarhaddon zum König von Babel gemacht hatte, sich gegen seinen Bruder Assurbanipal (667—626), der König von Assyrien geworden war, erhob und eine für den Bestand Assyriens außerordentlich gefährliche Koalition zustande brachte, die sich wiederum auf Elam stützte (652). Nur mit großer Mühe gelang Assurbanipal die Niederwerfung dieses Aufstandes; als Schamasch-schum-ukin dann sah, daß seinem Bruder der Sieg sicher sei, stürzte er sich in die Flammen seines brennenden Palastes; in der griechischen Tradition ist dieses Ende auf Assurbanipal-Sardanapal selbst übertragen worden. Nachdem Babel und die übrigen festen Städte des Landes sich ergeben hatten, bestieg Assurbanipal unter dem Namen Kandalanu (Kineladanos) den Thron von Babel 647. In seinem Besitze wurde er nicht mehr gestört, zumal da ihm nach schwierigen Kämpfen endlich die Niederwerfung Elams gelang. Der rasche Zusammenbruch der assyrischen Macht nach dem Tode Assurbanipals gab dann den stets auf der Lauer liegenden Chaldäern erwünschte Gelegenheit sich Babylons zu bemächtigen. Schon 625 schwang sich der Chaldäerfürst Nabu-aplu-ussur (Nabopolassar) auf den Thron von Babel. Sein Verhältnis zu den letzten assyrischen Herrschern ist nicht völlig geklärt; jedenfalls aber setzte er sich nach dem Falle Ninivehs (ca. 607), den die Meder unter Kyaxares herbeiführten, in den Besitz eines großen Teils der assyrischen Erbschaft; der Sieg, den sein Sohn Nebukadnezar 605 bei Karchemisch am Euphrat über den Pharao Necho errang, der sich ebenfalls einen Teil aus der Beute sichern wollte, besiegelte nur einen durch den Teilungsvertrag mit den Medern schon geschaffenen Rechtszustand. Unter Nebukadnezar II (605—562), von dem wie von seinen Nachfolgern leider fast nur Nachrichten über Bauten erhalten sind, erlebte Babylonien eine letzte Blüte der Macht. Noch einmal wurde jetzt von hier aus ein großer Teil der alten Weilt regiert und durch prunkvolle Bauten, deren von der deutschen Orientgesellschaft aufgedeckten Reste noch heute Bewunderung heischen, wurde Babel selbst zur schönsten und glänzendsten Stadt Asiens gemacht. Am bekanntesten ist Nebukadnezar freilich dadurch geworden, daß er dem Königreich Juda ein Ende bereitete, Jerusalem zerstörte und die Bewohner ins Exil führte (¶ Israel, Geschichte). Den späteren Juden erschien er darum als ein besonders charakteristischer Vertreter der gottfeindlichen Weltmacht (¶ Danielbuch). Nebukadnezars Nachfolger Amel-Marduk (bibl. Evil-Merodach), der den bis dahin gefangen gehaltenen vorletzten judäischen König Jojachin begnadigte, Nergalscharussur (Neriglissar 559—556), Labaschi-Marduk (556) und Nabunaid (Nabonedos 555—539), vermochten aber den Fall Babyloniens, dessen Volkskräfte offenbar verbraucht waren, nicht aufzuhalten; es wurde eine leichte Beute des jungen indogermanischen Volkes der Medo-Perser unter der Führung des Kyros, der wahrscheinlich schon seit der Besiegung des mit Nabunaid verbündeten Kroisos von Lydien erobernd gegen das Stromland vorgedrungen war, um schließlich nach der Vernichtung eines babylonischen Heeres bei Opis die Hauptstadt selbst ohne Schwertstreich zu besetzen. Von da ab war Babylonien eine Provinz des persischen Reiches und seiner Nachfolger.

Nicht minder wechselvoll als die babylonische ist die Geschichte Assyriens. Die älteste Nachricht über dies Land finden wir bei Hammurabi, der unter den von ihm verehrten Göttern auch einen namenlosen Schutzgott der Stadt Assur nennt. Sie war demnach zu seiner Zeit ein Teil von Hammurabis Reich. Bald nachher treffen wir die ersten einheimischen Fürsten von Assur, die sich, wie die altbabylonischen Herrscher, Patesi, auf Assyrisch Ischschakku, nennen. Die Ausgrabungen der deutschen Orientgesellschaft haben uns zu den bisher schon bekannten Namen solcher alten Fürsten von Assur noch einige älteste hinzu beschert, von denen wir aber nur wissen, daß sie am Tempel des Gottes Assur gebaut haben. Der Niedergang Babyloniens unter den Kassiten-Königen führte dann zur Selbständigkeit des assyrischen Staatswesens, trotz der auch in der Amarnazeit noch aufrecht erhaltenen Ansprüche Babyloniens auf die Oberhoheit. Wir sehen da Assyrien weiter mit dem mesopotamischen Mitanni in lebhaftem Wettstreit, der von Anfang an mit den Waffen geführt worden zu sein scheint; nach mancherlei Wechselfällen gelang es dann den Königen Adadnirari I und Schulmanascharidu (Salmanassar) I (ca. 1300 v. Chr.) sich Mesopotamiens zu bemächtigen und auch die Aramäer, die hier wie vielerwärts das hettitische Erbe antraten, in Mesopotamien und jenseits des Euphrats unter das assyrische Joch zu beugen; auch gingen sie zuerst erobernd gegen Babylonien vor; Tukultininib I, Salmanassars Sohn, regierte sogar sieben Jahre über ganz Babylonien; durch einen Aufstand, der sich auf beide Länder erstreckte, wurde er und mit ihm die assyrische Macht gestürzt, die erst durch Tukultiapileschara (Tiglatpilesar) I einen neuen Aufschwung nahm (um 1100), nachdem ihm sein Vater Aschschur-reschischi schon etwas vorgearbeitet hatte. Er selbst trug die assyrischen Waffen bis ans Mittelmeer, über den Taurus hinaus und bis zum Wansee; der Einfluß Assyriens aber reichte bis nach Aegypten, von dessen König Tiglatpilesar seltene Tiere als Geschenk forderte und erhielt. Auch die Hoheit über Babylonien errang er wieder. Aber seine Söhne und Nachfolger bemühten sich vergeblich, diese Ausdehnung Assyriens zu erhalten; vor allem gelang es ihnen nicht zu verhindern, daß sich in Syrien kräftige Aramäerstaaten bildeten, die späterhin Assyrien so viel zu schaffen machten. Die Quellen, die über diese Ereignisse nur spärliche Kunde geben, werden erst vom Ende des 10. Jhd.s an wieder etwas ausführlicher; vor allem wird durch das Einsetzen der Eponymenliste, die mit dem Jahre 911 begonnen hat, jetzt aber nur noch vom Jahre 893 an erhalten ist, die Zeitfolge der Ereignisse weit sicherer als vorher. Die gegen Norden gerichtete Eroberungspolitik Tiglatpilesars I nahm Tukultininib II (890—885) wieder auf und sein Sohn und Nachfolger Aschschur-nasir-aplu (Assurnasir-

pal) III (885—860) setzte sie mit gutem Erfolge fort, begann jedoch auch schon mit der Bekämpfung der Aramäer auf beiden Seiten des Euphrats. Einen Zusammenstoß mit Damaskus und Hamath vermied er aber noch. Sein Nachfolger Salmanassar II (860—825) nahm dann den Kampf gegen diese beiden Staaten und ihre Bundesgenossen auf, zu denen auch Israel unter König ¶ Ahab gehörte; er kämpfte gegen sie bei Karkar am Orontes (854), aber ohne erheblichen Erfolg, der ihm auch in den beiden Feldzügen von 849 und 846 nicht zuteil wurde. Doch hat er auf friedlichem Wege bis zum Jahre 842 eine wesentliche Veränderung der politischen Lage im Westen herbeigeführt: er hatte Damaskus unter Hazaël isoliert; seine ehemaligen Bundesgenossen waren assyrische Vasallen geworden, unter ihnen auch Jehu von Israel und die phönizischen Städte. Damaskus freilich blieb trotzdem damals und auch 839 unerobert. Ein weiterer Mißerfolg Salmanassars war es, daß er die Bildung des Staates Urartu (bibl. ¶ Ararat) an der Nordgrenze Assyriens, im heutigen Armenien, dulden mußte; als er dagegen einzuschreiten versuchte, fand er bei dem König Sarduri I schon energischen Widerstand, der sich bald in eine kühne Offensive gegen Assyrien verwandelte. Aber auch alle Erfolge Salmanassars wurden durch einen Aufstand, der 829 ausbrach, wieder zunichte, sodaß sein Nachfolger Schamschiadad III (825—813) von vorn beginnen und erst die nördliche Grenze sichern mußte, ehe er auch nur an die Wiederaufrichtung der Oberhoheit über Babylonien denken konnte. Erst Adadnirari III (812—783) konnte sich wieder nach Syrien wenden, wo unter dem Einfluß von Urartu längst unterworfene Gebiete wieder von Assyrien abgefallen waren. Es gelang ihm aber ihrer wieder Herr zu werden und selbst den König Mari von Damaskus (im AT Benhadad genannt) zur Anerkennung der Oberhoheit Assyriens zu zwingen (803). Als dann aber Salmanassar III (783—773), von dem wir wie von seinen beiden Nachfolgern keine eigenen Inschriften haben, durch Urartu in arge Bedrängnis geriet, ging auch Damaskus wieder für Assyrien verloren und ebenso Babylonien. Noch schlimmer wurde Assyriens Lage unter Aschschurdan (773—755) und Aschschumirari (755—745), die beide durch fortdauernde innere Wirren von auswärtigen Unternehmungen fast völlig ferngehalten wurden. So erstarkte Urartu, und Syrien ging verloren. Erst Tiglatpilesar IV (745—727), der sich in diesen Wirren auf den Thron schwang, auf den er von Geburt kein Anrecht hatte, wurde Assyriens Retter. Er unterwarf in raschen Schlägen Syrien und Palästina, verdrängte Urartu aus dem altassyrischen Gebiete, ja er bezwang 732 das feste Damaskus und machte seiner staatlichen Selbständigkeit ein Ende; auch nahm er dem mit Damaskus verbündeten Israel die Landschaft Galiläa ab und drang als erster Assyrerkönig bis nach Nordarabien vor. Seine innere Politik wird durch die von ihm zuerst im großen Maßstabe vorgenommenen Verpflanzungen von Stämmen aus ihrer Heimat in ein entferntes unterworfenes Land charakterisiert, ein Verfahren, das seine Nachfolger alle nachgeahmt haben. Sein Sohn Salmanassar IV (727—722) ist vor allem durch die von ihm begonnene Belagerung von Samaria bekannt, die aber erst unter seinem Nachfolger Sargon II (722—705), der sich wieder gewaltsam des Thrones bemächtigte, zu Ende geführt wurde (722). Sargons Regierung bedeutete eine Abkehr von den Grundsätzen der inneren Verwaltung, die für Tiglatpilesar und Salmanassar maßgebend gewesen waren; er stellte die von ihnen aufgehobenen Privilegien der alten Reichsstädte, besonders von Assur, Harran und Babel wieder her, und belastete dadurch die große Masse der ländlichen Bevölkerung aufs neue; vielleicht hat gerade diese Politik nicht wenig zu der Erschöpfung der Volkskraft beigetragen, an der Assyrien 100 Jahre nach Sargon zugrunde gegangen ist. Sargon selbst erhielt freilich die Macht des Reiches noch auf der Höhe, ja er war zum Teil noch erfolgreicher als seine Vorgänger. Urartu unter seinem König Rusa oder Ursa verdrängte er ganz aus Nordsyrien, und schob die assyrische Grenze weit nach Kleinasien hinein vor; in Mittel- und Südsyrien stellte er das Ansehen Assyriens, das durch die Politik des damals wieder aufstrebenden Aegyptens zeitweise erschüttert worden war, wieder her und unterwarf sogar die philistäischen Städte Gaza und Asdod, an deren antiassyrischen Unternehmungen auch Juda und seine Nachbarn, sowie Aegypten mehr oder weniger beteiligt waren. Am Ende seiner Regierung errichtete Sargon sich eine neue glänzende Residenzstadt, Dursscharrukin (das heutige Khorsabad) nördlich von Ninive. Ein Jahr nach ihrer Einweihung ereilte ihn, wahrscheinlich auf einem Feldzuge, der Tod durch Mörderhand. Trotzdem folgte ihm sein Sohn Sin-ache-riba (Sanherib 705—681) ohne besondere Schwierigkeiten. Seine Regierung war fast durchaus bestimmt durch seinen Kampf um Babylonien. Denn auch die Kämpfe, die er gegen die westländischen Staaten und Städte (unter ihnen auch Juda, das damals eine bedeutende politische Rolle gespielt hat) und gegen Aegypten führte, haben in einem inneren Zusammenhang mit den babylonischen Wirren gestanden (vgl. II Kön $20_{12\,ff}$ = Jes 39). Trotz der sehr schwierigen Lage gelang es Sanherib doch, den Besitzstand des Reiches zu erhalten, wie er ihn übernommen hatte, wenn er auch zu einer Eroberung ¶ Aegyptens, die er sicher geplant hat, noch nicht kam. Sie blieb vielmehr seinem Sohne Aschschur-ach-iddin (Asarhaddon 681—668) vorbehalten, der freilich erst den Aufstand, in dem Sargon zu Babel im oder am Marduktempel Esagila ermordet wurde, niederwerfen mußte. (Im AT ist der Name Marduk zu Nisrok verderbt II Kön 19_{37}.) Unter Asarhaddons Regierung zeigen sich freilich neben seinen Erfolgen in Aegypten, aus dem er nach einem ersten unglücklichen Feldzuge den nubischen König Taharka (Tirhaka des AT) durch drei aufeinander folgende Siege in offener Schlacht und durch die Eroberung von Memphis vertrieb (671), und in Phönizien und Kypros, dessen Könige ihm huldigten, die ersten Anzeichen eines Niedergangs der assyrischen Macht; Asarhaddon sah sich nämlich genötigt, mit den im Norden Assyriens sich festsetzenden indogermanischen Horden der Aschkuzäer (AT Aschkenaz, griech. Skythen?) zu paktieren und konnte nicht hindern, daß sich in Medien andere Indogermanen staatlich organisierten, die später das Ende Assyriens herbeiführen sollten. Ein neuer Einbruch Tharakas in Aegypten veranlaßte Asarhaddon zu einem dritten Feldzuge nach dem Nil, auf dem er aber, ehe er noch nach Aegyp-

ten gelangt war, starb (668). Den begonnenen Krieg mußte Aschschurbanaplu (Assurbanipal 668—625) gegen Taharkas Nachfolger, Tanut-Amon, zu Ende führen. Er eroberte 667 Theben (vgl. Nah 3 8), vertrieb Tanut-Amon endgültig aus dem Lande und setzte Psamtik als assyrischen Vasallen über Aegypten. Dieser warf allerdings im Zusammenhang mit dem Aufstande des Schamasch-schum-ukin von Babel das assyrische Joch ab und wurde nicht wieder unterworfen. Dagegen hat Assurbanipal den elamitischen Staat um 640 endgültig vernichtet, freilich nicht zum Nutzen Assyriens, sondern zum Vorteil der Meder, deren unmittelbarer Nachbar Assyrien dadurch wurde. Unter Assurbanipals Söhnen Aschschuretililani und Sinscharischkun ging es dann mit Assyrien reißend bergab; sie müssen fortwährend Terrain an den Chaldäerfürsten Nabopolassar verloren haben (Nachrichten darüber fehlen gänzlich); die westlichen Vasallenstaaten benutzten die Schwäche des Reichs, um wieder auf eigene Faust Politik zu treiben. Schließlich fiel die Residenz Ninive dem Ansturm der im Einverständnis mit Nabopolassar vordringenden Meder zum Opfer, und das ehemalige assyrische Reich wurde zwischen ihnen und den Chaldäern so geteilt, daß der Tigris die Grenze zwischen beiden bildete. Wie erschöpft aber die Kraft Assyriens war, geht daraus hervor, daß es keinen Versuch gemacht hat, sich von seinem jähen Sturze wieder zu erheben.

4. A. Als erste Quelle für die Kenntnis der assyrisch-babylonischen Religion sind nicht einzelne Teile der keilinschriftlichen Literatur und Denkmäler, sondern ihre Gesamtheit anzusehen, weil sie dermaßen mit religiösen Gedanken durchsetzt sind, daß nur das Ganze einen Eindruck von der alles beherrschenden Macht geben kann, welche die Religion dort besessen hat. Die Inschriften, auf denen die Könige ihre Taten der Nachwelt verkündeten, die Stelen, auf denen sie ihre Gesetze veröffentlichten, Belehnungsurkunden und Grenzsteine, Kaufkontrakte und Verzichtleistungen, Schuldscheine und Gesellschaftsverträge, Berichte von Astronomen und Meldungen von Feldherren, Privatbriefe und Staatsdepeschen, medizinische Handbücher und astronomische Tabellen sind alle heranzuziehen und dürfen neben den Texten, die sich ausdrücklich mit der Religion und religiösen Vorstellungen beschäftigen, wie Priesterrituale, Gebete, Hymnen, Liturgien und Mythen nicht übersehen werden; weiter bilden die Personennamen, die wie bei den übrigen semitischen Völkern häufig Aussagen über Wesen und Wirksamkeit der Götter enthalten, eine Quelle für unsre Kenntnis der Religion. Daneben kommen endlich noch Nachrichten griechischer und römischer Schriftsteller in Betracht. — Das Bild, das wir bei Berücksichtigung aller dieser Quellen gewinnen, ist freilich nicht einheitlich und in sich geschlossen. Einmal ist es zeitlichen Schwankungen unterworfen. Das gilt besonders für das Pantheon und seine Hauptgestalten: Götter, die im hohen Altertum eine bedeutende Rolle gespielt haben, sind später zurückgetreten und haben anderen Platz gemacht, die durch politische oder sonstige Verhältnisse emporgehoben wurden. Dann aber ist vielfach die offizielle Religion, wie sie von den Königen gepflegt wurde, von der des Privatmannes recht verschieden gewesen; wie die Nöte beider anders geartet waren, so sind es auch verschiedene Gottheiten gewesen, an die sie sich mit ihren Anliegen wandten.

4. B. Das Pantheon und seine Hauptgestalten. Schon in den ältesten Zeiten, aus denen Urkunden auf uns gekommen sind, ist die Zahl der Götter Babyloniens recht erheblich. In den Inschriften des Gudea von Lagasch zählt man über 50 Namen, und daß wir in denen anderer Könige nicht so viele finden, hat wohl nur darin seinen Grund, daß uns von ihnen nicht so zahlreiche Urkunden erhalten geblieben sind. Diese vielen Namen haben zum allergrößten Teile wenigstens ursprünglich jeder einen anderen Gott repräsentiert. Ob sie das bei Gudea noch durchweg tun, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden; jedenfalls aber stehen in seinen Inschriften noch unmittelbar nebeneinander Namen, die später ein und dieselbe Gottheit bezeichnen, hier aber ebensosicher noch verschiedenen Göttern eignen. Freilich sind von diesen Namen in späterer Zeit auch ziemlich viele völlig verschwunden, und andere spielen nur noch in den Winkeln der Beschwörungen und Zauberterte eine Rolle. Es wäre ja auch schwer möglich gewesen, bei der Vereinigung der babylonischen Stadtkönigreiche, die Hammurabi vornahm, alle die vielen Götter der Einzelstaaten nebeneinanderzureihen. Der gangbare Weg aus dieser Schwierigkeit wurde darin gefunden, daß man ähnliche Göttergestalten verschiedener Städte einander gleichsetzte; so bekam dann eine Gottheit viele Namen, mit denen sie angerufen werden konnte; in ihnen hat sich fast der einzige Rest von der ursprünglichen Vielgestaltigkeit der alten Lokalkulte für uns erhalten. Im folgenden können nur die wichtigeren der babylonischen Götter genannt werden. Dabei ist noch zu bemerken, daß das babylonische und assyrische Götterreich fast völlig identisch sind. Nur die Spitze ist bei beiden verschieden: in Assyrien steht oben an der Gott Aschschur, in Babylonien Marduk, beide die Götter der jedesmaligen Hauptstadt. Weiter ist zu beachten, daß es sehr schwer ist, bestimmte Angaben über das ursprüngliche Wesen der babylonischen Götter zu machen. Die heutzutage wohl fast allgemein verbreitete Annahme ist die, daß die überwiegende Mehrheit von ihnen ursprünglich Gestirne des Himmels darstellten, also Astralgottheiten seien. Für einige von ihnen trifft das auch bestimmt zu; Mond- und Sonnengott werden gewiß nie etwas anderes gewesen sein als die Herren der beiden großen Gestirne. Bei anderen Gottheiten ist das aber nicht so sicher; es ist vielmehr sehr wohl möglich, daß sie erst in einer späteren Zeit, als man sich gewöhnt hatte, die Götter im und am Himmel zu suchen, mit Gestirnen identifiziert wurden, obgleich sie ursprünglich rein irdischen Charakters waren. Endlich gibt es auch Gottheiten, die überhaupt nicht mit Sternen oder Sterngruppen in Verbindung gebracht wurden, sondern mit Wetter-, Vegetations-, Lebens- und sonstigen Naturerscheinungen verknüpft waren. Daraus ergibt sich ein gewisser Zweifel an der Richtigkeit der rein astralen Betrachtungsweise. Für historische Zeiten freilich ist die Verehrung der Gestirne (des Heeres des Himmels, wie das AT sagt) das charakteristische Merkmal der babylonischen Religion. Die wichtigsten Gestalten des Pantheons sind folgende:

a) Marduk (Fig. 19). Nach seiner Naturseite ist er ein Lichtgott, und zwar zunächst wohl Gott des

Morgen- und Frühlingslichtes, zugleich auch der Morgen- und Frühjahrssonne. Sein Planet ist der Juppiter, von den Zeichen des Tierkreises gehört ihm der Stier zu. Wie weit das alles von Haus aus auf ihn geht, ist freilich zweifelhaft. Denn in Marduks Wesen sind viele Züge aufgenommen worden, die ursprünglich anderen Göttern, besonders aber dem Bel von Nippur eigneten. Vor allem sind das solche Züge, die mit dem Mythos von der Erschaffung der Welt in Verbindung stehen; denn dieser ist höchst wahrscheinlich von Bel auf Marduk übertragen worden, nachdem Babel, die Stadt Marduks, die Hauptstadt des ganzen Landes und der König von Babel Herr über ganz Babylonien geworden war. Damit ist Marduk nicht nur zum Herrscher der Welt, sondern auch zum Schöpfer des gegenwärtigen Kosmos erhoben worden. Ob

Fig. 19. Marduk. Aus dem Hügel Amran ibn Ali (Babylon). Aus Delitzsch: Babel und Bibel I. Nach Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft Nr. 5.

man von ihm, als von einem Sonnengotte, auch ein (tägliches und) jährliches Sterben und Auferstehen angenommen hat, ist nicht sicher, um so weniger, als die meisten anderen Götter, von denen solches ausgesagt wird, bestimmt keine Sonnen-, sondern Vegetationsgötter sind (der Unterweltskönig Nergal freilich, dem man ein Hinabsteigen in die Unterwelt zuschrieb, war zugleich auch ein Sonnengott). Die Verehrung Marduks blieb übrigens nicht auf die Stadt Babel, wo sein Haupttempel Esagila mit dem „bis zum Himmel reichenden" (vgl. 1. Mose 11) Turm Etemenanki = Haus der Grundlage von Himmel und Erde stand, und Babylonien beschränkt, sondern dehnte sich auch nach Assyrien hin aus, besonders in den Zeiten, in denen die assyrischen Könige zugleich die Herren von Babel waren oder sein wollten.

b) Aschschur (Fig. 20) hatte in Assyrien dieselbe Stellung inne wie Marduk in Babylonien, ist aber mit Naturvorgängen oder Gestirnen wohl von allen assyrisch-babylonischen Gottheiten am wenigsten verquickt. Will man eine astrale Beziehung für ihn vermuten, so kann man ihn höchstens als Sonnengott gelten lassen: sein Symbol, eine geflügelte Kreisfigur mit einem bogenschießenden bärtigen Gotte darin, der manchmal auf Stieren steht, erinnert doch sehr lebhaft einmal an die geflügelte Sonnenscheibe, die uns auf babylonischen, wie auf ägyptischen und persischen Denkmälern begegnet, dann aber auch an die griechische Vorstellung vom pfeilschießenden Sonnengott. Das eigentliche und überall deutlich erkennbare Wesen Aschschurs ist aber das eines Kriegsgottes und Mehrers des Reiches. In den überschwänglichsten Tönen preisen Assyriens Könige seine Macht, kraft deren sie ihre siegreichen Kriege führten. Wenn in einer spezifisch assyrischen Rezension des Schöpfungsmythos ein Gott Anschar als Weltschöpfer erscheint, der sonst nur in der Theogonie der Babylonier vorkommt, so ist es wahrscheinlich, daß damit hier der Reichsgott von Assyrien gemeint ist, zumal in eben diesem Schöpfungsmythos auch die Stadt Aschschur, der Sitz des gleichnamigen Gottes, erwähnt wird (¶ Assur). Aschschur ist also eine Parallelgestalt

Fig. 20. Aschschursymbol. Von einem Relief Assurnasirpals aus Nimrud (Kelach). Aus Delitzsch: Babel und Bibel III.

zu dem babylonischen Marduk, auch darin, daß der babylonische König Hammurabi, der doch vor allem Marduks Ruhm begründet hat, auch dem „Schutzgott der Stadt Aschschur" seine Verehrung bezeugte, gerade wie die assyrischen Könige den Marduk von Babel anbeteten. — Diese beiden Gestalten, Marduk und Aschschur, nehmen in dem ausgebildeten Pantheon eine Ausnahmestellung ein; sie sind die monarchische Spitze im Staate der Götter und stehen außerhalb des theologischen Systems, nach dem ein ganz anderer Gott die oberste Stellung einnimmt, nämlich Anu.

c) Anu. Aus seiner Stellung als Himmelsherr konnte er weder durch Aschschur noch durch Marduk verdrängt werden. Zwar weist seine Gestalt keinerlei charakteristische Züge auf; aber überall, wo die Götter Babyloniens aufgezählt werden, erscheint er als erster in der Reihe, zusammen mit Bel und Ea, mit denen er die oberste Dreiheit bildet. Ausgezeichnet durch die Zahl 60, braucht er selbst Marduk nicht zu weichen, der wie Bel nur mit der Zahl 50 genannt wird. Anus Sitz ist der Himmel, in dem er in strahlender Helle thront. Seine irdischen Heiligtümer scheinen nicht zahlreich gewesen zu sein, doch hatte er in der Stadt Assur mit dem Wettergotte Adad zusammen einen Tempel. Wie hoch man ihn aber trotz mangelnden Kultes ehrte, geht daraus hervor, daß man untergeordnete göttliche Wesen, wie eine Krankheitsdämonin, als Töchter Anus anredete, um ihnen zu schmeicheln und sie durch gütliches Zureden zum Weichen zu bringen.

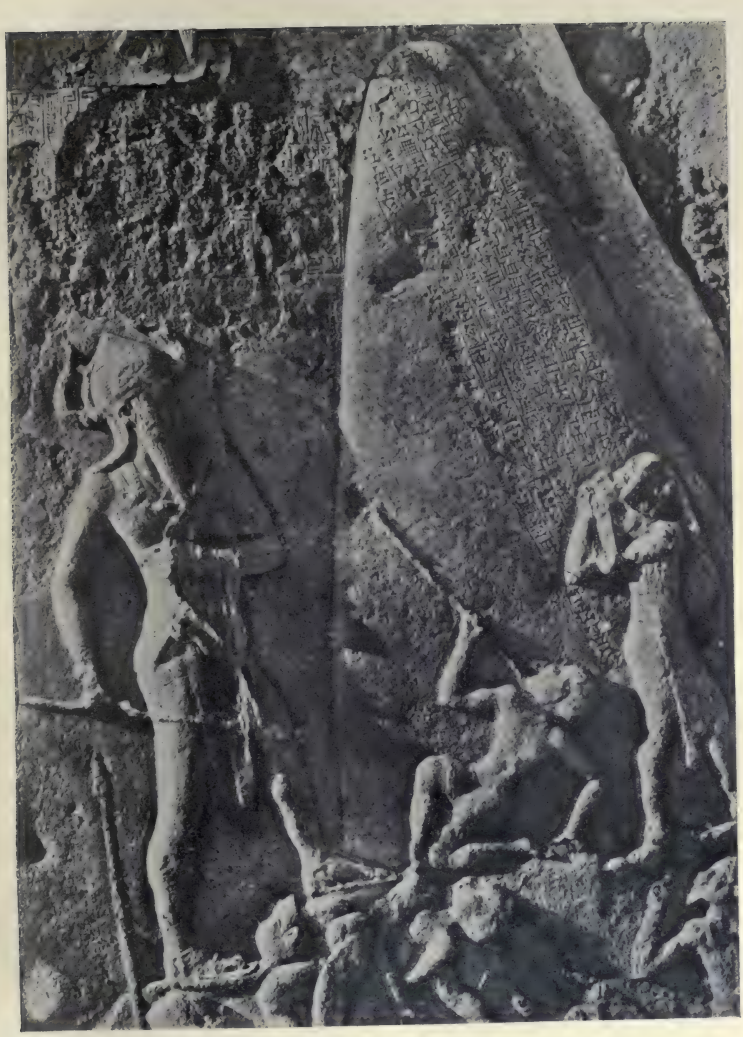
d) Bel. Er ist ursprünglich, wie sein semitischer

Name besagt, wohl oberster „Herr" seines Kultbereiches, der babylonischen Stadt Nippur, gewesen, in einem ganz ähnlichen Sinne, wie die kanaanäischen Götter als ¶ Baal bezeichnet wurden. Daher erklärt es sich, daß in einem gewiß aus Nippur stammenden Schöpfungsmythos an erster Stelle unter den Heiligtümern Nippur und der dortige Beltempel Ekur (d. h. Berghaus = Erde) genannt wird. Weiter aber ist Bel (nach seinem sumerischen Namen Enlil, bei Damascius: Illinos) vielleicht ein Herr des Luftreiches, dann aber sicher der Herr des Weltberges, der in dies Luftreich hineinragt; damit ist zugleich seine Stellung als Herr der Erde und ihrer Länder schon gegeben. Meistens schreibt man dann aber dem Bel heutzutage außer der von Menschen bewohnten Erde auch noch eine himmlische oder kosmische Erde in Gestalt des Himmelsdammes, der siebenstufig gewesen sei, als besonderes Herrschaftsgebiet zu. Aber diese himmlische Erde mit ihren sieben Stufen, welche die Bahnen der 7 großen Gestirne (Sonne, Mond, Mars, Merkur, Juppiter, Venus, Saturn) und demnach die Ekliptik nebst einem 20° breiten Himmelsstreifen darstellen soll, ist doch sehr fraglicher Natur, und alle daran geknüpften Behauptungen sind recht willkürlich. In späterer Zeit ist Bel, der auch der „alte" Bel genannt wird, durch Marduk stark in den Hintergrund geschoben worden. Selbst sein Name in der Schreibung Enlil ist auf Marduk übergegangen, und mit ihm auch seine Prädikate, vor allem der Titel „Herr der Länder" und die heilige Zahl 50.

e) Ea. Der Name dieses Gottes ist in seiner Aussprache nicht gesichert. Man weiß immer noch nicht, ab er Ea oder Aë (letzteres durch die griechische Wiedergabe als Aos gestützt) oder aber vielleicht noch ganz anders auszusprechen ist. Jedenfalls weist er durch seine Elemente (E = Haus, A = Wasser) darauf hin, daß er einen Wassergott bezeichnet. Und zwar ist das eigentliche Gebiet Eas der Süßwasserozean, der nach babylonischer (und wohl auch israelitischer) Vorstellung das gesamte Weltall umgibt, aus dem der Regen herabströmt und von dem die Quellen der Erde gespeist werden. Darum heißt Ea auch König des Ozeans, schar apsi, mit dem man — aber wohl ohne zureichenden Grund — den ägyptischen Gott Sarapis hat zusammenstellen wollen (¶ Sèrapis). Mit seiner Wassernatur hängt zusammen seine große Bedeutung in den auf Beseitigung von Leiden und Sühnung von Schuld gerichteten Beschwörungstexten; die Riten, die man an seinem Hauptkultort Eridu in Südbabylonien, dem heutigen Abu Schahrein, mit dem Wasser der vormals dort schon ins Meer mündenden Ströme Euphrat und Tigris beging, sind vorbildlich geworden für alle Sühneriten der Babylonier; sie leben in den Wasserriten der heutigen Mandäer, die eben in der Gegend des alten Eridu wohnen, fort (¶ Mandäer). Weiter war Ea aber der Gott nicht nur der kultischen, sondern auch der bürgerlich-praktischen Weisheit, und darum der Patron der Künstler und Handwerker, wie auch der kluge Ratgeber in schwierigen Lagen. Darum führt er den Titel „Herr der Weisheit". Durch seine Verbindung mit Marduk, als dessen Vater er allgemein erscheint, ist seine Bedeutung für die religiöse Vorstellungswelt der Babylonier womöglich noch gesteigert worden.

f) Sin ist der Mondgott der Babylonier und bildet mit dem Sonnengotte Schamasch und dem Wettergotte Adad-Ramman zusammen die zweite Trias der babylonischen Theologie; die dritte Stelle in ihr nimmt manchmal auch die weibliche Hauptgöttin Ischtar ein. Im Bereich Babyloniens und Assyriens waren die Hauptstätten der Verehrung Sins, an denen er als oberster Gott angesehen wurde, Ur (= Mughair), aus der Bibel bekannt als Ur Kasdim, d. h. Ur der Chaldäer, und die mesopotamische Hauptstadt Harran, die beide im AT mit der Geschichte ¶ Abrahams in Verbindung gesetzt werden. Offenbar ist aber der Mondgott unter seinem babylonischen Namen Sin, dessen Wortbedeutung unbekannt ist, weit über das babylonische Gebiet hinaus verehrt worden; in südarabischen Urkunden wird sein Name genannt, und höchst wahrscheinlich steckt er auch in dem Namen des Berges ¶ Sinai, einerlei, wo dessen Lage zu suchen ist. Ebenso ist der Mondgott von Harran bis weit nach Syrien hinein als „Herr von Haran" verehrt worden. Außer dem Namen Sin führt er, besonders in Hymnen, häufig den Namen Nannar, der ursprünglich wohl appellativisch (als „Leuchte") zu verstehen ist und in diesem Falle der hebräischen Bezeichnung des Mondes (und der Sonne) als mā'ōr = Leuchte genau entsprechen würde (1. Mose 1_{14-16}). Sehr häufig erscheint der Mondgott auch unter dem sumerischen Namen En-zu, der ihn wohl als den „weisen" Gott bezeichnet, der Orakel erteilt. Aus demselben Grunde wird er gelegentlich auch als „Herr der Entscheidungen" angerufen. Eigentlich freilich ist die Erteilung von Orakeln Sache des Sonnengottes Schamasch und des Wettergottes Adad. Bei Sin und Schamasch hängt das wahrscheinlich so zusammen, daß man annimmt, die beiden sähen bei ihren Wanderungen am Himmel alles Geschehen auf der Erde und vermöchten kraft ihrer Lichtnatur Helligkeit in das dem Menschen Dunkle zu bringen. Die Verbindung Sins mit dem Monde lieferte auch sonst noch Züge zu seinem Bilde; so führte die Erscheinung des Vollmondes dazu, Sin als mit einem königlichen Diadem geschmückt vorzustellen, das bläuliche Licht des Mondes aber zu dem Gedanken von dem lasurfarbenen Bart des Gottes. Wegen der Neumondssichel nannte man den Gott einen jungen Stier mit starken Hörnern; wegen der Erscheinungen des zu- und abnehmenden Mondes kombinierte man ihn mit dem Gestirn der Zwillinge. Der Wechsel in der Gestalt des Mondes gab auch sonst noch Anlaß zu manchen kultischen Bezeichnungen des Gottes, und die mehrtägige Unsichtbarkeit des Mondes vor der Erscheinung des Neulichtes ließ wie bei andern Völkern, so auch in Babylonien einen besonderen Mythos entstehen, der die Bedrängnis des Mondgottes durch die sieben Dämonen und seine Rettung durch Marduk schildert. Dagegen scheint die Benennung Sins als „Vater" nicht speziell auf seine Erscheinung im Monde zurückzugehen. Wo Sin Vater genannt wird, heißt er nämlich so als Vater der Götter und Menschen, nicht etwa als Vater der Sterne.

g) Schamasch. Er war Sonnengott und wurde als oberster Gott in Larsa (heute Senkereh, im AT Ellasar) in Südbabylonien und zu Sippar (heute Abu Habba, nicht mit at.lichen Sepharwajim identisch) in Nordbabylonien verehrt. Sein



Oberer Teil der Siegessäule des Naram-Sin.
(Nach Ed. Meyer, Sumerier und Semiten.)

1. Sumerer.
Aus Delitzsch, Babel und Bibel III.

4. Verschleierte Ischtar in Hermenform.
Aus Jeremias, Das alte Testament im Lichte des alten Orients.

2. Sumererin.
Aus Delitzsch, Babel und Bibel III.

3. Hammurabi empfängt von Schamasch Rechtsunterweisung.
Aus Jeremias, Das alte Testament.

5. Kranker mit Dämonen und Beschwörungspriestern.
Aus Frank, Beschwörungsreliefs.

Name ist zugleich das gemeinsemitische Appellativum für die Sonne, die aber im Assyrisch-Babylonischen abweichend vom Hebräischen, Aramäischen und Arabischen stets männlichen Geschlechtes ist. Wie Marduk, der ja auch Sonnenzüge trägt, ist Schamasch Spender und Erhalter des Lebens, wie Sin in seiner Eigenschaft als Lichtgottheit Löser von Zweifeln und mehr als andere Götter, die natürlich auch einmal ein Orakel erteilen können, Orakelgott. Weil Schamasch bei seinen täglichen Fahrten über den Himmel alles sieht und darum alle Geheimnisse kennt, ist er zu gerechten Urteilen besonders befähigt und darum oberster Richter, von dem man auch alles menschliche Recht ableitete, wie z. B. Hammurabi das von ihm publizierte Gesetz von Schamasch empfangen haben will (vgl. Tafel 4, Abbildung 3). Wegen aller dieser Seiten seines Wesens, die den wohltätigen Wirkungen der Sonne entsprechen, war Schamasch sehr beliebt und wurde in den herrlichsten Hymnen gepriesen. Aber wie die Sonne auch verderbliche Wirkungen ausübt, so trug auch der Sonnengott dem Menschen gefährliche Züge. Diese sind in Babylonien und Assyrien freilich größtenteils von Schamasch abgetrennt und auf andere Sonnengötter, wie Ninib und besonders Nergal vereinigt worden. Eine Spur von dem verderblichen Wirken des Schamasch hat sich nur darin erhalten, daß er oft als „Krieger" angerufen und besonders von den kriegerischen Assyrerkönigen, gelegentlich aber auch von dem Chaldäerkönig Nebukadnezar II als solcher verehrt wurde.

h) Adad oder Rammān (Fig. 21), der Wettergott. Er führt zwei Namen, von denen der erstgenannte identisch ist mit dem Namen des westsemitischen, besonders aramäischen Gottes ¶ Hadad, der uns aus mehreren im AT genannten Personennamen, sowie aus griechischen und lateinischen Inschriften und Schriftstellern wohl bekannt ist. Auch keilinschriftlich wird der Name Adad als speziell westländisch, d. h. syrisch bezeichnet. Daraus ist zu entnehmen, daß es einen andern, eigentlich assyrisch-babylonischen Namen des Gottes gegeben hat, der dann wahrscheinlich Ramman war. Allerdings müßte nach dem Ausweise alter Urkunden, in denen mit dem Namen Adad oder Ramman zusammengesetzte Personennamen vorkommen, der Gott selbst schon in sehr früher Zeit (3.—4. Jahrtausend v. Chr.) in Babylonien verehrt worden sein. Der Name Adad könnte vielleicht bedeuten „der Kracher", wie der Name Ramman den Gott sicherlich als den Donnerer bezeichnet; dasselbe gilt von den ihm beigelegten Epitheta Ragimu und Ramimu, während der Name Birku den Gott speziell als Blitzgott charakterisiert. Gekoppelt finden sich die beiden Namen Hadad und Ramman in dem atl. Wort Hadad-Rimmon, das am besten als Name eines Ortes in der Jezreelebene aufzufassen ist, an dem der Gott einmal einen dem Tammuz- und Adoniskult ähnlichen Kult gehabt haben wird; demnach wäre der Gott nicht nur als Wetter- und Gewitter-, sondern auch als Vegetationsgott aufgefaßt worden. Auf dem Wege zu diesem Ziele liegt es, daß der aramäische Gott Hadad auch als Sonnengott verehrt und dargestellt wurde. Doch ist die Erinnerung an seine ursprüngliche Funktion als Wettergott in einem seiner Attribute, einem Blitzbündel, auch bei den Aramäern erhalten geblieben, das er auch auf assyrisch-babylonischen Darstellungen führt. — Als Wettergott zeigt Adad-Ramman ebenso wie der Sonnengott segenbringende und verderbliche Züge nebeneinander. Unter dem Gesichtspunkt des Unheilvollen wird meist seine Funktion als Gewittergott aufgefaßt, in der ihm u. a. auch die Erregung der Sintflut zugeschrieben wird. Dagegen ist er in seiner Stellung als Orakelgott (neben Schamasch) als heilbringend gedacht; in dieser Stellung mag übrigens eine Andeutung davon zu finden sein, daß auch in der babylonischen Religion, nicht erst in der aramäischen, der Wettergott Sonnenzüge trägt, da nicht einzusehen ist, wie er gerade als Wettergott zur Erteilung von Orakeln befähigt sein sollte. Dieselbe Nuance im Wesen des Wettergottes kommt übrigens auch in dem assyrischen Königsnamen Schamschiadad, d. h. „meine Sonne ist Adad" zum Ausdruck.

Fig. 21. Adad oder Ramman. Aus dem Hügel Amran ibn Ali (Babylon). Aus Jeremias, ATAO², nach Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft Nr. 5.

i) Ischtar. In der späteren, uns eigentlich allein zugänglichen Zeit ist Ischtar die fast alleinige Vertreterin des weiblichen Elementes im Kreise der Götter. Alle anderen Göttinnen, die sonst genannt werden, nehmen sich mehr oder minder wie Erscheinungsformen von ihr aus, während sie ursprünglich gewiß selbständiger und besser charakterisiert gewesen sind. Der Name der Ischtar ist immer noch nicht einleuchtend gedeutet, ja es steht noch nicht einmal fest, daß er semitisch ist, obgleich dies das wahrscheinlichste ist. Jedenfalls ist er identisch mit dem kanaanäisch-phönizischen Namen ¶ Astarte, dem aramäischen Attar und dem arabischen Athtar; ob diese Namen aber mit dem babylonischen urverwandt oder aus dem Babylonischen entlehnt sind, ist wiederum strittig. Nimmt man an, daß der Name semitisch und in den übrigen Sprachen babylonisches Lehnwort ist, so läßt sich eine Deutung des Namens als „die Musternde", nämlich des Sternenheeres, gewinnen und damit wäre zugleich der ursprünglich astrale Charakter der Göttin erwiesen. Daß ihr ein solcher in der Zeit, in der wir von ihr etwas wissen, eignete, ist unbestreitbar; der Planet Venus und daneben der Fixstern Sirius, auf assyrisch Bogenstern genannt, sind ihre astralen Erscheinungsformen. Doch scheint es fast, als wären andere als astrale Züge im Bilde der Göttin schärfer ausgeprägt, nämlich solche, die sie als Menschenbildnerin, als Muttergöttin und dann überhaupt als Personifikation der zeugenden Naturkraft, besonders des Geschlechtstriebes, erscheinen lassen, wie das auch von der kanaanäisch-phönizischen Astarte und wahrscheinlich von der syrischen Attar gilt. Dem entspricht es, daß in Babylonien wie in Kanaan und Syrien Prostitution

von Männern und Frauen zu ihrem Kulte gehört. Auf eben dieser Eigenschaft mag es beruhen, daß die gewöhnlich weibliche Ischtar gelegentlich auch als männlich erscheint, und zwar im besonderen die, welche sich in der Venus als Morgenstern offenbart. Die aus diesem Nebeneinander wahrscheinlich zu ziehende Folgerung ist die, daß Ischtar von Hause aus mannweiblich gedacht war und so in einer Person beide zur Zeugung notwendigen Elemente vereinigte. Die weibliche Seite hätte dann in Babylonien, Assyrien, Kanaan, Phönizien und Syrien die Oberhand bekommen, die männliche dagegen bei den Arabern.

Fig. 22. Ischtar als Muttergöttin. Aus Delitzsch: Babel und Bibel II.

Spuren ihrer Männlichkeit sind auch in den erstgenannten Ländern erhalten geblieben, in ihnen allen in dem Vorkommen einer ohne Femininendung gebildeten Namensform (vgl. Aschtar-Kamosch in Moab, Atargatis in Syrien), in Babylonien daneben die ausdrücklichen Angaben und die mit ihren sonstigen Eigenschaften eigentlich unvereinbare Funktion der Ischtar als Göttin des Krieges und der Jagd, als die sie besonders von den Assyrern verehrt wurde. — Im genealogischen System erscheint Ischtar bald als Tochter Anus, bald als die des Sin. Einen Gatten hat sie in Babylonien nicht, dagegen sind zahlreich die Liebschaften mit Göttern, Menschen und Tieren, die ihr nachgesagt wurden. In Assyrien ist sie zur Gattin Aschschurs geworden. Daneben gilt sie als Schwester und vielleicht (unter dem Namen Aja) auch als Braut des Schamasch. — Ihre Stellung unter den Göttinnen ist noch ganz anders einzigartig

Fig. 23. Ischtar als Kriegsgöttin. Aus Jeremias, ATAO¹.

als die Marduks oder Aschschurs unter den Göttern. Mit allen Anliegen kann man sich an sie wenden, in allen Nöten weiß sie zu helfen: sie heilt Krankheiten, löst den Bann böser Zaubers, und kann auch Uebertretungen sittlicher wie kultischer Art vergeben und die Strafen für sie abwenden oder erlassen. So ist die weite Verbreitung ihrer Verehrung begreiflich; ihre Hauptheiligtümer hatte sie in Arbela, Ninive und Aschschur in Assyrien, in Babylonien in Uruk (bibl. Erech, heute Warka) und in Babel selbst, wo sie als Ninmach, d. h. als hohe Herrin verehrt wurde; andere Namen, mit denen ursprünglich wohl andere Göttinnen bezeichnet werden, die aber meistens von ihr zu verstehen sind, sind Mami, Nana, Aruru, Irnini, Belit, auch Belit-ile. Als westländische Namen der Ischtar erscheinen in den Keilinschriften Ischchara, Siduri und vor allem Aschratu; letzterer Name stimmt lautlich genau überein mit dem hebräischen Worte ¶ Aschera, das einen hölzernen Kultgegenstand kanaanäischer Heiligtümer, vermutlich einen heiligen Pfahl (von Luther im Anschluß an die LXX fälschlich mit „Hain" übersetzt), aber sicher auch eine Göttin bezeichnet. Beides mag auf eine Darstellung der Göttin in Hermenform mit überdecktem, verschleiertem Haupte zurück gehen, wie eine solche in Stein an der Quelle des Chaburflusses in Mesopotamien gefunden worden ist (vgl. Tafel 4, Abbildung 4). Sonst wird Ischtar in zwei Typen dargestellt, einmal als Muttergöttin (Fig. 22) mit einem Kinde an der Brust, dann aber als Göttin von Kampf und Schlacht mit Bogen, Köcher, Keule und Wurfholz bewaffnet und auf einem Löwen stehend (Fig. 23). — Endlich ist noch zu erwähnen, daß Ischtar als Göttin des Venussternes den Titel „Königin des Himmels" führt, der, wenn auch in entstellter Form der Uebersetzung, gelegentlich auch im AT zur Bezeichnung der Göttin gebraucht wird (Jer 7 18 und 44 17—19. 25).

k) Nergal oder, nach Ausweis der hebräischen, aramäischen und griechischen Wiedergaben des Namens, genauer Nerigal, steht ursprünglich mit der Sonne, und zwar vor allem mit der verzehrenden Glut der Mittags- und Sommersonne in Verbindung. So erscheint Nergal als Vernichter des Lebens, besonders des pflanzlichen; und von hier aus ist es erklärlich, wie er zum Gotte des Krieges, der Jagd, ferner zum Herrscher über Fieber, Seuchen und Tod und schließlich auch über das Totenreich, die Unterwelt, werden konnte. In ähnlicher Weise finden wir bei den Griechen den Sonnengott als Erreger von Seuchen und Massensterben betrachtet. Da Nergals Sphäre manche Landplagen waren, so schrieb man ihm schließlich auch noch andere zu, die zu seinem Sonnencharakter weniger passen, z. B. Deichbruch und Wasserkalamitäten. In seiner Eigenschaft als Unterwelt- und darum Erdgott ist Nergal weiterhin wohl auch zum Flurengott geworden, dem das Getier des Feldes zu eigen gehört. — Besonderer Beliebtheit erfreute sich Nergal bei den assyrischen Königen, die als Liebhaber von Krieg und Jagd dem Schrecklichsten unter den Göttern, der mehr als andere Leben vernichtet, gern huldigten. Er wurde aber doch auch von anderen Menschen angerufen, vornehmlich wohl um Beseitigung der schrecklichen Landplagen, die als von ihm ausgehend angesehen wurden. In solchen Zusammenhängen wird Nergal dann wohl auch — ganz im Gegensatz zu seinem für uns erkennbaren Wesen — als gütig und barmherzig angerufen. Sein Hauptkultort war Kutha, das heutige Tell Ibrahim, wenig nordöstlich von Babel, wo Nergal als Unterweltskönig verehrt wurde. Bei seinem Heiligtum befand sich die bevorzugte Begräbnisstätte von Babel; ob sie dort angelegt wurde, weil der Stadtgott Herr der Unterwelt war, oder ob man ihn zum Hadesherrscher machte, weil man in seinem Bereich die Toten zu bestatten pflegte, läßt sich nicht entscheiden. — Astral ist Nergal vor

allem Sonnengott, dann aber auch mit dem Planeten Mars verknüpft, dessen astrologische Verwendung bis in unsere Zeit herein die Züge Nergals erkennen läßt. Daß er auch in Beziehung zum Monde gesetzt wurde, erklärt sich am besten aus der Analogie zwischen Mittags- und Sommersonne und dem abnehmenden Mond. Als Gott des abnehmenden Mondes wird er Schitlamtaëa genannt, d. h. der aus Schitlam, einer unbestimmbaren kosmischen Oertlichkeit, hervorgeht. Von da aus ist er dann nach einem oft zu beobachtenden Gesetze der Polarität auch zum Gott des zunehmenden Mondes geworden; als solcher heißt er Lugalgirra, d. h. wohl „wütender König". Unter den im Westlande gebräuchlichen Namen des Gottes ist der Name Scharrabu oder Scharrapu hervorzuheben, der vielleicht mit dem hebräischen Worte Saraph (Mehrzahl: Seraphim) zusammenzustellen ist. Vielleicht ist aber auch das hebr. Wort scharab = Wüstenhitze mit dem erwähnten westländischen Namen Nergals identisch (Jes 35_7, 49_{10}).

l) Ninib. So liest man, noch immer provisorisch, den ideographisch geschriebenen Namen eines Gottes, der in vielen Punkten dem Nergal recht ähnlich ist (¶ Ideogramme). Auch er ist in erster Linie Sonnengott, und zwar, da eine mit einem Sondernamen belegte Erscheinungsform von ihm die untergehende Sonne repräsentiert, wahrscheinlich zunächst die aufgehende Sonne. Da diese als Vertreiberin des dem Menschen feindseligen nächtlichen Dunkels wohltätig wirkt, so sind auch in Ninibs Wesen heilbringende Züge hervorgehoben. Mit seiner Gattin Gula ist er Patron der Heilkunst und der Aerzte; er wird darum in den Unterschriften der medizinischen Texte gern genannt. Auch außerhalb des medizinischen Gebietes erscheint Ninib nicht selten als ein wohltätiger Gott, weit häufiger freilich wie Nergal als Verderben bringend, Leben vernichtend. So ist Ninib wie Nergal bei den Assyrerkönigen Gott des Krieges und der Jagd; einige von ihnen sind denn auch nach ihm genannt; auch die drei oder vier Tiglatpilesar, deren Name besagt: „mein Vertrauen ist der Sohn von Eschara", heißen nach Ninib. Denn Sohn von Eschara ist Ninib als Sohn des Bel von Nippur, des Herrn des Länderhauses, d. h. der Erde, die auch mit dem Namen Eschara = Haus des Alls gemeint ist. Für die israelitische Religion ist Ninib insofern besonders wichtig, als er zur Amarnazeit in Palästina verehrt wurde und er in einer bestimmten Beziehung zu dem Schweine steht, das ihm heilig gewesen zu sein scheint. Daher könnte es sich erklären, daß den Israeliten das Schwein als ein unreines Tier galt (¶ Levitisches). — Nicht über jeden Zweifel erhaben sind die astralen Beziehungen Ninibs. Fest steht seine Verbindung mit dem Pfeilstern, d. i. wahrscheinlich dem Prokyon oder dem Beteigeuze im Orion. Dagegen ist es nicht sicher, daß überhaupt ein Planet mit Ninib verbunden war; wenn er mit dem Gotte des Saturn, Kaiamanu (atl. Kewan) identisch ist, so dürfte der Saturn ihm gehören. Freilich darf man fragen, ob allezeit Kaiamanu und Saturn als identisch gegolten haben und ob nicht vielmehr infolge verschiedener Rechnungsweisen eine mehrfache Vertauschung der Planetennamen stattgefunden hat, wie namentlich Hommel und Winckler annehmen. Für sehr wahrscheinlich kann freilich eine solche heillose Verwirrung nicht gelten, wie sie nach der Meinung der beiden Forscher bestanden haben soll.

m) Nabu. Sein Name bedeutet dasselbe wie hebräisches nābī = Prophet, nämlich „Sprecher", „Verkündiger". Das hat man in der späteren Religionslehre Babyloniens so aufgefaßt, daß Nabu entsprechend der Stellung seines Kultortes Borsippa, der eine Vorstadt von Babel genannt werden kann, der Verkündiger und Prophet Marduks sei, wie er auch aus dem gleichen Grunde als Sohn Marduks erscheint. Aber nicht immer wird Nabu Marduks Trabant und Vasall gewesen sein, und selbst in späterer Zeit hat er gelegentlich noch eine Stellung innegehabt, die ihn als Rivalen Marduks erscheinen läßt, z. B. bei manchen Assyrerkönigen, die infolge eines Gegensatzes zu der Mardukpriesterschaft von Babel zeitweise die Verehrung Nabus stark betonten. Dabei kam es vor, daß man Nabu über alle anderen Götter emporhob und dazu aufforderte, ihm allein zu vertrauen und alle anderen Götter zu vernachlässigen. Nabu muß also einmal von Marduk unabhängig gewesen sein, und sein Name wird ihn darum auch ursprünglich nicht als den Verkündiger Marduks und seines Ruhmes bezeichnet haben. Vielleicht bezieht sich also Nabus Name darauf, daß sein Planet Merkur ebenso wie Venus als (Abend- und) Morgenstern am Himmel erscheint, und daß infolgedessen Nabu als Verkündiger der Sonne seinen Namen führt, wie auch Ischtar in ihrer Eigenschaft als Venusstern gelegentlich „Verkündigerin (gebraucht ist eine weibliche Form des Wortes nābū) unter den Sternen" genannt wird. Endlich ist auch zu erwägen, ob Nabu nicht ursprünglich als Verkündiger des Geschicks seinen Namen führte, mit dem er als himmlischer Schreiber und Inhaber der „Schicksalstafeln" wohl vertraut sein mußte. Jedenfalls ist von allen Seiten im Wesen Nabus diese am schärfsten ausgeprägt. In seiner Eigenschaft als Inhaber der Schicksalstafeln führt er auch den Titel „König der Götter des Himmels und der Erde". Danach scheint es, daß er einmal Marduk geradezu überlegen gewesen ist. Von dieser Höhe wäre er durch das Emporkommen Babels und Marduks herabgestürzt worden. — Als Schreibergott registriert Nabu das Leben und die Taten der Menschen, und die Tafeln, die er dazu benutzt, sind ein deutliches Gegenstück zu dem ¶ Buche des Lebens, das nach israelitischer Vorstellung Jahve führt. Weiter ist Nabu als Schreibergott aber auch der Gott der Schreibkunst und der Gelehrsamkeit überhaupt, und als solcher wird er nebst seiner Gemahlin Taschmetum auf jeder Tafel der Bibliothek Assurbanipals genannt. Endlich ist Nabu, weil er schreiben kann, auch des Lesens kundig, und darum vermag er die „Schrift des Himmels" zu entziffern; infolgedessen gilt er als Orakeldeuter, speziell wohl als Astrologe unter den Göttern. — Seine Verehrung war weit verbreitet. In Borsippa (dem heutigen Birs-Nimrud) stand sein Haupttempel Ezida, mit dem berühmten Turm „Haus der 7 Befehlshaber des Himmels und der Erde". In Assyrien war wohl Kalchu (bibl. Kelach) der Mittelpunkt seiner Verehrung, wo er einen ebenfalls Ezida genannten Tempel besaß. Aber auch das häufigere Vorkommen des Namens ¶ Nebo in Palästina weist darauf hin, daß sein Kult weit über Assyrien und Babylonien hinaus verbreitet gewesen ist, ebenso wie der des Ninib.

n) Tammuz. Sein Name ist ursprünglich sumerisch und lautet eigentlich Dumu-zi, d. h. echter Sohn, oder vollständiger Dumu-zi-abzu, d. h. echter Sohn des Süßwasserozeans. Damit ist er als ein Sohn Eas, des Herrn des Süßwasserozeans charakterisiert. Er hat freilich eine ganz andere Natur als sein „Bruder" Marduk, da er kein Licht- und Sonnengott ist, sondern den durch das Süßwasser in der Tiefe der Erde erzeugten Pflanzenwuchs, und zwar, wie es scheint, besonders das Getreide vertritt. Dessen Werden und Vergehen wird im Kult und Mythos des Gottes dargestellt. Er stirbt und wird wieder lebendig, und dementsprechend sind Trauer und Totenklage, aber auch Jubellieder in seinem Kulte vertreten. Solche Tammuzhymnen sind, wenn auch nicht in sehr großer Anzahl, auf uns gekommen, zum Teil nur in sumerischer Sprache ohne beigegebene assyrische „Uebersetzung", was mit dem Vorkommen des Tammuz schon in den ältesten babylonischen Inschriften gut zusammenstimmt. Nicht zu trennen von dem babylonischen Tammuzkult ist die Verehrung des Tammuz- ¶ Adonis bei den Aramäern, Phöniziern und Griechen, wo allerdings auch noch andersartige Elemente in ihn eingedrungen zu sein scheinen.

o) Weibliche Gottheiten. Trotz ihrer großen Zahl sind sie fast alle, wenigstens in historischer Zeit, ohne selbständige Bedeutung. Ihre charakteristischen Züge sind wohl alle in der Gestalt der Ischtar vereinigt worden, deren Name ja zugleich als Appellativum für „Göttin" gebraucht wurde. So wurden die Göttergemahlinnen entweder zu Erscheinungsformen der Ischtar oder zu schwachen Schattenbildern ihrer heller beleuchteten Gatten. Es seien darum hier nur die Namen der Gemahlinnen der wichtigsten Götter genannt. Zu Marduk gehört Sarpanitu, zu Aschschur Ischtar, zu Anu Antu, zu Bel Belit, zu Ea Damkina; mit Sin ist Ningal (Nikkal), im Kultkreise von Harran Scharratu-Königin geheißen (¶ Abraham), verbunden, mit Schamasch Aja, seine „Braut", mit Adad-Ramman Schala, mit Nergal die Unterweltgöttin Ereschkigal oder Allatu, mit Ninib Gula (auch Bau genannt), mit Nabu endlich Taschmetum, daneben auch Nana d. h. eine Sonderform der Ischtar.

p) Die Siebengottheit. Sie bildet den natürlichen Uebergang von den Göttern zu den Dämonen. Weiß man doch, wo von der Gottheit Sibit oder den Sibitte die Rede ist, oft nicht, ob es sich dabei um eine Einzelgestalt, die mit Nergal nahe verwandt oder sogar identisch ist, handelt, oder um die sieben bösen Dämonen. Es scheint, daß diese auf Königsstelen, Grenzsteinen u. a. häufig durch eine Gruppe von sieben Rosetten vertretene Gottheit ursprünglich mit dem Siebengestirn der Plejaden zusammenhängt, nicht aber mit den sieben Planeten der Babylonier, deren Verbindung zu einer Einheit vielmehr erst von der Siebenzahl der Plejaden abgeleitet wäre. Von ihr würde dann in letzter Linie auch die große Bedeutung der Siebenzahl bei den Babyloniern (und wohl auch bei den Israeliten) herzuleiten sein (¶ Zahlen, heilige).

q) Die Dämonen. Es gibt bei den Babyloniern wie anderwärts gute und böse Dämonen (¶ Geister, Engel, Dämonen). Zu den ersteren hat man wohl auch den Schutzgott und die Schutzgöttin zu rechnen, die nach babylonischer Auffassung jedem Menschen von den großen Göttern zugesellt werden und bei oder in dem Menschen bleiben, solange er sie nicht durch „Sünde" erzürnt und vertreibt. Geschieht das aber, so ergreifen statt der guten Geister die bösen von ihm Besitz, halten ihn umringt und schlagen ihn in Fesseln. Ihnen ist er dann schutzlos preisgegeben, bis ihr Bann gebrochen, ihre Fessel gelöst, sie selbst vertrieben werden und die guten Geister zu dem Menschen zurückkehren. Ungeheuer groß ist die Zahl der bösen Geister; eine ganze Anzahl von Gruppen wird bei ihnen unterschieden. Manche von ihnen sind Krankheits-, speziell Fieberdämonen (vgl. Abbildung 5 auf Tafel 4), deren Namen in den medizinischen Texten genannt werden, um besonders schwere Krankheitsfälle zu charakterisieren; die Namen anderer Gruppen bezeichnen diese Dämonen als Totengeister, die aus irgend einem Grunde in der Totenwelt keine Ruhe finden können und nun Schaden anstiftend auf der Erde „umgehen"; mit ihnen zusammen werden häufig Nergal und Ereschkigal als Unterweltsgötter nebst ihrem Leibdiener Namtaru, dem Pestdämon, genannt. Besonders bemerkenswert unter ihnen ist wieder die Gruppe der sieben bösen Utukkus, die mit der vorhin erwähnten Siebengottheit nahe verwandt ist und wie diese oft als eine Einheit geschildert wird. In dieser Verbindung der Dämonen mit den Totengeistern tritt die Verknüpfung des Dämonenglaubens mit dem ¶ Animismus deutlich zutage, der bei den Babyloniern wie bei andern Völkern eine gewaltige Zähigkeit besessen hat. Irgend ein Grund, den Dämonenglauben der Babylonier für ein sumerisches Erbteil zu halten, liegt bei der wohl universalen Verbreitung des Animismus nicht vor. Als sicher semitische Parallele zu ihm ist die Vorstellung der Araber von den Dschinn heranzuziehen, die mit dem babylonischen Dämonenglauben die größte Aehnlichkeit hat.

4. C. Die Magie. Wie man sich gegen die Gewalt der Geister schützen könne, oder wie man sich aus ihr befreie, wenn man ihr verfallen war, das scheint eine Hauptsorge der babylonischen Frommen gewesen zu sein; man könnte fast sagen, daß die Religion der Mehrheit des Volkes überhaupt darin bestanden habe. Der eine Weg, den man einschlug, um ihnen nicht zu verfallen, war die genaue Befolgung der zahllosen kultischen und sittlichen Gebote, die uns kodifiziert bis jetzt nicht vorliegen, aber doch aus den Vergehen ermittelt werden können, die als Gründe für das Verfallensein eines Menschen in die Gewalt der Dämonen genannt werden. Zweifellos werden da nun recht hohe Anforderungen individueller und sozialer Ethik an den Babylonier gestellt, die hinter denen des AT kaum zurückbleiben. Was aber diese sittlichen Ansprüche von ihrem scheinbar hohen Niveau doch recht erheblich herabdrückt, ist der Umstand, daß sittlich ganz indifferente, rein äußerliche, kultische Forderungen als mit ihnen gleichwertig und in ihrer Verletzung gleich folgenschwer angesehen wurden. Der zweite, bequemere Weg, sich gegen die Gewalt der Dämonen zu schützen, ist die Magie (¶ Mantik, Magie, Astrologie). Man bringt am Eingang des Hauses oder des Gemaches, am Bett und Hausgestühl, Bilder oder Symbole von göttlichen Wesen an, die den Dämonen den Eintritt und Zugang verwehren sollen; oder man trägt Amulette, um vor

ihren Nachstellungen geschützt zu sein. Ist der Mensch aber doch dem Banne der Dämonen verfallen, so hilft auch hier die Magie. Mit kräftigen Sprüchen und wirksamen Handlungen, die teilweise außerordentlich kompliziert sind, geht sie den bösen Geistern zu Leibe; mit Schmeicheleien und Drohungen hofft man, sie zum Weichen zu bringen und die guten Geister zur Rückkehr zu bewegen. Natürlich ist der Privatmann gar nicht imstande, alle nötigen Riten selbst vorzunehmen. Er bedarf vielmehr des in die Geheimnisse des Rituals eingeweihten Priesters, speziell des Beschwörungspriesters, der die großen Götter gegen den Bann der Dämonen zu Hilfe ruft. Die Menge der angerufenen Namen muß hier oft die fehlende Innerlichkeit ersetzen. Der Gedanke bei den Massenzitierungen mag wohl der sein, daß man um so sicherer den für den einzelnen Fall zuständigen Gott mit rufen wird, je mehr Götter man anruft. Diese Art der Magie (nach späterer Terminologie weiße Magie) war in Babylonien durchaus legitim; ganz ohne sie konnte wohl niemand auskommen. Daneben wurde aber noch eine ganz andere, die später sogenannte schwarze, Magie geübt, durch die man nicht Lösung, sondern Knüpfung bösen Bannes erstrebte. Ihre Wirksamkeit und ihr Vorkommen sind eine feststehende Voraussetzung für die weiße Magie; gewisse Zaubertexte haben es lediglich mit den Maßnahmen zu ihrer Unschädlichmachung zu tun. Sie war, wie überall, gesetzlich verboten und mit schweren Strafen an Leib und Leben bedroht. Selbstverständlich zeitigte der Glaube an ihre Wirksamkeit die bösesten Früchte: Hexenprozesse sind die unausbleiblichen Folgen solcher Vorstellungen. Konnte man der Hexe oder des bösen Zauberers nicht habhaft werden, so suchte man sie wenigstens durch Verbrennung in effigie unschädlich zu machen. — Der Magie nahe verwandt ist die Erforschung der Zukunft. Auch sie war in Babylonien stark entwickelt. Endlose Reihen von Vorzeichen nebst ihren Deutungen legen davon beredtes Zeugnis ab. Der Arten der Wahrsagerei sind viele. An erster Stelle steht wohl die Deutung der Himmelserscheinungen, der sogenannten „Schrift des Himmels", dann die Eingeweide-, besonders die Leberschau, die Becher- und Schalenwahrsagung, bei der man das Verhalten eines Tropfens Oel, den man auf Wasser gegossen, oder einer kleinen Menge Wasser, die man in ein Gefäß mit Oel gebracht hatte, beobachtete und deutete, endlich die Beobachtung und Deutung aller möglichen Vorgänge im Leben von Menschen und Tieren, Geburten und Mißgeburten, Bewegungen und Handlungen von Vierfüßlern und Vögeln u. a. Natürlich gehörten auch zur Ermittlung der Zukunft Riten und Gebete zu den Göttern, von denen einige besonders innig mit diesem Wahrsageweisen verknüpft waren (s. oben unter Sin, Schamasch, Adad, Nabu). Darum konnten auch nur Priester die Wahrsagekunst ausüben, dem Laien war sie unzugänglich. Für diese Wahrsagepriester, die „Schauer", gab es ausführliche Rituale, von denen uns ein großer Teil erhalten geblieben ist.

4. D. Hymnen und Gebete. Wollte man auf Grund der großen Bedeutung der Magie die Religiosität der Babylonier ganz in ihr aufgehend denken, so wäre das doch ein großer Fehler. Denn solcher minderwertigen Auffassung von den Göttern steht eine andere, höhere zur Seite, die sich besonders in Hymnen und Gebeten äußert. Im Gegensatz zu dem mechanischen Formelkram der Beschwörungen hören wir hier Töne echter Religiosität erklingen, und zugleich zeugen diese Produkte babylonischen Geistes von dichterischem Schwung und gutem Geschmack ihrer Urheber. Hier werden besonders die Naturerscheinungen, die zum Wesen der Götter gehören, geschildert, um die Gottheit zu preisen, so der Aufgang der Sonne, ihr helles Licht, ihre Dunkelheit und Leid vertreibende Macht; aber auch die Schrecken einflößenden Wirkungen der Götter werden ausgemalt, um ihre Macht und Erhabenheit zu verherrlichen; Sturm, Gewitter, Ueberschwemmung, Dürre, sie alle werden aufgerufen, um einen Eindruck von der Macht der Götter zu vermitteln. Religionsgeschichtlich besonders bemerkenswert ist die Stellung, die in diesen Hymnen das „Wort" der Götter einnimmt. Es erscheint fast als eine selbständig wirksame Größe neben dem Gott, von dem es ausgegangen ist. Eine Eigentümlichkeit dieser Hymnen ist es, daß in ihnen der jedesmal angerufene Gott in eine, wie es zunächst scheint, ganz einzigartige Stellung erhoben wird. Wären zufällig nur Hymnen an einen Gott auf uns gekommen, so könnte man bei oberflächlichem Lesen leicht auf die Idee kommen, dieser Gott sei der einzige, von dem der betreffende Dichter und die Benutzer seiner Dichtung überhaupt etwas wissen oder wissen wollen. Das wäre aber doch eine arge Täuschung. Selbst von einer monotheistischen Tendenz dieser Hymnen zu reden wäre verkehrt; gelegentliche Erwähnung anderer Götter als des angerufenen in ihnen zeigt, daß nur entsprechend dem besonderen Anliegen eines solchen Gebetes der Dichter sein Auge auf einen besonderen Gott heftet und darüber die Existenz anderer Götter einen Augenblick übersieht; damit will er nicht ihr Dasein oder ihre Macht leugnen oder anzweifeln, sondern nur bei dem angerufenen Gott einen stärkeren Eindruck machen, um desto sicherer Erhörung zu finden. Die Stellung des Menschen zu den Göttern ist in diesen Liedern wirklich religiös; er beugt sich demütig ihrem Willen, den er als übermächtig anerkennt, und versucht nicht durch Magie die Götter seinem eigenen Willen dienstbar zu machen. Daneben sieht man aber auch, daß er die Götter nicht nur als mächtig, sondern auch als gut und barmherzig kennt; sie verwandeln das Elend ihrer Verehrer gern in Freude und erheben sie aus dem Staube, wenn sie ihre Verfehlungen bekennen, und sich vor den Göttern demütigen. — Ergreifender noch als in den gewöhnlichen Gebeten und Hymnen macht sich individuelle Frömmigkeit in den sogenannten „Bußpsalmen" geltend, die in vieler Beziehung, besonders auch im sprachlichen Ausdruck, als Seitenstücke zu den ¶ Psalmen des AT betrachtet werden müssen, wenngleich auch sie sich nicht über die Stufe des Polytheismus erheben. Durch die Leiden, denen der Dichter verfallen ist, wird in ihm der Gedanke an Verfehlungen wachgerufen, welche die Ursache des Leidens sein könnten, und zugleich auch die Hoffnung, ja die bestimmte Zuversicht, daß die jetzt zürnende Gottheit bei reumütigem Eingeständnis der Schuld (auch solcher, deren der Mensch sich gar nicht bewußt ist!) das Leid abwenden und dem Menschen ihre Gnade

wieder werde zuteil werden lassen.

4. E. Jenseitsvorstellungen. Auch in Babylonien ist die Frage, was nach dem Tode aus dem Menschen wird, erörtert worden. Die Antwort ist im allgemeinen eine dumpfe Resignation gewesen. Nach der herrschenden Vorstellung war das Geschick des Menschen nach seinem Tode nicht freundlich. Im Erdinnern, von einer siebenfachen Ringmauer umgeben liegt das Land oder die Stadt, wohin schließlich alle Wege führen; aber keiner führt von dort zurück: „Land ohne Rückkehr" ist des Totenreichs Name. In finsterem Raume weilen dort die Schatten, sich nährend von dem alles bedeckenden Staube, bekleidet mit einem Flügelgewand, unter der Herrschaft des Hadeskönigs Nergal und seiner Gattin Ereschkigal. Bei seiner Ankunft hat der Tote ein Gericht vor den Totenrichtern, den Annunaki, zu bestehen, über dessen Art und Maßstab nichts bekannt ist. Doch findet bei ihm eine Festsetzung von Leben und Tod statt, die vielleicht den Sinn hat, daß einmal, wenn die Zeit des Todes abgelaufen ist (ihre Dauer wird freilich nicht kundgetan!), auch wieder Leben eintritt. Darauf führt auch das Vorhandensein des „Wassers des Lebens" in der Unterwelt, mit dem der besprengt wird, der sie verläßt. Freilich hören wir sonst von einer allgemeinen Auferstehung der Toten oder auch nur der Guten nichts, wenn auch der Gedanke ausgesprochen wird, daß die Götter (oder einige von ihnen) die Macht haben, die Toten aus der Unterwelt ans Tageslicht emporzuführen. Dagegen ist das häufig vorkommende Epitheton mancher Götter „der die Toten lebendig macht", schwerlich von einer Wiederbelebung wirklich Toter, sondern vielmehr von der Heilung von Schwerkranken zu verstehen. — Nach gelegentlichen Andeutungen ist übrigens das Los der Toten sofort nach ihrem Eingang in die Unterwelt nicht gleich; das beste fällt denen zu, die im Kampfgetümmel gefallen sind (sehr auffällig für die im allgemeinen wenig kriegerischen Babylonier): sie trinken reines Wasser und sind von ihren nächsten Angehörigen umgeben, die für sie sorgen. Wer aber nicht ordentlich begraben ist, dessen Geist irrt unstet umher und „geht um" auf der Erde, das Heer der den Menschen bedrohenden bösen Mächte vermehrend. Aber auch auf wessen Grabe kein Nachkomme Wasser ausgießt und Speise hinstellt, hat ein trauriges Los: von Abfällen muß sein Schatten sich nähren und des erfrischenden Trunkes scheint er gänzlich entbehren zu müssen. Daraus ergibt sich die Wichtigkeit des Totenkultes auch in Babylonien, wenn er auch, soviel wir wissen, bei weitem nicht die Bedeutung wie in Aegypten gehabt hat. Aber man trug doch Sorge für ein ordentliches Begräbnis (Verbrennung der Leichen war in Babylonien nicht gebräuchlich) und gab der Leiche auch solche Dinge mit ins Grab, von denen man annahm, daß sie dem Toten auf dem weiten Wege ins unsichtbare Land dienlich sein könnten. Seit uralten Zeiten gehörte zu einem ordentlichen Begräbnis auch in Babylonien die von berufsmäßigen Klagemännern und Klageweibern gesungene Totenklage. Ursprünglich begrub man den Toten in seinem eigenen Hause. Diese Sitte ist bis in späte Zeiten vielfach beibehalten worden; daneben aber ist schon ziemlich früh die Sitte der Nekropolen aufgekommen, wie eine solche besonders bei der Stadt Kutha, aber auch bei andern babylonischen Städten vorhanden war.

4. F. In antiken Religionen nimmt der Mythos die Stelle ein, die in jüngeren dem Dogma zukommt. Um das Wesen der Götter und ihre Wirksamkeit darzustellen und um die Art der Verehrung, die ihnen dargebracht wird, zu begründen, greift die Antike nicht zur begrifflichen Definition, sondern sie erzählt in epischer Form von den Taten der Götter, durch die sie ihre Herrschaft in der Welt begründet haben, und aus denen man auch ein Verständnis für ihre gegenwärtige Wirksamkeit gewinnen kann. So ersetzt der Mythos die Theologie, zugleich aber auch die Physik und die Philosophie; kurz er ist die der älteren Zeit eigentümliche Darstellung vom Zusammenhang des Weltgeschehens und stellt in sich die Einheit des religiösen und naturwissenschaftlichen Erkennens dar, deren Verschiedenartigkeit dem antiken Denken überhaupt noch nicht zum Bewußtsein gekommen ist. — Zuvörderst sind die Schöpfungsmythen zu erwähnen, von denen mehrere auf uns gekommen sind; der am vollständigsten erhaltene und in fast übereinstimmender Ueberlieferung auch bei Berosus mitgeteilte ist das Epos „Enuma elisch", d. h. „als droben", so genannt nach seinen Anfangsworten. Auf sieben Tafeln geschrieben, von denen die letzte von der Verherrlichung des Schöpfergottes durch die übrigen Götter berichtet, ist dieser Mythos dadurch bedeutungsvoll, daß die darin enthaltene Tradition das Urbild für einige Züge des biblischen Schöpfungsberichtes von 1. Mose 1_1—2_{4a} geworden ist (¶ Bibel und Babel). Am Anfang, als es noch keinen Himmel und keine Erde gab, waren schon Apsu, das Süßwasser, als männliches und Tiâmat, das Salzwasser, als weibliches Wesen vorhanden, und ihre Wasser vermischten sich. So entstanden als erste Götter Lachmu und Lachamu, und nach langer Zwischenzeit weiter Anschar und Kischar, das obere und untere All, endlich dann auch (soweit ist der Text erhalten) Anu und Ea, der hier wie oft Nudimmud genannt wird. Vermutlich war hier auch noch Bêl, der dritte Gott der obersten Dreiheit, erwähnt, während die Geburt Marduks sicher nicht berichtet war, wie man früher auf Grund des berosischen Berichtes annahm. Mit der Entstehung dieser Götter kam zugleich eine neue Ordnung der Welt auf, die den Urmächten Apsu und Tiâmat nicht genehm war. Zusammen mit einem dritten Urwesen Mummu, dem „Bevollmächtigten" Apsus, beschlossen sie den Umsturz der neuen Ordnung der Dinge, um wieder „Ruhe" zu haben. Der kluge Ea aber erlauschte den Plan der Verschworenen und teilte ihn Anschar mit. Vermutlich wurde er selbst dann mit dem Kampf gegen die Rebellen betraut und es gelang ihm auch, Apsu und Mummu zu besiegen. Aber Tiâmat, die Göttermutter, war ihren eigenen Nachkommen nach wie vor feindlich, und auf die Anregung eines Gottes Kingu beschloß sie Rache für Apsu und Mummu zu nehmen. Auch einige der Götter zog sie auf ihre Seite und rüstete sich zum Kampfe. Als Bundesgenossen erschuf sie sich elferlei zum Teil mischgestaltige Ungeheuer und ernannte ihren Buhlen Kingu zum Herrn der Welt, indem sie ihm die „Schicksalstafeln" einhändigte. Abermals brachte Ea die Kunde von der Verschwörung zu Anschar, aber weder Anu noch Ea, die Anschar zum Kampfe

gegen Tiâmat und ihr Heer aussandte, vermochten ihr Stand zu halten. Darauf erbot sich Marduk zum Kampfe gegen Tiâmat und ihre Bundesgenossen. Ehe Marduk aber in den Kampf zog, ließ er sich in einer großen Götterversammlung als Preis des Sieges die Herrschaft über die Götter und über die Welt zusichern, nachdem er eine Probe seiner Macht gegeben hatte, indem er durch sein bloßes Wort ein Gewand verschwinden und wieder erscheinen ließ. Darauf rüstete Marduk sich mit Bogen, Pfeil, Köcher und Schwert, ferner mit einem Blitz und einem großen Netz; weiter nahm er alle Winde mit sich und endlich als wichtigste Waffe den abûbu, d. h. die Flut, und zwar höchst wahrscheinlich die Flut des Lichtes, mit der im Verlaufe des Kampfes die chaotische Wasserflut der Tiâmat überwunden werden sollte. So gewappnet fuhr Marduk der Tiâmat und ihrem Heere entgegen. Schon von seinem Blick wurden Kingu und das ganze Heer der Tiâmat gelähmt und kampfunfähig gemacht. Tiâmat selbst aber hielt Marduk stand. Der ließ nun einen Orkan auf sie los, der ihr den Mund auseinanderreißen sollte, und nun entsandte Marduk den Pfeil in ihr Inneres; so erlag sie dann den Streichen des sieghaften Lichtgottes. Nachdem er die Helfer Tiâmats gebunden und Kingu die Schicksalstafeln entrissen hatte, spaltete er den Leichnam der Tiâmat in zwei Teile. Ihr Blut ließ er ins Verborgene entführen und bildete dann aus der einen Hälfte ihres Leibes den Himmel, aus der anderen den Weltberg, den er Anu, Bêl und Ea als Wohnstätte überwies. Danach machte Marduk die Sterne, besonders die des Tierkreises, und bestimmte die für die Zeitrechnung wichtigen Vorgänge am Himmel, vor allem den monatlichen Lauf des Mondes. Auch den Bogen, von dem er den Pfeil in Tiâmats Mund geschossen hatte, versetzte er als Stern an den Himmel. Im folgenden vermissen wir einen Bericht über die Erschaffung der Pflanzen und der Tiere, die sicher dem Marduk ebenso zugeschrieben worden ist, wie die der Menschen. Mit diesen Taten waren aber die Götter nicht zufrieden; sie beklagten sich über die von Marduk aufgerichtete neue Weltordnung. Darüber war Marduk zuerst erbittert, und wollte die Götter für ihre Unzufriedenheit strafen, beschloß aber dann, sie durch die Erschaffung der Menschen, die ihnen Opfer darbringen sollen, zufriedenzustellen. Zu diesem Zweck „sammelte" er Blut (nach Berosus sein eigenes, das er dadurch gewann, daß er sich von einem anderen Gotte den Kopf abschlagen ließ) und bildete daraus mit Zuhilfenahme von Knochen (oder von Lehm? die Schriftzeichen sind mehrdeutig) die Menschen. Darauf stimmten die Götter einen großen Lobgesang auf Marduk an, in dem er mit fünfzig Beinamen geschmückt und als der oberste Gott und Herr aller Götter gepriesen wird. (In einer ursprünglicheren Form des Mythos dürfte nach den mißlungenen Versuchen Anus und Eas zur Ueberwindung der Tiâmat vermutlich der dritte Gott der obersten Dreiheit, Bêl von Nippur, den Kampf gewagt und gewonnen haben und dadurch geworden sein, was sein Name besagt, nämlich der Herr der Welt. Die uns vorliegende Form des Mythos, in der Marduk, der Stadtgott von Babel, Tiâmat überwindet und die Welt bildet, bringt die Ansprüche der Stadt Babylon auf die Weltherrschaft zum Ausdruck.) Der ursprüngliche Sinn dieses Schöpfungsmythos ist wohl der, daß im Anfang die Welt gerade so entstand, wie sie sich in jedem Frühjahr neu belebt: aus dem dunklen und wässerigen Chaos der Winterszeit geht es unter dem Einfluß der Sonne zum trockenen, leuchtenden, lebendigen Kosmos des Frühjahrs und Sommers; die Winterflut wird geteilt, das trockene Land mit Pflanzen, Tieren und Menschen stellt sich dem frohen Blicke dar, die in Wolken und Nebel unsichtbar gewesenen Gestirne strahlen in neuem Glanze. — Außer diesem Schöpfungsmythos gab es noch mehrere andere Mythen, die sich ebenfalls mit der Erschaffung von Erde und Menschen beschäftigt haben. Sie sind uns als Teile von Beschwörungsformeln erhalten, die öfters Mythen erzählen oder auf solche anspielen mit der Absicht, ein dem erzählten analoges Handeln des beschworenen Gottes in einem bestimmten Falle herbeizuführen. In einem solchen Text wird die Erschaffung des Himmels und des Festlandes auf die Errichtung eines Baldachins und das Hinwerfen von Erde „neben" dem bis dahin allein vorhandenen Meere, das aber hier nicht personifiziert ist, durch Marduk zurückgeführt, die Entstehung der Menschen aber, die auch hier geschaffen werden, damit die Götter des Kultes nicht zu entbehren brauchen, auf ein Zusammenwirken Marduks mit einer Göttin Aruru (s. o. unter Ischtar). — Abermals in einer Beschwörung ist uns die Anrufung eines mythischen, von den Göttern gegrabenen Kanals erhalten, der alles erzeugt habe. Wie dieser Mythos im übrigen gelautet hat, ist leider nicht bekannt; doch vgl. ¶ Bibel und Babel. — Außer diesen mythologischen Vorstellungen von der Entstehung des Alls kommen noch welche von der Erschaffung einzelner Wesen vor; so schaffen sich gelegentlich die Götter einen Diener zu besonderem Zwecke, so erschafft im Mythos von Gilgameš die Muttergöttin Aruru den provisorisch von uns Eabani genannten Genossen des Helden. Auch in einem Mythos von Ea und Atrachasis, der vielleicht von der Vernichtung einer Menschengeneration durch göttliche Strafgerichte handelt, wird von einer Neuschöpfung der Menschheit durch die Göttin Mami (ebenfalls = Ischtar) geredet, die sieben Männer und sieben Weiber aus Lehm gebildet habe. Damit ist aber schwerlich die erste Menschenschöpfung gemeint. Wir kennen auch mehrere Mythen, die von Götterkämpfen gegen feindliche Mächte handeln, und also dem Mythos vom Kampfe Marduks gegen Tiâmat parallel sind, so einen von dem Kampfe eines (infolge einer Textbeschädigung für uns namenlosen) Gottes gegen ein riesiges, schlangenartiges Ungeheuer, dessen Name gelesen werden kann kalbu = Hund, labbu = Löwe, oder auch ribbu, das dem hebräischen Namen Rahab für ein mythisches Ungeheuer entsprechen könnte (Pslm 89$_{11}$ Hiob 9$_{13}$ 26$_{12}$), und das in irgend einem Zusammenhange mit dem Meere steht. Auch auf mehreren Siegelzylindern ist der Kampf eines Gottes gegen verschiedenartige Ungeheuer dargestellt (Fig. 24 und 25). Ferner hören wir von einem Kampfe Bêls oder Marduks gegen den Sturmvogelgott Zu, der Bêl die Schicksalstafeln, d. h. die Weltherrschaft, geraubt hat. Hier geht dem Auszug des siegreichen Gottes zum Kampfe gegen den Rebellen wenigstens eine Aufforderung Anus an

Adad, an Ischtar und einen Gott, dessen Name Bara geschrieben wird, voraus; freilich haben alle drei Bedenken, ob sie dem Zu gewachsen seien, und daraufhin läßt Anu sie garnicht erst in den Kampf ziehen. Schließlich scheint Ea, der kluge Berater, auch hier wieder den Ausweg aus der Verlegenheit gezeigt zu haben, der, wenn ein anderes von Zu handelndes Tafelstück mit dem bisher besprochenen zusammengehört, vielleicht darin bestand, daß ein Gott Lugalbanda, d. h. der Bêl von Uruk-Erech, in einer ihn unkenntlich

Fig. 24. Kampf eines Gottes gegen ein Ungeheuer. Von einem assyrischen Siegelzylinder. Aus Jeremias, ATAO².

Fig. 25. Kampf eines Gottes gegen ein schlangenartiges Ungeheuer Von einem babylonischen Siegelzylinder. Nach Jeremias, ATAO² aus. Ward, Bibliotheca Sacra.

machenden Verkleidung den Räuber trunken macht und ihm während seines Rausches die entwendeten Schicksalstafeln wieder abnimmt. Auf eine andere Geschichte von dem Gotte Zu ist in dem nachher behandelten Etanamythos angespielt; nach ihr hätte Schamasch den Zu in einem Netze gefangen, aber ein Adler (oder „der" Adler) hätte ihn wieder daraus befreit. — Ueber einen Mythos vom Neumond in Bedrängnis und vom Kampfe Marduks gegen die Bedränger, der auch wieder in einer Beschwörung erhalten ist, s. oben unter Sin. — In ihrem Zusammenhang noch nicht genügend erklärt sind mythologische Fragmente, die von dem Pestgotte Ira (einer Erscheinungsform des Nergal) handeln, weiter der schon erwähnte Mythos von Ea und Atrachasis. Ebenfalls nicht ganz deutlich ist der Mythos von Etana, der vielleicht die Einsetzung eines Königs durch Bêl und Ischtar behandelt. Zu dieser Würde wäre von ihnen wohl ein noch ungeborener Sohn des Etana bestimmt gewesen, der als Gott bezeichnet wird, aber nach dem, was von ihm erzählt wird, kein eigentlicher Gott sein kann, sondern wohl ein nach altbabylonischer Weise vergötterter König ist. Für diesen Sohn haben die Götter die Insignien des Königtums im Himmel schon bereit gelegt. Um nun das Kind, dessen Geburt sich aus uns unbekannten Gründen verzögert, endlich das Licht der Welt erblicken zu lassen, will Etana das Kraut des Gebärens aus dem Himmel herabholen und sich zu diesem Zwecke von „dem" Adler emportragen lassen. Dieser hat aber durch eine törichte Unvorsichtigkeit seine Kraft und seine Schwingen verloren und braucht über acht Monate, bis er wieder fliegen kann. Aber auch dann mißlingt der Flug zum Throne der Ischtar; ob infolge einer vorzeitigen Ermüdung des Adlers oder eines Schwindels, der den aus der Höhe hinabblickenden Etana packt, ist nicht klar. Jedenfalls endet die Expedition mit einem raschen Absturz der beiden auf die Erde. Was weiter mit ihnen geschieht und was aus dem noch immer ungeborenen Kinde wird, bleibt bei dem lückenhaften Zustand des Textes im Dunkeln. Man kann aber wohl vermuten, daß das Kind schließlich, vielleicht nach Ablauf von zweimal neun Monaten, doch geboren wird und zur Herrschaft gelangt. Auch der Name des Kindes ist uns nicht bekannt. Man würde ihn aber aller Wahrscheinlichkeit nach unter den Namen der mythischen alten Könige vor der Flut zu suchen haben. — Der Mythos vom Einbruch der Ischtar in die Unterwelt, der vielleicht den Zweck hat, den gestorbenen Vegetationsgott Tammuz wieder zur Oberwelt zurückzuführen, schildert, wie nach dem Eingang der Göttin ins Totenreich alles Zeugen und Gebären auf der Erde ein Ende nimmt, und wie die Götter voller Angst, daß die Erde aussterben könnte, einen eigens für diesen Zweck geschaffenen Götterboten in die Unterwelt entsenden, um Ischtar wieder zur oberen Welt emporzuführen. Schließlich gibt die Hadesfürstin Ereschkigal denn auch ihre „Schwester" Ischtar frei, und diese kehrt, mit dem Lebenswasser besprengt, zur oberen Welt zurück, vielleicht von Tammuz, ihrem Geliebten, begleitet. Dieser Mythos schildert offenbar das alljährlich sich wiederholende Sterben und Wiederaufleben in der Natur; man wird in ihm einen nahen Verwandten anderer Mythen bei anderen Völkern zu erkennen haben, die dieselben Naturvorgänge behandeln. — Mit dem Menschenlose der Sterblichkeit hat es der Mythos von Adapa zu tun. Dieser, ein Mensch unter anderen Menschen, war ein Liebling des weisen Gottes Ea und sein Priester am Heiligtume von Eridu. Um den Bedarf des Tempels an Fischen zu decken, fuhr er in einem Boote auf dem Meer; der Südwind aber brachte das Bot zum Kentern. Um sich dafür zu rächen, zerbrach Adapa, vermutlich durch sein mächtiges Zauberwort, dem Südwind einen Flügel, wodurch der eine Woche lang am Wehen verhindert wurde. Dieser Gewalttat wegen wurde nun Adapa vor Anu geladen, um sich zu verantworten. Ea, sein Beschützer, wenn nicht gar sein Vater, gab ihm guten Rat mit auf den Weg, der sich freilich hernach in einem, und zwar dem entscheidenden Punkte als trügerisch erwies. Diesem Rate folgend gewann Adapa sich die Götter Tammuz und Gischzida (letzterer ein dem Vegetationsgott Tammuz nahe verwandter Flurengott) zu Fürsprechern bei Anu; und wirklich gelang es ihm mit ihrer Hilfe den Zorn des höchsten Gottes zu besänftigen. Im Umschlag der Stimmung ließ dieser dem Adapa, der nun doch einmal fast göttergleich geworden sei, Lebensspeise und Lebenswasser reichen, um ihm durch deren Genuß das Einzige zu verschaffen, was ihm zur Göttlichkeit noch fehlte, nämlich die Unsterblichkeit; aber in der Meinung, es sei Todesspeise und Todestrank, wie Ea ihm gesagt hatte, verweigerte er die Annahme und verscherzte so die Un-

sterblichkeit. Der Schluß des Mythos ist nur bruchstückweise erhalten und nicht recht verständlich. Man wird aber nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß es die Tendenz dieses Mythos ist zu zeigen, warum die Menschen nicht unsterblich sind, obgleich sie in der Vergangenheit einmal der Göttlichkeit sehr nahe waren. Wäre es dem einen Adapa damals gelungen, die Unsterblichkeit zu erlangen, so hätten wohl auch andere, vielleicht sogar alle Menschen dies Ziel erreichen können. Nun aber bleiben durch das Todesgeschick vor allem Götter und Menschen geschieden. Eine Frage drängt sich hier noch auf, ob nämlich Adapa, der auch Atrachasis, d. h. sehr weise genannt wird, mit dem ebenfalls Atrachasis genannten Helden des babylonischen Sintflutmythos identisch ist. Beantworten läßt sie sich freilich nicht; an sich ist es nicht unmöglich, ebensowenig aber auch, daß mit dem Prädikat „sehr weise" mehrere Personen ausgezeichnet worden sind. — Eine ganze Kette von Mythen und Sagen ist in dem größten uns bekannten epischen Gedicht der Babylonier, dem früher fälschlich Nimrodepos genannten Gilgameschepos vereinigt, und zwar nach einem, wie Jensen gezeigt hat, vom Himmel abgelesenen Schema, das eine Kombination des Tages- und Jahreslaufes der Sonne darstellt. Entgegen der Meinung Jensens muß es freilich als sehr fraglich bezeichnet werden, ob die einzelnen Episoden dieses Gedichtes ursprünglich zusammengehören. Es ist vielmehr wahrscheinlich, daß Stoffe sehr verschiedener Herkunft und sehr verschiedener „Bedeutung", wenn man von einer solchen überhaupt sprechen darf, sich an die ursprünglich rein menschliche Gestalt eines mythischen Königs Gilgamesch von Erech angeschlossen haben, der vielleicht kein bloßes Phantasiegebilde ist, sondern wirklich einmal gelebt und regiert hat, wie ganz ähnliche Erscheinungen sich bei vielen Sagenhelden anderer Völker beobachten lassen. Die Anordnung der einzelnen Bestandteile des Gedichtes wäre dann, wie das auch sonst der Fall ist, gegenüber den Stoffen selbst sekundär und so auch die Bedeutung, welche die Stoffe durch diese Anordnung gewonnen haben. Dafür spricht sehr stark der Umstand, daß das Epos in seiner vorliegenden Gestalt durchaus als das Werk eines Dichters angesehen werden muß, der ihm gegebene volkstümliche Stoffe unter spekulativen Gesichtspunkten neu bearbeitet, gruppiert und vielfach wohl auch erst die jetzt überall wahrnehmbare innere Beziehung der einzelnen Teile zu einander geschaffen hat. — Das Gedicht ist auf zwölf Tafeln geschrieben, die leider nicht vollständig erhalten sind. Nach einer Einleitung, die zusammenfassend von der Mühsal des Helden auf seinem „fernen Wege" und von seiner Bautätigkeit daheim berichtet, war einmal eine Schilderung des Helden Gilgamesch gegeben, von der als dürftiger Rest die Angabe erhalten ist, er sei zu zwei Dritteln Gott, zu einem Dritteil aber Mensch gewesen. Dann hören wir von dem harten Regiment, das wohl Gilgamesch in Erech übt; vermutlich um die Erbauung der Mauer von Erech, die als sein Werk gilt, in aller Eile durchzuführen, zwingt er die jungen Männer der Stadt, ihre natürlichen Verpflichtungen und Beziehungen zu vernachlässigen. Darob jammern die Bewohner von Erech und erbitten von der Göttin Aruru die Erschaffung eines dem Gilgamesch ebenbürtigen Gefährten, der ihn von der Bedrückung Erechs ablenken soll. Darauf erschafft Aruru den mit den Attributen eines Flurengottes ausgestatteten Eabani, der sich zunächst mit dem Getier des Feldes umhertreibt und dieses vor den Nachstellungen eines Jägers schützt. Dieser weiß sich nicht anders zu helfen, als daß er den Eabani durch eine Tempeldirne der Ischtar nach Erech locken läßt. So kommt Eabani mit Gilgamesch zusammen, dem er durch Traumgesichte, die seine Mutter ihm gedeutet hat, bereits angemeldet ist. Nach einer vorübergehenden Trennung Eabanis von Gilgamesch und nachdem Eabanis durch schreckhafte Träume verursachter Kleinmut überwunden ist, unternehmen die beiden Freunde zusammen einen Zug nach dem Osten gegen den ebenso wie Gilgamesch und Eabani als Gott bezeichneten, durch seinen Namen als Elamit charakterisierten Chumbaba, der an dem Zedernberg, dem Heiligtum der Irnini-Ischtar, eine hohe Zeder bewacht, besiegen und töten den Fürchterlichen und bringen als Trophäe sein Haupt und wahrscheinlich auch die Göttin Irnini-Ischtar, die vielleicht Chumbaba entführt hatte, nach Erech. Nun macht Ischtar dem Gilgamesch einen Liebesantrag, aber der weist ihn schroff zurück, indem er der Göttin das unglückliche Schicksal vorhält, das sie ihren zahlreichen früheren Liebhabern bereitet hat, und beleidigt sie dadurch aufs schwerste. In ihrem Grimm erwirkt sie sich von ihrem Vater Anu die Entsendung eines „Himmelsstieres", der die Ernten von Erech vernichtet. Im Kampfe gegen dies Ungeheuer, wahrscheinlich von seinem glühenden Atem getroffen, fallen fünfhundert oder mehr Männer; auch Eabani wird von dem Atem getroffen, aber nicht gefällt, und endlich gelingt es den beiden Helden, den Stier zu erschlagen. Die schmerzliche Klage Ischtars über ihre mißlungene Rache beantwortet Eabani mit einer neuen schweren Beleidigung der Göttin, und die beiden Freunde feiern zusammen ihren Sieg mit lautem Jubel. Das ist aber die letzte Freude, von der das Gedicht erzählt. Eabanis Tage sind gezählt, und auf rätselhafte Weise, aber wiederum durch Träume angekündigt, tritt sein Tod ein; „die Erde rafft ihn hin", heißt es an späterer Stelle von der Art seines Endes. Nun befällt auch Gilgamesch Zagen und Todesfurcht. Er hält es in Erech nicht mehr aus, sondern irrt unstät durch die Wüste westlich von Babylonien, sich von eklem Fleisch sättigend und sein Leid um den toten Freund und seine Furcht vor gleichem Geschick jedem, der ihm begegnet, klagend. Sein Ziel ist die Behausung seines Ahns Utnapischtim (d. h. „der das Leben fand"); durch ihn hofft er von seiner Todesangst befreit zu werden, sein Schicksal unzweideutig zu erfahren und womöglich „das Leben" zu erlangen, das jenem selbst zuteil geworden ist. Auf seiner Wanderung erreicht er das Maschugebirge, d. h. wohl das Doppelgebirge des Libanon und Antilibanos, mit einem von einem Skorpionriesenpaare bewachten Tore, das eigentlich nur für den Sonnengott passierbar ist. Nachdem sein Verlangen es zu durchschreiten anfänglich abgelehnt worden ist, darf schließlich Gilgamesch doch hindurchgehen und gelangt, dem Wege der Sonne folgend, nach einer zwölf Doppelstunden währenden Wanderung in nächtlichem Dunkel wieder ans Licht und in einen aus Edelsteinbäumen bestehenden Park am Ufer

des Meeres. Sofort darauf bekommt ihn Siduri („das Mädchen") zu Gesicht, genannt „die vom Berge Sabu", die auf dem Throne des Meeres sitzt. Sie ist durch sonstige Merkmale, besonders durch ihre Verschleierung, als eine Ischtar charakterisiert. Durch das heruntergekommene Aussehen des Gilgamesch erschreckt verschließt sie ihm ihr Tor, muß es aber auf die Drohungen des Helden hin wieder öffnen. Nachdem ihr Gilgamesch sein Leid um Eabani geklagt, sein Suchen nach dem „Leben" kundgetan und sie gebeten hat, ihm den Weg zu Utnapischtim zu weisen, erwidert sie ihm, sein Suchen nach dem Leben sei vergeblich, weil die Götter von Anbeginn an für die Menschen den Tod bestimmt, das Leben aber für sich behalten haben; eine Ueberfahrt über das Meer und die der Wohnstatt des Utnapischtim vorgelagerten „tiefen Wasser des Todes" sei unmöglich und allein dem Sonnengotte vorbehalten. Dann aber weist sie Gilgamesch doch an den Schiffer (und Herold) des Utnapischtim namens Amel-Ea (oder auch Surshu), der gerade dort am Ufer anwesend ist und im Walde etwas sucht, das ihm bei der Ueberfahrt über das Meer Hilfe leisten soll, vermutlich eine zauberkräftige Pflanze. Aus unbekanntem Grunde richtet nun Gilgamesch unter Gerätschaften des Schiffers, deren dieser bei der Meerfahrt kaum entraten kann, eine Verwüstung an und verursacht auf uns unbekannte Weise das Abhandenkommen des von dem Schiffer vorher im Walde gefundenen Gegenstandes (Krautes?). Trotzdem ist merkwürdigerweise der Schiffer sofort bereit, Gilgamesch zu Utnapischtim zu bringen; nur muß er vorher, wohl zum Ersatz für die durch seine Schuld verlorenen Gegenstände, eine Stange von gewaltiger Länge (vielleicht auch ihrer hundertundzwanzig) im Walde schlagen und auf das Schiff bringen. Die Fahrt geht zunächst sehr rasch von statten: ein Weg von 45 Tagen wird in dreien zurückgelegt. Dann aber gelangt das Schiff an die Wasser des Todes; und nun beginnt ein harter Kampf gegen das Element, in dessen Verlauf Gilgamesch auf Geheiß des Schiffers die von ihm gehauene Stange (oder die hundertundzwanzig Stangen) und schließlich auch den Mast des Schiffes irgendwie zur Vorwärtsbewegung oder Sicherung des Schiffes oder seiner selbst benutzen muß. Vom Ufer aus sieht Utnapischtim den fremden Ankömmling im Schiffe und auch die Vernichtung der von ihm zerstörten Geräte, und wundert sich über seine Ankunft. Endlich landen die beiden Seefahrer — wie, wissen wir nicht — an der „Mündung der Ströme", d. h. wahrscheinlich da, wo alle Ströme in den die Erde umgebenden Ozean münden, nach der Vorstellung des Gedichtes gewiß jenseits der Straße von Gibraltar, seis in Spanien, seis in Afrika; denn in jene Gegenden mußte eine 45tägige Seereise von der phönizischen Küste westwärts führen. Und nun stellt Gilgamesch an Utnapischtim die Frage, wie er das Leben erlangen könne. Aber auch der gibt ihm die Antwort, daß das Todesgeschick für den Menschen unentrinnbar sei; doch scheint er in seiner Antwort anzudeuten, daß die Dauer des Todes nicht unbeschränkt sei. Aber damit ist Gilgamesch noch nicht zufrieden. Utnapischtim selbst hat doch das Leben erlangt und Gilgamesch findet, daß er sich äußerlich in nichts von ihm selbst unterscheide. Und so fragt er ihn weiter, wie er selbst denn in die Versammlung der Götter gekommen sei und das Leben gefunden habe. Darauf antwortet Utnapischtim ihm mit der Erzählung von der ¶ Sintflut (vgl. auch ¶ Bibel und Babel), die er als ein Geheimnis bezeichnet. Sie schließt mit der Erhebung Utnapischtims und seines Weibes zur Gottgleichheit und der Verleihung ewigen Lebens an sie durch den Gott Bêl. Einen solchen Helfer hat nun freilich Gilgamesch nicht, und er muß es also auf andere Weise versuchen, wenn er das Leben erlangen will. Ob nun im Ernst oder in Ironie, jedenfalls befiehlt Utnapischtim dem von der anstrengenden Reise übermüdeten Helden sechs Tage und sieben Nächte nicht zu schlafen. Seine Meinung ist vielleicht, daß er mit einer solchen weit übermenschlichen Bezwingung des Schlafes, des Bruders des Todes, das Leben erlangen könne. Aber diese Bedingung kann Gilgamesch nicht erfüllen; sowie er sich hinsetzt, schläft er ein. Da wird Utnapischtims Weib von Mitleid erfaßt; sie will das Einschlafen des Helden damit ungeschehen machen, daß sie sieben „Brote" bäckt, deren siebentes die plötzliche Wiedererweckung des schlafenden Helden „ist"; das muß alles so schnell vor sich gehend gedacht werden, daß Gilgamesch im Augenblick des Einschlafens auch schon wieder erwacht. Damit soll wohl vor allem bei ihm selbst der Eindruck hervorgerufen werden, daß er gar nicht geschlafen und somit die Anwartschaft auf das Leben nicht verscherzt habe. Aber damit ist Gilgamesch nicht zufrieden, sondern er verlangt neue Anweisung, wohin er gehen solle, um dem Tode zu entrinnen, der allenthalben, selbst in seinem Schlafgemach, auf ihn lauere. Aber Utnapischtim ist offenbar des Fragens müde und schickt darum Gilgamesch samt dem Schiffer, der ihm den allzu gründlichen Forscher hergeführt hat, fort, zunächst zum „Waschort", wo Gilgameschs körperliche Schönheit und Kraft wieder hergestellt wird, weiter aber zurück nach Erech; nie wieder sollen sie beide zu ihm zurückkehren. Aber die beiden vermögen das Schiff, das sie von neuem besteigen, nicht vom Ufer abzubringen. Da hat wiederum Utnapischtims Weib Mitleid mit Gilgamesch, und auf ihre Fürsprache heißt Utnapischtim ihn aus dem Süßwasserozean eine Wunderpflanze heraufholen, die ihm die Rückkehr zu seinem Lande ermöglichen soll. Gilgamesch findet sie auch, indem er in die Tiefe hinabtaucht und ist nun mit einem Male der Meinung, er habe das Lebenskraut erlangt, wovon freilich Utnapischtim kein Wort gesagt hat. Aber selbst dies Geschenk Utnapischtims verliert Gilgamesch wieder; eine Schlange entwendet es ihm, während er, wohl nach seiner Ankunft am Ostufer des Mittelmeeres, ein Bad nimmt. Darin sieht Gilgamesch ein Zeichen, daß er den Rest der Heimreise zu Lande zurücklegen soll, ganz entsprechend der von Utnapischtim angegebenen Bedeutung und Kraft der Wunderpflanze. Endlich gelangen dann Gilgamesch und Amel-Ea nach Erech, wo Gilgameschs erstes Anliegen ist, festzustellen, wie weit während seiner Abwesenheit der Mauerbau gediehen ist; er erteilt dem Schiffer den Auftrag, danach zu sehen; dann hören wir von Amel-Ea nichts mehr. Gilgamesch aber sucht weiter in das Geheimnis des Lebens und Todes einzudringen, indem er versucht, mit dem verstorbenen Eabani in neuen Verkehr zu treten. Dieser soll ihm aus seiner Erfahrung heraus kund tun, was er selbst

zu erwarten hat, wenn er zur Unterwelt hinab muß. Nachdem er bei verschiedenen Göttern vergeblich versucht hat, eine Zwiesprache mit Eabani zu erreichen, verwendet sich schließlich der immer hilfsbereite Ea bei Nergal für ihn, und der läßt den Totengeist Eabanis aus der Erde emporsteigen. Diesen befragt nun Gilgamesch nach dem „Gesetz der Erde". Eabanis Geist berichtet darauf dem Gilgamesch von dem verschiedenen Los der Toten, das sich nach der Art ihres Todes und dem Schicksal ihres Leichnams richte. Einen Trost vermag auch er dem Gilgamesch nicht zu geben; er kann ihn bloß auffordern, über das unbarmherzige und unabwendbare Geschick zu weinen, das allen Menschen beschieden ist. So endet dies große Gedicht mit trauriger Resignation. Von weiteren Schicksalen seines Helden berichtet es nichts. Als die Lebensauffassung, die in ihm zum Ausdruck kommt, bleibt nichts übrig, als der Rat, den das göttliche Mädchen Siduri einst dem Gilgamesch gab: alle Freuden des Lebens nach Kräften zu genießen und an das, was nachher kommt, nicht zu denken, ein Rat, der dem „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot" verzweifelt ähnlich sieht. Ob man darin die Summe aller babylonischen Lebensweisheit und Lebensauffassung erblicken darf und muß? Die Aeußerungen echter Religiosität, wie wir sie in manchen Erzeugnissen der geistlichen Poesie der Babylonier kennen lernten, werden uns vor einer solchen Verallgemeinerung bewahren. Doch werden wir nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß in manchen Zeiten der babylonischen Geschichte und in vielen Kreisen des babylonischen Volkes jene Lebensauffassung die herrschende gewesen ist.

‡ Otto Weber: Die Literatur der Babylonier und Assyrer, 1907; — ‡Keilinschriftliche Bibliothek (KB), herausgegeben von Eberhard Schrader, 1889—1900; — ‡(Schrader), Hugo Winckler und Heinrich Zimmern: Die Keilinschriften und das AT (KAT), 1903³; — ‡Hugo Winckler: Das alte Westasien in Helmolts Weltgeschichte III; — ‡Fritz Hommel: Geschichte des alten Morgenlandes, 1908⁸ (Sammlung Göschen); — ‡Morris Jastrow: The Religion of Babylonia and Assyria, 1898; — Deutsche Ausgabe: Die Religion Babyloniens und Assyriens I, 1905. II im Erscheinen; — ‡Alfred Jeremias: Das AT im Lichte des alten Orients, 1906²; — Zahlreiche Einzeluntersuchungen. **F. Küchler.**

Bacchus ¶ Griechenland ¶ Rom, Religion.

Bach, 1. Johann Sebastian, der größte Meister der Kirchenmusik, seit diese aus dem Banne der Kirchentonarten befreit war und, belebt von dem Geist der ars nova des beginnenden 17. Jhd.s, neuen Zielen zustrebte. Er war geboren am 21. März 1685 zu Eisenach als Sohn des Joh. Ambrosius B. und Abkömmling einer seit Generationen in der Musik beruflich tätigen Familie. Sein erster Jugendunterricht in der Musik d. h. im Klavier war seinem ältesten Bruder Joh. Christoph anvertraut, der ihn darin aber mehr hinderte als förderte. Im Jahr 1700 drängte es den jungen Kunstbeflissenen daher aus diesen drückenden Verhältnissen hinaus. Zum Glück fand er, dank seiner ungewöhnlich schönen Sopranstimme Anstellung als Sopranist an der Michaelskirche in Lüneburg. Hier setzte er seine Studien emsig fort, wohlwollend gefördert darin durch den Organisten Gg. Böhm. Als er infolge des Stimmbruchs seine Stellung verlor, verlegte er sich um so eifriger auf die Instrumente, in erster Linie Klavier und Orgel, und suchte in letzterer zu profitieren, indem er des öfteren zu Fuß nach Hamburg wanderte, um dort den Organisten Meinken zu hören. Daneben lernte er in den Produktionen der herzoglichen Hofkapelle in Celle den französischen Orchesterstil kennen. Im Jahre 1703 wurde er Hofmusikus in Weimar, im Sommer des gleichen Jahres Organist in Arnstadt, wo er nun erstmals Gelegenheit hatte, nach Belieben sich auf einem eigenen Instrument weiterzubilden. Mächtige Anregung dazu bot ihm die Bekanntschaft, wenn auch nur von ferne, des größten damaligen Orgelmeisters Buxtehude († 1707). Um ihn zu hören und im geheimen von ihm zu lernen wanderte der junge B. 50 Meilen weit im Winter zu Fuß nach Lübeck, um anstatt 4 Wochen, für die er Urlaub nahm, ein Vierteljahr dort in der Nähe des bewunderten Meisters zu bleiben. 1707 wurde er als Organist an die Reichsstadt Mühlhausen i. Th. berufen, wo er, trotz mehrfachen Widerspruchs, die Kirchenmusik zu reformieren trachtete. 1708 wurde er auf Grund glänzender Erfolge als Virtuos am Hof zu Weimar Hof- und Kammerorganist und blieb da, 1715 zum Konzertmeister ernannt, bis 1717. Sein Ruhm als Orgel- und Klaviervirtuos war damals schon ein weit verbreiteter und wurde womöglich noch erhöht, als bekannt wurde, daß sich der damals in Dresden konzertierende französische Hoforganist Marchand feige einem ihm von B. angebotenen Wettstreit entzogen hatte. 1717 wurde B. Kapellmeister in Köthen, hochgeschätzt von dem als Musikkenner und -freund bekannten Fürsten von Anhalt-Köthen. 1720 machte er als Virtuos auf der Orgel in Hamburg großes Aufsehen. 1723 endlich trat er die Stellung an, in der er von nun an bis zu seinem Tode wirken sollte: er wurde als Nachfolger Kuhnaus Kantor und Musikdirektor an der Thomaskirche in Leipzig. Seine hochstrebenden Bemühungen „die kirchliche Feier zu beleben, Predigt und Kunstgesang in Verbindung zu bringen, überhaupt den Gottesdienst zu schmücken" (Brendel) fanden kräftige Unterstützung durch den Superintendenten Sal. Deyling, während er mit seinen Rektoren an der Thomasschule nicht immer gut auskam. Es scheint sogar, daß seine Ernennung zum „königl. polnischen und kurfürstl. sächsischen Hofkomponisteur" im Jahre 1733 eigens dazu bestimmt war, ihm seinem Rektorat gegenüber eine größere Autorität zu geben, in einer Zeit wie der seinigen, wo alles und jedes von Fürstengunst abhängig und auf sie angewiesen war und nach ihr beurteilt wurde, eben kein Wunder. Die Verhältnisse und Mittel, die B. hier in Leipzig vorfand, um seine hochfliegenden Pläne für die Hebung der Kirchenmusik wie auch der weltlichen Konzertmusik zu realisieren, waren recht ungünstige; und so waren ihm denn Mühen und auch Konflikte genug beschieden. 1747 widerfuhr ihm eine Ehre, die nicht nach dem Maßstab gewöhnlicher Fürstengunst bemessen werden darf und die ihn hoch erfreute: er wurde von Friedrich dem Großen nach Potsdam eingeladen, um hier auf des Königs berühmten Silbermannschen Pianofortes und auf der Orgel Proben seiner Kunst zu geben (sein zweiter Sohn Phil. Emanuel stand seit 1740 als Kammerzembalist im Dienste des Königs). Der Rest seines Lebens war durch ein Augenleiden getrübt, das zu völliger Erblindung führte. Dabei ruhte sein Geist nim-

mer. Bald nachdem er seinem Schwiegersohn Altnikol seine letzte Choralbearbeitung über „Wenn wir in höchsten Nöten sein" unter besonderem Hinblick auf dessen Strophe „ich trete Herr vor deinen Thron" in die Feder diktiert hatte, gab er, am 28. Juli 1750, seinen großen Geist auf. — All sein Lebtag von rastloser Schaffensfreude erfüllt, die sich selbst immer wieder neue Probleme setzte und nicht ruhte, bis auch die letzte technische Möglichkeit ausgenützt war, dabei aber immer die Würde der Kunst und ihre große Kulturaufgabe vor Augen und im Vollbewußtsein seiner Verantwortlichkeit vor seinem Schöpfer, der ihm vor allen Andern besondere Gaben verliehen, hat er eine geradezu staunenswerte Fülle von Schöpfungen auf allen Gebieten der Kunst, ausgenommen dem dramatischen, zu dem er weder Beruf noch Neigung hatte, entstehen lassen. Während seiner Weimarer Zeit entstanden die großen Orgelkompositionen, in Köthen schrieb er hauptsächlich seine Kammer- und Klaviermusik, Leipzig war der Schauplatz seiner Tätigkeit als Vokalkomponist im Dienste der Kirche. Uns hat an dieser Stelle nur die letztere zu interessieren. Wenn B. hier die ragende Höhe einzunehmen berufen war, auf der er wohl für alle Zeiten der Erste bleiben wird, so ist dies durch 3 Faktoren bedingt: seine absolut meisterhafte, in der ernstesten Schule geprüfte und vor keiner technischen Schranke halt zu machen gezwungene Technik des Tonsatzes, die alle Errungenschaften der Vergangenheit in sich aufnahm und im höchsten Sinn ein Triumph des Geistes über die Materie zu nennen ist — sein ganz nach innen gerichtetes, auf die Tiefen eines echt deutschen Gemüts gegründetes, der Kunst aus einem wahren Seelendrang heraus dienendes Streben, eine Subjektivität, die sich dessen klar bewußt ist, daß sie in der Musik ein Mittel hat, sich ganz zu entfalten und die es als ihre Aufgabe betrachtet, sich darin zu entfalten, um auch in anderen ein lebendiges Mitfühlen sympathisch zu erregen — und endlich der Umstand, daß er nicht nach vagen, allgemein künstlerischen Zielen, sondern nach ganz bestimmt umschriebenen Zwecken im engen Anschluß an positive Aufgaben des Kultus, wie er sie teils vorfand, teils neu zu beleben trachtete, seiner Phantasie künstlerische Aufgaben stellen konnte. Mit Recht kann Fr. Spitta (Monatshefte für Gottesd. und k. K. XII 43) sagen: „B.s große Schöpfungen wachsen aus den festen Formen eines ganz bestimmten Kultuslebens heraus, nicht als zufällige Gebilde einer sich selbst genügenden riesenhaften Künstlerphantasie, sondern als organische Bestandteile des Gemeindekultes zur Erbauung, nicht eines zufälligen Konzertpublikums, sondern der christlichen Gemeinde." Gewiß, auch seine Kunst steht im Banne der Zeitlichkeit in ihren Formen und Aeußerlichkeiten, allein der Geist, der in ihr lebendig ist, erhebt sie über die Zeitlichkeit hinaus und bewirkt, daß auch ein veränderter Zeitgeschmack diese zeitlichen Schranken als nur relative betrachtet, über die hinaus sich Geist und Geist berührt und Geist an Geist entzündet. Kein Wunder daher, daß B.s Musik in den Zeiten des Rationalismus gänzlich unterging, daß sie aber neu belebt wurde von dem Augenblick an, wo sich auch im geistigen Leben der Nation ein neuer Geist rührte, der sich auf seine tieferen und fruchtbareren Aufgaben besann. Als Mendelssohn, der künstlerische Ausdruck für diese Bestrebungen auf dem Gebiet der Kirchenmusik, im Jahr 1827 die Matthäuspassion aus fast 100jährigem Schlummer erweckte, als er die Pflege der Orgelmusik B.s zum Kanon jeder höheren Kunst erhob, da hatte auch die Stunde für B.s Wiedergeburt geschlagen und erst die neuere und neueste Zeit sieht es als dankbare Aufgabe vor sich stehen, sich in den Besitz des unerschöpflichen Schatzes zu setzen, der uns und der Zukunft in B.s Lebenswerk zur Vertiefung aller künstlerischen Bestrebungen nach innen und zu ihrer Bereicherung nach außen gegeben ist. Ob es dabei möglich ist, B. wieder dem eigentlichen Kultusleben zuzuführen, ist nicht so leicht zu sagen. Denn der Verwendung seiner Choräle widerstrebt die umfassende Choralreform nach Seite der rhythmischen Behandlung des Chorals, dem seiner Kantaten widerstreben vor allem die Texte. Aber es ist schon genug gewonnen, wenn sein Geist in unserer Kirchenmusik wieder lebendig wird mit seiner wahren, im Gemüt wurzelnden Frömmigkeit und Lauterkeit der Gesinnung, seiner Größe und Weite der künstlerischen Absicht und Anschauung, seinem nur auf das Höchste gerichteten Ernst und der Tiefe seines Wesens in echt kirchlicher Gesinnung. Nicht, weil er je ganz populär werden, sondern weil er zwar immer nur das köstliche Erbe einer künstlerischen „Gemeinde" sein und bleiben, weil aber in dem Anwachsen dieser der beste Maßstab für die Vertiefung des künstlerischen Denkens und Fühlens einer Zeit gegeben sein wird. Der Pflege dieser Anschauungen dienen die Bestrebungen der Neuen Bachgesellschaft, die sich 1903 nach Abschluß der Aufgabe der älteren Bachgesellschaft (Herausgabe der Werke in 46 Jahrgängen) gebildet hat und die neben der mustergiltigen Aufführung B.'scher Compositionen vor allem Ausgaben der Werke B.s für den praktischen Gebrauch anstrebt.

Die Bachliteratur bis 1904 im Bachjahrbuch 1905; — Biographien von Philipp Spitta: J. S. Bach, 1873—1880; — Bitter: J. S. B., 1881; — H. Barth: J. S. B., 1902; — Albert Schweitzer: J. S. B., 1908.

Weber.

2. Joseph (1833—1901), kath. Theolog, geboren zu Aislingen bei Dillingen, 1856 Priester, 1865 Privatdozent, 1867 a. o., 1872 o. Professor in München. Verfaßte: Meister Eckhart (1864), Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte oder die mittelalterliche Christologie (1873 ff, unvollendet) und zahlreiche andere Beiträge zur Geschichte der Theologie und Philosophie, namentlich der mittelalterlichen.

M.

Bachem, 1. Carl, geb. 1858 in Köln, Rechtsanwalt daselbst, bis 1906 Mitglied des deutschen Reichstags, früher auch des preußischen Abgeordnetenhauses, einer der Führer der Zentrumspartei. — 2. Julius, geb. 1845 in Mülheim a. d. Ruhr, Rechtsanwalt in Köln, früher lange Zeit Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses (Zentrum), jurist. und kirchenpolitischer Schriftsteller, Herausgeber des Staatslexikons der Görresgesellschaft. — Der Familie B. gehört die Kölnische Volkszeitung. Der Verlag J. P. Bachem ist eine der größten katholischen Firmen.

M.

Bachmann, 1. Johannes (1832—1888), ev. Theologe, geboren in Berlin, Schüler von Tholuck und Hengstenberg, 1856 Privatdozent in Berlin, 1858 Professor des AT in Rostock. Verfaßte: Die Festgesetze des Pentateuchs (1858),

Das Buch der Richter (1867. 1870). E. W. Hengstenberg (1876. 1880).

Heinrich Behm: J. B., 1888; — Ed. König: RE³ II, S. 343 f. **G.**

2. Philipp, ev. Theolog, geb. 1864 in Geislingen (Mittelfranken), 1890 Pfarrer in Ursersheim, 1892 Gymnasiallehrer in Nürnberg, 1902 o. Professor der systematischen Theologie in Erlangen. Veröffentlichte u. a.: Wichtige Symbole der reformierten und katholischen Kirche (1891), Die persönliche Heilserfahrung des Christen (1898), Die Augsburgische Konfession erläutert (1907⁵), Was kann unsere Kirche von der modernen Theologie lernen? (1902), Die Sittenlehre Jesu und ihre Bedeutung für die Gegenwart (1904), Der 1. Brief des Paulus an die Korinther ausgelegt (1905), Die neue Botschaft in der Lehre Jesu (1905), Die Bedeutung des Sühnetodes Christi für das christliche Gewissen (1907), Grundlinien der systematischen Theologie (1907). **M.**

Bachstein, Josef, geb. 1857 zu Breslau, war kath. Geistlicher in Breslau, Potsdam und Greifswald, trat 1889 zum Protestantismus über, wurde 1893 Divisionspfarrer. Sein Vortrag, „Blicke in die Seele des Ultramontanismus" (gehalten auf einer Versammlung des Ev. Bundes zu Osnabrück) zog ihm eine Anklage auf Grund des § 166 des R.Str.G.B. zu. Seit 1907 ist er Pfarrer zu Wolframshausen b. Nordhausen. **M.**

Baco, 1. Francis, Baron von Verulam (1561—1626), Philosoph, Staatsmann, geboren in London, wegen Bestechlichkeit 1621 seiner Aemter entsetzt. Von mancher Seite wird er für den eigentlichen Verfasser der unter Shakespeares Namen berühmten Dichtungen gehalten. — Wie er persönlich nach Macht strebte, so findet er es auch an der Wissenschaft wichtig, daß sie Macht über die Natur verleihe. Gegenüber den Abstraktionen der Scholastik betont er den Wert der „Erfahrung". In der praktischen Anwendung dieses modernen Gedankens ist er selbst freilich noch wenig geschickt. Seine Warnung vor den Vorurteilen (Idolen) ist ein erster Schritt zur Aufklärung. — B.s Denken bezeichnet ein Uebergangsstadium auch auf religiösem Gebiet. Vor ihm hatte der Offenbarungsglaube die Wissenschaft verstümmelt. Nach ihm soll die ganze Fülle der Erkenntnis in die Grundlegung der Religion mit hineingenommen werden. B. bereitet die Wendung durch säuberliche, auf die Dauer freilich unhaltbare Scheidung vor. Dem Dogma soll man sich fügen. Seine Absurdität erhöht das Verdienst des Glaubens. Die Wissenschaft aber soll ihre eigene Wahrheit haben, die sie ungehindert ausbauen darf (¶ Averroes). Sie kann höchstens den Gottesglauben an sich, nicht aber dessen spezielle christliche Ausgestaltung, begründen. Bekannt ist B.s Wort: Oberflächliches Nippen an der Philosophie führe vielleicht zum Atheismus, das Trinken in vollen Zügen aber führe zur Religion zurück.

Ue III § 7; — Kuno Fischer: B. von Verulam, (1856) 1904⁴. **Strecker.**

2. Roger (1214—1294). Bei Ilchester in Somerset geboren, studierte B. in Oxford und Paris, wo er die theologische Doktorwürde erwarb (später erhielt er um seiner umfassenden Kenntnisse willen den Namen eines Doctor mirabilis). Nach seiner Rückkehr in die Heimat schloß er sich, wohl auf Veranlassung Robert ¶ Grossetestes, dem Franziskanerorden an. Durch erfolgreiche Forschungen und bedeutsame Entdeckungen besonders auf physikalischem Gebiet kam er bald in den Verdacht der Zauberei. Durch seine Ordensbrüder mit disziplinarischen Strafen bedroht, wendete er sich 1266 an Papst ¶ Clemens IV, der ihn zu eingehender Rechtfertigung seines Standpunkts aufforderte. Deshalb verfaßte B. das Opus maius (erst 1733 durch S. Jebb herausgegeben), dem er nachher das Op. minus und das Op. tertium (beide gleichfalls für den Papst bestimmt und erst 1859 von Brewer veröffentlicht) folgen ließ. Aber ein astronomischer Traktat sowie freimütige Aeußerungen über den sittlichen Tiefstand des Klerus brachten ihm neue Anfeindungen; sein Ordensgeneral verbot die Lektüre seiner Schriften und verurteilte ihn zur Klosterhaft. Vergeblich versuchte B. den Papst von der Ungefährlichkeit seiner Studien zu überzeugen; erst nach 10 Jahren wurde er freigelassen. Nicht lange darauf starb er (11. Juni 1294) in Oxford und wurde in der dortigen Franziskanerkirche begraben. — B. ragt durch geniale Intuition unter seinen Zeitgenossen hervor und nimmt innerhalb der Scholastik eine singuläre Stellung ein. Er eifert gegen den Autoritätsglauben und die ausschließlich dialektische Methode der bisherigen Scholastik und weist nachdrücklich auf das Recht der Erkenntnis durch Erfahrung hin. Diese wird als äußere Erfahrung vermittelt durch die Sinne, als innere dagegen durch göttliche Eingebung, die den Menschen bis zur Stufe der Verzückung erhebt. Auf B.s Schultern stehen später ¶ Duns Scotus und Wilhelm v. ¶ Occam. In der Bibel ist nach ihm alle Wissenschaft grundsätzlich enthalten; darum wird für die Laien die Bibellektüre, möglichst im Urtexte, gefordert. Es wäre jedoch falsch, diesen Gedanken bei B. zu überschätzen und irgendwie reformatorisch zu deuten; denn er blieb stets der gehorsame Sohn seiner Kirche. Besonders wichtig ist ihm das Studium der Sprachen, unter denen er Griechisch, Hebräisch, Arabisch und Chaldäisch als unerläßlich bezeichnet, und der Mathematik, die ihm als Grundlage aller wissenschaftlichen Bildung gilt. In die Erkenntnis der Natur suchte B. durch ausgedehntes Experimentieren einzudringen und erzielte damit überraschende Ergebnisse, zumal in Optik und Chemie; ja er ahnte sogar viel spätere technische Erfindungen wie Automobile, Dampfschiffe und Flugmaschinen voraus. Zur Beseitigung der klar erkannten Irrtümer der julianischen Zeitrechnung fertigte er einen berichtigten Kalender.

Ue II⁹, S. 329—338 (mit Bibliographie); — H. Siebert: R. B., sein Leben und seine Philosophie, 1861; — Karl Werner: Die Psychologie, Erkenntnis- und Wissenschaftslehre des R. B., 1879; — Derselbe: Die Kosmologie und allgemeine Naturlehre des R. B., 1879. **Herz.**

Baden.

1. Geschichte; — 2. Kirchenverfassung; — 3. Statistik; — 4. Kirchliches Leben; — 5. Kirchliche Vereine; — 6. Sekten.

Durch die Rheinbundsakte 1806 zum Großherzogtum erhoben, setzt sich B. mosaikartig aus vielen früher selbständigen Gebieten zusammen. Die bedeutendsten waren das Stammland, die Markgrafschaft Baden, der rechtsrheinische Teil der Kurpfalz (¶ Bayern, Pfalz) und die vorderösterreichischen Besitzungen. Dazu kamen mehrere gräfliche und ritterschaftliche Landesteile, die

Territorien von 6 Bischöfen und geistlichen Orden sowie 6 Reichsstädte.

1. Bei dieser Zusammensetzung bietet naturgemäß die Geschichte der ev.-prot. Kirche B.s ein recht buntes Bild. Gegen die Mißbräuche in Kirche und Klerus reagierte schon frühe das fromme Gemüt, beeinflußt vom Geiste der ¶ Waldenser („Winkler") ¶ Gottesfreunde (Tauler in Straßburg, Heinrich Suso in Konstanz, Nikolaus von Basel) und ¶ Hussiten, besonders von den Predigten eines ¶ Geiler von Kaisersberg in Freiburg; der aufklärende Verstand wurde angeregt durch eine Anzahl reformfreundlicher Gelehrter in Pforzheim (¶ Reuchlin, ¶ Melanchthon, Unger, Schwebel, ¶ Hedio) und ¶ Heidelberg, während von dem österreichischen Freiburg keine nachhaltige Wirkung ausging; einen kräftigen Willen zur reformatorischen Tat zeigte die Ritterschaft in Franz von ¶ Sickingen und seinen Freunden. — Trotzdem machte die Reformation nur langsame Fortschritte, bis ihr der Augsburger Religionsfriede 1555 zu entscheidenden Siegen verhalf. Wohl schlossen sich kleinere Gebiete schon bald an; Wertheim, Konstanz und die Kraichgauer Ritterschaft haben bis 1525 die neue Lehre förmlich eingeführt und 1529 die Speyerer Protestation unterzeichnet. Aber während in den österreichischen Besitzungen das Wormser Edikt strenge durchgeführt wurde, schoben die Fürsten von B. und Pfalz die Einführung der Reformation aus politischen Bedenken hinaus. Markgraf Philipp I von B. 1515—1533, dessen Kanzler Dr. Vehus in Worms und Augsburg vermittelnd einzuwirken suchte, gab zwar 1526—1528 reformfreundliche Verordnungen, forderte aber später, wohl von Faber, dem Hofprediger des Königs Ferdinand und dem kaiserlichen Vizekanzler Merklin beeinflußt, die Wiedereinführung vieler Zeremonien. Sein Bruder Ernst, erst im Oberland, dann 1533—1553 in Pforzheim residierend, zeigte sich aus Rücksicht auf den Kaiser und in der Hoffnung auf ein Konzil sehr zurückhaltend. Der Bauernkrieg, für den Thomas ¶ Münzer im Klettgau agitierte, der schmalkaldische Krieg und das Augsburger Interim, dessen gewaltsamem Vollzug das blühende Kirchenwesen in Konstanz zum Opfer fiel, hemmten nicht unwesentlich die vom Volke, besonders in der Pfalz unter dem unentschiedenen Ludwig V 1508—1544 gewünschte Einführung der Reformation. Sie wurde jedoch nach den Ereignissen von 1552—1555 in der größeren Hälfte des Landes, in Baden-Durlach (Pforzheim), Pfalz, Lichtenau, Eberstein und andern adeligen Gebieten, hauptsächlich im Odenwald und in der Ortenau zum Siege geführt. — Markgraf Karl II der Fromme 1553—1577 hatte eifrig den Religionsfrieden fördern helfen. Ermuntert von Herzog ¶ Christoph von Württemberg und seinem Kanzler Dr. Martin Achtsynit führte er unter Mitwirkung von Sulzer, Antistes in Basel und Dr. Jakob Andreä in Baden-Durlach das Luthertum ein und erließ 1556 eine Kirchenordnung, in der Glaubenslehre lutherisch, in der Liturgie reformiert. Beeinträchtigt wurde Karls Werk durch die Teilung des Landes unter seine drei Söhne: Ernst Friedrich, bemüht sein Erbe Baden-Durlach in calvinischem Sinne zu reformieren, starb, im Begriff den Widerstand der lutherischen Pforzheimer zu brechen; Jakob III in der Herrschaft Hochberg wurde kurz vor seinem Tode 1590 katholisch. Georg Friedrich vereinigte wieder das Erbe des Vaters und hielt an der Konkordienformel fest. Baden-Baden wollte Philibert reformieren, wie er 1553 in Lahr getan hatte, aber nach seinem Tode in der Schlacht von Moncontour 1569 ließ sein von seiner katholischen Mutter Mathilde von Bayern und den Jesuiten erzogener Sohn Philipp II durch Schorich und Eisengrein das Land rekatholisieren, sodaß es endgültig der Reformation verloren ging. In der Kurpfalz drängte das Volk Friedrich II (1544—1556) stürmisch zur Tat; Otto-Heinrich führte 1556 das Luthertum ein, das aber von Friedrich III (1559—1576) verdrängt nur vorübergehend unter Ludwig VI (1576—1583) sich halten konnte. Der Regent Johann Kasimir (1583—1592), die Kurfürsten Friedrich IV (1592—1610) und Friedrich V (1610—1619) förderten den Calvinismus. Nach 1570 hat sich abgesehen von Einwanderungen von Wallonen, Waldensern, Hugenotten das Gebiet des Protestantismus nicht mehr erweitert, teils wegen der inneren Zerwürfnisse, teils wegen der Wachsamkeit der Gegner, welche namentlich in den geistlichen Gebieten die reformatorischen Regungen erstickten. Unsagbaren Schaden aber erlitten Land und Protestantismus im dreißigjährigen Krieg. War doch der Zug der Pfalz nach Böhmen sein direkter Anlaß gewesen, hatte doch Markgraf Georg Friedrich bei Wimpfen 1622 unglücklich gefochten. Wenn auch im westfälischen Frieden für Baden-Durlach und die Pfalz das Jahr 1618 als Normaljahr galt, so wurden von manchen katholischen Gebietern die den Protestanten günstigen Bestimmungen häufig verletzt. Die folgenden Kriege mit Frankreich unterstützten wesentlich die Versuche einer Rekatholisierung. Während Markgraf Friedrich VI (1659—1677) dieselben entschieden abwies, hatten die Kurpfälzer Protestanten den harten Druck ihrer seit 1685 katholischen Fürsten zu ertragen, der unter Karl Theodor (1742—1799) der Kirche am gefährlichsten war, so daß die französische Revolution und der Anfall an B. freudig begrüßt wurden. In der Markgrafschaft hatten jedoch alle Konfessionen an Karl Wilhelm (1709—1738), dem Gründer von Karlsruhe, einen toleranten Herrscher. Die Protestanten insbesondere fanden in Karl Friedrich (1746—1811) einen trefflichen Förderer (Kirchenratsinstruktion 1797). Waren frühere von B. ausgehende Unionsversuche vergebens gewesen, so war ihm, dem Sohn eines lutherischen Vaters und einer reformierten Mutter, vergönnt erfolgreiche Vorbereitungen zu einer Vereinigung zu treffen. Unter Großherzog Ludwig (1810—1830) wurde nach gründlichen, friedlichen Beratungen der 1. Generalsynode am 28. Oktober 1821 das Fest der Vereinigung der Lutheraner und Reformierten gefeiert (1820 waren es 261 565 L. und 67 170 R.). Der Friede der Landeskirche wurde aber durch neue Zwistigkeiten noch öfters gestört. Der Katechismusstreit, der nach 1830 und nach 1849 gegen den rationalistischen, 1834 etwas geänderten Unionskatechismus geführt wurde, hatte die Entlassung der rationalistischen Oberkirchenräte zur Folge; der Agendenstreit, nach den Beschlüssen der Generalsynode von 1855 entbrannt, führte eine liberale Aera herauf. Auch im Streit um das Konkordat siegte mit dessen Verwerfung die freiere Richtung. In dem erbitterten Kampfe gegen ¶ Schenkels kirchliche Stellung („Charakterbild Jesu" 1864) entschieden Oberkirchenrat und Generalsynode

zu seinen Gunsten. Seitdem ist, abgesehen von dem ¶ Apostolikumstreit anfangs der 90er Jahre, eine friedliche Entwicklung mit ihren großen Aufgaben der Gegenwart nicht gestört worden.

2. Die Kirchenverfassung der Union war eine unvollkommene Vereinigung des lutherischen Episkopal- und reformierten Synodalsystems. 1861 wurde von der Generalsynode ein vom Oberkirchenrat nach der Oldenburgischen und Rheinpreußischen Verfassung ausgearbeiteter Entwurf genehmigt. Dieser hat das Gemeindeprinzip durchgeführt. Die Kirche gliedert sich in Kirchengemeinden, welche in dem Kirchengemeinderat und der Kirchengemeindeversammlung ihre Befugnisse ausüben, Diözesen, vertreten durch die jährlich einmal tagenden Diözesansynoden, und in die Landesgemeinde, repräsentiert durch die alle 5 Jahre einberufene Generalsynode. Diesem Aufbau entspricht die Organisation der Kirchendiener in Pfarrer, Dekane und Oberkirchenrat. Die Pfarreien werden in der Regel durch Wahl besetzt. Der Pfarrer ist der geistliche Vorsteher der Gemeinde. Zur wissenschaftlichen und sittlichen Fortbildung der Geistlichen finden alle 3 Jahre Pfarrsynoden statt und jährlich zweimal Pfarrkonferenzen. Die Dekane werden von den Diözesansynoden auf 6 Jahre gewählt. Der Oberkirchenrat ist dem Großherzog als Landesbischof unterstellt und besteht aus einem Präsidenten und der nötigen Anzahl von geistlichen und weltlichen Mitgliedern. Eines der ersteren hat die Würde eines Prälaten und vertritt die Landeskirche in der 1. Kammer. Nach § 4 der Verfassung hat der evangelische Großherzog als summus episcopus das den ev. Fürsten herkömmlich zustehende Kirchenregiment.

3. Die Statistik von 1905 zählte 2 010 728 Einwohner. Davon gehörten zur ev. Landeskirche 762 826. Separierte Lutheraner waren es 2060, Reformierte 2823, sonstige Evangelische 2157, röm. Katholische 1 198 511, Altkatholiken 8096, Israeliten 25 893, Sonstige 8362. Die 25 Diözesen umfassen 402 Pfarreien, 14 Pastorationsstellen, 44 Vikariate, 4 Militär-, 4 Staatsstellen, 3 geistliche Stellen im Oberkirchenrat und 1 Sekretariatsstelle. 82 Stellen sind Patronate, die fast alle im Norden liegen und sich auf 25 Herrschaften verteilen. 550 Gemeinden haben regelmäßig Gottesdienst. Kirchen gibt es 530. Von der 1881 nach der 1876 erfolgten Umwandlung des Pfründensystems in das reine Besoldungssystem errichteten Zentralkasse werden 397 Pfarrpfründen verwaltet, mit einem Wert von 10 423 419 M. ohne Gebäude. 1904 wurden unter Mitwirkung kirchlicher Organe 2 052 428 M. aufgebracht, darunter an allg. Kirchensteuer 554 954 M., an Ortskirchensteuer 600 646 M.

4. Das kirchliche Leben bietet in seiner äußeren Erscheinung kein gerade unerfreuliches Bild. 1906 betrug der Besuch des Gottesdienstes 23,2%, des Abendmahles 1905 47,6%. Die Zahl der unterlassenen Trauungen betrug in ungemischten Ehen 3,4%, in gemischten 14,7%. 1905 wurden 1,3% ehelicher, 5,5% unehelicher Kinder nicht getauft. Am kirchlichsten sind die Landgemeinden, besonders in den altreformierten Gemeinden der Pfalz. Atheisten treten auf dem Land nicht hervor, wohl aber Spötter und Skeptiker. In den Städten hält sich der Bürgerstand am treusten zur Kirche um ihrer ethischen Forderungen willen. Die akademisch Gebildeten sind am wenigsten kirchlich; weite Kreise der Arbeiter stehen der Kirche ganz fern. Nicht befriedigend ist die Betätigung der Religion im täglichen Leben. Der Durchschnittsprotestant, ob redseliger, witziger Franke (Pfälzer), schweigsamer, zurückhaltender Schwabe oder ausdauernder, gemessener Alemanne, scheut den Spottnamen eines „Pietisten" oder „Muckers". Wie ihm in Glaubenssachen das protestantische „nein" näher liegt als das evangelische „ja", so ist seine Frömmigkeit mehr protestantisch als evangelisch. Theologischen Streitfragen wird nur in Zeiten kirchlicher Kämpfe und in Kreisen ausgeprägter theologischer Richtung Interesse entgegengebracht. Die „kirchlich liberale Vereinigung" hatte 1906 unter 557 Mitgliedern 187 Theologen, die positive „Ev. Konferenz" unter 446 Mitgliedern 219. Zwischen beiden strebt die „Landeskirchliche Vereinigung" (mit 90 Mitgliedern, darunter 50 Theologen) zu vermitteln. Die beiden ersteren rüsten sich zu entscheidenden Auseinandersetzungen.

5. Die zahlreichen kirchlichen Vereine entfalten eine segensreiche Tätigkeit. Die äußere Mission wird gepflegt von dem 1840 gegründeten „Bad. Landesverein für äußere Mission" (1905 Jahreseinnahme 122 000 M., Hilfsverein für die Basler Mission) und dem liberalen 1884 ins Leben gerufenen „Bad. Landesverein des Allg. ev.-prot. Missionsvereins" (13 300 M. Jahreseinnahme). 1843 auf Anregung der Kirchenbehörde entstanden hatte der Gustav-Adolf-Verein 1903 in 34 Zweig- und 23 Frauenvereinen 42 800 M. Einnahmen. Der „Badische Landesverein für innere Mission", 1849 errichtet, und der „Verein für innere Mission Augsburger Bekenntnisses" von 1849 arbeiten eifrig auf allen Gebieten der inneren Mission. Bibeln verbreitet seit 1820 neben der Brit. Bibelgesellschaft in 25 Bezirksvereinen die „Bad. Landesbibelanstalt", der der Verbreitung christlicher Literatur obliegen der „Christl. Kolportageverein" von 1867 und seit 1897 der liberale „Ev. Verlag" in Heidelberg. Der Ev. Bund, namentlich im Unterland sehr volkstümlich, zählt in 18 Bezirks- und Ortsvereinen 15 000 Mitglieder. Der „Protestantenverein", 1859 gegründet, 1868 gegen römische Anmaßung bedeutend gewachsen, aber infolge seines Doktrinarismus um seinen Einfluß gekommen, besteht nur noch in einigen Ortsvereinen (z. B. Pforzheim, Karlsruhe); die kirchlich liberale Vereinigung hat sein Erbe übernommen. Der „Bad. Hauptverein der deutschen Lutherstiftung" hat nur bescheidene Ausdehnung. Ev. Arbeitervereine bestanden 1903 35 mit 5278 Mitgliedern (2791 Arbeitnehmer). Der „Wissenschaftliche Predigerverein" verbindet die Geistlichen „zu brüderlicher Aussprache über wichtige Fragen"; der Pfarrverein hat über 500 Mitglieder. Der Krankenpflege dienen drei Diakonissenhäuser: Karlsruhe seit 1851, Mannheim seit 1867 und Freiburg, eine Schöpfung des ev. Bundes, seit 1898. Im „Ev. Verein für innere Mission Augsb. Bekenntnisses" schließen sich in 5 Bezirken je unter einem Brüderrat stehend und von 26 auf St. Crischona vorgebildeten Reisepredigern bedient die 240 Gemeinschaften zusammen. Sie fordern „ein freies, selbständiges Gemeinschaftsleben, aber auf entschieden kirchlichem Boden". Ihre Zahl beläuft sich auf 2—3%. Zu den Sekten neigen aber die Wißwässerer (¶ Bayern: II, 6) und noch mehr die Pregi-

zerianer (Pfr. Pregizer, † 1824, überspannte die Lehre von der Rechtfertigung und der Seligkeit der Erlösten). — Die separierten lutherischen Gemeinden (¶ Altlutheraner), auf Anregung des Pfarrers Eichhorn 1850 in Ihringen und dann in Jspringen zuerst gegründet, zählen 2060 Glieder. Die 2823 Reformierten sind meist in die südlichen Grenzgebiete eingewanderte Schweizer. Jn Königsfeld besteht eine Herrnhuter Gemeinde mit 200 Seelen.

6. Sekten. Die ¶ Mennoniten, im ganzen Lande zerstreut, zählen 1227. Jn schärferem Gegensatz zur Landeskirche als diese stehen die ¶ Baptisten (773 Seelen) und die 711 ¶ Methodisten. Letztere scheiden sich in Ev. Gemeinschaft (¶ Albrechtsleute) und bischöfliche Methodisten. Die ¶ Jrvingianer hatten 1905 929 Anhänger, die ¶ Darbysten 3, ¶ Adventisten 72. Jn den Städten finden sich Gemeinden von Spiritisten und Freireligiösen (2808). Jm allgemeinen nehmen die Sekten zu.

7. Die katholische Kirche, dem Erzbistum ¶ Freiburg, im weiteren Sinn der „Oberrheinischen Kirchenprovinz" zugehörig, zählt bei einem Bestand von 1 108 511 Gliedern in 39 Kapiteln 802 Pfarrgemeinden mit 814 Pfarreien, 114 Kaplaneien, 259 gestiftete Hilfspriesterstellen (1 Geistlicher auf 1009 Seelen, bei den Protestanten auf 1609). Männerklöster sind trotz schärfster Agitation nicht zugelassen, aber in der Krankenpflege und in weiblichen Klosterschulen arbeiten zahlreiche Schwestern. Sehr tätig für die Sammlung der Katholiken sind der Kath. Volksverein und die Kath. Arbeitervereine (52 Gesellenvereine mit 8102 Mitgliedern). Das Verhältnis zur prot. Kirche war früher besser, selbst im Kulturkampf schiedlich-friedlich; neuerdings wird es durch eine intolerante Mischehenpraxis und Abhaltung von Fronleichnamsprozessionen öfters gestört. Während der Prozentsatz der katholischen Trauungen gemischter Ehe 1900—03 53,1% betrug, wurden 54,8% der Kinder evangelisch getauft. 1899—1903 traten 113 Personen zur katholischen, 703 zur evangelischen Kirche über. Der Gesamtzuwachs 1901—1905 betrug 7,4%, bei den Protestanten 8,6%.

K. F. Vierordt: Geschichte der ev. Kirche im Großherzogtum Baden I 1847, II 1856; — G. Bossert: Beiträge zur badisch-pfälzischen Reformationsgeschichte (Ztschr. f. d. Gesch. des Oberrheins, Bd. 18 und 19); — G. Spohn: Kirchenrecht der Vereinigten ev.-prot. Kirche im Großherzogtum Baden I, 1871. II, 1875; — Statistische Tabellen 1872 ff; — A. Ludwig: Das kirchl. Leben der ev.-prot. Kirche des Großherzogtums Baden, 1907; — E. Meyer: Bad. Volksleben im 19. Jhd., 1900; — Th. F. Mayer: Das bad. Gemeinschaftsleben, 1906. — Personalschematismus der Erzdiözese Freiburg, 1902; — Jahresberichte in CeW. **Schaller.**

Badener Religionsgespräch 1526 ¶ Zwingli.

Bader, Johannes (ca. 1470—1545), taucht 1514 als Kaplan und Erzieher des Herzogs Ludwig von Zweibrücken (geb. 1502) auf, 1518 Pfarrer in Landau, ca. 1522 für die Reformation gewonnen. Um deswillen vor das geistliche Gericht nach Speier geladen, appelliert er von dort 1523 an den Bischof, Pfalzgraf Georg, dessen Generalvikar seine Tätigkeit entsprechend dem Nürnberger Reichstagsabschied von 1523 (¶ Deutschland: II. Reformationszeitalter) auf Evangeliumspredigt einschränkte, die von B. natürlich in reformatorischem Sinne ausgeübt wurde. Daraufhin erfolgte eine neue Zitation nach Speier. Sie endigt 1524 mit Ankündigung des kanonischen Gerichtsverfahrens, der bald darauf die Exkommunikation folgt. B. appelliert an das zu erwartende Nationalkonzil und weiß sich, unterstützt vom Rate der Stadt, in Landau zu halten. Sein „Gesprächbüchlein" „der erste wirkliche ¶ Katechismus der ev. Kirchen" (1526), und sein „Katechismus" (1544) nehmen in der ältesten ev. Katechismusgeschichte einen bedeutsamen Platz ein; gegen den Täufer Hans ¶ Denk schrieb er die „Brüderliche Warnung vor dem neuen abgöttischen Orden der Wiedertäufer" (1527), in der Abendmahlslehre stand er ¶ Bucer und den Oberländern nahe, trat der Wittenberger Konkordie bei, kann, wie Bucer ursprünglich auch, von da aus Annäherung, ja Freundschaft zu ¶ Schwenkfeld gewinnen, die praktisch sich in strenger Kirchenzucht bis zur Suspension des Abendmahls wegen Unwürdigkeit der Gemeinde äußert. Gegen Ende seines Lebens hatte er Moses und das AT gegen den Landauer Arzt Dr. Seitz zu verteidigen.

J. P. Gelbert: Magister Joh. Baders Leben und Schriften, 1868; — RE³ II, S. 353 ff; — Der Katechismus von 1544 ist abgedruckt bei J. M. Reu: Quellen zur Gesch. des kirchl. Unterrichts I, 1904; das Gesprächbüchlein bei F. Cohrs: MG paedagogica Bd. 20, 1900. **Köhler.**

Bähr, Georg (1666—1738), Architekt, „Ratszimmermeister" zu Dresden. Unter den von ihm erbauten Kirche ist die Frauenkirche zu Dresden als „protestantischer" Zentralbau am berühmtesten geworden. ¶ Kirchenbau des Protestantismus. **M.**

Baentsch, Bruno, ev. Theologe (1859—1908). Geb. in Halle a. S., studierte dort unter Schlottmann, 1886—1893 Pfarrer in Rothenburg a. S. und in Erfurt, 1893 Privatdozent, 1899 außerordentl., 1901 ordentl. Professor für AT in Jena. Verfaßte: Das Bundesbuch (1892), Die moderne Bibelkritik (1892), Das Heiligkeitsgesetz (1893), Geschichtskonstruktion oder Wissenschaft? (1896), Handkommentar zu Exodus-Leviticus-Numeri (1900—1903), Altorientalischer und israelitischer Monotheismus (1906), David und sein Zeitalter (1907). War 1900—1902 Referent im Theologischen Jahresbericht. Mitarbeiter dieses Wörterbuchs. — ¶ Bibelwissenschaft: I, E. **G.**

v. Baer, Karl Ernst (1792—1876), einer der vielseitigsten und geistreichsten Naturforscher der Neuzeit, geboren auf dem väterlichen Gut zu Piep in Estland, 1817—34 mit kurzer Unterbrechung in Königsberg, 1834—62 als Akademiker in Petersburg, gestorben in Dorpat. Die Wissenschaft verdankt seinen Bestrebungen die wichtigsten Aufschlüsse über die Entwicklung des Organismus (1827 gelang ihm die Entdeckung des Säugetier-Eis). Von seinen zahlreichen gelehrten Schriften sei nur genannt „Die Entwicklungsgeschichte der Tiere", Königsberg 1828/37). Sein Entwicklungsgedanke ist durch die Schelling-Okensche Philosophie beeinflußt (namentlich Steffens), wird aber wesentlich empirisch durchgeführt. Entscheidende Bedeutung gewinnt bei ihm „die Zielstrebigkeit"; den alten Ausdruck „Zweckmäßigkeit" läßt er fallen, um von vornherein alle klein-menschlichen Gesichtspunkte, wie die theologische Annahme unmittelbarer Eingriffe Gottes, von der Naturbetrachtung auszuschließen. Wohl aber lehnt er eine rein mechanische Erklärung des Lebens und der Organisationsformen ab. Der Lebensprozeß verläuft, wie er ausführt, in ununterbrochenen chemischen

Vorgängen, aber er ist nicht ein Resultat des organischen Baues, sondern er ist der „Rhythmus", gleichsam die „Melodie", nach welcher der organische Körper sich aufbaut und umbaut. Diese geheimnisvolle, bestimmende Macht nennt er „den Typus" oder auch „die Idee der Organisation". Das Ziel des Lebensprozesses ist das eigene Selbst und die Nachkommenschaft. Wie in der Bildung des Einzelwesens hat v. B. auch in der Bildung der Welt der Organismen den Entwicklungsgedanken durchzuführen versucht und hat lange vor Darwin eine Umbildung der Arten in mäßigem Umfange vertreten. Den Darwinismus hat er als eine dezidiert mechanische und aus den Tatsachen nicht zu begründende Auffassung abgelehnt und im einzelnen Beachtenswertes gegen ihn hervorgehoben. Insbesondere wollte er die unüberbrückbare Kluft zwischen Mensch und Tier anerkannt sehen. Aus der höhern geistigen Fähigkeit des Menschen glaubte er die größere Hirnentwicklung, aus dieser die aufrechte Stellung, aus letzterer alle wichtigen Eigentümlichkeiten in seinem Bau ableiten zu können.

Allgemein zugänglich sind seine „Reden und Aufsätze", 3 Bände, Petersburg 1886 [2], und seine Selbstbiographie („Nachrichten"), Petersburg 1867; — Vgl. Ludwig Stieda: K. E. v. B., biographische Skizze, (1878) 1884 [2]; — Remigius Stölzle: K. E. v. B. und seine Weltanschauung, 1897 (sorgfältig, doch macht sich der katholische Standpunkt in prinzipiellen Fragen bemerkbar). **Titius.**

Bärwinkel, Richard, ev. Theologe, geb. 1840 in Dallmin b. Perleberg, Pfarrer in Erfurt seit 1868, Senior und Superintendent daselbst, mittelparteilicher Kirchenpolitiker. Verfaßte außer verschiedenen Flugschriften des Ev. Bundes u. a.: Im Garten Gottes, Beiträge zur Literatur- und Kulturgeschichte usw. (1900). **M.**

Baesa, hebr. Ba'ša', Sohn eines Ahia, König über Israel ca. 910—888, ward durch eine Militärverschwörung im israelitischen Lager vor der philistäischen Stadt Gibbethon zum König erhoben; seinen Vorgänger Nadab, Sohn ¶ Jerobeams I, tötete er nebst seinem ganzen Hause I Kön 15 $_{27-29}$. Die Gründe der Verschwörung: ob nur persönlicher Ehrgeiz des Heerführers oder vielleicht Stammeseifersucht — B. stammte aus Issachar, Jerobeams Haus aus Ephraim (I Kön 11 $_{26}$) — sind unbekannt. Von den „tapferen Taten" B.s (16 $_{5}$) ist nur sein Krieg gegen ¶ Assa von Juda überliefert, in dem er so große Vorteile erzielte, daß er von Rama aus Jerusalem blockieren konnte, bis Assa den beiden feindlichen Bruderstaaten überlegenen ¶ Benhadad I von Damaskus zu Hilfe rief. Benhadad kam und verheerte den Norden Israels (15 $_{16-22}$). So ward durch Judas geschickte, aber im höchsten Grade unpatriotische Politik Juda von seinem Dränger Israel befreit, aber der Aramäer ins Land gerufen. — B.s Residenz blieb das „schöne" Tirza (15 $_{21.\ 33}$ vgl. 14 $_{17}$, Hhlied 6 $_{4}$). — Die deuteronomistischen Redaktoren des Königsbuches urteilt sehr ungünstig über ihn wie über alle Könige Israels und lassen durch nachträgliche Prophetenstimmen ihm und seinem Hause den Untergang verkündigen (15 $_{3}$—16 $_{7}$). **Gunkel.**

Baethgen, Friedrich (1849—1905), ev. Theologe, geb. in Lachem bei Hameln, Privatdozent in Kiel 1878, a. o. Professor des Alten Testamentes 1884 daselbst, 1888 in Halle, 1889 o. Professor in Greifswald, zugleich Konsistorialrat und Mitglied des pommerschen Konsistoriums, 1895 in Berlin, gestorben in Rohrbach bei Heidelberg. Veröffentlichte: Untersuchungen über die Psalmen nach der Peschita I (1878), Anmut und Würde in der alttestamentlichen Poesie (1880), Evangelienfragmente, der griechische Text des Curetonschen Syrers wiederhergestellt (1885), Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte (1888), Psalmenkommentar (1892, 1904 [2]); Uebersetzung von Hiob, Hohem Lied und Klageliedern in Kautzsch: Heilige Schrift des Alten Testaments (1894), Hiob, deutsch für Ungelehrte (1898). Er besorgte die zweite Auflage von Riehms Handwörterbuch des biblischen Altertums, 2 Bde (1893/94). Außerdem veröffentlichte und übersetzte er syrische Texte. **G.**

Bäume, heilige. Der Baumkultus ist bei vielen semitischen und indogermanischen Völkern und weit über deren Grenzen hinaus fast in der ganzen Welt verbreitet. Er hängt aufs engste zusammen mit den Vegetationsgottheiten, deren Lebensäußerungen man vornehmlich in den Bäumen erblickt, weil diese mehr in die Sinne fallen als Pflanzen und Sträucher. Besonders fand man die Gottheit in solchen Bäumen, die durch ein charakteristisches Merkmal ausgezeichnet sind: durch ihre Größe, ihr Alter, ihre Form oder ihre Früchte. Die Nutzbäume, deren Früchte von der Gottheit verliehen werden, sind vor allem verehrt worden. Ihre Arten sind natürlich überall verschieden je nach dem Gebiet, das in Betracht kommt: so war z. B. in Babylonien der göttliche Baum schlechthin die Dattelpalme, die bisweilen auch den Kanaanäern und Israeliten heilig gewesen zu sein scheint Richt 4 $_{5}$ 20 $_{33}$. Da für Palästina Oelbaum und Weinstock charakteristisch sind, so würden wir erwarten, daß sie im Kultus der Israeliten eine bedeutende Rolle gespielt haben. Das ist indes nicht in so hohem Maße der Fall, vielleicht weil Oel und Wein bereits mit dem Kultus der Kanaanäer innig verknüpft waren, sodaß feinfühlige Kreise Bedenken trugen, sie in den Jahvekultus herüberzunehmen. Immerhin lehren manche Ueberlebsel, die man in Israel nicht ganz ausrotten konnte, daß die Anschauungen der Kanaanäer über die Heiligkeit des Oelbaums und des Weinstockes teilweise auch zu den Israeliten durchgesickert sind. Hierher gehört z. B. die Salbung der Könige mit heiligem Oel, die uns schon in kanaanäischer Zeit durch die Tell-Amarnatafeln bezeugt ist. Wie Dusares, der Gott der Nabatäer, scheint auch Jahve mehrfach als Gott des Weines gedacht zu sein: Palästina ist der Weinberg Jahves Jes 5; in seinem Lande fließen die Berge von Wein und Oel V Mos 32 $_{13}$ Amos 9 $_{13}$; Bilder vom „Becher Jahves" begegnen uns oft bei den Propheten, und noch in den jüdischen Synagogen ist die Weintraube mit Vorliebe als Ornament verwandt worden. Im übrigen nennt das AT heilige Eichen, Terebinthen, Tamarisken, Bakasträucher, Zedern und andere Bäume, auch solche, mit deren Hilfe Orakel gewonnen wurden I Mos 12 $_{6}$ 21 $_{33}$ 35 $_{4}$ II Sam 5 $_{24}$ Psm 80 $_{11}$. Die Israeliten betrachteten sie als Bäume Jahves, ihres einzigen Gottes, während die Kanaanäer bald diese, bald jene Gottheit mit ihnen verbanden, besonders häufig allerdings die Göttin ¶ Aschera. — Der Baumkultus hat sich noch heute in Palästina erhalten, wie es in einem baumar-

men Lande begreiflich ist: Tagereisen weit sieht man oft nur einen einzigen Baum und grade er ist einem „Weli", einem Heiligen, geweiht und darf darum nicht angetastet werden. Bisweilen trägt er einen Namen, bisweilen nicht, oft steht er allein, oft aber ist er mit der Kapelle oder dem Grabe des Heiligen verbunden. In seiner Krone hängen Tuchfetzen, die den Weli an seine Verehrer mahnen sollen. Als heilig gelten mancherlei Bäume, aber ausschließlich wildgewachsene; besonders beliebt ist eine Art Dornbusch (sidr). — Mythischen Ursprungs sind: der ¶ „Baum des Lebens" und der ¶ „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse". Hierher gehören ferner der Himmelsbaum, an dem die Sterne wie goldene Früchte hängen Jes 34 $_4$ Apok Joh 6 $_{13}$, und der Weltenbaum, dessen Wurzeln bis in die Unterwelt und dessen Gipfel bis über die Wolken reichen Ezech 31. Die beiden Oelbäume Sach 4 $_{1}$ ff, die den goldenen Leuchter speisen — ursprünglich Dattelpalmen „mit zwei Büscheln" — stammen aus dem Kultus. Jahve als Sonnengott wohnt, wie der aus Kypros bekannte Apóllōn myrtátēs, im Myrtenhain Sach 1 $_{8.\ 10}$. Auch die Vorstellung, daß Jahve im Dornbusch wohnt und im brennenden, aber doch nicht verbrennenden Dornbusch erscheint, wird mit der Sonne zusammenhängen, deren unerschöpfliche Feuerglut diese Assoziation mit dem Dornbusch hervorgerufen hat II Mos 3 $_{2}$ V 33 $_{16}$. — ¶ Phänomenologie usw., I. B 1a.

W. Rob. Smith: Die Religion der Semiten. Deutsch von Stübe, 1899, S. 142 ff. **Greßmann.**

Bäumker, Clemens, Philosoph, geb. 1853 in Paderborn, 1883 Professor in Breslau, 1900 in Bonn, seit 1903 in Straßburg. Verfaßte u. a.: Das Problem der Materie in der griech. Philosophie (1890), Die europ. Philosophie des Mittelalters (in der „Kultur der Gegenwart", 1906). Begründer und (mit v. Hertling) Herausgeber der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. **M.**

Bagdad, unter den Abassiden Hauptstadt des ¶ Islam. Sitz der nestorianischen Patriarchen von Babylon. Heute Handelsstadt mit buntgemischter Bevölkerung aus vielen Nationen und Religionen. Die römisch-katholische Kirche hat dort 1638 ein Bistum errichtet. Seit 1848 Erzbistum. **Sch.**

Bahnsen, Wilhelm, ev. Theolog, geb. 1851 in Tondern, 1875 Hilfsprediger in Arolsen, 1878 Pastor in Berlin, 1895 Generalsuperintendent und Oberpfarrer in Koburg. 1907/8 von seinen Aemtern zurückgetreten. Veröffentlichte außer Predigtsammlungen (Evangelienpredigten 93 ff, Epistelpredigten 03 ff u. a.): Die sog. Pastoralbriefe (1876 ff), Andachtsbuch für ev. Christen (1898), Die Stellung der ev. Kirche zur Feuerbestattung (1898). **M.**

Bahrdt, Karl Friedrich (1741—1792), das Enfant terrible des ¶ Rationalismus, dem man aber den Leichtsinn, die großsprecherische Oberflächlichkeit und die besonders auf sexuellem Gebiete laxe Moral des begabten, aber zuchtlosen Mannes natürlich nicht in die Schuhe schieben darf. Geboren in Bischofswerda in Sachsen, studierte er in Leipzig, war Professor in Leipzig, Erfurt, Gießen, 1775 Leiter eines Philanthropins in Marschlins in Graubünden, 1776 Generalsuperintendent in Dürkheim an der Haardt. Um seiner Ketzereien willen abgesetzt, fand er 1779 Zuflucht im friderizianischen Preußen, wirkte unter großem Zulauf als Dozent in Halle, endete aber schließlich als Gastwirt. B. begann als Orthodoxer und gelangte über verschiedene Zwischenstufen schließlich zu einem auch von rationalistischen Theologen wie Semler bekämpften Naturalismus, d. h. einer Auffassung, die nur die natürliche Religion anerkannte, die geoffenbarte teils ablehnte, teils völlig mit der natürlichen identifizierte. ¶ Aufklärung 5a. Von Produkten seiner äußerst fruchtbaren, meist drastisch populären Schriftstellerei sind besonders zu nennen: Neueste Offenbarungen Gottes 1772—75 (rationalistische Umschreibung des NT, von Goethe verspottet), Briefe über die Bibel im Volkston 1782 (sonderbare rationalistische Wundererklärungen), Ausführung des Planes und Zweckes Jesu 1784—86 (Jesus als Naturalist und Stifter einer geheimen Ordensgesellschaft). Ein Spottdrama auf das Wöllnersche Edikt trug ihm eine Festungshaft ein.

Selbstbiographie 1790 f; — Gustav Frank: in Raumers Hist. Taschenbuch, 1866; — Paul Tschackert: in RE^3 II, S. 357 ff; — Hermann Hettner: Literaturgeschichte des 18. Jhd.s III, 2, 1855 (1893^4); — Paul Drews: Das Eindringen der Aufklärung i. d. Universität Gießen (PrJ 130). **H. Hoffmann.**

Baier, Johann Wilhelm (1647—1695). Geboren in Nürnberg studierte B. in Altdorf und Jena Philologie, Philosophie und Theologie. In Jena gewann ¶ Musäus, dessen Schwiegersohn er wurde, bestimmenden Einfluß auf ihn. 1675 wurde er ordentlicher Professor der Kirchengeschichte in Jena und folgte 1694 einem Ruf an die von Friedrich III von Preußen soeben gegründete Universität Halle, deren erster Prorektor er war; er starb als Generalsuperintendent in Weimar. — Sein Leben fällt in die Zeit der Erweichung und des Niedergangs der hochlutherischen Orthodoxie, der synkretistischen Kämpfe (¶ Calixt), des fortschreitenden ¶ Pietismus und der Anfänge des ¶ Deismus. Er selbst bekannte sich freilich zur ¶ Konkordienformel und wollte orthodox sein. Das Werk, das seinen Namen weithin bekannt gemacht hat, das ganz an Musäus sich anschließende Compendium theologiae positivae (1686^1, 1691^2, 1694^3), legt die orthodoxe Lehre dem akademischen Unterricht zugrunde und verteidigt zugleich die von den Wittenbergern angegriffene jenaische Theologie gegen den Vorwurf mangelnder Rechtgläubigkeit. Aber B. hatte als Jenenser Fühlung mit den praktisch-religiösen Motiven des Pietismus, mochte er auch den Pietisten entgegentreten. Er entfernte sich auch, wie sein Lehrer Musäus, in der Darstellung des Heilsprozesses von der wittenbergischen hyperphysisch-mystischen Deutung des Heilsvorganges, die das Schwergewicht auf die hinter dem bewußten Leben sich vollziehende Eingießung der übernatürlichen rettenden Kräfte legte und den heiligen Geist dementsprechend zu einer höheren Naturkraft machte. War hier der Glaube aus seiner zentralen Stellung verdrängt und eben dadurch das geistig-ethische Verständnis zugunsten des unpersönlichen, übergeistigen, mystischen entwertet, so versuchte es B. in Anlehnung an Musäus die ethisch-psychologische, am Glauben orientierte Eigenart des Heilsvorgangs herauszustellen, die Heilsaneignung als eine Entfaltung des psychologisch als Bewußtseinsfunktion vorgestellten Glaubens zu entwickeln. Ein wesentliches Element der Witten-

berger Orthodoxie war preisgegeben, mochte B. auch Wert auf den Zusammenhang mit den Wittenbergern legen. Endlich hat B. in seinem Kompendium das der Orthodoxie von Haus aus eignende rationalistische Element kräftig ausgebaut. Schon Musäus hatte es in der Auseinandersetzung mit den Anfängen des englischen ¶ Deismus stark entwickelt. B. kennt eine ausführliche natürliche Theologie, deren (das orthodoxe System auflösende) Konsequenz nur durch das supranaturalistisch gefaßte Schriftprinzip und Erbsündendogma vermieden wird. So sind in B. trotz seines Willens zur Orthodoxie einige der Mächte wirksam, die die Herrschaft der Orthodoxie erschüttern halfen.

Johannes Kunze: RE³ II, S. 361—363; — August Tholuck: Vorgeschichte des Rationalismus II, 1861/62; — J. J. Beyer: Alte und neue Geschichte der hallischen Gelehrten, 1739; — Max Koch: Der ordo salutis in der altlutherischen Dogmatik, 1899; — Otto Scheel: Die dogmatische Behandlung der Taufslehre in der modernen positiven Theologie, 1906. **Scheel.**

Baiern ¶ Bayern.

Bajus, Michael (de Bay) (1513—1589), geb. in Melin im Hennegau, wurde 1551 Lehrer an der Universität Löwen. Er gehört in die Geschichte der Streitigkeiten über Sünde und Gnade, in denen der Augustinismus (¶ Augustin) gegen den tridentinischen und jesuitischen Semipelagianismus reagierte. B., der Streit gegen ¶ Molina und die jansenistischen Kämpfe bilden eine Linie, an deren Ende die Verdammung Augustins unter dem Namen Jansen steht (¶ Jansenismus). Seine Polemik setzte an zwei Punkten ein. Einmal beim Urzustand des Menschen; die justitia originalis (die Adam vor dem Sündenfalle eignende Gerechtigkeit) ist ihm kein donum superadditum (kein besondres göttliches Geschenk, das zu seiner Naturausstattung hinzukäme), die Konkupiszenz (Begierlichkeit) wirkliche Sünde, durch den Sündenfall der Mensch total verdorben — sogar Maria erlitt den Tod als Sündenstrafe — der von Gott nicht gestützte freie Wille hat nur das Vermögen zu sündigen. Sodann bei der Rechtfertigung: Gott wandelt unsern bösen Willen in einen guten; ergänzend tritt die Sündenvergebung ein. Zunächst wurde seine Lehre von der Sorbonne, dann 1567 von Pius V in der Bulle Ex omnibus afflictionibus verworfen, nicht ohne manche Undeutlichkeiten, aber das Urteil wurde durch Gregor XIII 1579 in der Bulle Provisionis nostrae bestätigt. B. widerrief, blieb im Amt, verhandelte noch mit ¶ Marnix von St. Aldegonde, geriet dann aber in neue Streitigkeiten mit dem Jesuiten Lessin. Eine Stiftung der Universität trägt noch seinen Namen.

Opera, Köln 1696; — Ducheſne: Histoire du Bajanisme, 1731; — Franz Xaver Linſenmann: M. Bajus und die Grundlagen des Jansenismus, 1867; — Vacant: Dictionnaire de théologie cathol. II, 37 ff. **Christlieb.**

Bakker, S. Kornelis, christlich-sozialdemokratischer Pfarrer in Holland. Geb. 1875 zu Wier, studierte in Leiden, 1899 Pfarrer, seit 1908 in Zwolle. Führer der Christlichen Sozialisten. Gründete 1902 mit den Pfarrern Brumis, v. d. Hoeve und Winkel das christl.-sozialdemokratische Wochenblatt De Blijde wereld. Seit 1905 Mitglied der Sociaaldemokratische arbeiderspartij und eifriger Agitator für sie. Betrachtet den Sozialismus als gottgewollte Bewegung zur wirtschaftlichen und geistigen Hebung der Gesellschaft und hält ethische und religiöse Propaganda für notwendig als Gegengewicht gegen die einseitig wirtschaftliche Propaganda, die in den Materialismus führen muß. Marx' wirtschaftliche Anschauungen teilt er, seine historisch-materialistische Lebens- und Weltanschauung verwirft er. In der „Partei" ist es darüber schon zu heftigen Kämpfen gekommen. Theologisch auf dem Standpunkt des Protestantenvereins stehend, will B. „modern" denkende Christen für den Sozialismus gewinnen und ist Vorsitzender des Sociaaldemokratische predikantenvereeniging (ca. 20 Mitglieder). Von seinen Broschüren ist „Naast het kruis de Roode Vaan" („Neben dem Kreuz die rote Fahne") im sozialdemokratischen Parteiverlag erschienen. Religiöse Betrachtungen hat er veröffentlicht unter dem Titel Van het droeve, blijde leven; zusammenfassend gibt er seine religiösen und sozialen Ideen in Het Christelijke Socialisme (1909) und Het bestaan van God (1909). **Schowalter.**

Balaeus, syrischer Dichter, vermutlich Chorbischof von Aleppo ca. 432. Er gebrauchte ein fünfsilbiges Versmaß, das nach ihm benannt wurde. ¶ Syrien.

Werke hrsgg. v. Overbeck (S. Ephraemi opera selecta), 1865; und von Bickel (ZDMG 27), 1873; — K. Zetterstéen: Beiträge zur Kenntnis der relig. Dichtung des B., 1902. **K.**

Baldachin, 1. Ueberdachung des Altars aus kostbarem Tuch (dergl. im Mittelalter aus Baldak-Bagdad eingeführt wurde, daher der Name). — 2. Traghimmel, bei Prozessionen über dem Sanktissimum gehalten. ¶ Ausstattung usw. 8. — 3. Ueber dem Thron des Bischofs (ev. auch über dem Sitz anderer Würdenträger) findet sich in katholischen Kirchen ein B. **Z.**

Balde, Jakob (1604—1668), Jesuit 1624, Hofprediger in München 1638, in Neuburg a. D. 1654. Hervorragender neulateinischer Poet.

Gesamtausgabe 1729, 8 Bde. **Sch.**

Baldensperger, Wilhelm, ev. Theologe, geb. 1856 in Mülhausen (Elsaß), zuerst im elsäß. Kirchendienst, 1890 Privatdozent in Straßburg, a.o. Prof. und seit 1892 o. Prof. für NT in Gießen. Schrieb u. a.: Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messian. Hoffnungen seiner Zeit (1888. 1903 ³), K. A. Credner (1897), Der Prolog des 4. Evangeliums (1898), Das spätere Judentum als Vorstufe des Christentums (1900). **M.**

Balduin von Jerusalem ¶ Kreuzzüge.

Balduin, Franz (François Baudouin 1520—1573) gehört zu den an Zahl und Bedeutung nicht geringen Gelehrten des Reformationsjahrhunderts, die einen klaren und entschiedenen Standpunkt in der religiösen Bewegung ihrer Zeit nicht finden konnten und deshalb von beiden kämpfenden Parteien mißtrauisch betrachtet wurden. Noch heute schwankt das Urteil über ihn, je nach der Konfession des Beurteilers. B. ist geboren in Arras am 1. Januar, studiert Jurisprudenz in Löwen und findet schon in jungen Jahren Beziehungen zu den katholischen Reformfreunden in Paris, zu Du Moulin und ¶ Budaeus. 1542 wird er, Jurist in Arras, des Umgangs mit Häretikern angeklagt, in contumaciam verurteilt und mit Verlust des Vermögens und Verbannung bestraft. Dies Urteil ist bestimmend für seine ganze Lebensbahn geworden. Er beginnt ein Wanderleben, das ihn nach

Straßburg zu ¶ Bucer, 1545 nach Genf zu ¶ Calvin führt, dessen Vertrauen er gewinnt. Als Privatsekretär des Reformators nimmt er Einsicht in seinen Briefwechsel und eignet sich Schriftstücke an, die er später in gehässiger Weise gegen Calvin benutzt hat. Er verläßt Genf wieder und löst die Verbindung mit Calvin; elf Jahre hindurch ist er in der Schweiz, in Frankreich und in Deutschland zu finden, „hier in die Messe, dort in die Predigt gehend", mit juristischen und historischen Vorlesungen und Arbeiten beschäftigt. Seit 1560 treibt er mit Eifer auch theologische und konfessionelle Studien, die er zu Einigungszwecken zu verwenden sich bemüht. Darüber gerät er in Streit mit Calvin, der heftige, von seiten B.s an Indiskretionen reiche Streitschriften hervorruft: z. B.: Responsio ad Calvinum et Bezam (Antwort an Calvin und Beza, 1564). 1561 siedelt er nach Frankreich über, wo, nachdem er 1563 seine Irrtümer abgeschworen hat, das Verbannungsurteil aufgehoben wird. Von da an ist er in kirchenpolitischen und politischen Geschäften im Dienst des französischen Königs und der Niederlande tätig, wo ihm Wilhelm von Oranien das Vertrauen bewahrt. Ein Urteil über seine innere Stellung zur reformatorischen Bewegung ist schwer, soll er doch siebenmal seinen Glauben gewechselt haben, was freilich von katholischer Seite bestritten wird. Er hat es mit keiner Partei, auch mit dem Herzog von Alba nicht, verderben wollen, doch flüchtet er nach der Verhaftung der Grafen Egmont und Hoorn nach Frankreich und tritt in den Dienst des Herzogs von Anjou. Da kommt die Bartholomäusnacht in Paris, und an Balduin stellt man das Ansinnen, sie schriftstellerisch zu rechtfertigen. Er hat sich jedoch energisch dagegen gewehrt. In Paris ist er gestorben in den Armen des Jesuiten Johannes Maldonatus. Er hat von sich selbst gesagt: bonus jurisconsultus, malus christianus (ein guter Jurist, ein schlechter Christ).

ADB und KL unter Balduin; — La France protestante, 2. édition, Artikel Baudouin; — J. Heveling: De F. Balduini ejusque studiis irenicis dissertatio, Bonn 1871.

Hermes.

Balfour, Arthur James, englischer Staatsmann und Denker, geb. 25. 7. 1848, 1886 Staatssekretär für Schottland, 1887 für Irland, 1891/92 und 1895—1902 Finanzminister, 1902—1906 Ministerpräsident, als Führer der Konservativen im Unterhaus 1892—95 und seit 1905 Haupt der Opposition. In die religiöse Frage der Gegenwart hat er als Apologet des christlichen Theismus eingegriffen. Während seine früheren Veröffentlichungen (A defence of philosophic doubt 1879 und Essays and Adresses 1893) kein besonderes Aufsehen erregten, erlebte sein 1895 erschienenes Buch über die Grundlagen menschlicher Ueberzeugungen einen für ein philosophisches Werk ungewöhnlichen literarischen Erfolg (The Foundations of Belief. Being Notes introductory to the Study of Theology. London, Green, 12½ sh.). Es bildete lange Zeit das Tagesgespräch und stand als ein „Ereignis" im Vordergrund des Interesses, da es einen energischen Vorstoß gegen den herrschenden Naturalismus und seine Verwandten Agnostizismus, Positivismus, Empirismus (¶ Erkenntnistheorie) bedeutet. Der 1. Teil beleuchtet das Schicksal der Ethik, Aesthetik und der Vernunft im naturalistischen Klima. Der zweite untersucht die philosophische Grundlegung des Naturalismus und das Verhältnis von Philosophie und Rationalismus. Der dritte die Grundlagen der Erfahrung und das Verhältnis von Autorität und Vernunft. Der letzte Teil ist dem positiven Aufbau gewidmet und behandelt die Beziehungen von Ueberzeugung, Formulierung und Wirklichkeit, die Frage nach den letzten Grundbegriffen der Wissenschaft und das Problem Naturwissenschaft und Theologie. Das Buch schließt mit dem Ausblick auf eine harmonische Gestaltung der menschlichen Ueberzeugungen im christlichen Gottesglauben. — Wirkungsvoll ist gleich im Anfang die eingehende Untersuchung der naturalistischen Atmosphäre und ihrer Einwirkung auf die menschlichen Lebenswerte, wichtig vor allem, daß die Entscheidung über die großen Weltanschauungsfragen auf den Boden der Erkenntniskritik verlegt wird. Grundlegend für den weiteren Aufbau ist das Kapitel über die Rolle der „Autorität" in der Bildung der Ueberzeugungen (beliefs); es handelt sich um das Problem der Geschichte und der Ueberlieferung im Geistesleben der Gegenwart und um die Korrektur der Lessingschen Scheidung von Geschichtswahrheiten und Vernunftwahrheiten, sofern die Vernunft ihren Inhalt und ihre Maßstäbe aus der Geschichte erhält. Die gewonnene Hauptthese ist: Die überwiegende Mehrzahl aller Ueberzeugungen auf allen Gebieten geht auf ein autoritatives Moment zurück, d. h. sie ruhen auf nicht-rationaler Grundlage. Zuletzt gehen alle Ueberzeugungen aus praktischen Bedürfnissen hervor: die naturwissenschaftlichen, ethischen, ästhetischen ebenso wie die religiösen haben im Grunde nichts vor einander voraus, die naturwissenschaftlichen Grundbegriffe erweisen sich bei kritischer Analyse als genau so problematisch wie die religiösen. Darum liegt kein Grund vor, warum der Mensch zugunsten einer besonderen Gruppe seiner Ueberzeugungen, der naturwissenschaftlichen, andere Bedürfnisse seiner geistigen Natur unterbinden sollte. In sorgfältiger Gedankenführung erobert so B. Ellenbogenfreiheit für eine Weltanschauung, die sowohl für den Entwicklungsgedanken, wie für den christlichen Vorsehungsglauben Raum hat und das Ganze der menschlichen Ueberzeugungen zu harmonischem Abschluß bringt, ohne die berechtigten wissenschaftlichen, religiösen, ästhetischen Ueberzeugungen zu verkürzen. — Weit über der landläufigen Durchschnittsapologetik steht das B.sche Buch durch die Großzügigkeit und Freiheit seiner Gesamtanschauung, die sichere Erfassung der geistigen Lage und der naturalistischen Stimmung und durch die klare Einsicht, wo in den Weltanschauungskämpfen die Schlacht gewonnen oder verloren wird. Dabei ist die Sprache und Darstellung überall klar, fließend und vornehm.

Von zahllosen engl. Kritiken seien nur erwähnt die (unvollendet gebliebene) von Thomas Huxley (XIX. Cent. 1895 März) und die von A. M. Fairbairn (Contemp. Rev. 1895 April); — In Deutschland brachte die ChrW 1895, Nr. 33—35 eine ausführliche Inhaltsangabe des Buches. Beachtenswert ist vor allem Julius Kastans Aufsatz in PrJ 1895, S. 402 ff; — Eine deutsche Uebersetzung des Buches von Rob. König erschien 1896 unter dem Titel: Die Grundlagen des Glaubens.

Jaeger.

Baljon, Joh. Marinus Simon (1861—1908), holländischer reformierter Theologe, geb.

zu Rotterdam, Pfarrer bis 1895 zu Almelo, 1895 staatlicher Professor für Alttestamentliche Einleitung und Neutestamentliche Exegese in Utrecht. Schrieb: Inleiding der boeken des Nieuwen Verbonds (1903), Grieksch-theologisch woordenboek, 2 Bde. (1895—1899), Geschiedenis van de boeken des Nieuwen Verbonds (1901) und eine Reihe von Kommentaren: zu Matthäus 1900, Johannes 1902, Apostelgeschichte 1903, zu den katholischen Briefen und zum Philipperbrief 1904; dazu eine Menge kleinerer Sachen.

Schowalter.

Ballerini, 1. Antonio (1805—1881), Jesuit, Lehrer am collegium Romanum, bedeutender Moraltheologe. (Hauptwerk: opus morale.) Seine scharfe Kritik an Alphons v. ¶ Liguori verwickelte ihn 1873 in einen Streit mit den Redemptoristen.

HN III [1], S. 1445—47. **K.**

2. Pietro (1698—1769) und sein Bruder Girolamo (1702—1781), gelehrte, jesuitisch gebildete Kirchenhistoriker und Kanonisten in Verona. Von ihren Arbeiten ist die berühmteste die Herausgabe der Werke ¶ Leos des Großen 1753—1757. Pietro trat als guter Kurialist in zwei Schriften gegen ¶ Febronius auf.

RE[3] II, S. 373. **K.**

v. Ballestrem, Franz, Graf, Zentrumspolitiker. Geb. 1834 zu Plawniowitz (Oberschlesien), bis 1871 Offizier, 1872—93 und 1898—1906 Reichstagsabgeordneter, 1890—93 Erster Vizepräsident und 1898—1906 Präsident des Reichstags, 1891—1903 Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses, seitdem des Herrenhauses. **M.**

Balsam, harziger, stark riechender Saft aus bestimmten Pflanzen gewonnen, in der römisch-katholischen Kirche als Zusatz zum Oel bei der Bereitung des ¶ Chrisma zur Firmung (¶ Sakramente) verwendet. **X.**

Balsamon, Theodor (gest. ca. 1200), Kirchenrechtslehrer der ¶ Orthodox-anatolischen Kirche, Patriarch von Antiochien. Hauptwerk: Kommentar zum Nomokanon und Syntagma des ¶ Photius.

RE[3] II, S. 375. **K.**

Balthasar von Dernbach, 1570—1606, Abt von ¶ Fulda, wo er den Katholizismus restaurierte.

Baltzer, 1. Eduard (1814—87)), ev. Theologe, Vorkämpfer der freien Gemeinden und Lebensreformer, geboren zu Hohenleina (Prov. Sachsen), 1841 Prediger in Delitzsch; wegen seiner Beteiligung an der Bewegung der ¶ Lichtfreunde wurde seine Wahl zum Pastor in Halle und in Nordhausen nicht bestätigt. So gründete er in Nordhausen 1847 eine freie Gemeinde, deren Vorsteher er bis 1881 war. In der Revolutionszeit gehörte er der preußischen Nationalversammlung an. Später trat er auch lebhaft für „naturgemäße Lebensweise" ein und wurde ein Apostel des Vegetarianismus. Nachdem er sein Amt als Sprecher der Gemeinde in Nordhausen niedergelegt hatte, zog er sich nach Grötzingen bei Durlach zurück. Von seinen zahlreichen Schriften seien genannt: Alte und neue Weltanschauung (1850 ff), Religionslehrbuch für Schule und Haus freier Gemeinden (1851 ff), Allg. Religionsgeschichte (1854), Leben Jesu (1860), Gott, Welt und Mensch (1865), Die natürliche Lebensweise (1867 ff), Ideen zur Sozialreform (1873). ¶ Freireligiöse, ¶ Ersatzreligionen, moderne. **M.**

2. Johann Baptist (1803—1871), geb. zu Andernach, 1829 Priester und Repetent am katholisch-theologischen Konvikt in Bonn, 1830 a.o., 1831 ordentlicher Professor der Dogmatik und 1846 Domkapitular in Breslau. Ein Schüler von ¶ Hermes und ¶ Günther, um den Katholizismus in Schlesien verdient, aber um seiner freien Stellung willen viel angefeindet, trat er nach dem ¶ Vatikanum auf die Seite der ¶ Altkatholiken. Hauptschriften: Beiträge zur Vermittlung eines richtigen Urteils über Katholizismus und Protestantismus (1839/40), Ueber die Anfänge der Organismen (gegen K. Vogt, 1869, 1873 [4]), Die biblische Schöpfungsgeschichte (1867—72).

KHL I, Sp. 466. **K.**

Baluze, Etienne (1630—1718), geb. zu Tulle, seit 1646 in Toulouse, wo er Jurisprudenz und Geschichte studierte, 1656 vom Erzbischof Pierre de Marca nach Paris gerufen, 1667 Bibliothekar des Ministers Colbert. Hier war er in seinem Elemente in Sammlung und Verarbeitung von Urkunden. 1707 wurde er Inspektor des Collège royal, an dem er seit 1689 als Professor des kanonischen Rechtes wirkte, aber sein 1708 publiziertes Werk: Geschichte des Hauses Auvergne, brachte ihm, da es angeblich falsche Ansprüche auf französische Provinzen verteidigte, die Verbannung. Erst 1713 durfte er zurückkehren. Von seinen zahlreichen Werken seien genannt: Capitularia regum Francorum 1677; Vitae paparum Avenionensium 1693, ein Werk, das wegen seines ¶ Gallikanismus auf den Index kam, Nova collectio conciliorum 1683 (nur ein Band, da auch hier B. unter seinem Gallikanismus zu leiden hatte). B. gehört in die Reihe jener gelehrten französischen Antiquare, die in Sammlung und Verarbeitung von Urkunden die Geschichtsforschung stark anregten. ¶ Kirchengeschichtschreibung.

RE[3] II, S. 379 f; — H. Quentin: Jean Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires, 1900. **K.**

Bamberg, Erzbistum. Die durch das bayerische Konkordat (¶ Bayern: I.) zum Erzbistum erhobene Diözese umfaßt heutzutage den größten Teil von Oberfranken, einen Teil von Mittelfranken und das Herzogtum Koburg. Man zählt ca. 350 000 Katholiken, denen ca. 700 000 andere Christen gegenüberstehen. Das Bistum zerfällt in 20 Dekanate, wobei die 4 Bamberger Pfarreien, welche einem erzbischöflichen Kommissar unterstellt sind, außer Betracht bleiben; 193 Pfarreien, 34 Kuratien, 111 Kaplaneien, 27 Benefizien mit Investitur und ca. 25 Manualbenefizien. Die Zahl der Säkulargeistlichen beträgt ca. 450. Der Regularklerus ist in dieser Diözese spärlich vertreten; es gibt nur Franziskaner-, Konventualen und Barmherzige Brüder mit 6 Niederlassungen, die Zahl der weiblichen Ordensniederlassungen beträgt ca. 80. Die „Englischen Fräulein" haben daran vor allem Anteil. Die größte kath. Gemeinde besteht in dem ehemals rein protestantischen Nürnberg. Hier geht die kath. Kirche mit Errichtung neuer Pfarrsysteme systematisch vorwärts. — Zur Heranbildung des Klerus besteht das Knabenseminar und das Priesterseminar in B. Die Universitätsbildung kommt nicht in Betracht, weil alle Kleriker 4 Jahre das Lyzeum Bamberg besuchen. Besonders wird Nachdruck gelegt auf Einführung in nationalökonomische Disziplinen. — Das Domkapitel in B. besteht aus 12 Domherren und 6

Domvikaren. Bekannt ist der Domdechant Dr. jur. can. Schädler als ultramontanes Mitglied des bayr. Landtages und des deutschen Reichstages. — Die Wallfahrtsorte: Vierzehnheiligen und Gößweinstein haben allgemeine Berühmtheit erlangt. — Auch in dieser Diözese bemüht sich der Klerus eifrig, die Führung des Volkes in die Hand zu bekommen. In den Städten stehen die Kapläne an der Spitze aller möglichen Vereine; der christlichen Gewerkschaften haben sie sich besonders eifrig angenommen. Einen großen Einfluß bieten hier und auf dem Lande die Brüderschaften (¶ Kongregationen). Gegenwärtiger Erzbischof ist der frühere Würzburger Professor der Theologie ¶ v. Abert (seit 1905). — Die wichtigsten Daten aus der Geschichte B.s sind folgende: Das Bistum B. ist 1002 von Kaiser Heinrich II und seiner Gemahlin Kunigunde gegründet; 1007 von Papst Johann XVIII bestätigt und auf dem Frankfurter Reichstag anerkannt. Es umfaßte Bestandteile der Bistümer Würzburg und Eichstätt. Der 2. Bischof Suidger bestieg als ¶ Clemens II den päpstlichen Thron. Unter Heinrich von Bilversheim 1242—57 kamen die meisten Besitzungen des Grafen von Meran aus dem Hause Andechs an das Bistum. Bischof Eberhard II 1146—70 war ein tüchtiger Scholastiker. Anton 1432—59, Georg I 1459—75, Heinrich III 1487—1501 wirkten für Reformation des Klerus. Unter Weigand von Steinitz 1522—56 wurden fast 350 Pfarrstellen des Bistums evangelisch, vor allem Nürnberg und das Brandenburgische Gebiet. Neithart v. Thüngen 1591—98 betrieb die Gegenreformation, Gottfried 1609—22 berief die Jesuiten. 1802 wurde das Hochstift säkularisiert.

J. Looshorn: Geschichte des Bistums B., 1886 ff.

Schornbaum.

v. Bamberg, Albert, Schulmann, philologischer Schriftsteller und Förderer des Evangelischen Bundes und des Zusammenschlusses der deutschen evang. Landeskirchen (¶ Einigungsbestrebungen in der Gegenwart), geb. 1844 in Rudolstadt, seit 1883 Direktor des Gymnasiums in Gotha. Schrieb u. a.: Der deutschevang. Kirchenbund (1898), Der evangel. Bund und der Zusammenschluß der deutsch-evangelischen Landeskirchen (1902), DDr. Emil Herrmann (1906). **M.**

Bambino, italienisch, = Kind, Gesù bambino = Christuskind auf dem Arme der Madonna. Schlechtweg B. heißt eine etwa 1,50 m hohe, reich geschmückte Holzpuppe des Christkindes in der Marienkirche zu Ara coeli auf dem Kapitol zu Rom, ein Geschenk der Franziskaner zu Jerusalem aus dem 16. Jhd. Zu Weihnachten werden besondere „Kinderpredigten" vor dem dann in der Krippe liegenden B. gehalten, am Nachmittage des Neujahrtages wird der Segen mit dem Santo B. erteilt. Geistvoll hat Selma Lagerlöf im Romane „Der Antichrist" die Wunderkraft des zu den Kranken gefahrenen B. verwertet.

A. de Waal: Roma sacra, 1905 (hier S. 677 Abbildg.). **K.**

Banken ¶ Geld und Kredit.

Bann, ein Begriff der israelitischen Kultussprache, seinem Wesen nach ein Tabu, ist wie dieses ein Verbot und entspringt ursprünglich aus der Furcht vor der Wirkung dämonischer Mächte. Auf einer höheren Stufe wird das Verbot zu einem Gebot der Gottheit, die jede Berührung der mit Tabu belegten Dinge untersagt. Derart sind die Bannvorschriften, die uns in den gesetzlichen Partien des Pentateuchs erhalten sind. Sie sind zwar der Form nach Verbote, dem Inhalte nach aber Gebote Jahves; und das treibende Motiv ist nicht mehr die Furcht vor der Macht der Dämonen, sondern die Scheu vor der Berührung mit anderen Göttern. — Das, was dem Banne verfallen ist, wird ursprünglich vollständig unschädlich gemacht: die Menschen, Männer, Weiber, Kinder werden ermordet, wohl auch die Leichen verstümmelt und nicht beerdigt, das Vieh wird getötet, die Sachen werden vernichtet, Städte zerstört und mit Salz bestreut III Mose 27_{29} V $7_{1\,ff}$ $13_{13\,ff}$ I Sam 15_{3}. Bald aber sind mannigfache Milderungen in der Form der Bannvollstreckung eingetreten. Während die Menschen ermordet werden, wird die Beute Jahve geweiht Jos 6_{24}, wohl nur, soweit sie wertvoll ist; was sonst an fahrender Habe oder an Vieh erbeutet wird, bleibt in den Händen des Volkes V Mose $2_{34\,f}$ $3_{6\,f}$ Jos $10_{28\,ff}$. Anderswo wieder wird vorausgesetzt, daß auch Menschen nicht getötet, sondern der Gottheit als Tempelsklaven geweiht werden; doch dürfen diese, als dem B. Verfallene, nicht ausgelöst noch verkauft werden III Mose 27_{28}. — Die Bedingung, unter der der B. vollzogen wird, ist überall die Abgötterei, die der Einzelne, die Stadt oder das Volk betreibt II Mose 22_{19} V $7_{4\,ff}$ $13_{13\,ff}$. Da die Kanaanäer in Palästina fremde Götter verehrten, so müßten sie mit dem B. bestraft sein. In der Tat begegnet uns nicht nur ein derartiges Gebot V Mose 7, sondern auch seine Ausführung wird im Buche Josua durchweg erzählt. Trotzdem handelt es sich hier um eine spätere Theorie und um Geschichten, die auf Grund derselben erfunden sind; denn die Kanaanäer haben lange Zeit, ja Jahrhunderte hindurch in festen Burgen unangefochten neben den Israeliten gelebt und sind mit diesen geschäftliche und verwandtschaftliche Beziehungen eingegangen, was durch den Bann ausdrücklich ausgeschlossen wird V Mose $7_{2\,f}$. Nur an der Stadt Jericho mag wirklich der Bannfluch vollstreckt sein, weil darauf auch sonst angespielt wird Jos 6 I Kön 16_{34}. Im Judentum wurde der B. zur Exkommunikation aus der Gemeinde; dem Gebannten wurde das Vermögen konfisziert, Esra 10_{8}. — Im NT wollen Joh 9_{22} 12_{42} 16_{2} die Juden, wenn einer Jesus als Christus bekennt, ihn aus der Synagoge ausschließen. Umgekehrt stellt Paulus für die christusgläubige Gemeinde die Norm auf: Wer den Herrn nicht liebt, der sei verflucht (d. h. gebannt, ausgeschlossen) I Kor 16_{22}. — Kirchenbann ¶ Kirchenzucht ¶ Exkommunikation ¶ Abendmahl: V. rechtlich. **Greßmann.**

Baptisten.

1. Name; — 2. Bekenntnis und Verfassung; — 3. Geschichte und Statistik.

Baptist bedeutet: Täufer; im Mittelalter Anabaptisten = ¶ Wiedertäufer. Die heutigen B. lehnen entschieden ab, „Wiedertäufer" zu sein, da sie die an Säuglingen vollzogene „Besprengung" nicht für eine Taufe halten. Sie selbst nennen sich „Gemeinden gläubig getaufter Christen", da der Name B. zu wenig sagt, und den Nachdruck auf eine Zeremonie legt, während sie in der Hauptsache etwas ganz anderes betonen: Gemeinden von Gläubigen. Die B. üben die Taufe durch einmaliges Untertauchen (rücklings ins „Wassergrab", die Grablegung Christi sym-

bolisierend) an solchen, die vorher vor versammelter Gemeinde ein Bekenntnis ihrer inneren Umwandlung abgelegt haben.

2. Die B. betrachten die Bibel (Alten und Neuen Testaments) für das untrügliche Wort Gottes, die einzige Regel und Richtschnur für Lehre und Leben. Nichts darf angenommen oder gehalten werden, wofür sich nicht eine Vorschrift oder ein Beispiel (precept or exemple) im NT findet. Zusammenfassungen der Schriftwahrheiten zu „Bekenntnissen" schließt das nicht aus, sondern ein. Jede Gemeinde ist selbständig und unabhängig. Zwei Aemter: Aelteste (Prediger) und Diakonen. Die Mitgliedschaft ist eine durchaus freiwillige. Bei anstößigem Wandel wird dieselbe durch „Ausschluß" aufgehoben. Bei reumütigem Bekenntnis vor versammelter Gemeinde kann die Wiederaufnahme erfolgen. Zwei „Verordnungen": Taufe und Abendmahl. Erstere ist das öffentliche Bekenntnis des Bekehrten und gilt als äußeres Zeichen für den inneren Vorgang der Erneuerung des Herzens und Lebens; im Abendmahl wird das Gedächtnis Christi gefeiert, und der Bund mit ihm und seinen Jüngern erneuert. Die Verfassung ist in ihren Hauptzügen eine republikanische: Trennung von Kirche und Staat, unbedingte Religionsfreiheit, von Gott berufene und von der Gemeinde selbst erwählte Prediger. — Die deutschen B. bilden einen „Bund", welcher in 12 „Vereinigungen" geteilt ist. Als Bekenntnis d. h. als zusammenfassender Ausdruck der Schriftwahrheit dient ihnen das 1849 verfaßte, gegenwärtig in 10. Auflage erschienene „Glaubensbekenntnis und Verfassung der Gemeinden getaufter Christen gewöhnlich B. genannt". Der Bund hat ein Predigerseminar (Hamburg), ein Verlagshaus (Kassel), eine Kapellenbaudarlehnskasse und eine Predigerpensionskasse (Witwen- und Waisenkasse). Die Geschäfte des Bundes leitet die „Vereinigte Bundes-Verwaltung", welche aus dreimal sieben Mitgliedern besteht. Nicht angegliedert an den Bund, und doch in engster Fühlung mit demselben, ist die Missionsgesellschaft für Kamerun (C. Mascher, Steglitz) und das Diakonissenheim (Scheve, Berlin, Emdenerstraße 15).

3. Cramp sucht in seiner Geschichte der B. den Nachweis zu führen, daß es immer B. gegeben habe, und daß auch die Waldenser, Albigenser, Lollarden u. a. B. gewesen seien. Das ist jedoch unhaltbar. Der erste englische Baptist war Richard Blount in London, welcher 1640 von Jan Batte in Holland getauft wurde. Blount taufte nach seiner Rückkehr den Prediger einer kleinen Schar (53 Seelen) Samuel Blacklock, und diese bildeten die erste englische Baptistengemeinde. Dieselbe mußte durch schwere Verfolgungen gehen. Ein gewisser Thomas Lamb hat fast in allen Gefängnissen Londons und der Umgegend geschmachtet. In ¶ Cromwells Heer befanden sich auch eine Menge B. Als er jedoch 1653 Protektor wurde, änderte sich das Verhältnis mit einem Schlage. Er sandte seine 38 Tryers (Kommissare) aus, welche das Land von unwürdigen Pastoren säubern sollten. Die B. erklärten diese Maßregel für verwerflich, worauf Cromwell mit der Absetzung des Generalmajors Harrington und der Einkerkerung anderer quittierte. Cromwells Kanzler, ¶ Milton, wird gemeinhin auch als Baptist bezeichnet. Seine baptistischen Zeitgenossen nannten ihn jedoch einen irregular and defective baptist. Von 1660—1689 mußten die englischen B. schwere Verfolgungen über sich ergehen lassen. John ¶ Bunyan (1628—1688) lag 12 Jahre im Gefängnis. Er benutzte diese Zeit, um seine unsterbliche Allegorie, „Die Pilgerreise nach dem Berge Zion", zu schreiben. Als 1689 Wilhelm von Oranien in England landete, brach die Zeit der goldenen Freiheit an. Die B. waren jedoch an Verfolgungen gewöhnt, und wurden schlaff, als dieselben aufhörten. Man versteifte sich in starrsten Calvinismus. Als man nach 60 Jahren eine Statistik aufstellte, zeigte es sich, daß die Gemeinden zurückgegangen waren. Man berief Gebetsversammlungen, und Männer wie Hall und namentlich A. Fuller erhoben laut ihre Stimmen zur Einkehr und Umkehr. Letzterer in seinem berühmten Buche „The gospel worth of all acception" (Das Evangelium aller Annahme wert). Sein gelehrigster Schüler war wohl William Cary, der Vater der neuern Mission (1792). Statistik 1907: 2 907 Gemeinden, 2 116 Prediger, 394 811 Glieder. — Als die ¶ Pilgerväter nach Amerika kamen (1620), wurden sie, die soeben dem schwersten Druck der Verfolgung entgangen waren, sofort Verfolger Andersdenkender. Sie glaubten, daß die weltliche Obrigkeit nicht allein das Unrecht des Menschen gegen den Menschen, sondern auch gegen Gott zu sühnen habe. Demzufolge wurde „Ketzerei, Irrlehre, Sabbathschändung" mit den schwersten Strafen belegt. Im Jahre 1635 zwar proklamierte Roger Williams in seiner Stadt Providence als obersten Grundsatz: „Hier soll niemand um seines Glaubens willen verfolgt werden." Doch dauerte in den übrigen Kolonien die Verfolgung an, bis der Revolutionskrieg (1776—1783) auch den B. Gelegenheit gab, sich durch Mut und Vaterlandsliebe auszuzeichnen. Nach dem Kriege waren alle Vorurteile geschwunden, und der Grundsatz unbedingter Religionsfreiheit wurde mit der Verfassung der Vereinigten Staaten proklamiert. Statistik: 1907: 47 852 Gemeinden, 33 230 Prediger, 4 812 653 Glieder. In Südamerika: 80 Gemeinden, 38 Prediger, 4465 Glieder. In Zentralamerika, Kanada, den Inseln: 1453 Gemeinden, 841 Geistliche, 161 361 Glieder. — Außer den „Regular"-B. gibt es in den Vereinigten Staaten noch a) sogenannte Primitive B., Hyperkalvinisten, welche gegen die Mission sind (126 000 Glieder) b) Freewill B., die arminianistischen Auffassungen zuneigen (¶ Arminius), und „offenes Abendmahl" (d. h. Zulassung auch von Nichtmitgliedern) feiern (82 303 Glieder), c) Tunker, englisch: German Baptists, welche dreimalige Untertauchung üben (121 194 Glieder), d) Disciples of Christ oder Campbelliten, welche die Taufe nach verstandesmäßiger Ueberzeugung zur Vergebung der Sünden üben (1 233 984 Glieder.)

Die deutschen B. sind nicht ein Ableger, weder der englischen noch der amerikanischen B. Ihr Gründer J. G. Oncken wurde zwar in England erzogen, kam jedoch nie mit ihnen zusammen. Er wurde 1823 von der Kontinentalen Bibelgesellschaft als Kolporteur nach Hamburg gesandt. Bei ernstem Bibelstudium stieß er auf die Taufe der ersten Christen, sowie ihre Gemeindeideale. Er wurde von der Taufe der Gläubigen überzeugt, und ließ sich 1843 mit sechs andern in der Elbe taufen. Diese sieben bilden die erste deutsche Baptistengemeinde. Zu Anfang

gab es viele Bedrängnisse. Mit dem Brand von Hamburg (1842) änderte sich das Verhältnis, und seit dem Jahre 1875 können Baptistengemeinden Korporationsrechte erhalten. Statistik 1907: 191 Gemeinden, 186 Kapellen, 2910 Taufen, 37 044 Glieder, 846 255 M. freiwillige Beiträge.

Die B. der ganzen Welt 1906:

	Gemeinden	Pred. u. Missionare	Glieder
Europa	4 056	2 935	518 846
Asien	1 422	1 001	137 777
Afrika	84	151	10 176
Amerika	65 679	43 650	6 308 027
Australien	268	200	21 103
	71 509	47 937	6 995 929

T. Crosby: History of the English Baptists from the Reformation to the Beginning of the Reign of George I. 4 vols, 1738—40; — Barclay: Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth, London 1877; — John Canne: A necessity of separation from the church of England, 1638; — Cramp: Geschichte der Baptisten. Deutsch von Balmer-Rinck, Hamburg 1870; — Gale: Reflections on Walls History of Baptism, zuerst 1705, 1862 neu in Oxford; — A. Rauschenbusch: Pilgerväter, Amerikanische Traktatgesellschaft, New-York 1889; — Lebensgeschichte von R. Williams, 1898; — Evans: The Early English Baptists (B. 7 und 8 der Bunyan Library), London 1864. **Hoefs.**

Baptisterium 1. = Taufstein (¶ Kirchengeräte); 2. = Taufkirche. Diese ist eine Begleiterscheinung der Massenbekehrungen und Massentaufen. Besondere Taufkirchen erstanden zahlreich in der ersten Friedenszeit der Kirche neben bischöflichen Kathedralen und sie begleiten die germanische Mission, um nach vollendeter Christianisierung zu verfallen und abständig zu werden. Mit einem instinktiven Gefühl fürs Praktische griff man gleich von Anfang und fast überall die schon der Antike geläufige Zentralform auf, die sich zur Umfriedigung und Ueberdachung des Taufbrunnens von selbst empfahl. Der Grundriß ist ein Kreis, ein Vier-, Sechs-, Achteck, häufig durch Nischen und vorgesetzte Säulen gegliedert, welche zur Rotunde des Kuppelgewölbes überleiten (B. der Arianer, der Orthodoxen zu Ravenna 430 n. Chr., beim Dom zu Novara, zu Zara und Albegna). Eine reifere Nebenform, die man sich auch durch Hereinrücken der Säulen entstanden denkt, ist die Rotunde auf Säulen mit Umgang, wobei der Durchschnitt das dreischiffige Schema der Basilika ergibt, so (nach dem Vorbild von Sta. Costanza, der Grabkirche der Schwester Konstantins, beim lateranischen B. in Rom) Sta. Maria Maggiore bei Nocera, Ezrah und Bostah in Syrien, wo auch Kreuzkirchen „und jede Art von Zentralbauten als Baptisterien möglich waren" (Binbirkilisse). Ein rein quadratisches z. B. neben der „großen Basilika" zu Tipasa mit kreisrunder Taufquelle. Die innere Einrichtung ist nur im allgemeinen bekannt. Der Taufbrunnen (piscina) ward durch Quellen oder künstliche Leitungen gespeist und mit Vorhängen abgeschlossen. Man stieg auf 3 oder 7 Stufen hinab. An den Wänden zogen sich Sitzbänke für die Paten hin. — In Italien seit dem 7. Jhd. fast vergessen, erlebte die Taufkirche eine ins Großartige gesteigerte Renaissance in der umbrischen Kunst des 12. Jhd.s. S. Giovanni in Florenz, das B. in Cremona, in Parma und Cravedona und besonders der mächtige, innen und außen gleich imposante Kuppelbau in Pisa (1153 von Diotisalvi) sind die weltbekannten Beispiele dieser romantischen Baugesinnung, für welche kein Bedürfnis erkennbar ist. Anders in Frankreich und Deutschland, wo das alleinige Taufrecht des Bischofs und engbegrenzte Taufzeiten wenigstens bis ins 12. Jhd. das Daseinsrecht des B.s, stets unter dem Titel St. Johannes des Täufers, begründeten. Wir finden Taufkirchen in der schriftlichen oder monumentalen Ueberlieferung bezeugt fast bei allen Kathedralen, bei den Domen zu Mainz, Worms, Speier, Augsburg, Regensburg, Trient, Fulda, Köln (St. Gereon und Dom), bei St. Marien in Stendal u. a., wie auch die Liebfrauenkirche zu Trier auf der Stätte des früheren B.s errichtet wurde. Umgebaut oder sonst schwer verändert sind die Taufkirchen beim Dom zu Konstanz (in der Gotik mit einem plastischen hl. Grabe versehen), Straßburg, Aachen, Essen; in dürftigen Resten erhalten bei St. Georg in Augsburg, als Chor einer Pfarrkirche in Taufkirchen bei Velden. Das besterhaltene romanische Beispiel findet sich zu Brixen, ein Quadrat mit achteckigem Obergeschoß, das jüngste gotische um 1290 beim Dom zu Meißen, ein zweistöckiges Achteck. Höchst merkwürdig sind aber noch 2 von Kraus entdeckte Taufkirchen auf dem flachen Land, zu St. Afra bei Hirzbach und St. Fridolin in Schacheneck in Lothringen, ersteres durch einen runden Brunnen, letzteres durch eine Kufe (Taufstein) in der Mitte kenntlich. **Bergner.**

Baptistinen (ital.: Battistine) oder Einsiedlerinnen vom heil. Johannes Baptista, religiöse Genossenschaft von Jungfrauen zu beschaulichem Leben unter strenger Askese und Klausur (sie dürfen nur dreimal jährlich verschleiert hinter dem Sprachgitter mit Verwandten reden); gegründet in Genua 1730 von der ehrwürd. Giovanna Maria Battista Solimani († 1758), 1744 bestätigt, nur in Italien verbreitet; sie bestehen aus Chor- und Laienschwestern sowie Tertiarierinnen, die den Verkehr mit der Welt vermitteln; haben in Rom neuerdings einige kleine Erziehungsanstalten.

Baptistiner oder Missionare vom heil. Johann Baptist, Weltpriesterkongregation für Volksmissionen und äußere Mission, 1755 von Domenico Olivieri († 1766 in Genua), dem geistlichen Leiter der ¶ Baptistinen, gegründet, 1755 bestätigt, in Italien, Bulgarien und China verbreitet, gegen Ende des 18. Jhd.s erloschen.

Stahlin KL² I, 1970 ff; — Heimbucher³ III, S. 373 f und 521. **Joh. Werner.**

Barabbas. Nach der evangelischen Ueberlieferung Mrk 15 $_{6\text{ ff}}$ Mtth 27 $_{15\text{ ff}}$ Luk 23 $_{18\text{ ff}}$ Joh 18 $_{39\text{ f}}$ ein Aufrührer und Mörder (Räuber), dessen Begnadigung die fanatisierte jüdische Volksmenge von Pilatus verlangte, während dieser Jesu Freilassung angeboten hatte: ¶ Jesus Christus. Die Frage nach der Geschichtlichkeit des Vorgangs ist kaum zu beantworten.

Vgl. u. a. Wilhelm Brandt: Die evangelische Geschichte, 1893, S. 94 ff; — Johannes Merkel: Die Begnadigung am Passahfest. ZNT 1905, S. 293 ff. **H.**

Barak, Sohn Abinoams, nach dem „Liede der Debora" (Richt 5) Führer der israelitischen Stämme in der Schlacht am Kison, wo er einen kanaanäischen Städtebund unter Sisera besiegte; nach dem Liede (5 $_{12}$ nach verbessertem Text) rächte er an den Feinden zugleich die Schmach einer früheren Gefangenschaft. Eine über dieselbe Begebenheit handelnde, in manchem vom

Liebe abweichende Sage Richt 4 (¶ Debora) nennt Kedes in Naphthali als seine Heimat und sucht zu begründen, wie es kam, daß der Ruhm, Sisera getötet zu haben, nicht Barak, sondern einem Weibe zufiel. Noch später ist er zum Mitverfasser des „Deboraliedes" geworden 5₁. **Gunkel.**

Barat, Magdalena ¶ Damen vom heil. Herzen Jesu.

Barbara, die Heilige, nach der Legende Tochter eines Heiden in Nikomedien, die als Märtyrerin 306 stirbt, während der Vater an der Hinrichtungsstätte vom Blitz erschlagen wird. Sie ist Schutzpatronin der Bergleute, Türme, Festungen, Artillerie, Helferin gegen Gewitter, Feuersbrunst und in der Sterbestunde. Heiligentag: 4. Dezember. Hier wird der Barbarazweig geschnitten, der zu Weihnachten blühen soll, ursprünglich Mitte November geschnitten, wenn das Vieh die Weide verließ. — ¶ Heiligenverehrung.

RE³ II, S. 395; — S. Peine: S. Barbara und ihre Darstellung in der Kunst, 1896. **K.**

Barclay, 1. John (1582—1621), geb. in Pont-à-Mousson, Sohn des juristischen Professors William B., vielleicht durch Jesuiten erzogen, veröffentlichte 1603 in London unter dem Pseudonym Euphormio Lusinius den ersten Teil seines Satyricon, kritische Skizzen über seine Zeit, etwa vergleichbar Montesquieus „lettres Persanes" (der zweite Teil erschien 1607 in Paris), 1605 in Paris, 1606 als junger Ehemann in London, wo er unter dem Titel „Sylvae" seine lateinischen Gedichte herausgab. Gegen die auf sein Satyricon gerichteten jesuitischen Angriffe schrieb er eine „Apologia", 1609 hatte er aus dem Nachlasse seines 1608 verstorbenen Vaters einen die hierarchischen Ansprüche des Papsttums scharf angreifenden Traktat de potestate papae herausgegeben, der ihn in eine Kontroverse mit ¶ Bellarmin verwickelte. 1614 erschien sein „Icon animorum" = eine Charakterisierung der hauptsächlichsten europäischen Nationen, 1616 begab er sich nach Rom und söhnte sich mit dem Papsttum und Bellarmin aus; die Frucht dieses Ausgleichs war seine „paraenesis ad sectarios" 1617. In seinen letzten Lebensjahren arbeitete er an seinem Meisterwerke „Argenis", das nach seinem Tode 1621 veröffentlicht wurde. Es ist an der Hand der Erlebnisse seiner Zeit (Jakob I von England, Philipp II von Spanien) eine Art Regentenspiegel, der auf Fénelon (sein „Telemach"), Leibniz, Richelieu u. a. wirkte

Dictionary of national biography I, S. 163 f. **K.**

2. Robert (1648—1690). Geboren zu Gordonstown, wird in Paris trotz strengster kalvinistischer Erziehung beinahe Katholik und schließt sich 1667 unter dem Eindruck einer Versammlung den ¶ Quäkern an, für die er ähnliche Bedeutung hat wie ¶ Spangenberg für die Herrnhuter. Dem Quäkertum schuf er 1673 einen Katechismus (A Catechism and Confession of Faith) und 1676 eine Art Dogmatik (Theologiae verae christianae Apologia).

Truth triumphant through the spiritual warfare christian labours and writings of R. B., 1692; — Friedrich Loofs: RE³ II, S. 398—400. **Herz.**

Bard, Paul, ev. Theologe, geb. 1839 zu Dömitz i. Mecklenburg, Rektor in Grabow, 1865 Pastor in Güstrow, 1869 Domprediger in Schwerin, seit 1876 Superintendent und Oberkirchenrat daselbst. Veröffentlichte u. a. Predigtsammlungen und zahlreiche apologetische Vorträge. **M.**

Barde, Eduard (1836—1904), ref. Theologe, geb. in Genf, studierte in Genf, Berlin, Tübingen, Erlangen, 1865 Pfarrer in Vandoeuvres (Genf), 1879 Professor für die Exegese des Neuen Testaments an der freikirchlichen Fakultät (Oratoire) in Genf, übernahm 1880 die Redaktion des Organs der Baseler Mission für die Länder französischer Zunge, Le missionnaire, wurde 1895 Präsident des internationalen Komitees der Christlichen Vereine junger Männer. Veröffentlichte: Commentaire sur les Actes des Apôtres (1898), Paul apôtre, Etudes sur la seconde épitre aux Corinthiens (1904), außerdem mehrere Bände Etudes bibliques (Samuel 1881, Elie 1883, Abraham 1891). **Lachenmann.**

Bardenhewer, Otto, kath. Theologe, geb. 1851 in M.-Gladbach, Privatdozent in München 1879, Professor in Münster 1884, seit 1886 o. Professor für NT und biblische Hermeneutik in München. Veröffentlichte: Des hl. Hippolyt von Rom Kommentar zum Buche Daniel (1877), Polychronius (1879), Patrologie (1894. 1901 ²), Geschichte der altkirchlichen Literatur (1902/03). Herausgeber der „Biblischen Studien". In der Angelegenheit seines reformkatholischen Kollegen Schnitzer 1908 (¶ Reformkatholizismus) nahm er entschieden gegen diesen Stellung. **M.**

Bardesanes (griechisch, syrisch: Bar-Daisan), der Gnostiker (154—ca. 223), geb. zu Edessa und am dortigen Hofe erzogen, dann Priester der Dea Syra in Hierapolis, ca. 179 Christ, gewann als solcher den König ¶ Abgar und damit Edessa für das Christentum. Eine gelehrte Natur, „der einzige originale Denker, den die syrische Kirche besessen hat", ist er leider infolge seiner Verketzerung, die seine Schriften vernichtete, für die Gegenwart nur in Umrissen zu zeichnen. Seine Lehre verrät einigermaßen der, wenn nicht von ihm selbst (so Burkitt), so doch von seinen Schülern stammende Dialog, „über das Schicksal" (perì heimarménēs), auch (nach der syrischen Handschrift) „Buch von den Gesetzen der Länder" genannt. In erhebenden Worten (vgl. die Auszüge bei Burkitt) wird hier die Ueberlegenheit des Menschen über die Natur dank seiner ihn den Engeln gleichmachenden freien Selbstbestimmung gefeiert, und des Menschen Schicksal aus Naturbestimmtheit, Geschick und Freiheit komponiert gedacht. Daneben klingen spezifisch gnostische Töne von himmlischen Sterngeistern, kosmologischen Spekulationen, ewiger Materie, Leugnung der Fleischesauferstehung, Doketismus, ohne daß im einzelnen alles klar wäre, namentlich bez. seiner Quelle (Valentin? Ophiten? vgl. ¶ Gnostizismus). Seine Hymnen machen ihn zum Schöpfer des syrischen Kirchenliedes, den dann aber der kirchliche Ephräm mit seinen Gesängen verdrängte. Vielleicht (so Preuschen) stammen die zwei lieblichen Hymnen der Thomasakten, das „Brautlied" und „Lied von der Seele" (Preuschen: „Lied von der Erlösung") von B. Ihr Schwung und ihre orientalische Farbenpracht fesseln und begeistern noch heute. Die Weisheit (Sophia) wartet ihres Bräutigams Christus, und Christus schildert seine Fahrt zur Rettung des Lichtfunkens d. h. der in der Materie ruhenden Seele (falls diese Deutung des zweiten Liedes richtig ist, und nicht das Hohelied von der Seele gesungen wird, die vom Himmelshause auf Erden gesandt ihre Aufgabe vergißt, bis göttliche Offenbarung sie weckt). Uralte Motive (vgl. Reitzenstein) leben hier neu auf. An-

gesichts der poetischen Schönheit, religiösen Tiefe und des sittlichen Ernstes dieser uns erhaltenen Reste versteht man Burkitts Klage um den Untergang des Bardesanitischen Geistes, dessen letzte Spuren unter Rabbulas (ca. 430) in der Großkirche aufgehen; und seine, in einer Parallele zwischen Loisy und B. erläuterte Warnung verdient Beachtung: „Es ist eine törichte und feige Politik, wenn eine Kirche gegen den Aberglauben nachsichtig und gegen ernste Forschung streng ist." — ¶ Gnostizismus ¶ Syrien.

RE³ II, S. 400 ff; — E. Preuschen: Zwei gnostische Hymnen, 1904 (hier auch deutsche Uebersetzung); — F. C. Burkitt: Urchristentum im Orient; deutsch von E. Preuschen, 1907; — R. Reitzenstein: Hellenistische Wundererzählungen, 1906; — C. Brockelmann: Die syrische Literatur, 1907 (hier ebenfalls deutsche Uebersetzung). **Köhler.**

Barett oder Birett, Kopfbedeckung der Geistlichen, in der katholischen Kirche von verschiedener Farbe (bei Kardinälen rot). ¶ Amtstracht des Geistlichen.

Barfüßer nennt man diejenigen Orden und Kongregationen, die mit bloßen Füßen bezw. nur Sandalen (mit oder ohne Strümpfe, discalceati = Unbeschuhte) einhergehen. ¶ Franz v. Assisi und die hl. Klara führten zuerst im Abendlande das als freiwillige Askese schon vorher bräuchliche Barfußlaufen obligatorisch ein, daher die Franziskaner schlechthin „die B." hießen. Aber die ursprüngliche Strenge wich bald einer Gestattung von Sandalen und Schuhen, erst die strengere Richtung der Observanten (¶ Mönchtum) machte das Barfußgehen wieder teilweise obligatorisch. Von den Franziskanern drang es auch in andere Orden ein (¶ Augustiner seit 1532, ¶ Kamaldulenser seit 1520, ¶ Zisterzienser seit 1575, ¶ Serviten seit 1593, ¶ Karmeliter seit 1568, ¶ Trinitarier seit 1594, ¶ Mercedarier seit 1604 u. a.) und begründete hier besondere „Kongregationen der Unbeschuhten", die teils ganz barfuß, teils in Sandalen gehen.

KHL I, Sp. 482. **K.**

Barhebräus (1226—1286). Gregor Abulfaradsch B. („der Judensohn") wurde als Sohn des Arztes Aharon zu Melitene in Kappadozien geboren, studierte sämtliche Wissenschaften der damaligen Zeit und begann, wie üblich, seine Laufbahn als Mönch. Er war als Arzt so tüchtig, daß er 1263 den Tatarenfürsten behandeln mußte, als Kirchenmann so gefeiert, daß der Patriarch Ignatius III ihn 1264 zum Oberhaupt der ¶ Jakobiten im persischen Reich erhob, als Gelehrter so fleißig, daß er trotz seiner aufreibenden amtlichen Tätigkeit und trotz der Mongolenhorden, die seine Gemeinden vernichteten, über 30 Bücher, meist in syrischer, einige auch in arabischer Sprache schrieb. Seine Werke beziehen sich auf Kirchenrecht und Ethik, auf Astronomie und Medizin, auf Mathematik und Philosophie, auf Grammatik und Theologie. Auf theologischem Gebiet ist sein „Schatzhaus der Geheimnisse" wertvoll, in dem er grammatische und exegetische Bemerkungen über die ganze Bibel macht, und noch unschätzbarer seine Kirchenchronik, in der er syrische, arabische und persische Quellen gesammelt und bis auf seine Zeit fortgeführt hat. Fügen wir noch hinzu, daß er auch Gedichte veröffentlichte, Anekdoten, auch zweideutiger Art, herausgab, dem Geschmack seiner Zeit und seines Volkes entsprechend, so haben wir ein ungefähres Bild von dem geistigen Leben dieses hervorragenden Mannes, den man als „die Zierde seiner Zeit und den Phönix seines Jahrhunderts" gepriesen, und den man den ersten Polyhistor und den letzten Schriftsteller unter den Syrern nennen darf.

Abulfaradsch RE³ II, S. 123; — Literaturgeschichten von: C. Brockelmann (Literaturen des Ostens, Bd. VII, 2 Abt., 1907); — Raoul Duval (La littérature Syriaque², Paris 1901); — Theodor Nöldeke (Hinneberg: Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. 7); — William Wright (Syriac literature, London 1894). **Greßmann.**

Barkhausen, Friedr. Wilhelm (1831—1903), geb. zu Misburg (Hannover), gest. zu Breslau, stand zuerst im hannoverschen Justiz- und Konsistorialdienst, war seit 1873 im Kultusministerium in Berlin tätig, 1890 Unterstaatssekretär, 1891 bis zu seinem Tode Präsident des Evang. Oberkirchenrats zu Berlin. **M.**

Bar-Kochba, Name des Führers der Juden im Aufstand unter Hadrian (132—135 n. Chr.). Christliche Quellen nennen ihn „Kocheba" oder „Barkocheba", jüdische „Barkosiba" oder „Benkosiba". Beides sind Beinamen. Sein eigentlicher Name war wahrscheinlich „Simon". „Bar"= oder Benkosiba bedeutet „Sohn des, oder Sohn aus Kosiba"; später hat man es, mit Anspielung an kozeb = Lügner, als „Lügensohn" gedeutet, um den Mann als falschen Messias zu kennzeichnen. „Barkocheba" bedeutet „Sternensohn" und ist eine Anspielung an IV Mose 24 $_{17}$; Rabbi ¶ Akiba deutete diese Stelle auf den Messias und auf Barkosiba vgl. jer. Taanith IV, fol. 68a (Krakau), Moses-Schwab: Le talmud de Jérusalem, 1883 VI, S. 189. Trügerische Wunder soll er nach Hieronymus, adv. Rufin. III, 31, getan haben. Nach Eusebius, Kirchengesch. IV, 6 ist er bei der Eroberung der Festung Beth-ther (3 Stunden südwestlich von Jerusalem, heute Bittir) durch die Römer umgekommen, 134/135 n. Chr. Allerlei Sagenhaftes, Angaben über seine Leibesstärke und Kraftworte von ihm hat nach jüdischen Quellen zusammengestellt Raymundus Martini im pugio fidei II, 4, 17 ff (ed. Carpzov 1687, S. 320 ff, vor allem 326 ff). ¶ Judentum, Geschichte vom Exil bis Hadrian.

Emil Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I, (1886) 1901³, S. 682 f und 695; — A. Klostermann: RE³ II, S. 403 ff; — H. Grätz: Gesch. d. Juden, 1866, IV, S. 148 ff; — J. Hamburger: Realenz. d. Judent. II, „Barkochba". **Fiebig.**

Barlaam von Gieraci ¶ Byzanz II, 2.

Barlaam und Joasaph. Ein Roman unter diesem Titel war im späteren Mittelalter einer der beliebtesten Erzählungsstoffe, dessen Verbreitung aus der großen Anzahl von Bearbeitungen in die meisten Sprachen des Ostens und Westens erhellt. Der ursprünglich griechisch in der ersten Hälfte des 7. Jhd.s von dem Mönche Johannes im Kloster des heil. Sabas (unfern des Toten Meeres) verfaßte Roman enthält die Geschichte eines indischen Königssohnes mit Namen Joasaph, der, von seinem Vater Abenner sorglich vor allem Erdenleid behütet, dennoch Kunde von der Vergänglichkeit des Irdischen erhält und nun darüber zu grübeln beginnt, bis er von einem christlichen Einsiedler namens Barlaam bekehrt wird, und in seinem Glauben die Lösung aller Rätsel findet. Der Roman ist ausgezeichnet durch die Kraft der Sprache, glühende Begeisterung für die Wahrheit des christlichen Glaubens und gute Charakteristik der handelnden Personen.

Den Stoff entnahm der Verfasser einer irgendwie zu ihm gelangten Lebensbeschreibung Buddhas, der das Urbild Joasaphs ist, und dessen Schicksale im wesentlichen den Stoff der Erzählung abgeben. Unter den noch nicht genügend erforschten Quellen ist von besonderer Bedeutung die altchristliche Verteidigungsschrift des ¶ Aristides, deren griechischer Wortlaut zum großen Teil hier erhalten ist. Eine deutsche Bearbeitung des Romans durch Rudolf von Ems war im Mittelalter gern gelesen.

Ausgabe des griech. Textes bei J. F. Boissonade: Anecdota graeca IV; — Deutsch von F. Liebrecht, 1847. Vgl. K. Krumbacher: Byzant. Literaturgesch., (1890) 1897², S. 886 ff; — E. Kuhn: AMA, 1893. **Preuschen.**

Barletta, Gabriel (ca. 1470), Dominikaner aus Barletta (Apulien), einer der bedeutendsten und orginellsten mittelalterlichen Volksprediger. Seine halb scholastischen, halb grotesk-witzig-satirischen, stets gut kirchlichen Predigten (Ausgabe: 1504 u. ö.) schufen das Sprichwort: nescit praedicare, qui nescit barlettare (wer nicht barlettieren kann, fang das Predigen gar nicht an!).

RE³ II, S. 408. **K.**

Barmherzige Brüder (frères de la charité in Frankreich, Fate bene fratelli in Italien, Hospidalarios in Spanien), der bedeutendste der männlichen Krankenpflegeorden, als Verein frommer Weltleute zur Krankenpflege gestiftet 1540 in Granada von Johann von Gott (eigentlich Johann Ciudad 1495—1550. nach abenteuerlichem Leben durch Johann v. Avila bekehrt, 1630 selig, 1690 heilig gesprochen), 1572 von Pius V als Kongregation nach der Augustinerregel anerkannt; 1611 bezw. 1617 erklärte Paul V die B. Br. als wirkliche Religiosen, 1624 erhielt der Orden sämtliche Privilegien der Mendikanten. Er breitete sich rasch über Europa und Amerika aus und pflegt in seinen großen Hospitälern Angehörige aller Konfessionen. 1592 hatte sich der Orden in eine spanische (für Spanien, Portugal und Amerika unter General in Granada) und italienische (für das übrige Europa) Kongregation mit General in Rom geteilt; unter letzterem ist er seit der Unterdrückung des Ordens in Spanien (1868) wieder vereinigt. Die Brüder (fast sämtlich Laien; in jedem Hospital ein Priester) legen neben den 3 feierlichen Gelübden das des Krankendienstes ab. Der Orden zählt (1906) 9 Provinzen (in Italien, Spanien, Frankreich, Deutschland und Oesterreich-Ungarn) mit 103 Spitälern (14 562 Betten) und 1572 Brüdern; die bayrische Provinz hat 14 Spitäler und 270 Brüder, die preußisch-schlesische 8 Spitäler und 308 Brüder. — Von dem Orden sind zu unterscheiden die den hl. Johann von Gott gleichfalls als Patron verehrenden Kongregationen (mit einfachen Gelübden) der 1. Genossenschaft der B. Br. zu Montabaur, gegründet 1856, mit 23 Filialen in Westdeutschland und Holland; — 2. Genossenschaft der B. Br. vom hl. Johann von Gott, mit Mutterhaus in Trier, gegründet 1850, in Deutschland, Luxemburg und Schweiz mit 250 Brüdern tätig; — 3. der B. Br. vom hl. Vinzenz von Paul (oder vom hl. Johann von Gott) in Gent, 1809 gegründet, mit Niederlassungen in Belgien und (seit 1865) Amerika. — B. Br. heißen auch die ¶ Alexianer und sind die ¶ Bethlehemiten und ¶ Hippolytsbrüder.

M. Heimbucher: Orden und Kongregationen², 1907, Bd. II, S. 245—256 (daselbst die Spezial-Lit.). **Joh. Werner.**

Barmherzige Schwestern, im allgemeinen volkstümliche Bezeichnung für die Mitglieder weiblicher religiöser Genossenschaften, welche der Armen- und Krankenpflege wie der Erziehung und dem Unterricht der Jugend dienen, sowie auch für die protestant. Diakonissen. In erster Linie versteht man unter B. Schw. die B. Schw. vom hl. Vinzenz von Paul ¶ Vinzentinerinnen. B. Schw. im engeren Sinne sind ferner die ¶ Borromäerinnen, ¶ Cellitinnen, ¶ Clemensschwestern, ¶ Dernbacher Schwestern, ¶ Elisabethinerinnen, zahlreiche im 19. Jhd. entstandene Kongregationen vom III. Orden des hl. Franziskus ¶ Franziskanerinnen, die ¶ Hospitaliterinnen, ¶ Kreuzschwestern vom hl. Andreas und von Ingenbohl, ¶ Niederbronner, ¶ Tilburger Schwestern und andere.

Barmherzigkeit, religiöse Genossenschaften von der. Außer den ¶ Canossianerinnen, ¶ Hospitaliterinnen, ¶ Mercedariern, ¶ Schulbrüdern, ¶ Schulschwestern nennen sich zahlreiche andere religiöse Genossenschaften nach der B. Angeführt seien: 1. die Priester oder Väter von der B., Säkularkongregation für Unterricht und Seelsorge, 1808 in Lyon von Abbé Rauzan gestiftet, 1834 bestätigt, auch in Nordamerika unter der französischen Bevölkerung wirkend. — 2. Die Brüder U. L. Frau von der B., 1838 von Kanonikus Scheppers zu Mecheln gegründet zur Seelsorge und Besserung von Sträflingen, 1857 bestätigt, in Belgien, London und Italien wirkend. — 3. Die Frauen U. L. Frau von der B., 1633 zu Aix von dem Oratorianer Anton Yvan († 1653) und Madeleine Martin de la Trinité († 1678) gestiftet, zur Aufnahme und Erziehung armer Mädchen (Heimbucher² II, S. 303). — 4. Die Schwestern von der B., 1827 von Katharina Macaulay in Dublin für Kranken- und Armendienst gestiftet, 1841 bestätigt, in Irland, auch in England, Australien (seit 1841, besonders unter den Deportierten segensreich wirkend) und namentlich in Nordamerika verbreitet; etwa 700 Niederlassungen, davon 200 in Irland (Heimbucher² III, S. 386 f). — Soeurs de la miséricorde heißen zahlreiche im 18. und bes. im 19. Jhd. in Frankreich entstandene Genossenschaften für Unterricht und Krankenpflege. Ueber diese und ähnliche Institute in Belgien, Rom und Nordamerika vgl. Heimbucher² III, S. 553 f; — KHL I, Sp. 487. **Joh. Werner.**

Barmherzigkeit ¶ Liebe.

Barnabas, eigentlich Joseph, ein aus Cypern gebürtiger Levit, Verwandter des (Johannes) Markus Kol 4_{10}, begegnet uns zunächst als ein Glied der jerusalemischen Urgemeinde, von dessen Opferwilligkeit noch späte Ueberlieferung erzählt Apgsch 4_{36} f. Vielleicht noch vor Paulus, dann in Gemeinschaft mit ihm war er ein Bahnbrecher der Predigt des Evangeliums unter den Heiden, ¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter I 2. Es hat den Anschein, als seien in der Ueberlieferung die Verdienste des offenbar nicht unbedeutenden Mannes durch den Schatten des größeren Paulus mehr als billig verdunkelt. Notizen über ihn finden sich in den paulinischen Briefen (Gal 2_1 ff I Kor 9_6 Kol 4_{10}) und in der Apgsch (4_{36} f 9_{27} 11_{22} ff 12_{25} 13—15). Nach den paulinischen Andeutungen war B. nicht etwa nur ein Gehilfe, sondern ein durchaus selbständiger Arbeitsgenosse des Paulus und sein

Gesinnungsgenosse in der Frage der gesetzesfreien Heidenmission. Neben und mit Paulus hat er die Freiheit der Heidenchristen vom jüdischen Gesetz in Jerusalem verfochten. In dem Streit zu Antiochia (¶ Apostol. und nachapostol. Zeitalter I 2) ist er dann freilich vor der Macht der Reaktion zurückgewichen, Gal 2_{13}, — wir wissen nicht, ob das dauernd war. Vermutlich war das der Grund der Trennung der beiden bisherigen Arbeitsgenossen, für welche die Apgsch einen harmloseren, persönlichen Grund angibt 15_{37} ff. Diese Schrift bietet reichlicheres Nachrichten-Material über B. und seine Tätigkeit als die paulinischen Briefe. Ihre Schilderung der Stellung des B. zu den jerusalemischen Führern und zu Paulus hält sich im Rahmen der eigenartigen Anschauung von der apostolischen Zeit, die sie sonst zeigt (¶ Apostelgeschichte), und ist deshalb mit Vorsicht aufzunehmen. — Daß B. noch missionierte, als Paulus I Kor schrieb I Kor 9_6, ist die letzte sichere Nachricht über ihn. Später hat das Judenchristentum ihn für sich in Anspruch genommen. Doch bietet die außerneutestamentliche Ueberlieferung nur Legende (das Material bei Braunsberger: Der Apostel Barnabas 1876; vgl. Richard Adelbert Lipsius: Die apokryphen Apostelgeschichten II 2 S. 270 ff). Die cyprische und die mailändische Kirche betrachteten B. als ihren Stifter. — Tertullian und andere Abendländer hielten ihn für den Verfasser des ¶ Hebräerbriefes. Ueber den sog. Barnabasbrief ¶ Apokryphen, neutestamentl. — Erwähnt wird auch ein Evangelium des B., das aber nicht erhalten ist. Seine Tätigkeit in Cypern verherrlichen die sog. „Akten des B. verfaßt von Markus" oder: „Reisen und Martyrium des heiligen B. des Apostels", ein Erzeugnis des (4. oder) 5. Jhd.s (Text bei Const. Tischendorf, Acta apostolorum apocrypha, 1851, S. 64—74; vgl. Lipsius am angegebenen Ort).

Heitmüller.

Barnabas-Akten ¶ Barnabas; — Barnabasbrief ¶ Apokryphen, neutestamentliche; — Barnabas-Evangelium ¶ Barnabas.

Barnabiten, Priesterorden, auch Regulierte Kleriker des hl. Paulus (Clerici regulares S. Pauli decollati) und Paulaner genannt, gegründet 1530 zu Mailand vom hl. Antonius Maria Zaccaria (1502—1539; 1897 heilig gesprochen, Biogr. Zaccarias von P. A. Dubois, Tournai 1896; von Moltedo, Firenze 1897), um durch Seelsorge, besonders Volksmissionen, der durch die Kriege hervorgerufenen sittlichen Verwilderung zu steuern, 1535 und 1579 bestätigt. Der Orden bezog 1538 das alte Mailänder Kloster des hl. Barnabas (daher sein Name) und breitete sich auch in Frankreich, Spanien und Oesterreich aus. Gegenwärtig etwa 300 B. in 20 Klöstern in Italien (Haupthaus und Sitz des Generals in San Carlo ai Catinari in Rom), 5 in Oesterreich (3 davon in Wien) und einigen in Spanien und Belgien; in Frankreich 1904 aufgelöst.

M. Heimbucher: Orden und Kongregationen III, 1908², S. 270—274; — Vacant: Dictionaire de théol. cath. II, S. 423 ff. **Joh. Werner.**

Barnardo, Thomas John (1845—1905), Menschenfreund, geb. in Irland, lernte als Student der Medizin und freiwilliger Armenschullehrer in London die Verwahrlosung der dortigen Straßenjugend kennen, begründete ein Knabenheim, dem im Laufe der Zeit eine Fülle anderer wohltätiger Unternehmungen (Rettungshäuser, Erziehungsanstalten, Hospitäler, Diakonissenhaus) in Großbritannien und Kanada folgten, sodaß viele Tausende ihre ganze Erziehung, Ausbildung und ihren Uebergang aus traurigsten Verhältnissen in geordnete Berufstätigkeit hinein B. verdanken. **M.**

Baronius, Caesar (1538—1607), der berühmte katholische Meister der ¶ Kirchengeschichtschreibung, geb. zu Sora (Kampanien), stud. in Neapel und Rom, ¶ Oratorianer, 1563 Priester, 1593 Leiter des Oratoriums als Nachfolger des Philippo Neri, 1596 Kardinal, 1597 Bibliothekar des Vatikans. 1605 scheiterte seine Wahl zum Papste nur an der Ausübung des Rechtes der ¶ Exklusive durch Spanien. Hauptwerk: Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198 (1588—93, seitdem verschiedene Ausgaben, deren beste die Mainzer von 1601/05 ist), ein Werk, das, als ein Gegenstück gegen die Magdeburger Zenturien (¶ Kirchengeschichtschreibung) zu verstehen ist und das semper eadem (immerwährende Gleichheit) der römischen Kirche zu erweisen sucht. Ferner gab er das Martyrologium Romanum restitutum 1586 heraus.

H. Lämmer: De C. B. literarum commercio diatriba, 1903; — KHL I, Sp. 491; — RE³ II, S. 415 ff. **K.**

Barrabas ¶ Barabbas.

Barrière, Jean de la, ¶ Feuillanten.

Barsillai, 1. der Meholatiter, war der Vater des Adriel, der Sauls Tochter Merab (nicht Michal) zur Frau hatte II Sam 21_8 vgl. I Sam 18_{19}. — 2. Der Gileaditer Barsillai aus Rogelim, ein vermögender, hochangesehener Mann, verproviantierte das Heer Davids in Mahanaim, als dieser seinen Sohn Absalom bekämpfte II Sam 17_{27}. David wollte den B. nach Jerusalem mitnehmen, doch weigerte sich dieser wegen seines hohen Alters und schickte seinen Sohn mit. II Sam 19_{32} ff. — 3. Ein nachexilisches Priestergeschlecht B. kehrte mit Serubabel und Nehemia aus Babylon heim, ward aber vom Priestertum ausgeschlossen, weil es seine Legitimationspapiere, d. h. seine Geschlechtsverzeichnisse, verloren hatte Esra 2_{61} Neh 7_{63}. **Greßmann.**

Barsumas 1. syrischer Archimandrit († 458), fanatischer Anhänger des Eutyches (¶ Monophysiten), erschien an der Spitze einer schlagfertigen Mönchskolonne auf der Räubersynode von 449 und unterschrieb als letzter die Synodalakten. Das Konzil von Chalcedon gab ihm mit seinen Mitschuldigen eine Präklusivfrist von 30 Tagen. Die ¶ Jakobiten verehren ihn als Heiligen. — 2. Bischof oder Metropolit von Nisibis (435—489), ursprünglich Lehrer an der hohen Schule in ¶ Edessa, von dort durch die Räubersynode vertrieben, eifriger Nestorianer. Wie weit im einzelnen seine Bedeutung für die Einführung des Nestorianismus in ¶ Persien reicht, ist streitig. Seine Schriften sind zumeist liturgischer Art.

KHL I, Sp. 493; — RE³ XIII, S. 723 ff; — Zu 2 außerdem Bibliotheca orientalis von Assemani III, 1728. **K.**

Bart der Geistlichen.

1. In der griechisch-katholischen Kirche; — 2. In der römisch-katholischen Kirche; — 3. In den evangelischen Kirchen.

1. Eine Geschichte des Bartes gibt es im alten Orient so gut wie garnicht. Hier ist das Scheren des Bartes fast ganz unbekannt geblieben. Erst etwa im 3. oder 4. Jhd. nach Chr. scheint sich hier

vom Westen her die Sitte der Rasur, wenn auch nur in beschränktem Maße, verbreitet zu haben. Aber kirchliche Schriftsteller eifern dagegen als gegen ein Zeichen der Verweltlichung (so Clemens von Alexandrien; so die apostol. Konstitutionen I, 3, so Epiphanius). So wird es begreiflich, daß der lange Bart besonders vom Mönche getragen wurde. Die Priester taten's nicht anders. So gehört noch heute der Vollbart zum liturgischen Auftreten des griechisch-katholischen Priesters.

2. Anders steht die Sache im Abendland. Hier hat der Bart wirklich seine reiche Geschichte, und in ihr spiegeln sich nicht nur Launen, sondern auch Stimmungen und Lebenstendenzen der Menschen. Bald gilt der volle Bartwuchs als vollendete Zierde der Männlichkeit, bald erschlafft das männliche Gefühl so stark, daß die Eitelkeit die Oberhand gewinnt und Bartlosigkeit als allein schön erklärt. Bald ist die Mode dem Vollbart günstig, bald wird sie zu seinem Feinde, daß sie ihn bis auf die Wurzel auszurotten strebt, bald verdrängt sie ihn langsam, Schritt für Schritt, erst kleine Reste noch duldend, dann auch diese tilgend. — In der Geschichte des klerikalen Bartes wiederholt sich diese Geschichte. Aber es spiegelt sich darin zugleich die Geschichte der bald größeren, bald geringeren Verweltlichung des Klerus und das erstarkende priesterliche Bewußtsein, und in dem Kampf, der um die Barttracht geführt wurde, spiegelt sich die Geschichte der erstarkenden Zentralgewalt in der katholischen Kirche. Auch kleine Dinge haben ihre große, prinzipielle Seite. — In Rom war die Sitte, sich den Bart zu scheren, schon vor Chr., zumal in den höheren Ständen, weit verbreitet. Doch wurde diese Sitte nicht unbedingt herrschend. Nach Hadrian, bis zu Konstantin, erscheinen auf den Münzen die meisten römischen Kaiser wieder mit dem Bart. Auch in Afrika war es wohl zu Tertullians Zeit (2. und 3. Jhd.) üblich, den Bart zu tragen. Ihm ist Bartlosigkeit ein Zeichen weltlicher Eitelkeit, etwas Unnatürliches. Aber die Eitelkeit war stärker als der rigorose Ernst. Wenn auch nicht die völlige Bartlosigkeit, so wird doch der kurz geschorene Bart herrschende Sitte, und sie zieht auch die Kleriker in ihr Bereich: Petrus und die Päpste der ersten Jahrhunderte werden mit kurzem Bart dargestellt. Man hatte offenbar den Eindruck völlig verloren, daß diese Sitte einst die Sitte der Stutzer war. Ja, den kurzen Bart zu tragen, erscheint als Vorrecht und zugleich als Abzeichen der Geistlichen, während die völlige Bartlosigkeit sich in der Laienwelt durchgesetzt hatte. Und wieder wird die Apostelgestalt, die das Vorbild des Klerikers in allem war, der Zeitmode angepaßt: Jetzt soll Petrus bartlos gewesen sein. So fangen die Geistlichen seit Leo III († 816) an, den Bart abzulegen — eine Sitte, die sich rasch durchsetzt. Denn im 9. Jhd. regen sich die Griechen (Photius, Patriarch von Konstantinopel † 891 ? 898 ?) gewaltig über die bartlosen Priester des Abendlandes auf. Demgegenüber stellte Ratramnus von Corvey († 868) die abendländische Sitte harmlos als das hin, was sie war, eine reine Aeußerlichkeit. Als seit der Berührung mit dem Islam die Laienwelt wieder anfing, den Vollbart zu tragen, erklärte die Kirche die Bartlosigkeit des Klerus als ein Unterscheidungszeichen desselben von den Laien und versuchte sie wider die neumodische Sitte aufrecht zu erhalten. Vergebens. Die Kleriker, weniger auf ihren priesterlichen Sondercharakter bedacht als auf Bequemlichkeit und mitgezogen von der allgemeinen, als vornehm geltenden Sitte, ließen vielfach ihre Bärte wieder wachsen. So ists geblieben, allerdings mit mancherlei Wechsel der Mode, obwohl Alexander III († 1181) die Bartlosigkeit dem Kleriker zur Gehorsamspflicht machte und sein strikter Befehl sogar ins Corpus iuris canonici Aufnahme gefunden hat, obwohl zahlreiche Synoden bis ins 17. Jhd. bald wider den Bart überhaupt, bald wenigstens wider allzu modische Bartschnitte und Formen, wie Knebel- und Schnauzbart sich wenden. Auch die Papstporträts zeigen, wie die Mode mächtiger war als geschriebene Gesetze. So sind z. B. die Päpste von Martin V († 1431) an bis auf Clemens VII († 1534) alle bartlos, während schon Paul III († 1549) einen langen Bart trägt, und so fast alle Päpste der zweiten Hälfte des 16. Jhd.s. Im 17. Jhd. gibt Spanien und vor allem Frankreich unter Ludwig XIV die Bartmode an: Der Bart wird immer kürzer und spärlicher, je mehr die Perücke wächst, bis er endlich ganz verschwindet. Und die Kirche, auch die Päpste folgen gehorsam der allgemeinen Sitte. Erst mit dem 19. Jhd. wird der Bart allmählich wieder Mode. Jetzt aber stemmt sich die katholische Kirche gegen das Eindringen der neuen Sitte in die Reihen ihrer Kleriker. Ein strikтes, allgemein gültiges Kirchenverbot des Barttragens gibt es zwar nicht, aber kein Bischof wird heute einem seiner Kleriker den Bart gestatten. Als Anfang der 60er Jahre des 19. Jhd.s sich im bayrischen Klerus eine starke Bewegung für das Tragen des Bartes zeigte, machte es der Papst den bayrischen Bischöfen zur Pflicht, um der Einheit der Disziplin und um der vollkommenen Uebereinstimmung willen die herrschende Sitte unbedingt aufrecht zu erhalten.

3. Die Kirchenordnungen der evangelischen Landeskirchen der Reformationszeit wandten sich, wie überhaupt der äußeren Haltung des jungen Pfarrstandes, so auch z. T. der Bartfrage zu. Sie dulden weder weltlich-üppige Kleidung noch den kriegsmännischen Bartschnitt, den Schnauz- oder Spitzbart. Nur Ausschreitungen hat man bekämpft, und mit Erfolg. Sonst läßt man den Bart fröhlich wachsen und gedeihen, wer aber bartlos zu gehen wünscht, kann es tun. So ist die Bartfrage eine Sache der Freiheit, höchstens eine Sache des Dekorums. Luther trug als Augustinermönch seiner Ordensvorschrift gemäß keinen Bart. Dieser Sitte blieb er auch treu, als er Ordenskleid und Ordensregel abgelegt hatte. Nur auf der Wartburg trug er, als Junker Georg, um sich unkenntlich zu machen und sich das Aussehen eines Ritters zu geben, den doppelt geteilten, gekürzten Vollbart. Es scheint, daß manche evangelische Theologen seinem Vorbild gefolgt sind. Doch trugen auch viele Humanisten sich ohne Bart. Bartlos waren z. B. Joh. Bugenhagen († 1558), Johann Agricola († 1566) und Justus Jonas († 1555), während andre kräftige Vollbärte, z. T. modisch zugespitzt, trugen. So z. B. Caspar Cruziger († 1548), Joachim Mörlin († 1571), Johann Mathesius († 1565), Andreas Osiander († 1552), Jakob Andreä († 1590), Theodor Beza († 1605). Auch Calvins († 1564) Bild zeigt uns den modischen langen

Spitzbart, während Zwingli († 1531) der Sitte vieler Humanisten, z. B. des Erasmus († 1536), folgte und keinen Bart trug. Melanchthon († 1560) trug den gekürzten Vollbart. Die evangelischen Theologen und Geistlichen des 17. und 18. Jhd.s folgen ebenfalls einfach der herrschenden Mode. So trug z. B. Calixt († 1656) nach spanischem Muster den Bart an den Backen gekürzt, am Kinn lang. Als dann der Bart allmählich schwand und die große bartlose Zeit begann und die Perücke ihren Einzug hielt, fiel auch der Bart in den Angesichtern der Theologen. Paul Gerhardt († 1676) trägt noch ein kleines Schnurrbärtchen und ein kleines Bärtchen unter der Unterlippe, Spener († 1705) aber erscheint ganz bartlos, ebenso Aug. Herm. Francke († 1727) und alle Pietisten. Dasselbe gilt auch von den Geistlichen der Aufklärungszeit: ihrer keiner trägt einen Bart, wohl aber die Perücke. Der erste Bruch mit dieser streng innegehaltenen Sitte, die auch die Perücke noch überdauerte, bildet ein kurz gehaltener Bart etwa in Ohreslänge von den Schläfen herab sich ziehend. So trugen sich z. B. Schleiermacher († 1834), Claus Harms († 1855), Neander († 1850), Ferdinand Christian Baur († 1860). Ein Schritt weiter war es, daß man nur Kinn und Lippen ausrasierte, so daß eine dem sogen. Kotelettenbart ähnliche Form erschien. Das war z. B. Hengstenbergs Barttracht. Die pietistische Orthodoxie des 19. Jhd.s hielt mit Vorliebe an der völligen Bartlosigkeit fest. Gänzlich verpönt war der Vollbart, der um die Mitte des Jahrhunderts als ein Zeichen demokratischer Gesinnung galt. Erst in den letzten Jahrzehnten hat in Deutschland die Geistlichkeit mit diesen Traditionen gebrochen und trägt den Bart, wie sie will, bezw. wie er wachsen will; dabei gestattet man dem modischen Schnitt ungescheut seinen Einfluß. Nur der seit Wilhelm II aufgekommene aufwärts gerichtete Schnurrbart hat keine Aufnahme in den geistlichen Kreisen gefunden. Außerdeutsche evangelische Länder haben sich bis zum Anfang des 19. Jhd.s ebenfalls der herrschenden Mode angeschlossen. Aber dem Vollbart ließ man viel früher als in Deutschland sein Lebensrecht zuteil werden. So trugen der Schweizer Bitzius († 1882) und der Engländer Spurgeon († 1892) Vollbärte zu einer Zeit, in der kein deutscher Prediger sich in diesem Barte sehen lassen durfte. Eigentliche Bartverbote oder -gebote kennt allem Anschein nach die evangelische Kirche nicht. Unter der Hand hat wohl das eine oder das andere Konsistorium in neuerer Zeit gegen den Schnurrbart der jungen Geistlichen einen heimlichen Krieg (¶ Kalthoff) zu führen versucht, aber der Sieg blieb auf seiten des Schnurrbarts.

Jakob Falke: Die deutsche Trachten- und Modenwelt, 2 Bde., 1858; — Derselbe: Haar und Bart der Deutschen im Mittelalter in: Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit, N. F. V (1858); — Thalhofer: Ueber den Bart der Geistlichen in: Archiv für katholisches Kirchenrecht, X. Bd., N. F. 4. Bd. 1863, S. 93 ff. **Trews.**

Bartels, Adolf, Dichter, Literarhistoriker und Kunstkritiker, geb. 1862 zu Wesselburen (Ditmarschen), lebt in Weimar. ¶ Dichter der Gegenwart.

Barth, 1. Chr. Gottlob (1799—1862), ev. Theologe, geb. in Stuttgart, gest. in Calw, Pfarrer in Möttlingen, später unabhängig, Freund der Heidenmission, für die er unablässig und erfolgreich durch Wort und Schrift, in enger Berührung mit den Missionskreisen Basels, des Rheinlands und Englands wirkte. Er begründete das Calwer Missionsblatt (1828), die Monatsblätter für öffentliche Missionsstunden (1839), das Kindermissionsblatt (1842). Von gesunden Ideen geleitet faßt er den Plan, ein Missionsblatt für Gebildete zu gründen; er legt Wert darauf, mit den Missionaren der verschiedensten Gebiete rege persönliche Beziehungen zu unterhalten und durch seine aus der ganzen Welt zusammengebrachte Sammlung ethnographischer Gegenstände der Heimat Anschauungsmaterial zu liefern; wiewohl selbst durch und durch Gemeinschaftsmann, suchte er doch die Mission aus einer Sache der Konventikel zur Angelegenheit der gesamten Kirche zu machen. Trotz theologischer Einseitigkeit war er auf dem Gebiete der Mission Feind aller Unduldsamkeit und wünschte, daß die Mission nicht vom konfessionellen, sondern vom „unierten" Standpunkt getrieben werde. Er ist Dichter des vielgesungenen Missionsliedes „Hüter ist die Nacht verschwunden?"

Wilh. Kopp: Chr. Gottl. Barths Leben und Wirken, 1886; — Erinnerungen an Chr. G. Barth, Ev. Miss. Mag. 1863, S. 97—132: — Geschichte des Missionslebens in Württemberg, AMZ 1878, 91. **Hering.**

2. Fritz, ev. Theologe, geb. 1856 in Basel, 1879 Pfarrer in Reitnau (Aargau), 1886 theol. Lehrer an der Predigerschule in Basel, 1889 Privatdozent, 1891 a.o. Prof., 1895 o. Prof. in Bern. Schrieb u. a.: Die Hauptprobleme des Lebens Jesu (1903[3]), Das Johannesevangelium und die synoptischen Evangelien (1905), Einleitung ins NT (1908). **M.**

Bartholomaeus. 1. Der Apostel (B. = Sohn des Tolmai) wird in allen Apostelverzeichnissen erwähnt, Mrk 3_{18} Mtth 10_3 Luk 6_{14} Apgsch 1_{13}. Mehr als den Namen weiß die Geschichte nicht. Die spätere Ueberlieferung, die dem B. die verschiedensten Missionsgebiete, vor allem Indien, zuweist, ist völlig legendarisch (vgl. R. A. Lipsius: Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II_2 S. 54 ff; ein „Martyrium des heiligen Apostels Barthol." bei Lipsius und Bonnet: Acta apostolor. apocrypha II, S. 128—150). Die vielfach angenommene Identität mit ¶ Nathanael ist nur Vermutung. **H.**

2. von Braga (auch: B. a martyribus) (1514—1590), geb. in Lissabon, mit 14 Jahren Dominikaner, Dozent der Theologie und Philosophie in verschiedenen Ordenshäusern, 1558 Erzbischof von Braga. Als Teilnehmer am ¶ Tridentinum ist er für die Durchführung seiner Reformbestrebungen sehr tätig, stiftet z. B. das erste portugiesische Priesterseminar. Nach Niederlegung seiner erzbischöflichen Würde lebt er als Mönch in dem von ihm gestifteten Kloster Viana. Verfasser u. a. eines portugiesischen Katechismus und des erbaulichen „Kompendium des geistlichen Lebens". Seine Beatifikation ist in Vorbereitung.

RE[3] II, S. 420. **K.**

Bartholomäusnacht ¶ Coligny, 3.

Bartholomiten, 1. auch Bartholomäer oder „Institut des Barth. Holzhauser" genannt, Weltpriesterkongregation mit gemeinsamem Leben, aber ohne Gelübde, zur Erziehung eines in Predigt und Seelsorge tüchtigen Klerus in eigenen Knaben- und Priesterseminarien, gegründet 1640 zu Tittmonning (Oberbayern) von

Bartholomäus Holzhauser (geb. 1613 zu Laugna bei Augsburg, 1655 Pfarrer zu Bingen a. Rhein, gest. daselbst 20. Mai 1658; Seligsprechungsprozeß eingeleitet. Gute Biogr. v. Gaduel, Paris 1861, 1868²; deutsch Mainz 1862), 1680 bestätigt, namentlich in Bayern und am Rhein, auch in Polen, Oesterreich-Ungarn und Spanien verbreitet und segensreich wirkend, Ende 18. Jhd.s erloschen. Die in neuerer Zeit unter ausdrücklicher Belobigung Pius' IX und Leos XIII namentlich von dem Generalvikar Gaduel von Orléans und Bischof v. Ketteler angeregten Versuche zur Wiederherstellung des „Instituts" blieben erfolglos.

2. B. hießen auch die Niederlassungen (seit 1307) vertriebener armenischer Basilianermönche in Genua bei der Kirche des hl. Bartholomäus und in anderen italienischen Städten; sie folgten zuerst der Benediktiner-, dann der Augustinerregel, gerieten immer mehr in Verfall, sodaß Innocenz X den Orden aufhob.

Zu 1: KL² I, Sp. 2058; — Heimbucher² I, S. 140. — Zu 2: Heimbucher² III, S. 452—456. **Joh. Werner.**

Bartolomeo, Fra (1475—1517), Maler, Anhänger Savonarolas. ¶ Renaissance (kirchliche Kunst).

Barton, Clara (1830—1901), Gründerin der Roten-Kreuz-Gesellschaft in Nordamerika. Sie begann ihre Laufbahn als Lehrerin und gründete die erste amerikanische Freischule in New Jersey. Im amerikanischen Bürgerkrieg half sie als Krankenpflegerin, diente 1870—71 in Straßburg und Paris als Schwester des Roten Kreuzes und arbeitete dann fast zehn Jahre daran, die Vereinigten Staaten zum Anschluß an das Rote Kreuz zu bringen. Ihr Vorschlag, die Arbeit dieser Gesellschaft auch auf andere als durch den Krieg notwendig gewordene Hilfsleistungen auszudehnen, wurde 1882 in Bern von den europäischen Nationen verworfen, fand aber in Amerika Annahme und gab ihr in diesem Lande großer Katastrophen oftmalige Gelegenheit hilfreiche Hand zu leisten (1882 Ueberschwemmung im Mississippital, 1884 Tornado in Louisiana, 1900 Flut in Galveston). Sie selbst nahm Anteil bei den Hilfeleistungen der Gesellschaft in Armenien (1896) und bei der Linderung der Hungersnot in Rußland. Bis zu ihrem Tode blieb sie Präsidentin des amerikanischen Zweiges der Roten-Kreuz-Gesellschaft. Es hat wenig Frauen gegeben, denen so willig der Dank aller zivilisierten Nationen zuteil geworden ist. **Hans Haupt.**

Baruch.

1. Name. Familienverhältnisse. Beruf. Quellen; — 2. Leben, Wirken und Schicksale; — 3. Geschichtliche Bedeutung; — 4. Außerbiblische Nachrichten und Legenden.

§ 1. B. = der Gesegnete (Jahves), ein Zeitgenosse des Propheten ¶ Jeremias. Seine Familie scheint zu den vornehmeren gehört zu haben; darauf führt, daß sein Bruder Seraja als Quartiermacher oder Reisemarschall den König ¶ Zedekia auf einer Reise nach Babylon begleitete Jer 51 $_{59}$. In Jer 36 $_{26.\ 32}$ wird B. ausdrücklich als „Schreiber" bezeichnet; er verstand sich also auf die Kunst der Kalligraphie und übte sie wohl auch gewerbsmäßig aus. Nachrichten über ihn haben wir nur im Buche Jeremiae, 32 $_{12—16}$ 34 $_{4—32}$ 43 $_{1—7}$ 45 $_{1—5}$.

2. Die Nachwelt würde von B. kaum etwas wissen, wenn nicht ein gut Teil seines Lebens mit dem Wirken des Propheten Jeremias auf das engste verknüpft gewesen wäre. Er war dessen Schreiber und zugleich sein Vertrauter, Freund und Helfer. Er wird also zu den religiös höher stehenden Personen im Lande gehört und in der Beurteilung der religiös-sittlichen und politischen Verhältnisse mit dem Propheten übereingestimmt haben. Wie dieser selbst, so galt auch er den Gegnern im eignen Volke als Chaldäerfreund; und daß man gelegentlich dem Jeremias den Vorwurf machte, daß er sich von B. gegen die eigenen Volksgenossen habe aufhetzen lassen Jer 43 $_3$, läßt vermuten, daß B. nicht nur der Schatten des Jeremias gewesen, sondern irgendwie öffentlich hervorgetreten ist. Sein Verhältnis zu Jeremias wird durch folgende Züge gekennzeichnet. Im 4. Jahre des Königs ¶ Jojakim (605 v. Chr.) ließ Jeremia ihn seine bis dahin über Juda gehaltenen Reden nach Diktat auf eine Rolle schreiben und beauftragte ihn zugleich, diese Reden an seiner Stelle an einem Fasttage im Tempel vorzulesen (Jer 36 $_{4—10}$); hier ist B. also der Stellvertreter des Jeremias in der prophetischen Verkündigung. Das Vorlesen der Rolle brachte B. übrigens in eine nicht ungefährliche Lage. Königliche Beamte beschlagnahmten die Rolle, gaben aber dem B. den wohlgemeinten Rat, sich mit Jeremia in ein sicheres Versteck zu begeben. Der König verbrannte die Rolle und erließ gegen B. und Jeremia einen Haftbefehl, der jedoch nicht ausgeführt werden konnte, da sich beide zuvor hatten in Sicherheit bringen können Jer 36 $_{11—26}$. Bald darauf ließ Jeremia den B. die vernichteten Prophetien und viele andere ähnliche Reden dazu auf eine neue Rolle schreiben, Jer 36 $_{27—32}$. — In derselben Zeit soll Jeremia ein Orakel an B. persönlich gerichtet haben, das wenigstens soviel deutlich erkennen läßt, daß B., jedenfalls durch den Inhalt der Drohreden schmerzlich bewegt, sich für sein künftiges Ergehen mit Hoffnungen und Wünschen trug, die Jeremia für unerfüllbar hielt und darum herabzustimmen für nötig fand Jer 45 $_{1—5}$. — Aus dem 10. Jahre des Königs Zedekia (587) wird berichtet, daß Jeremia, der damals interniert war, dem B. einen bedeutsamen Kaufbrief zur Aufbewahrung übergab, Jer 32 $_{12—16}$: ein Zeichen seines großen Vertrauens. Die nächste und letzte Erwähnung B.s stammt aus der Zeit unmittelbar nach der Ermordung des von Nebukadnezar in Juda eingesetzten Statthalters Gedalja (586). Als Jeremia die den Zorn des Chaldäers fürchtenden Juden von ihrem Vorhaben, nach Aegypten auszuwandern, abzubringen suchte, mußte er den Vorwurf hören, daß er sich von dem chaldäerfreundlichen B. habe aufreizen lassen. Mit Jeremias wurde auch B., von den auswandernden Judäern mit nach Aegypten geschleppt Jer 43 $_{1—7}$. Ueber B.s fernere Schicksale erfahren wir aus dem AT nichts.

3. B.s historische Bedeutung beruht zunächst darauf, daß er dem einsam stehenden Jeremia ein treuer Helfer und nie versagender Freund gewesen ist. Dann aber auch darauf, daß sein Name mit der Geschichte der Entstehung des ¶ Jeremiabuches verknüpft ist. Die von ihm geschriebene zweite Rolle aus dem Jahre 605 ist der Grundstock dieses Buches geworden. Aber auch gewisse Autorenrechte wird B. in Anspruch nehmen dürfen: wahrscheinlich sind die biographi-

schen Stücke des Jeremiasbuches, die eine spätere Redaktion mit den Reden des Propheten verbunden hat, aus B.s Feder geflossen.

4. Das Andenken, das die Nachwelt dem Propheten Jeremias bewahrt hat, ist auch dem Gedächtnis B.s zugute gekommen. Wir begegnen seinem Namen öfter in jüngeren außerbiblischen Nachrichten und auch die Legende hat sich seiner Gestalt bemächtigt und sie vergrößert. Zwar, was Josephus, Altertümer X 9 1, von ihm erzählt, schließt sich noch ganz an die biblischen Nachrichten an und ist z. T. auf dem Wege der Schlußfolgerung aus ihnen gezogen. — Ueber B.s letzte Geschicke laufen die widersprechendsten Nachrichten um. Nach der einen, die man für die wahrscheinlichste zu halten geneigt ist, soll er in Aegypten gestorben sein, vgl. Hieronymus zu Jes 30, 6–7. Das apokryphe Baruchbuch setzt dagegen im Widerspruche zu Jer 43, 6 voraus, daß B. mit nach Babel fortgeführt war, vgl. Bar 1, 1 ff. Einer beides vermittelnden Ueberlieferung zufolge hat B. sich erst später von Aegypten nach Babylon begeben. Und zwar soll B. zusammen mit Jeremias durch Nebukadnezar nach der Unterwerfung Aegyptens von dort nach Babylon geführt worden sein, Seder olam rabba 26, oder er soll erst nach dem Tode Jeremias Aegypten verlassen und nach Babylon gegangen sein, wo er dann 12 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems gestorben sei, vgl. Kneucker: Baruch S. 16. Anders wieder die syrische Baruchapokalypse 10, 1–4 und die Paralipomena Jeremiae, wonach Jeremia nach der Zerstörung Jerusalems nach Babylon gegangen, B. aber in Jerusalem geblieben ist. Dabei ist B. ganz als Prophet vorgestellt, der Visionen hat und göttliche Aufträge u. a. auch an den Propheten Jeremia empfängt. In der griechischen Baruchapokalypse erscheint B. gar als ein zweiter Henoch, der von einem Engel durch die sieben Himmel geführt und dabei in die Geheimnisse des Höchsten eingeweiht wird. Nach Megilla 15 a ist B. noch im 2. Jahre des Darius Hystaspis (520 v. Chr.!) als Prophet tätig gewesen und nach Midrasch rabba zu Hhlied 5, 5 und Megilla 16 b soll er sogar in Babylonien der Lehrer des Esra (!) gewesen sein.

J. Hamburger: Realenzyklop. für Bibel und Talm. Art. Baruch; — J. Kneucker: Das Buch Baruch, 1879, § 1; — G. Hoberg: Die älteste lateinische Uebersetzung des Buches Baruch, 1902, § 1. † **Baentsch.**

Baruch-Schriften. Bei der gesteigerten Bedeutung, welche die Gestalt des ¶ Baruch im späteren Judentum gefunden hat, begreift es sich, daß man im Zeitalter der pseudepigraphischen Schriftstellerei manche Schrift unter seinem Namen hat ausgehen lassen.

I. Jüdische B.: 1. Das Buch Baruch, eins der ¶ Apokryphen des AT, zerfällt abgesehen von der Einleitung (1, 1–15) in einen prosaischen (1, 15–3, 8) und einen poetischen (3, 9–5, 9) Teil, die ursprünglich selbständig gewesen sind. Gottes Gerechtigkeit und der Juden Sünde, Ermahnung zur Weisheit, Hoffnung auf die Wiederkehr der Verbannten sind die Hauptthemen des Buches. Große Stücke des 1. Teiles stammen wohl aus der Makkabäerzeit, das Ganze ist aber wohl erst um 70 n. Chr. zusammengestellt.

Deutscher Text und Einl. von Rothstein in E. Kautzsch: Apokryphen des AT, 1900, S. 213 ff.

2. Apokalypsen des Baruch, s. auch ¶ Apokalyptik, jüdische. a) Die syrische, sehr eng verwandt mit IV Esra, verfaßt wohl bald nach 70 n. Chr., also wichtig für die religionsgeschichtliche Erforschung des NT, aus dessen Zeit sie stammt. Papias' Worte bei Irenäus V 33, 3 gehen zurück auf syr. Apok. Bar. 29, 5. Der syrische Text ist aus dem Griechischen geflossen. 12, 1—13, 2 und 13, 11—14, 3 sind griechisch erhalten. Die Urschrift war wahrscheinlich hebräisch. Ein mehrfach selbständig überlieferter Brief des Baruch an die 9½ Stämme bildet den Schluß (78, 1—87) der syr. Apok. Baruchs.

Deutscher Text und Einl. von Ryssel in E. Kautzsch: Pseudepigraphen 1900, S. 404 ff; — Georg Beer in RE³ XVI, S. 249 ff; — Griech. Bruchstück: Grenfell und Hunt: Egypt-Explorat. Fund, Graeco-Roman Branch. The Oxyrhynchos-Prapyi III, 1903.

2. b) Die griechische, in abgekürzter Textgestalt auch slavisch erhalten. Hauptinhalt: Wanderung des Baruch durch 5 Himmel. Abfassungszeit: vor Origenes (de princ. II 3, 6), wohl im 2. Jhd. n. Chr.

Deutscher Text, Einl. und Anm. von Ryssel in E. Kautzsch: Pseudepigraphen 1900, S. 446 ff; — Slav. Text in deutscher Uebersetzung bei N. Bonwetsch: Das slavisch erhaltene Baruchbuch, N. d. G. G. G., Heft 1, 1896. — Griech. Text in Apocrypha Anecdota Sec. Series = Texts and Studies ed. by Robinson V 1.

3. „Ueberreste der Worte des Baruch" = reliqua verborum Baruch (s. Jeremiae), griech.: tà paraleipómena Hieremíu tû prophétu, äthiopisch, griech., armen., slav. erhalten, wohl Ende des 1., Anfang des 2. Jhd.s n. Chr. verfaßt. Hauptinhalt: Jeremias vergräbt die Tempelgeräte, geht nach Babel, Baruch bleibt in Jerusalem zurück. Des Aethiopiers Abimelech 66jähriger Schlaf. Baruch schreibt dem Jeremias, daß das Volk die Fremden aus seiner Mitte entfernen solle. Jeremias Tod in Jerusalem und Auferstehung nach 3 Tagen. Das Ganze ist stark haggadistisch (¶ Haggada) und legendarisch.

G. Beer: Pseudepigraphen des AT in RE³ XVI, S. 262; — B. Ryssel bei E. Kautzsch: Pseudepigraphen des AT, 1900, S. 402/03; — E. Schürer: Geschichte des jüd. Volkes III, (1890) 1898³, S. 285 f.

II. Christliche Baruchschriften: 1. äthiop. Apokalypse des Baruch, offenbart die Schicksale der Kirche, vor allem der äthiopischen; — 2. slavische „Vision des Baruch", nicht identisch mit der slav. Rezension der griech. Apok. des Baruch; — 3. längeres Zitat bei Cyprian: Testimonia III 29, das auf eine latein. Apok. des Baruch schließen läßt; — 4. ein Zitat in der Altercatio Simonis et Theophili 17 (Ad. Harnack, TU I, Heft 3, S. 25), vielleicht christlicher Anhang zum jüd. Baruchbuch; — 5. Zitate in der syr. Silvesterlegende; — 6. im „Buch der Biene", Kap. 37, S. 81 des syr. Schriftstellers Salomo von al-Basra wird Baruch mit Zoroaster identifiziert; — 7. gnostisches Buch Baruch (¶ Gnostizismus), große Bruchstücke in Hippolyt: Philosophumena, 5, 26 f vgl. 24; Baruch ist hier ein Engel.

Siehe das Nähere bei B. Ryssel in E. Kautzsch: Pseudepigraphen des AT, 1900, S. 403/04. **Ziebig.**

Basan.

1. Als politischer Begriff; — 2. Als geographischer Begriff; — 3. In griechisch-römischer Zeit; — 4. Beschreibung der Landschaft; — 5. Geschichte; — 6. Städte.

1. B., griechisch-lateinisch: Basanitis, Batanaea, ist der alttestamentliche Name für die nördlichste Landschaft im Ostjordanland. Wie bei

den meisten dieser biblischen Landschaftsbezeichnungen lassen sich auch bei B. die Grenzen nicht überall genau feststellen. Das Wort wird in manchen Stellen nicht als rein geographischer, sondern als politischer Begriff gebraucht, als Name für das Reich des Königs Og (s. u.). In diesem Sinne bezeichnet B. den Landstrich nördlich von Gilead, von dem es durch den tief eingerissenen Jarmuk (Hieromyces, heute Scheri'at el-Menadire) getrennt ist. Im Norden reicht das Reich Ogs bis zum Hermon, im Osten bis Salcha (heute Salchad) am Südfuß des Haurangebirges. Als Punkt der Westgrenze wird Edrei (heute Der'at) genannt; die Landschaften weiter westlich bis zum Jordan und Tiberiassee, der heutige Dscholan, gehören den Gesuritern und Maëchathitern (Deutn 3_{8} ff Jos 12_{4} f 13_{11} f).

2. Daneben ist aber der Name B. auch als geographischer Begriff im Gebrauch und dient dann als Gesamtbezeichnung des nördlichen Drittels des Ostjordanlandes; B. und Gilead zusammen bezeichnen das ganze israelitische Ostjordanland, das Gebiet von Gesur und Maëcha ist dabei zu B. mit hinzugerechnet (II Kön 10_{33} Micha 7_{14}), und nach Osten wird dann auch das Haurangebirge mit einbezogen und als Gebirge B.s bezeichnet (Psalm 68_{16}). Wenn die Viehzucht B.s gerühmt wird, handelt es sich dabei vor allem um die westlichen Grenzgebiete der Hochebene (Amos 4_{1} Deutn 32_{14} u. a.); und wenn die herrlichen Eichen B.s gepriesen werden, so sind solche am Westabhang des Haurangebirges und am Westabfall des Hochlands gegen den Jordan hin zu suchen, und haben sicherlich nicht in der Ebene zwischen Edrei und Salchad gestanden (Jos 2_{13} Ezech 27_{16} Sach 11_{2}).

3. In griechisch-römischer Zeit hat dann der Name Batanaea eine starke Einschränkung erfahren: im meist üblichen Gebrauch bezeichnet das Wort nur noch eine der vier Landschaften, in die das große Gebiet B.s vom Jordan bis zu den Hauranbergen und vom Hermon bis zum Jarmuk zerfiel: Gaulanitis, das heutige Dscholan, war der Westteil; Auranitis, das Haurangebirge mit dem nächstliegenden Teil der Ebene, der Ostteil; Trachonitis hieß das zerrissene Lavaplateau des heutigen el-Ledscha im Nordwesten des Gebirges, und Batanaea lag in der Mitte dieser drei, der Hauranebene, der heutigen en-Nukra entsprechend.

4. Die geographische Beschaffenheit des Landstrichs ist in dem Artikel ¶ Kanaan behandelt. Hier sei nur erwähnt, daß das ganze Gebiet vulkanisch ist. Die Hauranberge im Osten sind eine Reihe ausgebrannter Vulkane, und ebensolche finden sich auch am Westrand der Ebene. Die Hochebene selbst, die heute im nördlichen Teil den Namen ed-Dschedur, im südlichen den Namen en-Nukra (= Senkung, Vertiefung) trägt, ist mit rotbraunem Humus aus verwitterter Lava von den Kratern im Osten bedeckt. Daher die außerordentliche und sprichwörtlich gewordene Fruchtbarkeit der Ebene. Ihr durchscheinender Weizen vor allem gilt als besonders vortrefflich und wird viel exportiert. — Eine Menge sehr interessanter, gut erhaltener Ruinen finden sich im Hauran. Sie zeigen eine ganz eigenartige Bauart der Häuser. Aus römischer Zeit stammen viele Prachtbauten: Tempel, Theater, Triumphbögen. In weit ältere Zeit reichen die vielen Zisternen, überwölbten Wasserbehälter und offenen Teiche zurück; ebenso sind die zahlreichen unterirdischen Troglodytenwohnungen (z. B. bei Der'at) uralt.

5. Als die Israeliten in diese Gegenden eindrangen, fanden sie dort nach den biblischen Berichten ein mächtiges Reich unter dem sagenhaften König Og, mit zahlreichen festen Städten (Deutn 3_{4} ff). Wie weit das Land überhaupt fester israelitischer Besitz geworden ist, ist fraglich. Unter Salomo wird nur der Bezirk Argob, d. h. das Land östlich vom Tiberiassee, als zum Gebiet des Statthalters gehörig genannt (I Kön 4_{13}). Und seit das Reich von Damaskus erstarkt war, machte es Israel stets diese Landschaften streitig und zwar mit schließlichem Erfolg. Nach dem Exil war die jüdische Bevölkerung dort sehr schwach. Zeitweilig scheinen die Nabatäer von Petra aus ihre Herrschaft über B. ausgedehnt zu haben, aber schon unter Pompejus sind Damaskus und die Landstriche südlich davon unter römische Herrschaft gebracht worden. Da die räuberischen Nomaden dort den Römern viel zu schaffen machten, schenkte Augustus das ganze Gebiet i. J. 23 v. Chr. dem Herodes. Aber noch später klagt einer der beiden Agrippa über die „tierische Lebensweise" der Bewohner und ihren Aufenthalt in Höhlen. Von Herodes kam B. an Philippus, dann an Agrippa II. Von dem in jenen Zeiten einziehenden griechischen Element geben die zahlreichen Ruinen Zeugnis. Als Paulus nach Damaskus floh, gehörte B. wieder den Nabatäern. Eine neue Blütezeit begann für das Land, als um 200 v. Chr. arabische Stämme hier das Reich der Dschefniden oder Ghassaniden gründeten. Mit dem Auftreten des Islam ging 637 n. Chr. das Ghassanidenreich zu Grunde und wir erfahren fernerhin sehr wenig mehr über diese Gegenden.

6. An Städten in B. werden im AT folgende genannt: Astharoth, die Residenz Ogs (Jos 9_{10} u. a.) heute gewöhnlich mit el-Muzerib, Endstation einer Bahn von Damaskus, gleichgesetzt. — Astharoth Karnaim, nach dem Onomastikon des Eusebius in der Nähe des Hauses Hiobs, das heutige Schech Sa'd neben Kloster und Grab Hiobs mit dem Hiobsstein, einem zu Ehren Ramses II (um 1300) errichteten Denkmal. — Edrei, die zweite Residenz des Og (Num 21_{33} Deutn 3_{1}), das heutige Der'at am Wadi ez-Zedi in fruchtbarer Umgebung, mit einer ausgedehnten labyrinthartigen unterirdischen Stadt. — Golan, Asyl und Levitenstadt (Jos 20_{8} 21_{7} u. a.), die der umliegenden Landschaft den Namen Gaulanitis gab, wohl das heutige Sahem ed-Dscholan. — Salcha (s. o.), heute Salchad östl. von Bosra am Südfuß des Dschebel Hauran. — Der Bezirk Argob mit 60 Städten (I Kön 4_{13} Deutn 3_{1} ff), angrenzend an das Gebiet von Gesur und Maëcha (Deutn 3_{14}), also im Osten des heutigen Dscholan, westlich von Der'at.

H. Guthe in RE³ II, S. 422 ff; — J. G. Wetzstein: Reisebericht über Hauran und die Trachonen, 1860; — G. Schumacher: Der Dscholan, DZPV IX, 167 ff, auch separ. 1886; — Derselbe: Das südliche Basan, zum ersten Male aufgenommen und beschrieben, ZDPV, 1897, auch separ. 1897.

Benzinger.

Basedow, Johann Bernhard (1723—1790), geborener Hamburger, besuchte dort das Johanneum, wo er unter den Einfluß Samuel ¶ Reimarus' trat, und studierte dann seit 1746 in Leipzig Theologie, mehr aber noch die deistische

Zeit- und Streitliteratur. 1749 wurde er Hauslehrer bei einem holsteinischen Edelmann v. Quaalen; durch dessen Empfehlung bekam er 1753 eine Professur der Moral und der schönen Künste an der Ritterakademie in Sorøe, nachdem er 1752 mit einer Dissertation über die Unterrichtsmethode, die er als Hauslehrer geübt hatte, zum Kieler Magister promoviert war. In Sorøe wirkte er mit Eifer und anerkanntem Erfolg. Aber er gab durch die Heterodoxie seiner „Praktischen Philosophie für alle Stände" (1758) und durch populäre Vorträge solchen Anstoß, daß er 1761 an das Gymnasium zu Altona versetzt wurde. In regster literarischer Tätigkeit schrieb er hier unter anderm eine „Philalethie, Neue Aussichten in die Wahrheiten und Religion der Vernunft bis in die Grenzen der glaubwürdigen Offenbarung, dem denkenden Publico eröffnet von J. B. B.**" (1764). Er rief dadurch den Hamburger Hauptpastor Melchior ¶ Goeze auf den Plan, der mit einer Streitschrift gegen B. 1764 seine Laufbahn als Polemiker begann. Es folgten u. a. 1766: „Betrachtungen über wahre Rechtgläubigkeit und die im Staat und in der Kirche notwendige Toleranz" und „Versuch einer freimüthigen Dogmatik nach Privat-Einsicht". 1767: „Privat-Gesangbuch zur gesellschaftlichen und unanstößigen Erbauung auch für solche Christen, welche verschiedenen Glaubens sind". Seine leidenschaftliche Agitation für die Aufklärung setzte ganz Norddeutschland in Bewegung, seine Absetzung wurde gefordert; der dänische Minister Bernstorff aber dispensierte ihn nur vom Unterricht. Indessen wandte sich B.s unruhiger Geist jetzt, der theologischen Kämpfe müde, der Erziehungsreform zu: Rousseaus Grundsätze praktisch zu verwirklichen (der Emile und der contrat social waren 1762 erschienen), wurde jetzt sein Projekt, das er mit aller Kraft seines Feuergeistes in Angriff nahm. 1768 erließ er seine „Vorstellung an Menschenfreunde und vermögende Männer über Schulen, Studien und ihren Einfluß auf die öffentliche Wohlfahrt" und entwickelte darin den Plan eines enzyklopädischen „Elementarbuchs" der menschlichen Kenntnisse. Zwar ist von Rousseaus Einfluß hier, wie auch sonst bei B., nicht viel zu spüren. Es sind Gedanken der Sensualisten Comenius und Locke und Anregungen des französischen Nationalpädagogen La Chalotais, denen er folgt. Aber er traf darin so das Bedürfnis der Zeit und sprach es so in ihrem Geschmack aus, daß er bald 15 000 Taler für seinen Plan beisammen hatte. Weltliche und geistliche Fürsten, Akademien und Logen hatten mit Privatpersonen gewetteifert, die Summe aufzubringen. 1770 begann dann auch schon das angekündigte Elementarwerk, ein Orbis pictus im Geiste der Aufklärung, zu erscheinen. Nachdem ihm B. das „Methodenbuch der Väter und Mütter, der Familien und Völker" 1773 vorausgeschickt hatte, war es 1774 vollendet. Ausgestattet mit 100 Kupfertafeln, meist von Chodowiecks Hand, brachte es einen „geordneten Vorrat aller nötigen Erkenntnis" auf den Gebieten der elementaren Sach- und Wortkenntnis (nebst Leselehre), der Naturerkenntnis, der Ethik, Psychologie und Logik, der Religion, der Bürgerkunde. — Franz von ¶ Anhalt, der glühendste Anhänger Rousseaus in Deutschland, hatte inzwischen B. nach Dessau berufen, um seine Projekte in einer Erziehungsanstalt praktisch zu verwirklichen, und Geld nebst Baulichkeiten usw. angewiesen. So erstand 1774 das Philanthropin (über seine Einrichtung, seine Erziehungsgrundsätze und seine Geschichte ¶ Philanthropinisten). Wie alle agitatorischen Anreger und viele schnelle Denker zu dauernder nüchterner Verwaltungsarbeit untauglich, trat B. von der Leitung der Anstalt schon 1776 teilweise, schließlich (1785) ganz zurück. Er lebte dann zurückgezogen und verbittert in Leipzig, Dessau, Halle und Magdeburg. — In den theologischen Streit griff er ein, als ¶ Semler 1779 gegen den Wolfenbüttler Fragmentisten aufgetreten war (¶ Lessing ¶ Reimarus). In seiner „Urkunde des Jahrs 1780 von der neuen Gefahr des Christentums durch die scheinbare Semlerische Verteidigung desselben wider den ungenannten Fragmentisten" warf er Semler Zweizüngigkeit vor. Semler antwortete mit einer „Aufrichtigen Antwort" 1780. Andre theologische Schriften folgten. — 1785 schrieb er noch ein Buchstabierbüchlein und 1787 eine Anweisung zum Lesenlernen, und machte darin den viel verspotteten Vorschlag, der Staat sollte Bäckereien beauftragen, ihr Backwerk in Buchstabenform herzustellen — ein Gedanke übrigens, dessen Geschichte vom Altertum (Quintilian I 126; Hieronymus ad Laetam: Buchstaben als Spielzeug, ad Pacatulam: kleines Backwerk als süße Belohnung) bis zu den buchstabenförmigen Eiernudeln und Plätzchen der Gegenwart reicht. Sein Buchstabierbüchlein ließ er kostenlos in Volksschulen verteilen; er selbst gab in Magdeburg kleinen Kindern unentgeltlichen Leseunterricht. — Ein vergessener Mann starb B. 1790 in Magdeburg. Seine letzten Worte waren: „ich will seziert sein zum Wohle meiner Mitmenschen".

Rathmann: Beiträge zur Lebensgeschichte B.s, Magdeburg 1791; — J. C. Meier: Leben, Charakter und Schriften B.s, Hamburg 1791/92; — Schilling: B., 1882; — Gustav Hahn: B. und sein Verhältnis zu Rousseau, 1885; — A. Pinloche: Geschichte des Philanthropinismus, 1890, deutsch 1896; — R. Diestelmann: J. B. B. („Große Erzieher" Nr. 2), 1897. **Schiele.**

Basel, 1. Das Bistum B. stand bis zum Ende des 18. Jhd.s als ein reichsunmittelbares deutsches Bistum unter dem Erzbischof von Besançon. Der Ursprung reicht bis in die Römerzeit, der erste Sitz des Bischofs war Augst (bei Basel); nach der Völkerwanderung wurde B. selbst Residenz. Das alte Bistum umfaßt das Oberelsaß bis Kolmar nördlich, den Kanton Basel, den Berner Jura und Teile der schweizerischen Kantone Aargau und Solothurn. Zu Anfang des 11. Jhd.s wurde der Grund zu der weltlichen Herrschaft des Bistums gelegt, die sich schließlich auf die Stadt Basel und deren Gebiet, den jetzigen Berner Jura mit Biel und Neuenburg und einige kleine Enklaven erstreckte. Seit 1395 waren Pruntrut (und Delsberg) die gewöhnlichen Residenzen der Bischöfe; das Domkapitel verlegte erst 1529 infolge der Reformation seinen Sitz von Basel weg, zuerst nach Freiburg i. Br., dann (1681) nach Arlesheim im Basler Jura. Bischof Blarer rettete 1579 durch ein Bündnis mit den katholischen Kantonen der Schweiz sein Gebiet vor der drohenden Reformation; bloß das mit Bern und Biel verbündete Münstertal und das Erguel blieben protestantisch. Die französische Revolution verleibte 1793 das Stift als Departement Mont-Terrible der

französischen Republik ein. 1814 wurde das weltliche Gebiet des Bistums der Schweiz zugesprochen. Die geistliche Jurisdiktion wurde 1828 durch ein Konkordat der Kantone Bern, Luzern, Solothurn und Zug, denen sich nachträglich noch Aargau, Basel und Thurgau anschlossen, neu geregelt. Zum Sitze des Bischofs wurde Solothurn bestimmt. Ein Konflikt einiger Diözesanstände mit dem Bischof Lachat führte 1873 zur Aufhebung des Bistums. 1884 wurde es wieder hergestellt; Lachat wurde damals zum Administrator des bei diesem Anlasse von den Diözesen Mailand und Como losgetrennten Kantons Tessin ernannt. 1888 wurde der Tessin formell dem Bistum B. angegliedert; der Bischof führt seither den Titel „Bischof von Basel und Lugano". Seit 1906 ist Bischof von B. Jakob Stammler, früherer Pfarrer in Bern, Administrator des Tessins ist gegenwärtig (1908) Peri-Morosini.

R. Stähelin: RE³ II, S. 425 ff; — Geographisches Lexikon der Schweiz I, S. 169 ff. Fueter.

2. Universität. a) Stiftung und Zeit der ersten Blüte. In der ersten Hälfte des 15. Jhd.s hatte das allgemeine Konzil in Basel getagt (¶ Reformkonzile) und die Stadt für längere Zeit zum Mittelpunkte eines lebhaften Verkehrs gemacht. Schließlich hatte jedoch der Rat der durch Drohungen verstärkten kaiserlichen Aufforderung nicht länger widerstehen können. Ungerne hatte er den noch anwesenden Vätern am 28. Juni 1448 das sichere Geleite aufgekündigt. Und als nun die Letzten von der bunten Menge, die ein halbes Menschenalter lang die Stadt mit reichem Leben erfüllt hatte, den gastlichen Mauern den Rücken kehrten, empfand die Bürgerschaft schmerzlich die Leere, die sich in Handel und Wandel bemerkbar machte. Deshalb wurde die Kunde, daß Aeneas Sylvius Piccolomini, der einst ein beredter Verteidiger des Konzils gewesen war und sich seines Aufenthaltes in der Rheinstadt stets gerne erinnerte, als ¶ Pius II den Stuhl Petri bestiegen habe, in B. mit Freude begrüßt. Und sofort wurde die Erwägung laut, falls man eine hohe Schule zu gründen gedenke, so möchte sie jetzt leichter als zu andern Zeiten erworben werden. Dadurch möchte aber die Stadt, da sie allen Ländern wohl gelegen sei, einen neuen Aufschwung nehmen. Der Gedanke an eine Universität war den Baslern schon dadurch nahegebracht worden, daß in dem benachbarten, kleineren ¶ Freiburg seit der Mitte der fünfziger Jahre eine solche geplant, aber bis jetzt noch nicht errichtet worden war. Und neben den zu erwartenden päpstlichen Privilegien und den mannigfachen Vorteilen, die man sich von einer derartigen Stiftung versprach, mochten die in Basel bereits vorhandenen Schulen und ansäßigen Gelehrten das Wagnis, das die Uebernahme einer solchen Aufgabe für eine Stadt ohne größeres Gebiet immerhin bedeutete, nicht allzugroß erscheinen lassen. — Die Bulle, wodurch der Papst die Bitte der Basler erfüllte, wurde am 12. November 1459 in Mantua ausgefertigt. Ihr folgte mit bemerkenswerter Schnelligkeit am 4. April die Eröffnung der neuen Universität. Auch war der Rat sofort mit Erfolg bemüht, angesehene Lehrer und durch sie zahlreiche Schüler nach B. zu ziehen. Aus Italien, an dessen Universitäten man sich bisher die Kenntnis des römischen Rechtes geholt hatte, wurden eine ganze Anzahl Juristen mit vornehmen Namen berufen. Aber auch unter den deutschen Professoren begegnen wir sofort Männern von Ruf. Einem Johann Rücherad von Wesel, der allerdings nur kurze Zeit in B. blieb, reihen sich ein Geiler von Kaisersberg, ein Johannes Heynlin von Stein und andere an. Den weiten Blick, den der Rat bei der Berufung Johanns von Wesel gezeigt hatte, bewies er auch in dem Streite, der zwischen dem Nominalismus und dem Realismus, den zwei Richtungen der ¶ Scholastik, entstand. Bei der Gründung der Universität hatte man sich entgegen dem Gutachten eines Unbekannten dafür entschieden, lediglich Anhänger des Nominalismus oder, wie man sagte, des neuen Weges anzustellen. Als dann aber 1464 Johannes Heynlin von Stein, der schon in Paris im Kampf gegen die Nominalisten an der Spitze gestanden hatte, nach Basel kam und mit zwei andern Magistern im alten Wege lehren wollte, wurde er von der philosophischen Fakultät abgewiesen. Der Rat entschied jedoch, daß künftig beide Richtungen an der Universität gleich berechtigt sein sollten, und begründete seinen Entscheid damit, daß nach den päpstlichen Privilegien alle Wissenschaften in B. gelehrt werden dürften, daß die Stadt an der Grenze mehrerer Völker gelegen, keine Gelehrten abweisen solle, und daß durch Vergleichung verschiedener Dinge ihr wahrer Wert um so besser erkannt, und der menschliche Geist durch verschiedene Betrachtungsweisen nur geschärft werde. Der Aufschwung, den die Fakultät entgegen den Befürchtungen der Doktoren und Magister infolge dieses Entschlusses nahm, gab der großartigen Auffassung Recht. Aus dem glänzenden Kreise von Männern, der in Johannes Heynlin seinen Mittelpunkt sah, ist Sebastian ¶ Brant hervorzuheben. Er schrieb die Werke, die ihn berühmt gemacht haben, so auch das bekannte Narrenschiff, in B. Mit Johann Heynlin stand ferner Johannes ¶ Reuchlin, der hervorragendste Kenner und Förderer der klassischen Studien in den nächsten Dezennien, in Verbindung, trotzdem er im neuen Wege, d. h. als Nominalist, Magister der freien Künste geworden war. Er hatte in Basel Gelegenheit, sich bei dem Griechen Andronikos Kontoblakas, der an der Universität lehrte, in dessen Muttersprache zu vervollkommnen. — Neben Heynlin, Brant und ihren Gesinnungsgenossen, die alle noch fest auf kirchlichem Boden standen, begegnet uns dann später ein Kreis jüngerer Männer, die sich in mancher Beziehung wesentlich von den älteren Vertretern des Humanismus unterschieden. Zu ihnen gehörten Glarean, Bonifatius Amerbach und der von seinen Schülern Zwingli und Leo Jud hochgepriesene Thomas Wyttenbach, der 1505 als Tübinger Magister nach B. gekommen war. Der berühmteste unter den in Basel weilenden Humanisten, ¶ Erasmus, war freilich nie an der Universität tätig. Er übte jedoch auf ihre bedeutendsten Lehrer einen großen Einfluß aus und stand mit manchen in enger Verbindung. Was Erasmus zunächst nach B. geführt hatte, war die Sorge um den Druck seiner Werke. Gerade das Basler Buchgewerbe verdankte jedoch seine einzigartige Blüte in der damaligen Zeit nicht zum kleinsten Teile hervorragenden Universitätslehrern wie Heynlin und Brant. Von Gelehrten mit europäischem Rufe, die kürzere oder längere Zeit an der Universität gelehrt

haben, ist endlich noch, um von andern zu schweigen, der Arzt Theophrastus ¶ Paracelsus zu nennen. — Wurde so die junge Universität rasch zu einem Mittelpunkte geistigen Lebens am Oberrhein, so blieb sie doch schon in ihrer ersten Blütezeit nicht von schweren Stürmen verschont, die ihr Gedeihen bedrohten. Ihre Gründer hatten in voller Erkenntnis der günstigen Lage, der sich die Stadt erfreut, das große Ziel ins Auge gefaßt, an der neuen Schule die großen Nationen, deren Gebiet hier zusammenstieß, zu gemeinsamer wissenschaftlicher Arbeit zu vereinigen. Aber schon die beschränkten Mittel hatten der konsequenten Durchführung dieses Planes hindernd im Wege gestanden. Wohl hatte man vom Papste das Recht erlangt, die Lehrer mit geistlichen Pfründen zu dotieren. Man konnte es aber nur innerhalb des städtischen Machtbereiches ausüben. Und von Anfang an mußte die Stadt aus ihren eigenen Mitteln zu den Kosten der Universität beisteuern. Die finanziellen Verhältnisse des kleinen Freistaates waren aber gerade damals, besonders zur Zeit der Burgunderkriege, nichts weniger als glänzend. Der Schwabenkrieg am Ende des Jahrhunderts brachte neue Störung. Und wenn auch der Eintritt B.s in den Schweizerbund 1501 einer unhaltbar gewordenen Lage ein Ende bereitete, so bedeutete doch die Trennung vom Reiche gerade für die Entwicklung der Universität eine Schranke, die sich bis auf den heutigen Tag bemerkbar macht. Anderes, wie verheerende Seuchen, innere Zwistigkeiten und Kämpfe mit dem Bischof kamen hinzu, ungünstig auf den Zufluß der Studenten einzuwirken. Vor allem auch die Gründung neuer Universitäten in Gebieten, aus denen viele Schüler gekommen waren. Am tiefsten griff jedoch in die Entwicklung der päpstlichen Stiftung die kirchliche Reformation des 16. Jhd.s ein. Die Vertreter der Universität standen in ihrer großen Mehrheit auf der Seite des Alten. Und als die Bürgerschaft am 10. Februar 1529 eine durchgreifende Aenderung in Kirche und Staat erzwang, verließen die Professoren mit wenigen Ausnahmen die Stadt. Indem der Rat Szepter und Siegel der hohen Schule in Verwahrung nahm, sicherte er sich gegen eine Verlegung der Universität und erklärte dadurch zugleich, daß er gewillt sei, die Anstalt in neuer Form wieder aufleben zu lassen.

2. b) Geschichte der reformierten Universität bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Die Vorlesungen waren nie gänzlich eingestellt worden. Das Verdienst daran gebührt in erster Linie ¶ Oekolampad, Basels Reformator, der seit 1523 neben seinem Kirchenamt die Stelle eines Professors bekleidete und sich gemeinsam mit dem später nach Zürich übersiedelnden Minoriten ¶ Pellikan um die Förderung des Bibelstudiums bemühte. Die kirchliche Spaltung der schweizerischen Eidgenossenschaft brachte auch für B. schwere Tage. Um so mehr gereicht es dem Rate zur Ehre, daß er, geleitet durch ein Gutachten Oekolampads, energisch die Reorganisation der Universität in die Hand nahm. Die neuen Statuten, die er der hohen Schule gab, spiegeln die neue Situation wieder. Die Universität wurde nun in ganz anderem Maße als vorher der Obrigkeit unterstellt. Merkwürdigerweise blieb jedoch der Bischof auch fernerhin Kanzler der vollständig protestantisch gewordenen Lehranstalt, übertrug freilich jeweilen auf zehn Jahre das Vizekanzleramt auf die vier Dekane. Erst die französische Revolution machte wie so manchen andern Anachronismen auch diesem ein Ende. Das Vermögen der aufgehobenen Stifte und Klöster, das für Unterrichts- und Kultuszwecke bestimmt wurde, mußte auch zur Deckung der Universitätskosten dienen. Die Bibliotheken der verschiedenen Klöster sowie des Domkapitels, die noch im Verlaufe des 16. Jhd.s der Universitätsbibliothek einverleibt wurden, brachten ihr einen Zuwachs, der noch heute zu ihrem wertvollsten Besitz gehört, darunter z. B. einige bekannte Handschriften des Neuen Testaments. Von nicht geringerer Bedeutung war es, daß bei Anlaß der zweiten Säkularfeier die Amerbachsche Sammlung, die unter anderm den Nachlaß Holbeins enthielt, angekauft und damit der Grund zu den bedeutenden Sammlungen der Universität gelegt wurde. Von den mannigfachen Anordnungen, die getroffen wurden, um das Studium an der reorganisierten Hochschule ersprießlich zu gestalten, ist endlich noch die Einrichtung eines Alumneums zu erwähnen. Die 1544 nach längeren Verhandlungen gegründete Anstalt sollte neben 12 im Kanton Basel geborenen jungen Leuten auch Fremden zugute kommen und wurde später namentlich von Theologen aus Ungarn und Siebenbürgen, aus der reformierten Pfalz und den Waldensergemeinden besucht. Darunter befand sich Henri Arnaud, der berühmte Führer der Waldenser bei ihrer glorieuse rentrée, und sein Sekretär und Begleiter Renaudin. Endlich suchte man durch die Errichtung neuer Lehrstühle und Angliederung neuer Unterrichtsanstalten an die zuerst ziemlich unvollständige Universität mit den neuen Bedürfnissen Schritt zu halten. Der Erfolg belohnte die Bemühungen, und es begann für die hohe Schule eine neue Blütezeit. Aus allen Gauen, in denen die deutsche Sprache herrschte, stellten sich Studenten ein, aber auch Franzosen, Engländer und Schotten, sowie Angehörige anderer Nationen. Darunter manche Sprossen vornehmer Geschlechter, hie und da selbst Angehörige regierender Häuser, und manche Träger später berühmt gewordener Namen. Ebenso zählte das Professorenkollegium aufs neue manche hoch angesehene Männer zu seinen Gliedern. Unter den Theologen der Reformationszeit ragt als Gelehrter der Schwabe Simon Grynäus hervor. Gleichzeitig mit ihm wirkten der durch seine Kosmographie bekannte Sebastian Münster und der unruhige Andreas Bodenstein genannt ¶ Karlstadt. Amandus Polanus von Polansdorf, seit 1596 Professor und Verfasser eines viel gelesenen Systema theologiae christianae, nimmt neben andern Basler Lehrern unter den orthodoxen reformierten Dogmatikern einen hervorragenden Platz ein. Mit Johann ¶ Buxtorf, der 1564 in Westfalen geboren war, siedelte der Stammvater eines Theologengeschlechtes nach B., das sich besonders um die Erforschung des AT.s und die genaue Kenntnis der rabbinischen Literatur bleibende Verdienste erworben, jedoch im Kampf um die Inspiration der h. Schrift unhaltbare Ansichten vertreten hat. Als Vertreter einer milden Frömmigkeit, welche die überkommenen Formulierungen der rechtgläubigen Lehre zwar nicht angriff, aber mehr und mehr in den

Hintergrund rückte und gegenüber dem Dringen auf Orthodoxie die Forderung eines christlichen Lebens in Reinheit und Liebe erhob, genoß Samuel Werenfels in ganz Europa hohe Achtung. — Mit dem 18. Jhd., in das noch ein Teil seiner Wirksamkeit fiel, begann jedoch für die Universität eine Periode der Stagnation und allmählichen Verfalls. Manches trug dazu bei, daß die Hochschule von ihrer früheren Höhe herabsank. Seit der Reformation hatte man sich immer mehr darauf beschränkt, die Lehrstellen mit Einheimischen oder doch mit in B. gebildeten Männern zu besetzen. Man konnte es, weil die verhältnismäßig kleine Stadt in der Hervorbringung von Gelehrten eine in der Geschichte der Wissenschaften vielleicht einzigartige Fruchtbarkeit entwickelte, die ihr ermöglichte, auch noch an das Ausland eine ganze Anzahl Forscher ersten Ranges abzugeben. Von den Basler Gelehrtengeschlechtern, die einen europäischen Ruf erlangt haben, sind neben den bereits erwähnten Buxtorf und Grynäus, vor allem noch die Zwinger, Bauhin und Wettstein zu nennen. Alle übertrifft aber die Familie Bernoulli, die nicht weniger als acht große Mathematiker hervorgebracht und während eines Jahrhunderts die mathematische Professur besetzt hat, wie die Familie Buxtorf die alttestamentliche. Eine Folge davon, daß man die Lehrstellen lediglich Einheimischen übertrug, war der häufige Uebergang der Dozenten von einer Professur zur andern. So erfolgte z. B. der Eintritt in die theologische Fakultät in der Weise, daß das neue Glied zuerst den Lehrstuhl für Dogmatik und Polemik erhielt und dann bei dem Tode eines Vorgängers auf den des AT und schließlich auf den des NT vorrückte, der als der oberste galt. Ja es kam öfters vor, daß etwa Theologen oder Mediziner, wenn keine Professur in der eigenen Fakultät frei war, ihre Lehrtätigkeit in der philosophischen Fakultät begannen z. B. als Professor der griechischen Sprache oder der Beredsamkeit. Ja als man 1718 durch die Einführung des Loses bei der Besetzung der Staatsämter oligarchischen Umtrieben vorzubeugen suchte, dehnte man diesen Besetzungsmodus auch auf die Professuren aus. Nachdem man aus den Bewerbern um eine Stelle die drei würdigsten ausgelesen hatte, ließ man dem Lose die letzte Entscheidung. — So kann es nicht Wunder nehmen, daß besonders bei Anlaß der 3. Zentenarfeier Vorschläge laut wurden, wie dem Verfall der Universität gesteuert und ihr die frühere Bedeutung wieder gegeben werden könne. Aber erst nachdem der Sturm der französischen Revolution auch über die Schweiz dahingebraust war, wurde die aufs neue nötig gewordene eingreifende Reorganisation wirklich durchgeführt.

2. c) Neuere Zeit und Gegenwart. Schon in der Reformationszeit hatte der Schulmann Thomas Plater, dessen Selbstbiographie durch Gustav Freytag auch in weiteren Kreisen bekannt geworden ist, den Rat gegeben, man solle die Unruhen in Deutschland dazu benützen, berühmte Männer an die Universität zu ziehen. Jetzt, etwa dreihundert Jahre später, ließen die Verhältnisse jenseits der Grenze wiederum manchen hervorragenden Gelehrten gerne einem Rufe nach der Schweiz folgen. Und von dieser günstigen Gelegenheit, der gealterten Bildungsstätte neues Leben zu verleihen, wurde nun reichlich Gebrauch gemacht. Unter den hervorragenden Gelehrten, die man sich zu sichern wußte, war vielleicht der Theologe De Wette der Bekannteste. Neben den aus Deutschland Berufenen wirkte jedoch auch fernerhin ein Stock tüchtiger Basler, darunter der Kirchenhistoriker K. Rud. ¶ Hagenbach. Die Reorganisation wurde freilich nur allmählich durchgeführt, und bevor sie vollendet war, traf die Stadt ein so heftiger Schlag, daß die Existenz der Universität schwerer gefährdet war als je. Nachdem Wirren längere Zeit den Kanton beunruhigt und schließlich zu einem blutigen Zusammenstoß zwischen den Städtern und den Aufständischen der Landschaft geführt hatten, sprach die Eidgenössische Tagsatzung im August 1833 die Trennung der Stadt vom Lande aus, und ein Schiedsgericht bestimmte, daß wie von dem übrigen Staatsvermögen so auch zwei Drittel des Universitätsgutes dem neugebildeten Halbkantone Baselland zufallen sollten. Aber auch in dieser überaus schweren Lage hielt die Stadt an ihrer Universität fest. Freilich zunächst nur in sehr bescheidenem Rahmen. Und die Zahl der Studenten war längere Zeit so klein, daß noch in den fünfziger Jahren Stimmen laut wurden, welche die Aufhebung der Universität verlangten. Hatten sich doch zu den vielen deutschen Universitäten, die seit der Stiftung der Basler entstanden waren, in den dreißiger Jahren auch noch die von ¶ Zürich und ¶ Bern gesellt. Aber die Bevölkerung der Stadt wurde sich nun erst recht dessen bewußt, was sie an der Universität besaß, und welche reiche geistige Förderung sie ihr verdankte. Den schönsten Beweis für die engen Beziehungen zwischen der Bürgerschaft und der alma mater bildet die Freiwillige Akademische Gesellschaft, die 1835 gestiftet, durch ihre Mitgliederbeiträge und zahlreiche Stiftungen in den Stand gesetzt ist, bei Berufungen und Errichtungen neuer Lehrstühle und Institute die Anstrengungen der Behörden wirkungsvoll zu unterstützen. Speziell der theologischen Fakultät wendet der Verein für christlich-theologische Wissenschaft seine Fürsorge zu. Er wurde 1836 gegründet zunächst zu dem Zwecke, der Tätigkeit des kritischen Theologen ¶ De Wette entgegenzuwirken, und berief als ersten Joh. Tobias ¶ Beck, später Professor in Tübingen. Er setzte jedoch seine Wirksamkeit auch nach dessen Weggang fort und unterhält augenblicklich zwei Professoren in der theologischen und einen in der philosophischen Fakultät aus eigenen Mitteln. — Von der höchsten Bedeutung war jedoch vor allem, daß der Universität auch in ihrer schlimmsten Zeit hervorragende Lehrer wie der Chemiker Schönbein, der Entdecker des Ozons, der Germanist Wilhelm Wackernagel, der Theologe ¶ De Wette und der berühmte Waadtländer Alexander ¶ Vinet treu blieben, und daß es den trefflich beratenen Behörden aufs neue gelang, eine im Verhältnis zu den kleinen Mitteln höchst ansehnliche Zahl ausgezeichneter Dozenten zu gewinnen, von denen neben Baslern wie Jakob ¶ Burckhardt nur der Eine, Friedrich ¶ Nietzsche, als der bekannteste hervorgehoben werden mag. So begann auch die Studentenzahl wieder von Jahr zu Jahr zu wachsen. Und während eine Zeitlang fast nur noch Theologen in B. studiert hatten, wird augenblicklich die erste Fakultät, was die Besucherzahl betrifft, von den übrigen zum Teil weit überholt (Gesamtzahl der Studen-

ten S.S. 1908: 621, darunter Theologen: 44). Dennoch ist gerade sie bis auf den heutigen Tag die besuchteste der Schweiz geblieben, und neben den Schweizern der verschiedenen Kantone und den Angehörigen des benachbarten deutschen Reiches pflegen sich besonders die Theologen Oesterreichs und Ungarns immer noch in alter Anhänglichkeit als regelmäßige Gäste einzustellen. Als theologische Dozenten wirken an ihr: A. Bertholet, P. Böhringer, B. Duhm, K. G. Götz, R. Handmann, C. v. Orelli, E. Riggenbach, P. W. Schmidt, Eb. Vischer, P. Wernle, J. Wendland.

W. Vischer: Geschichte der Universität Basel 1460—1529, 1860; — R. Thommen: Geschichte der Universität Basel 1532—1632, 1889; — K. R. Hagenbach: Die theologische Schule Basels und ihre Lehrer, 1860; — Athenae Rauricae, Basiliae 1778. **Vischer.**

Baseler Konfession ¶ Confessio Basileensis. — Baseler Konzil ¶ Reformkonzile.

Basilianer heißen die nach der Regel des ¶ Basilius lebenden Mönche. Ihre Geschichte ist wesentlich die des orientalischen ¶ Mönchtums bez. der orthodox-anatolischen Kirche. In der Zeit des noch vorhandenen Konnexes zwischen Orient und Okzident kamen B. auch ins Abendland (Italien), die ¶ Gregor XIII 1573 zu einer Kongregation zusammenschloß (unierte B.). Im 19. Jhd. wurden alle diese abendländischen Klöster mit Ausnahme der Abtei Grottaferrata bei Rom aufgehoben. Von einem in Frankreich 1822 neu gegründeten Basilianerkloster aus verbreiteten sich die B. nach Canada (Toronto). Gegenwärtig wirken unierte B. namentlich in Galizien (15 Klöster mit ca. 150 Mönchen) und Ungarn (7 Klöster, 40 Mönche); sie haben in den dortigen Gegenden sich um die Union der orthodox-anatolischen Christen mit Rom schon seit langem bemüht. Auch bei den ¶ Melchiten bestehen zwei Basilianerkongregationen. Das berühmteste Kloster der orthodox-anatolischen, nicht unierten B. ist das auf dem Athos; in Rußland zählt man ca. 500 Basilianerklöster mit ca. 13000 Mönchen; das berühmteste Kloster ist die Petscherskaja Laura bei Kiew. Alles nähere ¶ Mönchtum, ¶ Orthodox-anatolische Kirche und die einzelnen orientalischen Territorien. **K.**

Basilides, Gnostiker (ca. 125), Schüler des Glaukias. Aus seinem Leben ist nur bekannt, daß er in Alexandrien, vielleicht auch in Antiochien und Persien, lehrte. Seine Lehre kennen wir wesentlich aus Gegenschriften, vorab aus Clemens v. Alexandrien, da die Reste seiner eigenen Werke (Evangelienkommentar = exegētiká) spärlich sind. Im Mittelpunkte seines Systems steht die Frage nach dem Ursprung des Uebels und Bösen. Das aus tiefer Erfahrung von unschuldigem Leiden geborene Problem wird in gnostischer Weise (¶ Gnostizismus) durch die Annahme zweier ursprünglich selbständiger, dann sich vermischender Prinzipien, Licht und Finsternis, gelöst. Ebenfalls echt gnostisch ist das Licht als Lichtreich in sich folgenden Emanationen (365 Geisterreiche, zusammengefaßt im mystischen Namen Abrasáx) gedacht, die Ethik als Befreiung des Lichtes aus der Finsternis, zu der die Offenbarung in Christus den Weg zeigte. Dabei lehrt B. eine Seelenwanderung und faßt in ethischer Vertiefung, die dem Clemens von Alexandrien freilich Beweis für Atheismus war, die Leiden als göttliche Läuterungsstrafen für frühere Sünden. Von seinen Schülern ist der bedeutendste Isidor (Verfasser exegetischer und ethischer Schriften); bei einigen unter ihnen schlug der sittliche Ernst des Meisters in Libertinismus um. Den Ursprung der Lehre des B. hat Kennedy im ¶ Buddhismus suchen wollen.

RE³ II, S. 431 ff; — J. Kennedy: Buddhist Gnosticism, the System of Basilides (Journal of the royal Asiatic Society 1902, S. 377 ff). **K.**

Basilika ¶ Altchristliche Kunst I 1 a.

Basilius, 1. von Achrida (ca. 1145—ca. 1169), Erzbischof von Thessalonich, trat als scharfer Gegner der Unionsbestrebungen ¶ Hadrian IV entgegen, indem er eine Vereinigung nur als dogmatische Unterwerfung Roms gelten ließ. — ¶ Unionsbestrebungen. **K.**

2. von Ancyra, geb. zu Ancyra, ursprünglich Arzt, 336 Bischof von Ancyra als Nachfolger des ¶ Marcellus. Er ist der Hauptvertreter der homöusianischen Mittelpartei (¶ Arianischer Streit), wurde 360 nach Illyrien verbannt und ist vermutlich dort gestorben.

MSG 42, 425—444; — RE³ II, S. 435 f; — J. Schlabebach: B. v. Ancyra, 1898. **K.**

3. der Große (ca. 329—379), einer der drei großen Kappadozier (¶ Arianischer Streit), Bruder ¶ Gregors von Nyssa, des Petrus von Sebaste und der Makrina. Geb. in Cäsarea in Kappadozien, als Kind durch seine Großmutter Makrina erzogen, von seinem Vater, dem Rhetor und Advokaten Basilius in Neocäsarea, weitergebildet, Student in Cäsarea, Konstantinopel und Athen (hier gemeinsam mit dem späteren Kaiser ¶ Julian und ¶ Gregor von Nazianz), wurde er seit ca. 355 Lehrer der Rhetorik in Cäsarea, um bald darauf Askese zu werden und sich nach Besuch der Klöster in Syrien, Palästina und Aegypten in eine Einöde am Iris zurückzuziehen. Er ist durch seine Mönchsregel der Vater des orientalischen Mönchtums geworden (¶ Basilianer). 365 kehrte er, inzwischen zum Priester geweiht, nach Cäsarea zurück und hat hier als Ratgeber des Bischofs und seit 370 selbst als Bischof energisch für die Ueberwindung des Arianismus und die Ausbildung der neuen kappadozischen Theologie gewirkt — eine als Theologe wie Mensch (sein Armenspital vor den Toren Cäsareas) ausgezeichnete Persönlichkeit.

Seine (dogmatischen, homiletischen, asketischen, liturgischen) Schriften und Briefe gaben die Mauriner 1721—30 in 3 Bänden heraus; danach bei MSG 29—32. Neuausgabe Athen 1900; — RE³ II, S. 436; — KHL I, Sp. 507 f. **K.**

4. von Seleucia, Bischof dortselbst, auf der Synode von Konstantinopel 448 Gegner des Eutyches, 449 auf der zu Ephesus für ihn, 451 zu Chalcedon wieder gegen ihn und nun Anhänger des Chalcedonense (¶ Monophysiten). Werke: Predigten, Leben der hl. Thekla.

MSG 85, 477—681; — RE³ II, S. 439 f. **K.**

Bassermann, Heinrich, ev. Theologe, geb. 1849 in Frankfurt a. M., 1873 Hilfsprediger in Arolsen, 1876 Privatdozent in Jena, im selben Jahre a. o. Prof. in Heidelberg, seit 1880 o. Prof. der prakt. Theologie, seit 1884 Direktor des theologischen Seminars und Universitätsprediger daselbst. Verfaßte außer Predigtsammlungen u. a.: Handbuch der geistlichen Beredsamkeit (1885), System ev. Liturgik (1888), Geschichte der ev. Gottesdienstordnung in badischen Landen (1891), Der Katechismus für die ev.-prot. Kirche im Großherzogtum Baden erklärt (1891 ff), Zur

Frage des Unionskatechismus (1901), Ueber Reform des Abendmahls (1904), Wie studiert man evangelische Theologie? (1905). **M.**

Bastet von Bubastis, Göttin der Freude, ¶ Aegypten: II, 2.

Bath-kōl, d. h. „Tochter der Stimme", ein Terminus der Rabbinen. B. bedeutet 1. einen Schall oder Ton, z. B. den Schall des Wassers beim Gießen, dann auch: Echo, Schall der Stimme (Midrasch Exodus rabba, Parasche 29, gegen Ende, S. 212 der Uebersetzung von Aug. Wünsche; s. Levy: Wörterbuch unter B.), 2. die Gottesstimme. Zuerst erwähnt Daniel 4_{28} (in dem aramäischen Stück des ¶ Daniel) „eine Stimme (= kāl, ohne berath, d. h. aram. „Tochter") vom Himmel"; dann berichtet Josephus, Jüd. Altert. XIII 10_3, von einer Stimme (griech. phōnē), die Johannes Hyrkanus (135—104 v. Chr. beim Rauchopfer im Tempel vernimmt und die Josephus ausdrücklich als Reden Gottes deutet. Vgl. auch syr. Apokalypse des ¶ Baruch 8_1. Diese Stellen sind natürlich sagenhafter Natur und aus dem Bestreben hervorgegangen, eine sinnenfällige Offenbarung Gottes zu konstatieren, wobei das Judentum aber anderseits lediglich von hörbaren, nicht von sichtbaren Gotteserscheinungen erzählt (¶ Offenbarung im AT). Im NT kommt eine „Stimme vom Himmel" in folgenden Stellen vor: Mtth 3_{17} und Parallelen, bei der Taufe Jesu; Mtth 17_5 und Parallelen, bei der Verklärung Jesu; Joh 12_{28}, kurz vor Jesu Leiden; Apgsch 9_4 und Parallelen, bei der Bekehrung des Paulus; Apgsch $10_{13.\ 15}$, bei der Belehrung des Petrus über reine und unreine Tiere. Seit der tannaitischen Periode (¶ Mischna), d. h. von etwa 100 v. bis etwa 200 n. Chr., ist der Terminus „B." bei Gottesoffenbarungen geläufig, ein weiterer Schritt zu deren Vergeistigung, da man offenbar nicht mehr direkt von der „Stimme" Gottes aus Scheu vor dem darin liegenden Anthropomorphismus zu reden wagte, sondern nur von dem „Schall", dem „Widerhall" der Stimme Gottes. Griechisch ließ sich freilich auch „B." nur durch phōnē, d. h. „Stimme", wiedergeben. Man sieht, daß um die Zeit Jesu die sagenbildende Tätigkeit im jüdischen Volke noch lebendig war. In einzelnen Fällen mögen Donnerschläge (vgl. Joh 12_{28}) oder Stimmen vorübergehender, resp. in der Nähe befindlicher Personen und Aehnliches den Anlaß zur Konstatierung einer „Himmelsstimme" gegeben haben, vgl. das „nimm und lies" bei Augustins Bekehrung, ferner: j. Schabb. 8c, b. Meg. 32a. Die Sucht nach derartigen Orakeln scheint um 100 n. Chr. so stark gewesen zu sein, daß Rabbi Jehoschu'a (um 100 n. Chr., s. H. L. Strack: Einleitung in den Talmud, 1908 [4], S. 87) dagegen opponieren und die Autorität des Gesetzes geltend machen mußte (b. Berachoth 51b, b. Baba mezia 59b). Die schriftliche Offenbarung im Gesetz des Mose blieb natürlich der „B." gegenüber die für das Judentum entscheidendste Autorität. Wie im NT die „Himmelsstimme" bei Jesu Taufe und Verklärung in der Form eines alttestamentlichen Zitates erscheint, so ist das auch häufig bei den Rabbinen der Fall, sehr selten sind es jedoch Zitate aus der Thora, d. h. dem Gesetz. Ausdrücklich wird b. Joma 9b als tannaitische Ueberlieferung eine Aussprüche mitgeteilt, der die „B." lediglich als Ersatz für die prophetische Offenbarung bezeichnet; die prophetische Offenbarung steht aber nach jüdischer Anschauung an Autorität hinter dem Gesetz zurück. Vielfach steht „B." an der einen Stelle und „der heilige Geist" an der Parallelstelle, so daß also hier „B." und „heiliger Geist" gleichbedeutend sind (z. B. Midrasch Siphra, Schemini, Halacha 37, vgl. dazu die Parallelen b. Horajoth 12_1 und Keritot 5_2; b. Sota 10_2 und j. Sota 9_3). Wo die schriftliche Offenbarung im Gesetz insofern im Stich ließ, als man sich über ihre Auslegung nicht einigen konnte, trat die „B." als direkte, ergänzende Offenbarung Gottes ein. Ihre Aussagen konnten also gelegentlich auch die ¶ Halacha betreffen (j. Berachoth 1_6 wird in einer tannaitischen Ueberlieferung ein Streit der Jesu gleichzeitigen Schulen Schammais und ¶ Hillels im Sinne der Hilleliten durch eine „B." entschieden, vgl. die Parallelen j. Jebamoth 1_6; Kidd. 1_1; Sota 3_4). Von den neutestamentlichen Stellen würde Apgsch $10_{13.\ 15}$, die Belehrung des Petrus über rein und unrein, hierher gehören. Das Bedürfnis nach sinnenfälligen Aeußerungen der Gottheit mußte auch dann besonders lebendig sein, wenn Höhe- oder Wendepunkte im Leben bedeutender Persönlichkeiten eintraten. Wie im NT bei der Taufe und Verklärung Christi, beim Beginn seines Leidens, bei der Bekehrung des Paulus, bei der Entscheidung des Petrus gegen das jüdische Gesetz eine „Himmelsstimme" auftritt, so konstatiert die „B." bei den Rabbinen den Tod des Mose (Midrasch Siphri, Par. „und dies ist der Segen", Piska 357), den Tod des Rabbi Schemuel (j. Peah 1_5 = Abod. sarah 3_1), den Tod des Rabbi ¶ Akiba (b. Berachoth 61_2). In dem Hause des Gadia zu Jericho soll nach j. Sota 9_{12} eine „B." gesagt haben, Hillel der Alte sei würdig, den heiligen Geist zu empfangen (vgl. auch b. Sota 48b). — Man sieht, daß eine große Zahl rabbinischer Stellen, die in die tannaitische, d. h. die neutestamentliche Zeit, gehören, von der „B." reden und daß im NT und bei den gleichzeitigen Rabbinen Verwendung und Bedeutung dieses Terminus, der „Himmelsstimme", die gleiche ist. Anspruch auf geschichtliche Tatsächlichkeit kann natürlich etwas Derartiges weder hier noch dort machen.

Annähernd vollständige, aber nicht genug verarbeitete Darbietung des Materials bei E. M. Pinner: Traktat Berachoth, 1842, Einl. S. 22 ff (mit Ausschluß des aus den späteren Midraschen zu gewinnenden Stoffes). — G. Dalman in RE³ II, S. 443 f; — F. Weber: System der altsynagogalen palästinensischen Theologie, (1880) 1897², S. 194 ff; — J. Hamburger: Realenzyklopädie des Judentums II, 1896, S. 92—95; — W. Bacher: Agada der Tannaiten und Agada der Amoräer, weist im Index eine Reihe Stellen nach, an denen „B." vorkommt. **Fiebig.**

Batiffol, Pierre, Monsignore, Prälat, geb. 1861 in Toulouse, studierte 1882—1885 in Paris unter ¶ Duchesne, arbeitete 1886—1889 mit ¶ Ehrhard und ¶ Wilpert bei ¶ Rossi in Rom. Nach Paris zurückgekehrt gründete er mit ¶ Lagrange 1892 die Revue biblique zur Pflege der historisch-kritischen Methode in der Exegese des Alten und Neuen Testaments. 1898 übernahm er auf Bitten des damaligen Erzbischofs von Toulouse (jetzigen Kardinals) Matthieu die Leitung des in Zerfall geratenen Institut catholique de Toulouse, das sich unter seinem Rektorat zu einer blühenden Schule der historisch-kritischen Theologie entwickelte. Ende 1907 wurde er, als Opfer der Enzyklika Pascendi (¶ Reform-

katholizismus), vom Erzbischof Germain von Toulouse abgesetzt; lebt in Paris. Außer zahlreichen Arbeiten in dem von ihm herausgegebenen Bulletin de l'Institut catholique de Toulouse und in der Revue biblique schrieb B.: L'Historie du bréviaire romain 1892; Etudes d'histoire et de théologie positive 2 Bde. 1902 und 1905; L'Enseignement de Jésus 1905 (sucht in der Debatte über das Wesen des Christentums zwischen ¶ Harnack und ¶ Loisy eine mittlere Linie einzuhalten); L'Avenir prochain du Catholicisme en France 1907. **Lachenmann.**

Bâtinijje, islamische Sekte ¶ Islam.

Batseba, hebr. Bat-shéba, Tochter Eliams, Ehefrau des Hethiters ¶ Uria. ¶ David verführte sie, bewirkte den Tod ihres Mannes und heiratete sie danach; darüber die vortreffliche Erzählung II Sam 11. Ihr erster Sohn starb früh II 12; später ward sie Mutter des ¶ Salomo II 12_{24}. Bei David stand das schöne und kluge Weib nebst ihrem Sohne fortdauernd in höchster Gunst I Kön 1_{13}. Ihr und Nathans geschicktes Eingreifen verschaffte Salomo noch vor dem Tode seines Vaters die Krone I Kön 1_{11} ff. Unter der Regierung ihres Sohnes hochgeehrt (I 2_{19}), legte sie, gutmütig, für Salomos Rivalen ¶ Adonia, der Davids Pflegerin ¶ Abisag für sich begehrte, ein gutes Wort ein und führte, ohne es zu wollen, dadurch seinen Tod herbei I 2_{13} ff. **G.**

Battistine ¶ Baptistinen.

v. Baudissin, Wolf, Graf, ev. Theologe, geb. 1847 zu Sophienhof in Holstein, Privatdozent in Leipzig 1874, a. o. Professor für Altes Testament in Straßburg 1876, o. Professor ebenda 1880, in Marburg 1881, in Berlin seit 1900. Veröffentlichte: Translationis antiquae arabicae libri Jobi quae supersunt (1870), Eulogius und Alvar (1872), Jahve et Moloch (1874), Studien zur semitischen Religionsgeschichte 2 Teile (1876, 1878), Geschichte des alttestamentlichen Priestertums (1889), Einleitung in die Bücher des Alten Testamentes (1901), Esmun-Asklepios (1906) und zahlreiche Artikel religionsgeschichtlichen Inhalts in RE. — ¶ Bibelwissenschaft: I, E. **G.**

Bauer. Kein Beruf ist so sehr der alte „Stand" geblieben als der bäuerliche, in dem sich Gesinnung, Arbeitsmethode, Lebensweise der Urväter bis dicht an unsere Zeit erhalten haben. Daraus kommt jenes feste Standesgefühl, das, im eigenen Landbesitz wie in der Tradition wurzelnd, den Bauer zäh, beharrend, konservativ gemacht hat. Das moderne Industrieproletariat ist „klassenbewußt", aber noch ohne Standesempfindung und Berufsstolz. Das liegt an seiner Jugend, aber auch an seiner mechanisierten Arbeit. Die Arbeit des Bauern ist nicht nach Stunden und Stück geregelt, sondern wechselvoll nach Wetter und Ernteausfall. Sie hat einen größeren Lebensumfang. So gedeiht in der engeren Bindung des Standes und der gleichen Art eine größere und vielseitigere, selbstbewußte Charakter- und Berufsbildung des Einzelnen. ¶ Agrargeschichte: II. Mittelalter und Neuzeit. Das Entscheidende im Arbeits- und Gesellschaftsleben des Bauern ist die Sitte. Das Alte und Erprobte ist gut. Die Sitte ist eine Macht, die das äußere und innere Eigenleben im Zaume hält. Man benimmt sich und kleidet sich wie die andern, man bestellt in gleicher Weise sein Feld. So ist auch das Verhältnis zur Kirche und Religion durch die Sitte geregelt (¶ Sitte, kirchliche), Theologische Dogmatik und individuelle Religiosität stehen ihm gleich fern. Das wechselt freilich nach der Art des Volksschlages (¶ Volkskunde, religiöse ¶ Volksfrömmigkeit, katholische). In manchen bäuerlichen Gegenden Süddeutschlands findet sich lebhaftes Sektierertum. Das Gemeinschaftsleben ist für die eigne Gemeinde stark, zu andern oft feindlich ausgebildet; der „Staat" ist dem Bauern außerhalb der Wahlzeit meist noch ein ferner Begriff. Die Familie bildet weniger eine sentimentale als eine wirtschaftliche Gemeinschaft. Ihr Besitz soll erhalten bleiben; daher häufig Beschränkung der Kinderzahl. Das bäuerliche Erbrecht ist verschieden: beim sog. Anerbenrecht erhält der älteste Sohn die Wirtschaft zum Besitz, die übrigen geringe Abfindung. Doch auch die gleiche Erbteilung begünstigt durch niedere Beleihung die Fortführung der alten Wirtschaft. Ein lebensfähiges Bauerntum ist mit der wertvollste Bestandteil der Nation; es erhält am stärksten die Eigentümlichkeiten der Rasse und speist die übrigen Berufe ununterbrochen mit neuer Kraft. Doch wandelt sich seine Art dort, wo der B. in das moderne Wirtschaftssystem einbezogen ist. Er verliert in dem Maße an Selbständigkeit und Eigenart, als ihn der „Markt" ergreift. Obwohl noch formell Eigenwirtschafter, wird er tatsächlich der Konjunktur angegliedert und zugleich von einem Netz von Schulen, Darlehenskassen, Einkaufs- und Verkaufsgenossenschaften umgeben und in seiner Denkart „rationalisiert". — ¶ Agrargeschichte ¶ Agrarpolitik.

W. H. Riehl: Die bürgerliche Gesellschaft, 1884 [8]; — Korell: Dorf und Kultur („Patria" 1908); — A. L'Houet: Zur Psychologie des Bauerntums, 1905. **Heuß.**

Bauer, 1. Bruno (1809—1882), radikaler theol. Kritiker, geb. zu Eisenberg (S.-Altenb.), studierte in Berlin, dort 1834 Privatdozent, gehörte zunächst der sog. Hegelschen Rechten an, d. h. der theologisch-philosophischen Gruppe, die, wissenschaftliche Methode und philosophische Grundlagen von Hegel übernehmend, dabei das Wesentliche des Christentums, ja des kirchlichen Dogmas festhalten zu können überzeugt war. Auf diesem Standpunkt schrieb er die „Kritik der Geschichte der Offenbarung" 1838, alle Momente des Christentums als werdend bereits im AT aufsuchend und den Wundercharakter der evang. Geschichte gegen Strauß philosophisch verteidigend, und gab eine „Zeitschrift für spekulative Theologie" heraus. Das erste Dokument seines Gegensatzes gegen die orthodoxe Bibelbetrachtung ist die Schrift „Herr Hengstenberg, kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums" 1839. In diesem Jahre nach Bonn versetzt, stand er hier von vornherein, wie sein Briefwechsel mit seinem Bruder Edgar beweist, der im Sinne Schleiermachers und der Vermittlungstheologie arbeitenden Fakultät fremd gegenüber. 1840 erschien seine „Kritik der evang. Geschichte des Johannes", 1841—42 in 3 Bänden die „Kritik der evang. Geschichte der Synoptiker", worin er zu immer radikaleren Ergebnissen fortschreitet. Hat er bei der Kritik des Johannes die Bedeutung Jesu in der „Unendlichkeit" seines Selbstbewußtseins, in seiner Gewißheit völliger Einheit mit Gott gesehen, und bei aller Ueberzeugung von der wesentlichen Ungeschichtlichkeit der Johanneischen Komposition doch an der Geschichtlichkeit eines religiösen Genies Jesus festgehalten, so gibt er jetzt diese schließlich tatsächlich (wenn auch

noch nicht ausdrücklich) preis. Markus hält er, in Anlehnung an ¶ Weiße und ¶ Wilke, für das älteste Evangelium, aber seine Darstellung ist bloß gradweise, nicht der Art nach, von der des Johannes verschieden. Und das Bild Jesu sei nicht nur, wie Strauß meint, unhistorisch übermalt durch Legendenbildung innerhab der Urgemeinde, sondern von vornherein ein Erzeugnis der schöpferischen Phantasie des Urevangelisten, von Lukas und Matthäus in verfehlter Weise weitergebildet. Es seien großenteils religiöse Erfahrungen der Christen, die hier in der Form der Biographie einer Einzelperson dargestellt würden; als eine wirkliche geschichtliche Gestalt gedacht müsse Christus Furcht und Grauen einflößen. Daß ein in der Beobachtung von Schwierigkeiten scharfsinniger, dem Neuen Testament und dem Christentum nie anders als mit Verstandeskühle gegenüberstehender Historiker, der außerdem zugleich von Hegelscher Philosophie erfüllt war, zu überraschenden Konstruktionen der problemreichen Geschichte des Urchristentums kam, ist begreiflich. Erleichtert wurde B. der Sprung in den historischen Radikalismus hinein dadurch, daß er sich gleichzeitig in den Prinzipien seiner Religionsphilosophie wandelte, er wurde Atheist. Schon in der 1840 erschienenen Schrift „Die evang. Landeskirche Preußens und die Wissenschaft" hatte er sich für eine Religion der Immanenz ausgesprochen und der Kirche, weil sie durch die Union wichtige Lehrdifferenzen für unerheblich erklärt habe, das Recht bestritten, der Kritik entgegen zu treten. Inzwischen war B. mit der Theologie auch äußerlich zerfallen; 1841 suchte er in der anonymen, bald konfiszierten „Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen" unter der Maske eines Strenggläubigen zu zeigen, daß Hegels bis dahin trotz Strauß u. a. noch weithin für staats- und kirchenstützend gehaltenes System konsequenterweise zum Atheismus führe; ein in den „Deutschen Jahrbüchern" erschienener Aufsatz „Theologische Schamlosigkeiten" stellt Religion und Theologie als notwendig mit Dummheit und Heuchelei verbunden hin. Der Minister Eichhorn forderte die preußischen ev.-theol. Fakultäten zu Gutachten über B. auf; meist fielen diese nicht einheitlich aus, doch erfolgte März 1842 die Entziehung der venia legendi; ein heftiger literarischer Kampf schloß sich an; B., der von jetzt an in Rixdorf bei Berlin lebte, und sein Bruder Edgar haben in den nächsten Jahren sich wesentlich der historisch-politischen Schriftstellerei zugewendet und eine große Zahl Werke über die Geschichte des 18. und beginnenden 19. Jhd.s veröffentlicht, sämtlich mit politisch wie kirchlich einseitig radikalem Urteil, doch als Materialsammlungen z. T. noch heute nutzbar. Seine theologische Arbeit nahm er wieder auf in der „Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs", der „Apostelgeschichte" und der „Kritik der paulinischen Briefe" 1850 ff, und viel später noch einmal in den Werken „Philo, Strauß, Renan und das Urchristentum" 1874 und „Christus und die Cäsaren" 1877. Immer mehr bildet er den Gedanken aus, die erdichtete Gestalt Jesu sei zusammengesetzt aus dem Idealbild des antiken Weisen, wie es Seneca zeichnet, und dem philonischen Logos, ausgestattet mit Zügen der römischen Cäsaren und poetischer Gestalten, zum Symbol von allerlei Bestrebungen verschiedener religiös suchender Bevölkerungskreise der hellenistisch-römischen Welt geworden. Rom und Alexandrien seien die Heimat der christlichen Legende und des Christentums, eine jüdische Messiaserwartung, wie man sie gewöhnlich denkt, habe es nicht gegeben. Die neutestamentlichen Schriften seien Fälschungen des 2. Jhd.s (also auch die 4 großen Paulusbriefe unecht, ihr Paulusbild so wenig historisch wie das davon so verschiedene der Apostelgeschichte, unser Markusevangelium Ueberarbeitung eines unter Hadrian geschriebenen Urevangeliums). Bekanntlich hat B. mit diesen Anschauungen in der deutschen Theologie zunächst keine Nachfolge gefunden, vereinzelte in Holland. Doch sind einige seiner Grundgedanken in neuester Zeit namentlich durch ¶ Kalthoff wieder aufgenommen worden. Bei allem theologischen Radikalismus war B. übrigens politisch immer konservativer geworden, Mitarbeiter an der Kreuzzeitung und an Wageners Staatslexikon, Antisemit (sein Bruder Edgar [† 1886] wurde später sogar kirchlich konservativ und gab mit dem holsteinischen Bischof Koopmann kirchliche Blätter heraus). Z. T. theologischen Inhalts ist von B.s Schriften aus seinen letzten Jahren noch „Der Einfluß des englischen Quäkertums auf die deutsche Kultur" 1878. — Er starb als Bankbeamter in Rixdorf.

Martin Kegel: Br. Bauer und seine Theorieen über die Entstehung des Christentums, 1908; — RE³ II, S. 444 ff; — Albert Schweitzer: Von Reimarus zu Wrede, 1906, S. 137 ff; — ‡ Heinrich Weinel: Jesus im 19. Jhd., S. 44 ff. **Mulert.**

2. Hermann, ev. Theologe, geb. 1850 zu Rixdorf, 1873 Lehrer und Hausgeistlicher am Pädagogium der Brüdergemeine in Niesky, 1885 Direktor dieser Anstalt, seit 1899 Mitglied der deutschen Unitätsdirektion (Kirchen- und Schulabteilung) in Berthelsdorf bei Herrnhut. Veröffentlichte außer Dichtungen (Weihnachtsspiele) zahlreiche Vorträge und Flugschriften, namentlich zur Innern Mission, speziell zur Jugendfürsorge. Gibt heraus „Bethania, Sonntagsgruß aus der Brüdergemeine". **Reichel.**

3. Johannes, ev. Theologe, geb. 1860 zu Wiesloch (Baden), zuerst im badischen Kirchendienst, 1892 Privatdozent in Marburg, 1902 a. o. Professor daselbst, 1907 o. Professor der praktischen Theologie in Königsberg. Veröffentlichte u. a.: Predigten über Worte Jesu (1903), Der köstliche Weg des Paulus, Predigten über I Kor 13 (1904), Schleiermacher als patriotischer Prediger (1907). **M.**

4. Walter, ev. Theologe, geb. 1877 zu Königsberg i. Pr., seit 1903 Privatdozent in Marburg. Verfaßte u. a.: Der Apostolos der Syrer v. Mitte des 4. Jhd.s bis zur Spaltung der syr. Kirche (1903). Bearbeitete neu H. Holtzmanns Handkommentar zu Ev., Briefen und Offenbarung des Johannes (1908). **M.**

Bauernbefreiung ¶ Agrargeschichte: II. Mittelalter und Neuzeit. 11. ¶ Agrarpolitik 1.

Bauernkrieg.

1. Veranlassung; — 2. Tragkraft der Bewegung; — 3. Verlauf; — 4. Folgen.

1. Die historische Erklärung der großen deutschen Agrarrevolution des 16. Jhd.s erfordert eine Unterscheidung der Veranlassung und der Tragkraft der Bewegung. Die Veranlassung liegt in den wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen, die sich im 15. Jhd. ausbildeten und die vorteilhafte Lage, die der Bauernstand im

14. Jhd. erreicht hatte, von Grund aus umgestalteten. Schuld an dieser Wandlung war zunächst die Entfaltung der Geld- und Weltwirtschaft. Während die Stadt die Produktion des Landes für sich beanspruchte und ihm Erwerbszweige und Arbeitskräfte entzog, hat die aufkommende Weltwirtschaft die Güter- und Getreidepreise ohne gleichzeitige Erhöhung der Löhne oder Erniedrigung der Pacht gewaltig gesteigert und ebenfalls die ländliche Produktion durch Einfuhr ausländischer Manufakturen und Handelsgewächse geschädigt. Ein zweiter Umkreis nachteiliger Einflüsse aber ging von der Reaktion der neuen, um den Kern der Gerichtsherrschaft erwachsenden Grundherrschaft und von dem erstarkenden Territorialstaat Südwestdeutschlands aus, die beide, gestützt von einer romanistischen Jurisprudenz, die privat- und öffentlich-rechtlichen Lasten der Bauern steigerten, die alte Gemeindefreiheit und den alten Erbgang beseitigten und den Prozeß des Erblichwerdens der Bauernstellen aufhielten. (¶ Agrargeschichte II.)

2. Die Tragkraft der Bewegung ist durchaus mittelalterlichen Ursprungs und wurzelt in der Idee eines Gottesreiches der Freiheit und Gleichheit, die seit den der griechischen Sozialphilosophie und dem nacherilischen Judentum entstammenden kommunistischen Theorien der alten Kirche nicht mehr erloschen und durch die Bettelmönche und einzelne freie religiöse Genossenschaften in die unteren Volksschichten getragen war. Eine Zeit, die die Enterbten zu Besitzern des Erdreichs erhöhen werde, verkündigte das „Evangelium aeternum" des ¶ Joachim von Floris im Ausgang des 12. Jhd.s, und hussitische Reiseprediger verbreiteten durch Mittel- und Süddeutschland ähnliche, mit wiclifitischen Gedankengängen durchsetzte Lehren. Auf hussitische Einflüsse geht zumal das in der Bewegung hervortretende Schlagwort vom „Göttlichen Recht" zurück, das entsprechend altkirchlicher Argumentation (Lactantius) die sog. Reformation Kaiser Sigmunds v. J. 1438 auf das weltliche Gebiet ausgedehnt hatte. Die Ideen der Reformation schließlich haben nur insofern den Agitationsstoff verstärkt, als sie den Gedanken des „Göttlichen Rechtes" und der „christlichen Freiheit" ausgestalten und begründen halfen. (Ueber den Zusammenhang von Reformation und B. ¶ Agrargeschichte II, 11, Sp. 275 ff.) Im wesentlichen ist der B. seiner treibenden Kraft nach eine Reaktion im Geist der Kirche des Mittelalters.

3. Zu den Vorspielen gehören im Beginn des 14. Jhd.s die oberitalienische Bauernrevolte, im Jahre 1476 die Erhebung des Pfeifers ¶ Böhm von Niklashausen, i. J. 1492 der niederländische „Brot- und Käsekrieg" und der Allgäuer und Kemptener Aufstand, dieser erstmalig unter dem Feldzeichen des Bundschuhes. Den Bundschuh pflanzte auch die Speyerer Bauernverbrüderung i. J. 1502 auf; sie zuerst wurde (im Gegensatz zu dem Pfeiferaufstand) von kaiserlich-zentralistischen Zielen getragen. Im südlichen Schwarzwald, nach dem sich schon i. J. 1514 die Erhebung des „Armen Konrad" gegen Herzog Ulrich von Württemberg vorgeschoben hatte, begann dann die große Revolution der 20er Jahre des 16 Jhd.s. — Ihre Agitationsgrundlage bildeten die „Zwölf Artikel", über deren Heimat und Verfasserschaft die alte Diskussion zwischen Vogt und Stern jüngst weitergeführt wurde durch A. Götze (Oberschwaben, und der Memminger Prediger Schappeler in der Einleitung, der Kürschner Sebastian Lotzer im übrigen) und durch W. Stolze (Schwarzwald, und der Waldshuter Prediger Balthasar Hubmaier). Die Forderungen der Artikel zerfallen in wirtschaftliche (Wiederherstellung der altdertschen Wirtschaftszustände), soziale (Aufhebung der Leibeigenschaft) und religiöse (Pfarrerwahl durch die Gemeinde und lautere Predigt des Evangeliums). — Die anfängliche theoretische Mäßigung ist dann freilich von der Erhebung, die sich im Mai 1525 siegreich im Odenwald, in Franken und am Mittelrhein entfaltete, nicht aufrecht erhalten worden. Zu den wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Forderungen gesellte sich jetzt das politische Ziel einer Neuordnung der gesamten Reichsverfassung, einer Kräftigung der Reichsgewalt auf Kosten der Territorialherren und der Kirchenfürsten, endlich aber sogar die Utopie einer völligen gesellschaftlichen Neugründung, eines Umsturzes von Staat und Kirche, Eigentum und Familie. Nun begann der in seinem Dasein bedrohte Territorialstaat die gewaltsame Niederwerfung der Revolution, unterstützt von Luther, der bei den Bauern die echt mittelalterliche, unklare Verquickung der beiden Lebensgebiete von Glaube und Recht aufs schärfste verdammte. Am 15. Mai 1525 sind ¶ Münzers Mordscharen bei Frankenhausen, am 2. Juni die Odenwälder bei Königshofen, am 4. Juni auch die Rothenburger den Streitkräften des Territorialfürstentums erlegen. Beachtenswert ist, daß nur das alte Stammland von agrarischen Unruhen heimgesucht worden ist, nicht aber jenes mittelalterliche deutsche Kolonialgebiet jenseits der Elbe, wo der Bauer bis zum 16. Jhd. persönlich frei geblieben und die Hufenverleihung zu Erbzinsrecht wohltätig empfunden hatte.

4. Das Schreckgespenst einer Wiederholung der Greueltaten hat die siegreiche Reaktion wenigstens an einer Verschärfung des grundherrlichen Regiments verhindert und das Landesfürstentum, wenn auch nicht zu umfassenden Wirtschaftsreformen, so doch öfters zur Verwirklichung der kirchlichen Reformpläne der Bauern veranlaßt, bis es endlich im 19. Jhd. auch ihren hauptsächlichsten wirtschaftlichen und sozialen Wünschen Gerechtigkeit widerfahren ließ. Denn das Zeitalter der Bauernbefreiung beseitigte die Leibeigenschaft, der deutsche Zollverein und die Begründung des deutschen Einheitsstaates aber erfüllten die Sehnsucht der Revolutionäre von 1525 nach Einheit von Münze, Maß und Gewicht.

E. Gothein: Die Lage des Bauernstandes am Ende des Mittelalters (Westdeutsche Ztschr. IV, 1885); — W. Vogt: Die Vorgeschichte des Bauernkrieges, 1887; — W. Stolze: Zur Vorgeschichte des Bauernkrieges, 1900, — Derſ.: Der deutsche Bauernkrieg, 1908; — K. Kaser: Politische und soziale Bewegungen im deutschen Bürgertum, 1899; — G. v. Below: Territorium und Stadt, 1900; — G. Caro: Probleme der deutschen Agrargeschichte (Vierteljahrsschr. f. Soz.- und Wirtschaftsgesch.) 1907; — W. Zimmermann: Geschichte des Bauernkriegs, 1854, ‡ Volksausgabe 1907; — L. v. Ranke: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation II, 1881; — Th. Sommerlad: Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters, 1903; — Derſ.: Die wirtschaftliche und soziale Bedeutung der deutschen Reformation (DEBI XX, 1895); — Derſ.: „Bauernkrieg" im Handwörterbuch der Staatswissenschaften II. **Sommerlad.**

Bauernreligion ¶ Volksaberglaube.

Bauernvereine. Nach der Absicht des Gründers des ältesten B.s (Freiherr v. Schorlemer-Alst gründete 1862 den ersten B. im Kreis Steinfurt in Westfalen, 1871 den die ganze Provinz umfassenden Westfälischen B.) sollen diese Vereine lediglich für die sittliche, geistige und wirtschaftliche Hebung ihrer Mitglieder und für die Erhaltung des bäuerlichen Grundbesitzes arbeiten und keine Politik treiben. Die statutarische Bestimmung, daß der als Mitglied aufzunehmende „einer der beiden christlichen Konfessionen angehören muß", die sehr viele Vereine vom westfälischen B. übernommen haben, gibt deren Betätigung jedoch schon eine ziemlich ausgesprochene Richtung. Dazu kommt, daß die Wahrung gemeinschaftlicher Interessen auch bei der Landwirtschaft heutzutage immer mehr auf ein Betonen gewisser wirtschaftspolitischer Forderungen hinausläuft. Daher ist zu befürchten, daß die B. bald nicht mehr Vertretungen des Bauernstandes, sondern aus bäuerlichen Mitgliedern gebildete Gruppen sonstiger politischer Parteien sein werden (Christliche B. in Bayern). — Auf wirtschaftlichem Gebiet haben die B. hauptsächlich durch Ausdehnung der Versicherung manches geleistet (Abschluß von Vergünstigungsverträgen mit Versicherungsgesellschaften und Vermittlung der Versicherungsverträge).

Wörterbuch der Volkswirtschaft, 1906², Art. Bauernvereine (v. d. Goltz). **Sieberk.**

Bauhütten nannten die Steinmetze in der 2. Hälfte des Mittelalters ihre Vereinigungen nach den bei großen (besonders kirchlichen und klösterlichen) Bauten eingerichteten Werkstätten (Hütten). Zweck dieser Vereinigungen war Wahrung der Standesvorrechte und Hebung des Standesbewußtseins durch Fortbildung und religiös-sittliche Erziehung ihrer Mitglieder. 1459 setzen Bestrebungen ein, alle deutschen B., sowohl die lokalen = zunftartigen wie die wandernden = freien, zu vereinigen. In Regensburg wurde eine Ordnung ausgearbeitet, die von Kaiser Maximilian I und Papst ¶ Alexander VI bestätigt wurde. Aber mehrere, besonders mitteldeutsche B. traten nicht bei. Auch Differenzen über das Lehrlingswesen und Zulassung von Bildhauern zu Bauten führten zu Streitigkeiten. 1563 wurde die Ordnung zu Straßburg unredigiert und als Steinmetzrecht oder Bruderbuch gedruckt. Doch jetzt machten die Reichsfürsten den „Organisierten" Schwierigkeiten. Nach Straßburgs Losreißung vom Reiche mußten 1707 die deutschen Bauleute sich von der Straßburger Haupthütte trennen. Jedoch bestanden noch bis ins 19. Jhd. hinein in Köln, Basel, Zürich, Hamburg und Danzig Steinmetzbrüderschaften, die sich nach der Ordnung von 1563 richteten. Schon Ende des 16. Jhd.s wurde es Brauch, auch angesehene Männer anderer Berufe als „angenommene Maurer" aufzunehmen. Dadurch wurde die Umbildung der Bauhütten in ¶ Freimaurerlogen vorbereitet. — L. Keller (s. u.) vermutet, daß Jahrhunderte lang ¶ Waldenser, ¶ Gottesfreunde und verwandte Ketzer hinter der festen Organisation der B. Schutz gegen die sie verfolgenden staatlichen und kirchlichen Gewalten gesucht und gefunden und jene Vereinigungen mit ihrem Geiste erfüllt hätten.

F. Janner: Die Bauhütten des Mittelalters, 1876; — Cornelius Gurlitt: Kunst und Künstler am Vorabend der Reformation, 1890; — Ludwig Keller: Die Reformation und die älteren Reformparteien, 1885. **O. Clemen.**

Baukunst, christliche ¶ Kirchenbau, christlicher.

Baukunst in Israel.

1. Bauart und Landesnatur; — 2. Charakteristische Merkmale des Baustils; — 3. Der salomonische Burgbau; — 4. Festungsmauern.

1. Die Bauart der Häuser bei den Hebräern ist ganz durch die Landesnatur bestimmt. Da Kanaan so gut wie gar keine Wälder hatte, waren Holzbauten ausgeschlossen und die Verwendung von Holz bei den Privathäusern sehr beschränkt. Auch Salomos Tempel war ein Steinbau, bei dem das Holz nur zur Dekoration, zur Vertäfelung der Innenseite verwendet wurde. Dagegen bot das Gebirge einen weichen, leicht zu bearbeitenden Kalkstein als vortreffliches Baumaterial. Die Bewohner der Ebene waren zu allen Zeiten auf Lehmziegel angewiesen, die sie entweder bloß an der Luft trockneten oder brannten. Dabei fordert das Klima vom Hause nicht Schutz gegen grimmige Winterkälte, sondern nur Obdach vor den Sonnenstrahlen des Sommers und den Regengüssen des Winters. Und da es den Bewohnern zumeist den ständigen Aufenthalt im Freien gestattet, macht der Israelite wie der heutige Palästinenser an sein Haus keine großen Ansprüche; er ist zufrieden, einen geschützten Raum zum Schlafen und etwa noch zum Essen zu haben, weiter sucht er keine Bequemlichkeit im Hause. Dazu kommt noch, daß das hebräische Haus aus der Höhle entstanden ist. Der weiße Kalkstein Palästinas ist sehr reich an Höhlen. Die Ausgrabungen von Gezer, die Höhlen von Bet Dschibrin und sonst zeigen uns, daß in ältester Zeit vielfach diese Höhlen, etwas erweitert und bearbeitet, als Wohnungen benützt wurden. Im alten Jerusalem selbst waren, wie wir aus den Ausgrabungen wissen, die am steilen Bergabhang errichteten Häuser nicht freistehend, sondern lehnten sich an den Naturfelsen an, den sie als Rückwand benützten, und oft waren sie nichts anderes als Höhlen mit einem Vorbau. Ganz so noch heute das Dorf Siloah. Aus alledem erklärt sich die Eigenart des hebräischen Hauses: es ist nicht ein mehrstöckiges Gebäude mit Treppen, Zimmern und Gängen in regelmäßiger planvoller Anlage, sondern besteht, wie noch heute das palästinensische Haus, aus einem einzigen Raum. In der Ebene sind es kleine Häuschen aus Lehmziegeln; ihr Dach ist überdeckt mit rohen Baumstämmen, Aesten und Reisig, darüber ist eine Erdschicht gestampft und das Ganze ist mit einem Brei aus Lehm und Stroh überzogen. Im Bergland ist das Steinhaus häufiger, wenngleich auch da die Anwendung von Ziegeln gebräuchlicher war als heutzutage. In Ta'anach ließen sich bei den Ausgrabungen drei Arten alter Häuser unterscheiden. Die einfachsten waren aus kleinen Steinen und ungebranntem Lehm aufgeführt. Demgegenüber bedeuten die Häuser aus regelrechten Lehmziegeln (meist 49 : 33 cm oder 36 : 36 cm), die meist gebrannt waren, schon einen Fortschritt. Eine dritte Art war aus mäßig großen, unbehauenen, aber ausgerichteten Steinen aufgebaut. Alle waren außerordentlich klein, der Durchmesser der Häuser war höchstens 4 m. Bei allen Bauten aus Ziegeln liebte man es, die untersten Mauerschichten aus mittelgroßen, unbehauenen Steinen als Grundlage für die daraufgeschichteten Lehmmauern zu errichten.

2. Eine Baukunst als eigentliche schöne Kunst hat es bei den Israeliten nicht gegeben; ihre Baukunst ist immer in den Grenzen einer bloß mechanischen Kunst geblieben. Und wo sie etwa diese überschritten hat, da hat sie mit fremden, phönizischen Kräften gearbeitet. So bei den Palästen von David und Salomo und dem Tempel Salomos, so noch nach dem Exil beim zweiten Tempel (Esra 3 $_{7}$). Vielleicht hat sich an die Anfänge unter Salomo die Entwicklung einer hebräischen Baukunst angeschlossen, aber wir erfahren aus dem AT nichts darüber und auch die Ausgrabungen haben uns bis jetzt noch sehr wenig davon gezeigt. In dem armen Juda scheint Salomos Burg überhaupt das einzige Bauwerk in größerem Maßstab geblieben zu sein. Im Nordreich haben die Könige wie Jerobeam II, die sich Samaria zur Residenz ausbauten, auch ihre Paläste und Tempel errichtet, aber nach dem Propheten Amos gilt es als tadelnswerter Luxus, daß die Reichen sich Quaderhäuser bauen (Amos 5 $_{11}$ vgl. Jes 9 $_{9}$). Auf alle Fälle ist die engste Anlehnung an den phönizischen Baustil das für die alte vorexilische Zeit Gegebene. Das charakteristische Merkmal der phönizischen Baukunst, die Vorliebe für den Quaderbau, findet sich auch bei der hebräischen wieder. „Das Prinzip der (phönizischen) Architektur ist der behauene Fels, nicht wie in Griechenland die Säule. Die Mauer vertritt die Stelle des behauenen Felsen, ohne diesen Charakter ganz zu verlieren." Das sieht man in Kanaan am deutlichsten bei den Gräberbauten; überall wird hier die senkrechte Felswand künstlich geschaffen, wo sie nicht von Natur vorhanden ist (¶ Begräbnis). Ebenso erklärt sich hieraus die Vorliebe für den Quaderbau: je massiger die Quader, um so mehr kommt die Mauer der Felswand nahe. So finden wir z. B. schon in den alten vorisraelitischen Stadtmauern von Jericho bis zu 2 m lange Quadern verwendet, und vom salomonischen Tempelbau wird im alten Baubericht gerade die Größe der massigen Quader als stammenswert hervorgehoben (I Kön 5 $_{31}$ 7 $_{9}$ ff). Umgekehrt ist die Säule in letzter Linie Nachahmung der Holzstütze in Stein. Im sog. Libanonwaldhaus Salomos finden wir nicht Stein-, sondern Holzsäulen in großer Anzahl verwendet. Die Heimat dieses Stils ist in dem wälderreichen Nordsyrien zu suchen. — Die hebräisch-phönizische Baukunst konnte der Säule um so eher entbehren, als ihr schon in frühester Zeit der Gewölbebau bekannt war. Bei den Ausgrabungen in Megiddo hat man schon aus vorisraelitischer Zeit das unechte und das echte Gewölbe gefunden. Bei ersterem wurden große Steinplatten so übereinander gelegt, daß sie einander horizontal überkragten; eine Lage langer Steinplatten bildete das oberste abschließende Lager. Aus derselben Periode stammt aber auch eine Grabkammer mit echtem Gewölbe aus keilförmig behauenen Steinen in Spitzbogenform mit einer großen Deckplatte als Schlußstein, welche das Ganze so gut verkeilte, daß selbst eine 8 m dicke Schuttschicht das Gewölbe nicht einzudrücken vermochte.

3. Das einzige größere Bauwerk aus vorexilischer Zeit, über das wir genauer unterrichtet sind, ist die salomonische Burg auf dem Osthügel von Jerusalem, die Tempel, Harem, Palast und Regierungsgebäude vereinigte. Der ¶ Tempel lag aller Wahrscheinlichkeit nach westlich von dem idealen Mittelpunkt des ganzen heiligen Platzes, dem heiligen Felsen. Bezeichnend für den Bau ist das Massige seiner Mauern und das Fehlen jeder Säulenkonstruktion; die beiden Säulen am Eingang sind nicht architektonische Glieder des Baus. Vorausgesetzt, daß die salomonischen Burgbauten sich den Terrainverhältnissen anpaßten, so daß keine großen Unterbauten — von denen im Baubericht auch nicht die Rede ist — nötig wurden, lagen die anderen Gebäude südöstlich vom Tempel, diesem zunächst der Palast mit dem Frauenhaus, weiter nach Südosten die Thronhalle mit Säulenhalle und das Libanonwaldhaus. So dunkel im einzelnen ihre Beschreibung ist, so ist doch so viel deutlich, daß das Holz, namentlich die Holzsäule hier eine viel ausgedehntere Verwendung gefunden hat. Das Libanonwaldhaus z. B. wird uns beschrieben als eine große Säulenhalle mit 45 Säulen aus Zedernholz in 3 Reihen, auf denen ein Oberstock ruhte.

4. Besondere Aufgaben stellten der Baukunst noch die Festungen, deren Hauptschutzwehr zu allen Zeiten die Umfassungsmauer war. Die Ausgrabungen von Gezer zeigen uns als älteste der dortigen Mauerformen einen Erdwall, der nach außen mit einer sich wölbenden, 21 cm dicken Steinmauer, nach innen mit einer senkrechten 61 cm dicken Steinmauer verkleidet war. Wo man aus Ziegeln baute, finden wir fast überall die gleiche Bauweise, daß nämlich die Innen- und Außenseite regelrecht geschichtete Ziegel hat, während die Füllung ohne Ordnung zusammengesetzt ist. Immer mußten diese Ziegelmauern sehr dick sein, um Standfestigkeit zu haben: ihre Dicke betrug ⅓—⅔ der Höhe. Die Ziegelmauer von Megiddo war gar 8,5 m dick und hatte auf diesem dicken Unterbau von 2,5 m Höhe eine Steinmauer im Netzmauerwerk, unbehauene, mittelgroße Felssteine, die ohne Mörtel aufeinander geschichtet waren, abwechslungsweise in der einen Lage nach rechts, in der andern nach links geneigt. Um eine sichere Basis für die Mauer zu erhalten, legte man in Megiddo unmittelbar auf den Felsen zunächst ein paar Steinlagen. Ganz eigenartig ist die in alter Zeit hochberühmte, ganz neuerdings ausgegrabene vorisraelitische Stadtmauer von Jericho erbaut. Die Grundlage bildet eine Zyklopenmauer mit Böschung aus mächtigen Steinblöcken, die bis zu 2 m lang sind. Die Außenseite verläuft unten zunächst nach außen gewölbt, dann darüber geradlinig schräge. Die Böschung ist schön glatt und wohl gefügt. Diese Mauer ist etwa 4 m hoch; sie steckte etwa zur Hälfte im Boden. Auf diese Mauer kam dann die senkrechte Mauer zu stehen: unten ein paar Steinlagen, darüber große Lehmziegel; die Dicke dieser Mauer ist ca. 2 m. Sie zeigt jedenfalls soviel, daß schon vor dem Eindringen Israels die Baukunst in Kanaan eine hohe Stufe erreicht hatte.

RE³ II, S. 452; — J. Benzinger: Archäologie, (1894) 1907², S. 90 ff, 205 ff. **Benzinger.**

Baulast, kirchliche, d. i. die Verpflichtung zur Unterhaltung und nötigenfalls Wiederherstellung der Kirchengebäude. Auf wem ruht diese Verpflichtung? In den ersten Zeiten der christlichen Kirche, in denen das Kirchenvermögen, aus welchen Quellen es auch herrühren mochte, sich noch ungeteilt in der Hand des Bischofs befand, bestritt dieser daraus auch etwa entstehende Kosten für die kirchlichen Gebäude. Seit Ende des 5.

Jhd.s wurde der vierte, in einigen Gegenden auch der dritte Teil des Kirchenvermögens (¶ Vermögensrecht) für den Unterhalt der kirchlichen Gebäude bestimmt. Mit dem Uebergange des Eigentums an vielen Kirchen und des Genusses kirchlicher Einkünfte an Laien im frühen Mittelalter einerseits, der Ausstattung der Geistlichen mit Pfründen (Benefizien) andrerseits bildete sich dann auch eine Verpflichtung derjenigen, die von einer Kirche Einkünfte bezogen, zur Unterhaltung derselben heraus.

Die heutige Regelung beruht für die katholische Kirche im wesentlichen auf den Festsetzungen des Tridentinischen Konzils, für die evangelische auf der staatlichen Gesetzgebung. Beide Quellen wollen zwar nur subsidiär gelten gegenüber den in erster Linie maßgebenden Orts- und Landesgebräuchen; sie fassen aber in ihren Bestimmungen das Wesentliche und Gemeinsame der Lokalsatzungen zusammen und können deshalb ohne weiteres der Darstellung zu Grunde gelegt werden. Auch hier gilt, wie vom Kirchenvermögen überhaupt, daß die Unterschiede der Regelung auf evangelischer und katholischer Seite nicht sehr groß sind. Nach den Festsetzungen des Tridentinischen Konzils ruht die B. in erster Linie auf dem Teil des Kirchenvermögens, der zur Unterhaltung der kirchlichen Gebäude bestimmt ist, der sog. Kirchenfabrik. Und zwar sollen die Kosten grundsätzlich aus den Einkünften, nur ausnahmsweise mit Heranziehung des Kapitals bestritten werden. Reicht das Kirchenvermögen nicht, so sind zunächst verpflichtet diejenigen, die von der Kirche Einkünfte beziehen, d. h. der Patron (soweit dies bei ihm zutrifft), die etwaigen Nutznießer von kirchlichen Zehnten, und die Inhaber von Pfründen mit dem Teil des Pfründeneinkommens, der über den notwendigen Lebensunterhalt (die sog. congrua) hinausgeht. Endlich beim Unvermögen aller dieser die Pfarreingesessenen (Parochianen). Die letzteren müssen aber nach einer fast allgemeinen Observanz jedenfalls immer die Hand- und Spanndienste leisten. Ferner ist es vielfach auch üblich, daß Chor, Schiff und Turm von verschiedenen Verpflichteten zu unterhalten sind, letzterer meist von den Pfarreingesessenen. — In der evangelischen Kirche gelten ähnliche Grundsätze. Nach dem preußischen Allgem. Landrecht sollen die Kosten zum Bau und zur Unterhaltung der Kirchengebäude hauptsächlich aus dem Kirchenvermögen genommen werden, doch soll nicht mehr verwendet werden, als ohne Nachteil für die aus der Kirchenkasse zu bestreitenden jährlichen Ausgaben geschehen kann (ALR. T. II Tit. 11 §§ 712 und 713). Ist das Kirchenvermögen nicht hinreichend, so werden Patron und Eingepfarrte gemeinschaftlich herangezogen. Die Hand- und Spanndienste müssen jedoch immer von den Eingepfarrten getragen werden. Das Beitragsverhältnis ist dies, daß bei Landkirchen der Patron ⅔, die Eingepfarrten ⅓ der Kosten tragen, bei Stadtkirchen umgekehrt; Baumaterialien, die sie auf ihren Grundstücken haben, müssen beide beitragen, diese werden ihnen aber auf ihren sonstigen Beitrag angerechnet. Das lokale Recht weicht in nicht seltenen Fällen von diesen Bestimmungen ab. Ueber die Notwendigkeit des Baus beschließt nach der Kirch.-Gem.- und Syn.-Ordn. die Gemeindevertretung. Bei Streit entscheidet die Staatsbehörde, die auch eine einstweilig zu vollstreckende Anordnung vorbehaltlich der Entscheidung über die Kosten treffen kann. Zu den Kirchengebäuden im Sinne der Regelung der B. gehören auch die Pfarrgebäude, doch ist der Pfarrer gewöhnlich verpflichtet, kleinere Reparaturen (nach ALR. diejenigen, deren Kosten 3 Taler nicht übersteigen) auf eigene Kosten ausführen zu lassen, auch die Materialien, soweit sie bei der Pfarre vorhanden sind, unentgeltlich herzugeben.

Permaneder: Die kirchliche Baulast, München 1838 (katholisch); — Die Lehrbücher des Kirchenrechts. **E. Jacobi.**

Baum, Johann Wilhelm, protestantischer Theologe (1809—1878). Geboren zu Flonheim in Rheinhessen, seit seinem dreizehnten Jahre in ¶ Straßburg, wo er alle Studien absolvierte. Vorsteher des Theologischen Studienstifts 1836—44; seit 1839 Extraordinarius am Protestantischen Seminar, wo er über antike Literatur zu lesen hatte; 1847 Pfarrer an St. Thomae; 1860. seine Predigttätigkeit ohne Seelsorge weiterübend, Ordinarius für antike Literatur, 1864 für Homiletik. Als Professor der praktischen Theologie 1872 in die neue Universität übergetreten, versiel B. 1873, eben zum Vertreter der Kirchengeschichte bestimmt, unheilbarem Siechtum, aus dem ihn 1878 der Tod erlöste. Ein männlicher Charakter von pfälzischer Derbheit, für deutsche Art und freies Christentum allzeit freimütig eintretend, ein geborener Redner, ein Virtuose der Freundschaft und hingebender Studentenvater, hat B., dem eine konzentrierte Lehrtätigkeit auf seinem eigentlichen Gebiete versagt blieb, mit am meisten durch seine Persönlichkeit gewirkt. Seine wissenschaftliche Arbeit galt der ihm geistesverwandten Reformationszeit, zuletzt mit ¶ Cunitz und ¶ Reuß der großen Calvinausgabe; seine Begeisterung insbesondere der großen Vergangenheit Straßburgs, der er in seinem Hauptwerke „Capito und Butzer" (1860) und in den 24 handschriftlichen Quartbänden seines Thesaurus epistolicus Reformatorum Alsaticorum ein Denkmal setzte; letzterer, mit seinen bei 3000 Abschriften dem heutigen Forscher unentbehrlich, laut letztwilliger Verfügung im Besitze der Straßburger Landesbibliothek. — ¶ Elsaß-Lothringen.

Mathilde Baum (Baums Witwe): Joh. Wilh. Baum, ein protestantisches Charakterbild aus dem Elsaß, 1902²; — Alfred Erichson: Art. Baum RE³ II, S. 456—8; — J. Ficker: Thesaurus Baumianus, 1905. **Anrich.**

Baum der Erkenntnis von Gut und Böse ist ein Baum, dessen Früchte dem Essenden die Erkenntnis verleihen (Gen 3 5. 7. 22 Aeth. Henoch 32 3); also eine Vorstellung, der vom Baum des Lebens (s. u.) verwandt und ebenso wie diese aus der Wunderwelt des Mythus stammend. Nach dem ¶ Paradiesesmythus stand dieser Baum mitten im Gottesgarten Gen 3 3; Gott hatte ihn dem Menschen bei Todesstrafe verboten und bestrafte den Genuß davon mit der Austreibung. In der ¶ Apokalyptik tritt auch dieser Wunderbaum ebenso wie der Baum des Lebens wieder auf.

Baum des Lebens ist ein Baum, dessen Früchte dem Essenden Unsterblichkeit verleihen. Solche Vorstellungen — verwandt sind das Lebenskraut, Lebensöl, Lebenswasser, Lebensbuch u. a. — sind Erzeugnisse der Phantasie und im Mythus, Sage und Märchen häufig. Vom Lebensbaum erzählen auch Iranier, Inder, Nordgerma-

nen und wohl auch Babylonier. Im AT hat die Vorstellung ihren eigentlichen Sitz im ¶ Paradiesesmythus: eine Rezension dieses Mythus erzählt, daß Jahve den Menschen, nachdem er vom Baum der Erkenntnis gegessen, aus dem Paradiese vertrieben habe, damit er nicht auch vom Baume des Lebens nehme und unsterblich werde, Gen 3_{22}. An diesen Mythus anspielend redet das hebräische Sprichwort gern gleichnisweise von diesem Baum Spr 3_{18} 11_{30} 13_{12} 15_{4}. Die Prophetie und ¶ Apokalyptik überträgt das Ideal, das der Mythus in der Urzeit sieht, auf die Endzeit; so erklärt sich die Hoffnung, das Paradies und mit ihm der Baum des Lebens werde einst wieder erscheinen und den Frommen zu teil werden; daher die häufige Erwähnung des Lebensbaumes in den Apokalypsen, vgl. besonders Apok Joh 2_{7} $22_{2.\ 14}$; eine Anspielung schon Ezech 47_{12}. — ¶ Bäume, heilige.

August Wünsche: Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser, 1905; — Zum Erkenntnis- und Lebensbaum in der Apokalyptik vgl. Paul Volz: Jüdische Eschatologie, 1903, Register; — Wilhelm Bousset: Religion des Judentums, (1903) 1906², S. 327. **Gunkel.**

Baumann, Julius, Philosoph, geb. 1837 zu Frankfurt a. M. Gymnasiallehrer in Berlin und Frankfurt a. M., seit 1869 Professor in Göttingen. Schrieb außer zahlreichen sonstigen Schriften zur Philosophie und Geschichte der Philosophie u. a. die folgenden religionsphilosophischen: Die Grundfrage der Religion (1895); Wie Christus heutzutage unter uns denken und handeln würde; Realwissenschaftliche Begründung der Moral, der Rechts- und Gotteslehre (1898); Neuchristentum und reale Religion, eine Streitschrift wider Harnack und Steudel nebst einem Katechismus realer Religion (1901); Ueber Religionen und Religion (1905); Die Gemütsart Jesu, nach jetziger wissenschaftlicher und psychologischer Methode erkennbar gemacht (1907). B. hat auch seinerzeit das mit einem Vorwort von Lotze erschienene „Evangelium der armen Seele" verfaßt. **M.**

Baumgarten, 1. Michael (1812—89), ev. Theologe, geboren in der Haseldorfer Marsch von frommen Eltern aus gutem lutherischen Bauerngeschlecht, studierte Theologie in Kiel (Kl. Harms) und Berlin (Hengstenberg). 1839—1846 wirkte er als Privatdozent in Kiel; hier schrieb er den theologischen Traktat „Liturgie und Predigt" (weltüberwindende Kraft der Predigt, Ablehnung des christlichen Staates) und den zweibändigen „Kommentar zum Pentateuch". Nach Verheiratung mit Ingeborg Falck, die ihm in allen Kämpfen eine starke Stütze war, verwaltete er vier Jahre lang das Michaelispastorat zu Schleswig. In „12 Thesen über Gegenwart und Zukunft der Kirche" machte B. einen neuen Vorstoß gegen das Bollwerk des Staatskirchentums. Da er beim Kampf gegen die dänische Gewaltherrschaft in Schleswig-Holstein stark hervorgetreten war, mußte er 1850 fliehen; gleichzeitig erhielt er die Berufung als Nachfolger Franz Delitzschs in Rostock. Mit B.s Eintritt in die mecklenburgische Landeskirche, die unter Kliefoths Leitung stand, begann für ihn die Periode bitterer Erfahrungen; denn die Art, wie er seine Amtsaufgabe auffaßte, am „Auf- und Neubau der Landeskirche" mitzuarbeiten, war den offiziellen Anschauungen völlig entgegengesetzt. Zunächst freilich blieb seine Tätigkeit ungestört; er benutzte die Ruhe dieser Jahre zu zwei größeren Werken, einer Erklärung der Apostelgeschichte, dieses „heiligen Dramas der Bewegung der christlichen Kirche von Jerusalem nach Rom", und der „Nachtgesichte Sacharjas"; hier wie dort kam es ihm vor allem darauf an, die Dinge der biblischen Vergangenheit in Verbindung mit der kirchlichen Gegenwart zu setzen. Gerade dieses für B. charakteristische Verfahren aber brachte ihm mehr und mehr Anfeindungen von feudaler und orthodoxer Seite; und er mit seinem ausgeprägten Wahrheitsfanatismus tat nichts dazu, um die Gegensätze abzuschwächen. Den Anlaß zu unmittelbarem Einschreiten gegen B. bot ein für die Kandidatenprüfung gegebenes Thema (Schriftlehre über die Berechtigung gewaltsamer Revolution) und sein Widerspruch gegen die Forderung übertriebener Sonntagsheiligung. Der Entlassung aus der Prüfungskommission folgte 1858 die Amtsentsetzung. Das ausschlaggebende, von Krabbe verfaßte Konsistorialerachten wendete bezeichnenderweise anstatt der Schrift nur die Konkordienformel als Norm an und ward dem Angeklagten u. a. Bekämpfung, ja Verhöhnung der Kirchenlehre, sowie den Bruch eidlich angelobter Verpflichtungen vor. Mit Recht wandte sich B. mit den schärfsten Waffen gegen diese empörenden Vorwürfe und die Unlauterkeit des ganzen Verfahrens, bei dem man ihm keinerlei Verteidigung gestattet hatte. In einer Fülle von Streitschriften wies er immer neu auf die Krisis der Landeskirche ¶ Mecklenburgs hin und ließ kein Mittel unversucht, um eine Aufhebung des ihm geschehenen Unrechts durchzusetzen. Wenn in diesem jahrzehntelangen, sogar mit Freiheitsstrafen verknüpften Kampfe B.s Einzelschicksal allzustark hervortritt, so liegt das darin begründet, daß ihm eine reinliche Scheidung von Sachlichem und Persönlichem völlig unmöglich war. Es ist die besondere Tragik seines Lebens, daß gerade er, der nie von Glaubenszweifeln berührt war und einen kindlich frommen Sinn hatte, mit den Hütern starrer lutherischer Orthodoxie zusammenstoßen mußte und in diesem fruchtlosen Streite seine reichen Gaben und Kräfte verbrauchte. In mancher Beziehung lebte er zu früh; heute würde z. B. seine Opposition gegen das Staatskirchentum kaum noch wesentlichen Anstoß erregen. B.s Interesse an einer durchgreifenden Erneuerung des evangelischen Kirchenwesens führte ihn 1863 mit dem ¶ Protestantenverein zusammen, doch trug diese Verbindung die Keime der Auflösung von vornherein in sich. 1876 kam es gelegentlich des in der Form vielleicht taktlosen Auftretens B.s gegen liberale Intoleranz in Heidelberg zum offenen Bruch. 1874—1881 gehörte B. als Mitglied der Fortschrittspartei dem Reichstage an und trat als Feind alles kirchlichen Zwanges warm für die Zivilstandsgesetze ein. Stöckers christlicher Sozialismus und Antisemitismus dagegen wurde von ihm entsprechend seinen Grundüberzeugungen scharf bekämpft. 1889 starb er nach kurzer Krankheit in Rostock.

Professor D. M. B. Ein aus 45jähriger Erfahrung geschöpfter Beitrag zur Kirchenfrage. Als handschr. Nachlaß her. v. H. H. Stubt, 1891; — Aktenstücke, die Entlassung des Prof. der Theol. Dr. B. in Rostock betr., 1858; — Gutachten der theol. Fakultät zu Greifswald über das Rostocker Konsistorialerachten, 1859. **Herz.**

2. Otto, evang. Theologe, geb. 1858 zu Mün-

chen (Sohn des um die Reformationsgeschichte verdienten Historikers Hermann B.), zuerst badischer Geistlicher, habilitierte sich 1888 in Halle, im selben Jahre Prediger am Waisenhaus in Rummelsburg b. Berlin, 1890 zugleich Privatdozent in Berlin, 1890 a.o. Prof. in Jena, seit 1894 ord. Prof. der prakt. Theol. und Universitätsprediger in Kiel. Verfaßte: Herders Anlage und Bildungsgang zum Prediger (1888); Der Seelsorger unserer Tage (1890); Bismarcks Stellung zu Religion und Kirche (1900); Neue Bahnen: Der Unterricht in der christl. Religion im Geist der modernen Theologie (1903); Predigten aus der Gegenwart (1903); Die Voraussetzungslosigkeit der prot. Theologie (1903); Predigt-Probleme, Hauptfragen der modernen Evangel.-Verkündigung (1904); Ueber Kindererziehung (1905); Herders Lebenswerk und die religiöse Frage der Gegenwart (1905); Unsoziale Einrichtungen der evangel. Kirche (1906). Gab die dritte Auflage von Lipsius Dogmatik heraus (1893). Gab 1891—93 die Evangelisch-sozialen Zeitfragen heraus. War 1892—1900 Mitherausgeber der Zeitschrift für prakt. Theologie, die seitdem unter seiner Redaktion als „Monatsschrift für kirchl. Praxis" erscheint, seit 1907 als „Evangelische Freiheit". M.

3. Paul Maria, kath. Theologe und Historiker, geb. 1860 zu Rittershausen, studierte zuerst an deutschen Universitäten Jura und Geschichte, dann in Rom Philosophie und Theologie, seit 1901 päpstl. Hausprälat, lebt in Rom. Verfaßte u. a. G. B. de Rossi (1892), Untersuchungen und Urkunden über die camera collegii cardinalium 1295—1437 (1898), Kirchl. Statistik (1905), Verfassung und Organisation der Kirche (1906), Aus Kanzlei und Kammer (1907), Chartularium Campi Sancti Teutonicorum in Urbe (1908), Von der apostol. Kanzlei (1908), Die Werke von H. Ch. Lea (1908). Hauptsächlich von ihm bearbeitet sind ferner die wichtigsten Teile des großen Werks: Die kathol. Kirche unserer Zeit und ihre Diener in Wort und Bild (1899 ff 1908 ²). M.

4. Siegmund Jakob (1706—1757), ev. Theologe, geboren in Wolmirstedt, studierte in Halle, blieb daselbst als Inspektor an den Franckeschen Schulen, 1730 Adjunkt der theol. Fakultät, 1743 ord. Prof. Einer der angesehensten deutschen Gelehrten und beliebtesten Hochschullehrer seiner Zeit. Seiner religiösen Herkunft nach vom ¶ Pietismus, der formalen Seite seiner Wissenschaft nach von der ¶ Wolffschen Philosophie beeinflußt, wurde er ein Hauptvertreter der gemäßigten Rechtgläubigkeit, wie sie um die Mitte des 18. Jhd.s in der deutschen Universitätstheologie herrschend war. Biblische Textkritik ablehnend, hat er doch durch seine vorsichtig abwägende Art, die Dogmen zu behandeln, ihrer Bestreitung den Weg bereitet. Seine Schriften erstrecken sich über fast alle Teile der Theologie, einige sind erst nach seinem Tod von ¶ Semler, dessen Berufung nach Halle er veranlaßt hatte, herausgegeben worden. Mulert.

Baumgarten-Crusius, Ludwig Friedrich Otto (1788—1843), frei gesinnter protestantischer Theologe, geboren in Merseburg, gestorben in Jena, 1810 Universitätsprediger in Leipzig, 1812 in Jena außerordentlicher, 1827 ordentlicher Professor, schrieb: „Lehrbuch der christlichen Sittenlehre" (1826); „Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte" (1832, 2 Bde.); „Kompendium der Dogmengeschichte" (1840—46, 2 Bde.); „Theologische Auslegung der Johanneischen Schriften" (1843—45, 2 Bde.).

K. Hases Vorrede zu dem von ihm herausgegebenen 2. Band des „Kompendiums". K.

Baumgartner, Alexander, kath. Theolog, geb. 1841 zu St. Gallen, Jesuit seit 1860, Priester 1872, Mitherausgeber der „Stimmen aus Maria Laach", lebte seit 1880 in den Niederlanden, seit 1899 in Luxemburg. Verfaßte Schriften zur deutschen Literaturgeschichte, die vom streng katholischen Standpunkt aus über die deutschen Klassiker oft ungünstig urteilen, u. a.: Goethe (1885/86), sowie zahlreiche andere literaturwissenschaftliche Werke. Eine mehrbändige „Geschichte der Weltliteratur" erscheint seit 1901. M.

Baumstark, Reinhold, (1831—1900) Konvertit und Kirchenpolitiker, geb. in Freiburg i. Br., als Richter in verschiedenen Stellungen in Baden, zuletzt Landgerichtspräsident in Waldshut, starb in Mannheim. Erst Protestant, veröffentlichte er 1868 „Gedanken eines Protestanten über die päpstl. Einladung zur Wiedervereinigung mit der röm. Kirche", trat 1869 zum Katholizismus über, war Mitglied der ultramontanen Partei, von der er sich trennte, da er als Landtagsabgeordneter eine gemäßigte Haltung einnahm. Von seinen zahlreichen übrigen Schriften sei genannt die Schilderung dieser Kämpfe: „Plus ultra. Schicksale eines deutschen Katholiken 1869—82" (1883). M.

Baur, 1. August, evang. Theologe, geb. 1844 zu Laichingen in Württ., seit 1867 im württemb. Kirchendienst, seit 1897 Dekan in Weinsberg. Verfaßte u. a.: Deutschland in den Jahren 1517—1527 (1872), M. Luther (1883²), Zwinglis Theologie (1885—89), Die Weltanschauung des Christentums (1896²), Johann Calvin (RV, 1909). Uebersetzte August Sabatiers Religionsphilosophie (1898). M.

2. Ferd. Christ. ¶ Baur und die Tübinger Schule.

3. Gustav, ev. Theologe, geb. 1818 in Hammelbach (Odenwald), 1841 Privatdozent, 1847 a.o., 1849 o. Prof. in Gießen, 1861 Hauptpastor an St. Jakobi in Hamburg, 1870 bis zu seinem Tode 1889 Professor, Direktor des Predigerkollegs (-seminars) und Universitätsprediger in Leipzig. Seine akademische Tätigkeit wie seine literarischen Arbeiten galten hauptsächlich der prakt. Theologie und dem AT, daneben der Pädagogik. Er veröffentlichte u. a.: Geschichte der alttest. Weissagung I (1861); Grundzüge der Erziehungslehre (1887 ⁴); mehrere Bände Predigten; Boethius und Dante (1874); auch an Schmids Geschichte der Erziehung hat er mitgearbeitet. Er ist der Urheber der auf der sächsischen Landessynode 1871 angenommenen milderen Bekenntnisverpflichtungs-Formel für Geistliche und Lehrer. M.

4. Wilhelm, Bruder des vorigen, ev. Theologe, geb. 1826 zu Lindenfels (Odenwald), erst im hessischen Kirchendienst, 1864 durch Vermittlung Wicherns, der in ihm lebhaftes Interesse für die Innere Mission erweckt hatte, Pastor an der Ansgarkapelle in Hamburg, 1872 Hofprediger in Berlin, 1883 bis zu seinem Tode 1897 Generalsuperintendent der Rheinprovinz in Koblenz, veröffentlichte u. a.: „Das deutsche evangelische Pfarrhaus" (1902 ⁵), zahlreiche Predigten, be-

gründete mit Kögel u. a. das Jahrbuch Neue Christoterpe und ist namentlich als Volksschriftsteller hervorgetreten („Das Leben des Frhrn. v. Stein", „E. M. Arndts Leben, Taten und Meinungen" u. a.), „Gesammelte Schriften" B.s sind 1898 ff herausgegeben worden. ¶ Volksschriftsteller, christliche. M.

Baur und die Tübinger Schule.

1. B.s Leben; — 2. Schriften; — 3. Schule.

1. Ferdinand Christian Baur ist geboren in Schmieden bei Cannstatt am 21. Juni 1792. Sohn eines schwäbischen Pfarrers, machte er auf den Klosterschulen zu Blaubeuren und Maulbronn und im Stift zu Tübingen den üblichen Schul- und Studiengang durch. Nach kurzer Beschäftigung als Pfarrvikar und als Repetent in Tübingen wurde er 1817 als Professor an die Klosterschule in Blaubeuren berufen. In den neun Jahren seiner dortigen Wirksamkeit begründete er seinen Ruf als Gelehrter und im Verkehr mit hervorragend begabten Schülern — D. F. ¶ Strauß, F. Th. ¶ Vischer, G. Pfitzer u. a. — seine ausgezeichnete Lehrgabe. Beides gab den Anlaß zu seiner Berufung nach Tübingen. Aber diese setzte sich nur durch die Entscheidung des Ministers Schmidlin gegen den Widerspruch der Fakultät (Steudel) und der begutachtenden Prälaten Flatt und Süskind durch. Baur trat 1826 als Vertreter einer neuen Zeit in die Fakultät ein. Dem herrschenden Supranaturalismus, der die Lehren des Christentums als göttlich-autoritative Belehrungen hinnahm und doch die Bedürfnisse gerade des vernünftigen Menschen befriedigen wollte, trat nach der Meinung der Gegner ein „pantheistischer und zugleich mystischer Rationalismus" entgegen, der auf dem Grunde Schellingscher Naturphilosophie namentlich in den Schriften des Berlinischen Theologen ¶ Schleiermacher seinen wirkungsvollen Ausdruck fand. Und in der Tat war B. von geschichtsphilosophischen Gedanken Schleiermachers, in der Folge ¶ Hegels, aufs stärkste angeregt. Ohne Philosophie, meinte er, bleibe ihm die Geschichte ewig tot und stumm. Die Idee bedinge überall die einzelnen Erscheinungen; ohne die Idee der Religion könne auch das Wesen der einzelnen Religionsformen nicht begriffen werden. Allein diese philosophischen Ideen waren ihm doch nur die Leitgedanken, die den Blick für die verständnisvolle Erfassung der historischen Einzelerscheinungen in ihren großen Zusammenhängen schärften. Dieser rein geschichtlichen Arbeit war die 34jährige Lehrzeit Baurs bis zu seinem Tod, 2. Dez. 1860, gewidmet. Er hat in seinen Vorlesungen, als erster in Tübingen, sich ganz auf historische Fächer — Kirchen- und Dogmengeschichte, Neues Testament —, beschränkt. Und in derselben Begrenzung bewegte sich auch seine reiche literarische Produktion. Beide, Vorlesungen und Veröffentlichungen, ruhten auf einem an Umfang und Genauigkeit staunenswerten Quellenstudium. Aber inmitten der mannigfaltigen, geschichtlichen Ausprägungen des Christentums, die seine eindringende Forschung ihn übersehen ließ, wahrte er sich seinen Standort im Protestantismus und gab in gelehrtem Waffengang mit seinem berühmten katholischen Kollegen ¶ Möhler seiner protestantischen Ueberzeugung unzweideutigen Ausdruck. Und so hat er auch in dem Amt eines Frühpredigers (d. h. im Hauptgottesdienst) der Gemeinde gedient. Denn bei aller Eigenart des geschichtlichen Verständnisses wußte er sich im Glauben mit ihr einig. In der Verkündigung und der Person Jesu gab sich ihm in zeitlich bedingter Form ein ewiger, absoluter Inhalt kund.

2. Baurs wissenschaftliche Arbeit ist von religionsgeschichtlichen Untersuchungen ausgegangen. In seinem Erstlingswerk „Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Altertums", 3 Bände, 1824/25, knüpft er an die von romantischen Interessen geleiteten Forschungen des Heidelbergers Creuzer an. Aber er steht unter Schleiermachers Einfluß. Von einem höchsten Standpunkt der Weltgeschichte, der ihm die bunte Mannigfaltigkeit wirklicher Religionen zeigt, strebt er einem gesicherten Verständnis des Christentums zu. Die Naturreligionen der alten Völker wirken tief auf die Geschichte des letzteren ein. In zwei weiteren Werken „Das manichäische Religionssystem", 1831, und „Die christliche Gnosis oder christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung", 1835, untersucht er eigentümliche Mischbildungen, die unter dieser Einwirkung entstehen. Aber schon in diesem letzteren Werk bleibt er nicht bei der Gnosis des zweiten Jhd.s stehen, sondern sieht mit ihr eine Kette von verwandten Erscheinungen bis herab auf die Gegenwart verbunden. Die Anschauung geschichtlicher Entwicklung war in der Philosophie Hegels zum methodisch wirkungsvollsten Leitgedanken der Forschung geworden. In seinem Licht stellte sich das geschichtliche Leben als ein unendliches Vorwärtsdrängen des Geistes dar, er nötigte, zwischen den härtesten Gegensätzen verbindende Fäden aufzusuchen, und verknüpfte auch fernliegende Erscheinungen zu einer zusammenhängenden Einheit. Unter diesen kräftigen Impulsen hat Baur in zwei großen Monographien — „Die christliche Lehre von der Versöhnung" 1838 und „Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes" 1841—43 — die innere Bewegung des christlichen Gedankens „von der ältesten Zeit bis auf die neueste" dargestellt. In diesen Werken, denen sich das „Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte" 1847 1867[3] anschloß, trat freilich der beengende Schematismus des Entwicklungsgedankens in seiner Hegelschen Ausprägung mannigfach störend hervor; die Selbstentfaltung der Idee wurde unter Ignorierung andersartiger, zumal irrational-persönlicher Einflüsse einseitig verfolgt; mit dem Zurücktreten des Schleiermacherschen Einflusses endlich verselbständigte sich das Dogma, d. h. der ausgeprägte Gedankengehalt des Christentums ungebührlich gegenüber der lebendigen Frömmigkeit. Allein in erster Linie bedeuteten sie doch auf dem Gebiete christlicher Dogmengeschichte die Ueberwindung aller atomistischen Geschichtsanschauung der Vergangenheit; und die Bezwingung eines unermeßlichen Quellenmaterials durch die Einheit des leitenden Gedankens bot Vielen — u. A. auch Albrecht ¶ Ritschl — zuerst „einen Begriff von der Geschichte überhaupt", eine begeisterte und begeisternde Anschauung von dem Werden und der Entfaltung ihres reichen, geistigen Lebens. Baur selbst aber war sich bewußt, mit seiner Methode geschichtlicher Forschung und Darstellung die notwendigen Folgerungen aus der Entwickelung des allgemeinen Geschichtsverständnisses zu ziehen. Sein Buch „Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschrei-

bung", 1852, ging den Grundgedanken nach, von denen diese sich hatte leiten lassen. Von der transzendenten Höhe eines abstrakten Dualismus, dem Gott und Teufel die erkennbartreibenden Kräfte der Geschichte waren, war sie langsam in der Aufklärung auf empirischen Boden herabgekommen und hatte mit ihrer pragmatischen Methode alles aus den psychologischwirkenden Einzelerscheinungen zu verstehen gesucht. Es kam nun darauf an, in diesem Einzelnen und Besonderen das Allgemeine, die Idee, als Prinzip einer lebendigen Entwickelung aufzuweisen. Nur in diesem Ineinander konnte die Geschichte, und zumal die Kirchengeschichte, die von Schelling geforderte, von Baur anerkannte, Wirkung „des größten und erstaunenswürdigsten Dramas nicht verfehlen". — Aber woher die Idee nehmen, die so allbeherrschend auf dem weiten geschichtlichen Gang hervortreten sollte? Alles kam hier auf die sichere Erfassung des Anfangspunktes dieses ganzen Geschichtsverlaufs an. Für den alten Protestantismus hatte dieser in der geschlossenen Einheit des neutestamentlichen Kanons gelegen. Bestand diese Einheit wirklich zurecht? Auch jenseits des Buches hatte noch die pessimistische Geschichtsbetrachtung Gottfried Arnolds die Zeiten Jesu und der Apostel in eitel Liebe, Frieden und Harmonie eingetaucht gesehen. Auf deutschem Boden hatte erst Semlers schärferes Auge in dieser Einheit tiefen Zwiespalt entdeckt. Hier setzte Baur ein. So leicht war ein einheitlicher Ausgangspunkt für die Geschichte des Christentums nicht zu gewinnen. Die Beschäftigung mit den beiden Korintherbriefen führte auf eine genauere Ermittelung der Parteiverhältnisse im apostolischen Zeitalter. In der Abhandlung „Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des paulinischen und petrinischen Christentums, der Apostel Paulus in Rom" (Tübinger Zeitschrift für Theologie 1831) legte er seine Beobachtungen erstmals vor. Untersuchungen über die Pastoralbriefe folgten (1835). Das Werk „Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums", 1845, 1866/67², faßte seine Anschauung einheitlich zusammen. Zwischen dem national- und gesetzlichgebundenen Christentum der Urapostel und dem universalen, geistesfreien des Paulus bestand eine schwer überbrückbare Kluft. Vorwärts ergaben sich erst von hier aus die nächsten Probleme der Kirchengeschichte. Es galt einerseits die Gegensätze als solche weiter zu verfolgen. In den Clementinischen Schriften, in Montanismus und Gnosis traten sie in aller Schärfe hervor. Es kam andrerseits darauf an, die Einheit der katholischen Kirche von diesem geschichtlichen Hintergrund aus zu verstehen. Sie konnte nur der Ausgleich dieser Gegensätze sein, freilich ein einseitiger, der seinerseits wieder den großen Wendepunkt der Reformation nach sich ziehen mußte. Warfen aber die Gegensätze nicht auch rückwärts über Paulus hinaus Licht auf die Ursprünge? Mit dieser Frage setzt eine zweite Reihe kritischer Untersuchungen ein. Sie führten Baur auf ein heißumstrittenes Feld. Bei dem Kampf um Strauß' Leben Jesu (1835) war er ruhiger Zuschauer geblieben. Ihm fehlten, wie er meinte, zum Urteil noch die nötigen tieferen Studien. Aber die Evangelien gaben sich als Erzeugnisse des apostolischen Zeitalters. In der lebendigen Anschauung des letzteren mußte auch der Schlüssel zu ihrem Verständnis zu finden sein. Zunächst nur rückte hier, wie Baur in einer Abhandlung über „die Komposition und den Charakter des johanneischen Evangeliums" (Tübinger Theologische Jahrbücher 1844) nachzuweisen suchte, das vierte Evangelium weit von den Synoptikern ab. Seine Anschauungsweise führt über die beiden Richtungen, die judenchristliche und die paulinische, hinaus, um sie in einer höheren, allgemein menschlichen Einheit zusammenzufassen. Eben damit gliedert es sich den Zeiten der werdenden katholischen Kirche ein. Mit dieser Einsicht steigt der historische Wert der Synoptiker. Aber auch diese sind wiederum aus zeitgeschichtlichen Tendenzen zu verstehen. Scheidet dabei Markus als Epitomator der beiden andern wesentlich aus, so prägen sich in Lukas und Matthäus die gegensätzlichen Anschauungen der Pauliner und der Judenchristen aus. Diese Ergebnisse seiner Forschung legte Baur in den „Kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien" 1847, nieder. Nur jenseits dieser auseinanderstrebenden, gegensätzlich gefärbten Auffassungen war die ursprüngliche Einheit der Verkündigung Jesu in ihren, zumal in Bergpredigt und Parabeln erkennbaren, sittlichen Erlösungszielen zu ermitteln. — Baurs historische Gesamtanschauung ist in einer fünfbändigen Kirchengeschichte zusammengefaßt. Von ihr sind die beiden ersten Bände, 1853 und 1859, von ihm selbst veröffentlicht, der dritte, 1861, noch von ihm selbst vorbereitet, die beiden letzten endlich nach seinen Vorlesungsheften aus dem Nachlaß herausgegeben worden, 1862. 1863.

3. Baur war gegen den Willen der Fakultät nach Tübingen berufen worden. Er ist mit seinen Anschauungen in ihrer Mitte auch einsam geblieben. Wohl hatte er das Glück, talentvolle Schüler heranzuziehen, die zur Ausführung und Verbreitung seiner Ansichten beitrugen. Aber von Tübinger Lehrstühlen blieben sie ausgeschlossen, und den Schwaben unter ihnen verschlossen sich in der Folge die theologischen Fakultäten Deutschlands überhaupt. Um so enger schloß sich in gemeinsamer Arbeit der Kreis zusammen, dem mehr noch das ablehnende Urteil der Gegner in allen übrigen theologischen Lagern als das eigne berechtigte Selbstbewußtsein den Namen der neuen Tübinger Schule verlieh. Zu ihr zählten als die hervorragendsten die Schwaben Eduard ¶ Zeller, Albert ¶ Schwegler, Karl Reinhold ¶ Köstlin und von Norddeutschen Adolf ¶ Hilgenfeld und Karl ¶ Holsten. Ihren Mittelpunkt hatte sie in den von Zeller und später von Baur und Zeller herausgegebenen Theologischen Jahrbüchern (1842—57). Eine Reihe von Broschüren von Baur, K. Hase, G. Uhlhorn, A. Ritschl, E. Zeller mühte sich um die Klarstellung der Grundgedanken, die die Schule leiteten. Aber die Grenzen der Wirksamkeit Baurs waren um diesen nächsten Kreis nicht gezogen. Er hatte die Probleme der historischen Theologie, vom AT abgesehen, in ihrem ganzen Umfang aufgerollt. Alle weitere theologische Arbeit konnte nur in Fortführung oder Berichtigung, jedenfalls nur in Auseinandersetzung mit ihm erfolgen.

Baur in K. Klüpfel: Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen, 1849; — Derselbe: Kirchengeschichte des 19. Jhd.s hrsg. von E. Zeller, 1862; — Karl

Weizsäcker: Lehrer und Unterricht an der Evangelisch-Theologischen Fakultät, Tübingen 1877; — Pers.: F. Chr. B., Rede, 1892; — Otto Pfleiderer: Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant, 1891; — Während des Drucks erschienen: G. Frädrich: F. Chr. B., der Begründer der Tübinger Schule als Theologe, Schriftsteller und Charakter, 1909; — E. Schneider: F. Chr. B. in seiner Bedeutung für die Theologie, 1909. **Ecl.**

Bautz, Josef, kath. Theologe, geb. 1843 zu Kecken b. Cleve, 1877 Privatdozent in Münster, seit 1892 a.o. Prof. daselbst. Verfaßte u. a.: Der Himmel (1881), Die Hölle (1882, 1905[2]), Das Fegefeuer (1883), Weltgericht und Weltende (1886), Grundzüge der christl. Apologetik (1906[3]), Grundzüge der katholischen Dogmatik (1899 [2] ff). **M.**

Bavinck, Herman, kalvinischer Theologe, geb. 1854 zu Hoogeveen (Drente, Niederlande), zuerst Pfarrer in Franeker, 1883 Dozent an der Theologischen Schule zu Kampen (Bildungsstätte der Theologen der abgeschiedenen Kerken), seit 1902 Professor an der „Freien Universität" in Amsterdam für Dogmatik und Apologetik, nach Abr. Kuyper der bedeutendste Vertreter „kalvinischer" Dogmatik. Seit 1900 auch Hauptredakteur der Bazuin. Gab 1881 eine neue Ausgabe der Synopsis purioris Theologiae und 1895 mit A. Kuyper und F. L. Rütgers zusammen eine solche der Statenvertaling van den Bijbel heraus. Sein Hauptwerk ist die Gereformeerde dogmatiek 4 Bde. (1895—1901), die erste wissenschaftliche Dogmatik der modernen Calvinisten. Hervorzuheben sind ferner von ihm: Beginselen der psychologie (1897), De zekerheid des geloofs (1903 [2]), Paedagogische beginselen (1904), und von kleineren Schriften als besonders charakteristisch für seine Richtung: Recent dogmatik thoughts in the Netherland (1898, in Presbyterian and Reformed review), Theologische School en Vrije Universiteit (1899), Het recht der kerken en de vrijheid der wetenschap (1899), Godsdienst en Godgeleerdheid (1903), Christelijke wetenschap (1904), Christelijke en neutrale staatkunde (1905). **Schowalter.**

Baxmann, Rudolf (1832—1869), geb. 22. Febr. zu Stendal, stud. in Berlin, 1862 Privatdozent in Bonn. Verhungert. Auf dem Sterbebett 1869 D. theol. von Göttingen. Schriften: Ueber die Grenzen protestantischer Lehrfreiheit auf Kanzel und Katheder (1865), Die Politik der Päpste von Gregor I bis Gregor VII (1868/69, ein vortreffliches Werk zur Papstgeschichte). **K.**

Baxter, Richard (1615—1691), geb. zu Rowton, Autodidakt, 1638 anglikanischer Geistlicher, dann Anhänger ¶ Cromwells, in dessen Heere er 1645 als Feldprediger wirkte, 1649 Pfarrer in Kidderminster, wo er schon früher mit großem Erfolge in Bekehrung der Stadt gewirkt hatte, 1660 königlicher Kaplan unter Karl II in London, sagte sich dann aber von der restituierten Hochkirche los, wurde 1684/85 gefangen gesetzt und wirkte seitdem als freier nonkonformistischer Prediger. Hauptwerke: Reformed Pastor (1657, eine Pastoraltheologie), Die ewige Ruhe der Heiligen (1649). Letzteres Werk stellt ihn unter die englischen Vorläufer des ¶ Pietismus. Man nannte Baxterianismus nach ihm eine im Sinne des ¶ Arminius mildere Richtung in der englischen Kirche.

RE[3] II, S. 486 ff. **K.**

Bayern. Uebersicht.

I. Rechts des Rheins; — II. Pfalz; — III. Bayerisches

I. Rechts des Rheins.

[Religionsedikt.

1. Geschichte; — 2. Das jetzige Bayern; — 3. Die protestantische Landeskirche; — 4. Die katholische Kirche; — 5. Sekten.

1. Das heutige Königreich B. umfaßt alle die Gebiete, welche in der 2. Hälfte des 18. Jhd.s und in der napoleonischen Zeit als bleibender Besitz an die Stammlande, das Kurfürstentum B. (Ober- und Niederbayern mit Oberpfalz) gekommen sind. Auf seinem Boden wurden auf Reichstagen und Kolloquien wichtige Markſteine in der Entwicklung der Reformation errichtet, es hatte auch nicht an Vorboten und Vorbereitung der großen Bewegung gefehlt, aber ihr Siegeszug sollte sich nicht über das ganze Land erstrecken. An der Donau mußte er Halt machen, in Franken und Schwaben jedoch standen ihm bald die Tore offen. Am frühesten in Nürnberg. Hier war der Ratsschreiber Spengler die Seele der lutherischen Bewegung, Kaspar Löhner ihr erster Prediger, Hans ¶ Sachs ihr Poet. Seit 1523 arbeitete Osiander von Gunzenhausen für die Reformation, 1524 wurde nach dem Beispiel des Augustinerpriors Volprecht der Kultus geändert und 1525 ¶ Melanchthon zur Ordnung des Schulwesens berufen. Manche reformatorische Arbeit unternahm Nürnberg gemeinsam mit der Markgrafschaft Ansbach-Bayreuth, so die Kirchenvisitation und Brandenburg-Nürnbergsche Kirchenordnung (1533 von ¶ Osiander und ¶ Brenz). Markgraf Georg (1515—1543), beraten von Joh. von Schwarzenberg und seinem Kanzler Vogler, führte durch den Landtagsabschied von 1528 die Reformation ein. Sein Mündel und Neffe Albrecht Alcibiades, 1541—1543 in Kulmbach-Bayreuth selbständig, aber ohne religiöse Ueberzeugung und politische Treue regierend, schadete Land und Reformation durch seine Kriege. Ansbachs Beispiel folgten 1530 in dem Ländchen Sulzbürg die Herrn von Wolfstein, Nürnbergs Vorgehen fand in den kleinen fränkischen Reichsstädten Nachahmung, wenngleich hier, namentlich in Rothenburg (¶ Karlstadt, Florian Geyer) der Bauernkrieg eine erfolgreiche Entwicklung hemmte. Seit 1542 begann Otto Heinrich in Pfalz-Neuburg mit Osiander sein Reformationswerk, das durch Kirchenordnungen von 1543 und 1554 befestigt wurde. Die Oberpfalz, seit 1513 unter dem spätern Friedrich II von der Pfalz (1544—1556), wurde 1545 mit der Rheinpfalz lutherisch. Unter dem Pfalzgrafen Wolfgang von Zweibrücken (1559—1569) waren Neuburg und Oberpfalz blühende Kirchenwesen geworden. Im nahen Regensburg, wo Kalmünzer und Teschler unter großem Zulauf das Evangelium predigten, entschied sich 1542 trotz bayrischer Drohungen und kaiserlichen Interdiktes der Rat für Luther. Unter den Reichsgrafen trat Georg von Wertheim († 1530) schon 1522/24 der Reformation bei, andere konnten sich erst später entscheiden: Wolfgang von Hohenlohe-Schillingsfürst 1540, Wilhelm von Henneberg 1544, Konrad II von Castell 1546, die Grafen von Erbach und Breuberg 1557. Die reichsunmittelbare Ritterschaft reformierte in ihrer Mehrheit erst nach dem Augsburger Religionsfrieden, doch hatte Moritz Marschalk von Ostheim im Grabfeld schon 1526 Luthers deutsche Messe und Taufbüchlein im Gebrauch. Die lebhaften, religiös stark interessierten Schwaben blieben in ihrem Reformbestreben hinter Franken nicht zurück, nur wurde hier durch den Einfluß des schwäbischen Bundes, den Bauernkrieg, die wiedertäuferische

Bewegung und den seit 1522 merkbaren Zwinglianismus die Entwicklung beeinträchtigt. ¶ Bilican hielt 1524 in Nördlingen deutschen Gottesdienst, die Grafschaften Harburg und Oettingen wandten sich ebenfalls 1524 der Reformation zu. Beim Speyerer Protest 1529 fehlten von den schwäbischen, jetzt bayrischen Städten nur 3, darunter Augsburg. Hier hatten zwar schon seit 1522 ¶ Oekolampad, Keller und Frosch, seit 1524 Urbanus ¶ Regius das reine Evangelium gepredigt, aber erst 1537 setzte der Rat trotz kaiserlicher und bayrischer Verwarnung die Abschaffung des katholischen Kultus durch, worauf Bischof Christoph von Stadion mit seinem Kapitel nach Dillingen auswanderte. Der schmalkaldische Krieg kostete die Stadt trotz der Erfolge ihres wackern Feldhauptmannes Schertlin von Burtenbach in Tirol schwere Geldbuße und ihre bisherige Verfassung. Nach strenger Durchführung des Interims stellte Kurfürst Moritz von Sachsen das Luthertum wieder her. So hatte in den weltlichen Gebieten Frankens und Schwabens bis zum Augsburger Religionsfrieden die Reformation Eingang gefunden. Auch in den geistlichen Territorien hatte es ihr nicht an Freunden gefehlt, in Würzburg unter dem von Hutten begeisterten Adel und auch unter den Geistlichen. Letztere, darunter Paul Speratus, mußten aber dem strengen, reformfeindlichen Bischof Konrad III von Thüngen (1519—1540) weichen. In Bamberg ließ der Fürstbischof Georg III von Limpurg (1505—1522), umgeben von Reformfreunden wie Joh. von Schwarzenberg, Joh. Schwanhäuser u. a. die Bewegung ungehemmt, aber sein Nachfolger Weigand von Redwitz (1522—1556) unterdrückte sie seit 1525 mit größter Strenge. — Noch siegreicher wurde südlich der Donau im Herzogtum B. unter den wittelsbacher Herzögen der Katholizismus mit solchem Erfolg behauptet, daß Granvella sagen konnte: „Ohne B. wäre der Katholizismus in Deutschland verloren". Wohl war zuerst eine kurze Periode der Duldung. Die Verderbnis des Klerus und die Mißbräuche der Kurie, wie sie selbst von der Mühldorfer Synode 1522 anerkannt werden mußten, ließen die beiden gemeinsam regierenden Herzöge Wilhelm IV den Standhaften (1508—1550) und Ludwig (—1545) in Luther einen willkommenen Reformator sehen. Die von dem Ingolstadter Johannes ¶ Eck erwirkte Bannandrohungsbulle wurde teils nur zögernd, teils gar nicht verkündigt, damit „in B. kein Aufruhr entstünde". Allein Luthers wachsende dogmatische Opposition, besonders seine Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens, fand nicht Wilhelms Beifall. Dieser religiöse Unwille, aber auch politische Erwägungen und soziale Befürchtungen bestimmten ihn neben dem Einfluß seines Kanzlers Leonhard Eck zur Durchführung des Wormser Ediktes (seit 1522), wozu er sich 1524 mit dem Erzherzog und 12 süddeutschen Bischöfen verband (Landbot wider die Lutherische Sekte). Hinrichtungen waren nur vereinzelt und erst nach dem Bauernkrieg; um so häufiger wurden, namentlich aus Ingolstadt (Aventin) zum materiellen und geistigen Schaden B.s die Landesverweisungen. Noch strenger, fast nur mit Todesstrafe wurde seit 1527 gegen die „boshafte, unchristliche, unmenschliche Sekte" der ¶ Wiedertäufer vorgegangen, die sich von Augsburg aus unter Hans ¶ Denck und Balthasar ¶ Hubmaier über B. verbreitete. War aus dynastischen Erwägungen der Herzöge Politik bisweilen mehr antikaiserlich denn antilutherisch, so mußte im Schmalkaldener Krieg die Maske fallen. B. unterstützte, wenn auch zurückhaltend, den Kaiser, ohne jedoch den ersehnten Siegespreis zu erlangen. Im Volke wie im Adel lebte jedoch noch viel reformfreundliche Gesinnung, zumal die Unzufriedenheit mit dem Klerus durch das düstre Ergebnis der „Generalinquisition" 1540 noch gesteigert wurde. Zur Reform der Geistlichkeit berief Wilhelm die Jesuiten nach Ingolstadt, wo 1549 der Savoyer le Jay, der Spanier Salmeron und der Niederländer Peter ¶ Canisius einzogen. Sie sollten die völlige Unterdrückung des Protestantismus in B., die bisher nicht ganz gelungen war, vollenden. Dieselbe verzögerte sich aber vorläufig noch unter Albrecht V (1550—1564), da derselbe trotz jesuitischer Erziehung anfänglich religiös lau war. So konnte nach dem Augsburger Religionsfrieden Graf Laßla seine Grafschaft Haag reformieren 1557; ja um zur Bewilligung der nötigen Geldsummen den von den Grafen Ortenburg und Pankratius von Freyberg geführten evangelisch gesinnten Adel zu gewinnen, brachte Albrecht die Forderung von Laienkelch und Priesterehe vor das Tridentinum, wo die Rede seines Abgesandten Paumgartner tiefen Eindruck machte. Als sich aber 1563 auf dem Landtag in Ingolstadt 43 Landsassen für das Luthertum erklärten, fühlte sich der Herzog persönlich verletzt und wurde, von den Jesuiten und dem Kanzler Thaddäus Eck in steigendem Maße beeinflußt, zum Restaurator und Vorkämpfer des Katholizismus. Ein fein durchdachtes System von Vorschriften, Zensur und Index, eine von Inquisition kaum verschiedene Visitation, die Errichtung des „Geistlichen Ratskollegiums" 1570 wandten jede der katholischen Kirche noch drohende Gefahr ohne das Mitwirken des heimischen, bayrischen Klerus ab. Die Jesuiten konnten sich eines vollen Erfolges freuen. Dazu fanden sie in Wilhelm V dem Frommen (1579—1597) das Ideal eines Fürsten nach ihrem Herzen, der ihnen Kirchen und Seminare baute und München zum deutschen Rom machte. Aus der Verteidigung konnte der Katholizismus unter solcher Führung zum Angriff übergehen. 1583 wurde Hohenwaldeck rekatholisiert und gleichzeitig die Gegenreformation in Würzburg und Bamberg unter Julius Echter von Mespelbrunn, dem Gründer der Universität Würzburg (1573—1617), bezw. Ernst von Mengersdorf (1583—1591) und Neidhart von Thüngen (1591—1598) unterstützt. Noch eifriger strebte Max I (1597—1651) danach, die katholische Lehre auch außerhalb seines Landes, in dem er durch ein strenges, religiöses Polizeiregiment den konfessionellen Staat ausbaute, wiederherzustellen. Nicht genug, daß er Agenten zur Ueberwachung seiner Untertanen in den Grenzgebieten hielt, er bemühte sich auch um die Bekehrung prot. Fürsten. Es gelang ihm bei Wolfgang Wilhelm von Neuburg (seit 1614); vor seiner Verheiratung mit des Herzogs Schwester Magdalena 1613 heimlich katholisch geworden, führte er auch sein Land dem Katholizismus zu. Die prot. Reichsstädte Kaufbeuren und noch mehr Donauwörth fühlten den Arm des mächtigen Bayern. Der 30jährige Krieg, durch dessen Elend B. die Hälfte seiner Bewohner verlor, brachte ihm 1622 als Siegespreis neben dem Kurhut die Ober-

pfalz, diesem Lande aber den Katholizismus. Orden und Einquartierungen hatten schon während des Krieges erfolgreich gearbeitet, viele Protestanten wanderten aus, andere wie die Ritterfamilien auf dem Rothenberg, beugten sich widerwillig. Nur in Sulzbach hatte sich das Luthertum gehalten, Regensburg aber war ein isolierter Grenzposten geworden. Die fränkischen Lande hatte die schwedische Invasion vor der mit Windsheim begonnenen Durchführung des Restitutionsedikts durch Exekutionstruppen gerettet. In den kleineren Gebieten hatte das schwankende Waffenglück öfters mit den Herrn auch die Konfession geändert; so hatte z. B. Landsberg 1633 sechsmal seinen Herrn gewechselt. Im westfälischen Frieden durch die Gebietsverluste räumlich beschränkt, bekam der bayrische Protestantismus einen segensreichen Zuwachs durch Aufnahme vertriebener ¶ Hugenotten und sonstiger flüchtiger Reformierter im Bayreuther Land unter Christian Ernst (1661—1712) und in Ansbach unter Johann Friedrich (1672—1686); vereinzelt ließen sich auch Salzburger 1732 nieder, durch Firmian (1728—1744) aus der Heimat gejagt. Wie die luth. Kirchenwesen nicht unberührt geblieben waren von den Lehrstreitigkeiten, besonders über ¶ Osiandrismus, Philippismus, Flacianismus, so machten sich auch in allen Teilen die Einwirkungen des Pietismus bemerkbar (Speners Schwager Horb in Windsheim 1679—1685); nahmen doch die beiden lutherischen Universitäten, die 1622 zur Hochschule erhobene Nürnbergische zu Altdorf und die 1743 von Markgraf Friedrich (1735—1763) gegründete zu Erlangen regen Anteil an der kirchlichen Entwicklung. Für das eigentliche B. aber ging erst mit der Regierung des toleranten Max III Josef (1745—1777) das Morgenrot einer neuen Zeit auf, deren Anbruch durch die Errichtung der Akademie 1759 beschleunigt wurde; das placetum schränkte die bischöfliche Macht ein. Gleichzeitig öffnete in Würzburg und Bamberg (seit 1648 Universität) der Erzbischof Franz Ludwig von Erthal (1779—1795) sein Land den Wissenschaften ohne konfessionelle Rücksicht. Der Jesuitenorden, der 1770 eine bayrische Provinz mit 546 Mitgliedern eingerichtet hatte, wurde 1773 aufgehoben, und weder Karl Theodors Regierung (1777—1799) noch die Errichtung einer päpstlichen Nuntiatur in München vermochte den modernen Geist zu bannen. Max IV Josef (1799—1825), dessen prot. Gemahlin Karoline durch ihren Hofprediger Schmidt in München eine kleine evangelische Gemeinde gründete, erließ 1800, von seinem Minister Montgelas beraten, ein Toleranzedikt, das in der Verfassung vom 26. Mai 1818 für das ganze Königreich bestätigt wurde. Die prot. Kirche des rechtsrheinischen B.s blieb, anders als die Pfalz,, eine Kirche des Luthertums, die eine Union ausschloß. Die folgenden Jahrzehnte dienten dem Ausbau des aus verschiedenen Bestandteilen verschmolzenen Kirchenwesens, insbesondere der Abfassung von Gesangbuch, Agende, Katechismus. Die wenigen reformierten Gemeinden erhielten 1853 ihre eigene Synode. Unter Ludwig I (1825—1848) drohte das Ministerium ¶ Abel mit Einschränkung der Verfassung und Gewissensfreiheit (die Kniebeugungsordre forderte von prot. Soldaten Verehrung der Hostie, ¶ Kniebeugungsstreit), wurde aber 1847 gestürzt. Immerhin blieb die prot. Kirche in B. bald mehr bald weniger von den ultramontanen Kammermehrheiten abhängig; vielleicht führt die 1908 genehmigte Einführung einer allgemeinen Kirchensteuer auch zu größerer Unabhängigkeit. Wahr aber ist, was der kath. Verfasser von „B.s Kirchenprovinzen" schreibt: „B. ist ein katholischer Staat, darin liegt die Größe seiner Vergangenheit, darin seine politische Bedeutung für die Zukunft."

E. F. H. Medicus: Geschichte der evang. Kirche im Königreich Bayern diesf. d. Rh., 1863; — Sigismund Riezler: Geschichte Bayerns (Geschichte der europ. Staaten) Bd. IV, 1899. V VI, 1904; — J. Schlecht: Bayerns Kirchenprovinzen, 1902; — Val. Anton Winter: Geschichte der Schicksale der evang. Lehre in und durch Bayern I, 1809. II, 1810; — G. Droysen: Geschichte der Gegenreformation, 1893 (Abt. 3, Teil III a von Onckens Allg. Gesch.); — F. Endres: Die Errichtung der Münchener Nuntiatur, 1908 (Beiträge zur bayrischen Kirchengeschichte). **Schaller.**

2. Daß das jetzige Königreich B. kein einheitliches Ganzes ist, erhellt aus dem Vorangegangenen. Zu den Stammlanden, den heutigen Regierungsbezirken Ober- und Niederbayern, war 1622 der größte Teil der heutigen Oberpfalz gekommen, 1777 nach Aussterben der Linie Ludwigs des B. zunächst die alte Kurpfalz samt Pfalz-Neuburg. Als auch die Neuburger Linie 1799 ausgestorben war, fielen die sämtlichen Wittelsbachischen Lande der Linie Zweibrücken zu. Unter der Regierung Max I erhielt B. seine definitive Gestalt. Durch den Reichsdeputationshauptschluß 1803 wurden sämtliche in seinem Bezirke gelegenen Bistümer wie ¶ Passau, Freising (¶ München-Freising), ¶ Augsburg usw. einverleibt. Dazu kamen die Bistümer ¶ Würzburg, ¶ Bamberg und ¶ Eichstätt in Franken. Durch den Preßburger Frieden waren Burgau, die Reichsstädte Augsburg und Lindau erworben worden; 1806 brachte die Markgrafschaft Ansbach und die Reichsstadt Nürnberg, 1810 die Markgrafschaft Bayreuth und Berchtesgaden. Allerdings waren sämtliche linksrheinischen Gebiete schon länger verloren gegangen; als Entgelt wurde 1815 die gegenwärtige Rheinpfalz (¶ Bayern: II. Pfalz) gegeben. Diese Entstehung begründet die heutige konfessionelle Gruppierung im rechtsrheinischen B. Die beiden Markgrafschaften Ansbach und Bayreuth und die Reichsstadt Nürnberg (Mittel- und Oberfranken) bilden auch heutzutage noch den Grundstock der ev. Landeskirche. In den andern Kreisen sind es vorzüglich die ehemaligen Reichsstädte, welche alte evangelische Gemeinden zählen; in Unterfranken finden sich viele ritterschaftliche Pfarreien inmitten des Gebietes des ehemaligen Bistums Würzburg. Alle andern Pfarreien, in München, Würzburg, Bamberg, Ingolstadt usw., sind erst im 19. Jhd. entstanden. Die moderne Freizügigkeit hat zwar in alle möglichen ehemals rein katholischen Gebiete protestantische Familien verschlagen; es ist aber erst in den Städten zu größeren Gemeindebildungen gekommen. Umgekehrt sind auch die ehemals evangelischen Gebiete durch Zuzug von Katholiken ihres reinen konfessionellen Charakters entkleidet worden; doch auch hier sind erst in den Städten größere Gemeinden zu verzeichnen. In Nürnberg besteht die zweitgrößte kath. Gemeinde des ganzen Königreichs.

3. Die protestantische Landeskirche zerfällt in das unmittelbare Dekanat Mün-

chen, welches fast ganz Oberbayern umfaßt und wesentlich Diasporacharakter trägt, mit 96 000 Seelen; das Konsistorium Ansbach, Mittelfranken und Schwaben umfassend, mit 736 400 Seelen und das Konsistorium Bayreuth mit 532 500 Seelen (Ober- und Unterfranken, Oberpfalz und Niederbayern umfassend). Dekanate gibt es 65; Pfarreien ca. 850; geistl. definitive Stellen ca. 1000; außerdem Orte mit eigenem Gottesdienst (Filialen) ca. 250; gottesdienstliche Räume ca. 1300. Die rechtliche Stellung der prot. Landeskirche ist geordnet durch die Beilage Nr. 2 zu Titel IV § 9 der Staatsverfassung, das sog. Religionsedikt (¶ Bayern: III. Bayerisches Religionsedikt) und den 2. Anhang zu dieser Beilage, das sog. Protestantenedikt. Danach erfolgt die Leitung der Landeskirche durch das dem Kultusministerium direkt unterstellte kgl. prot. Oberkonsistorium in München, diesem sind wieder die beiden Konsistorien Ansbach und Bayreuth sowie das Dekanat München untergeordnet. Bei allen Einrichtungen, welche sich auf Lehre, Liturgie, Kirchenordnung und Kirchenverfassung beziehen, ist die Zustimmung der Generalsynode einzuholen. Jedes Dekanat entsendet dazu einen geistlichen und einen weltlichen Vertreter; ebenso ist die Universität ¶ Erlangen zur Abordnung eines Mitgliedes berechtigt. Der Dirigent wird vom König ernannt. Fast in allen Gemeinden bestehen Kirchenvorstände, deren Wirksamkeit aber oft recht wenig zutage tritt. — Der Charakter der Landeskirche ist lutherisch; die wenigen reformierten Gemeinden sind in ein eigenes Moderamen zusammengeschlossen und stehen nur in äußerlichen Dingen unter dem luth. Oberkonsistorium.

Die Neuzeit hat der ev. Landeskirche große Aufgaben gestellt. Zunächst sind die Pfarreien in mehreren Städten ins Unendliche gewachsen; öfters werden 30 000 Seelen von einem einzigen Pfarrer bedient. Da man vor Kirchengemeindeumlagen zurückschreckte und die Staatshilfe die Auffstellung neuer Pfarrer bis jetzt nicht zuließ, griff man zu dem Auskunftsmittel der Hilfsgeistlichen. Man hat jetzt in großen Städten die an kath. Zustände erinnernde Erscheinung, daß ein Pfarrer mit 3 Hilfsgeistlichen die Geschäfte besorgt. Ebenso mußte man auch nach Notbehelfen suchen, um die Protestanten in der Diaspora zu versorgen. Man errichtete viele unständige Stellen wie Reisepredigerstellen, exponierte Vikariate, ständige Vikare usw. Man ist dadurch aber nunmehr in die höchst prekäre Lage gekommen, daß Pfarreien und unständige Stellen in einem grellen Mißverhältnisse stehen. Auf den letzteren müssen die Kandidaten oft sehr lange ausharren; infolgedessen läßt der Zuzug von Studierenden der Theologie in bedeutendem Maße nach. Die Schuld an diesen Mißständen liegt aber auch in der ungenügenden rechtlichen Verfassung der Kirche. So war es bis 1908 noch nicht möglich, eine allgemeine Landeskirchensteuer zu erheben; auch gibt es noch kein Mittel, um in den Städten mit verschiedenen Kirchenverwaltungen ein gemeinsames Vorgehen zu ermöglichen. — Ein großer Mißstand ist ferner das Pfründesystem. Die wenigsten Pfarrer könnten mit dem Einkommen ihrer Pfründe ausreichen, wenn sie nicht vom Staate auf 2400 M. aufgebessert würden. Aber auch diese staatliche Aufbesserung ist unzulänglich, die mit dem 12. Dienstjahr eintretenden Aufbesserungen bis zum Endgehalt von 3600 M. ungenügend. Umgekehrt gibt es in den Städten mit den Riesenpfarreien auch etliche, die über 10 000 M. eintragen, wenn auch ihre Fassion auf ca. 1500 M. lautet. Es müßte einmal mit dem Pfründesystem gebrochen und eine gerechtere Besoldung sämtlicher Geistlichen eingeführt werden. Dann könnten auch die Stolien samt dem Beichtgroschen fallen: sie bilden ein großes Hemmnis für das kirchliche Leben. — Eine Verschiedenheit der theologischen Richtungen ist erst neuerdings ans Licht getreten. Die Geistlichen waren an der Landesuniversität Erlangen jahrzehntelang durch v. Hofmann, Thomasius und Frank einheitlich geschult worden; außerdem gab es nur noch einen Kreis von Altlutheranern, meist Anhängern Löhes, und eine Anzahl Schüler Tobias Becks. Etliche Protestantenvereinler und Ritschlianer kamen kaum in Betracht. Seit den letzten Jahren des vorigen Jahrhunderts ist der Einfluß Erlangens spürbar zurückgegangen; in dem gleichen Maß hat die moderne Theologie Schule gemacht. Nach mancherlei Vorspielen kam es Ende 1906 zum ersten lebhaften Zusammenstoß. Den Anlaß bildete das Predigtbuch „Gott und die Seele" der Nürnberger Pfarrer Dr. Geyer und Dr. Rittelmeyer. Auch im weiteren Verlauf des Kampfes standen Geyer und Rittelmeyer im Vordertreffen. Das „Korrespondenzblatt für die evangelisch-lutherischen Geistlichen Bayerns" war Zeuge sehr erregter Auseinandersetzungen. Doch hat die „Linke" ihre Anschauungen in anerkannt gemäßigter und pietätvoller Weise vertreten und sich dadurch auch bei der Rechten viel Sympathie verschafft. Im Januar 1907 sprach sich eine von der Rechten angeregte, stark besuchte Versammlung in Nürnberg einhellig für Aufrechterhaltung der kirchlichen Gemeinschaft aus. Im Sommer 1908 machte der mit der Vermittlung unzufriedene Flügel der Rechten den ersten energischen Vorstoß, erzielte aber durch die Taktik, die er einschlug, eine für seine Sache sehr ungünstige Wirkung. Er richtete an den Landesverein für innere Mission und an den Zentralbibelverein die Eingabe, künftighin zur Mitarbeit an dem Verein und seinen Festen keine liberalen Geistlichen heranzuziehen. Die Eingabe hatte insofern ihre ausgeprägt persönliche Spitze, als Dr. Geyer den Vorsitz beider Vereine führte. Diese persönliche Seite des Kampfes, namentlich aber die Ueberzeugung, daß die praktische, überdies freiwillig geleistete Liebesarbeit von den theologischen Gegensätzen am wenigsten berührt wird, hatte zur Folge, daß im September 1908 eine von 250 Geistlichen besuchte Versammlung in Nürnberg unter offener Anerkennung der vorhandenen Gegensätze mit aller Entschiedenheit für die Fortdauer der persönlichen, kollegialen Beziehungen und für die Gemeinschaft der kirchlichen Arbeit eingetreten ist. Damit ist das letzte Wort noch nicht gesprochen, aber ein wertvolles Unterpfand für den, bei der konfessionell exponierten Lage der bayerischen Landeskirche doppelt nötigen Frieden gewonnen worden. Die Bildung förmlicher theologischer und kirchlicher Parteien ist bisher hintangehalten worden. Das Kirchenregiment hat sich in dem seitherigen Verlauf des Streites einer weisen Zurückhaltung befleißigt. — Die Verhältnisse der Gemeinden sind in Stadt und Land, in Süd- und

Nordbayern sehr verschieden. In den bäuerlichen Gebieten zeigt sich in Mittelfranken und Schwaben große Kirchlichkeit, die allerdings oft die sittlichen Schäden des Landvolkes nicht zudecken kann. Die Opferwilligkeit zum Geben, besonders für Mission, ist in einzelnen Gebieten sehr groß. Die großen Städte sind Industriestädte. Die kirchliche Versorgung hat mit dem Wachstum nicht gleichen Schritt gehalten; ein großer Teil der Arbeiterbevölkerung ist dem Materialismus zum Opfer gefallen. Auch die Sekten haben hier ein gutes Ackerland gefunden. Die Sammlung in Jünglings- und Jungfrauenvereine erweist sich als unzulänglich. Erst die systematische Arbeit der christlichen Vereine junger Männer scheint in Nürnberg und München größeren Erfolg zu haben. Auch die christlichen Gewerkschaften werden neuerdings in kirchlichen Kreisen mehr beachtet; der katholische Klerus ist in sozialen Dingen viel besser geschult. Von der neuen, dem Landtag proponierten Kirchengemeindeordnung erhofft man sich gerade für die großen Städte Gutes, denn sie soll die Möglichkeit bieten zu Gesamtkirchengemeinden, zur Abschaffung der Stolien, zur Errichtung neuer Kirchengemeinden und gottesdienstlichen Stätten. — Da ⅔ des Landes kath. Konfession sind, ist das Verhältnis zur kath. Kirche immer von großer Wichtigkeit. Nachdem es eine Zeitlang schien, als sollten die alten Kämpfe vom Jahre 1830 an wieder aufleben (des Jesuiten v. Berlichingen Luthervorträge in Würzburg 1905), ist in letzter Zeit wieder größere Ruhe eingetreten. Der ¶ Evangelische Bund fand in den letzten Jahren viele Anhänger. Allerdings ist hier gerade die Fernhaltung von jeder Politik Bedingung, da unter den Protestanten die verschiedensten politischen Richtungen herrschen.

4. Die katholische Kirche umfaßt in B. 4 608 470 Seelen d. s. 70,63% der ganzen Bevölkerung. Sie zerfällt in 2 Erzbistümer ¶ München-Freising und ¶ Bamberg, die Suffragane des ersteren sind ¶ Augsburg, ¶ Passau, ¶ Regensburg; die des letzteren: ¶ Würzburg, ¶ Eichstätt, ¶ Speyer. Zur kirchlichen Versorgung der Gemeinden stehen zu Gebote: 132 Stellen an Domstiften, 3063 Pfarrstellen (in 218 Dekanaten und Stadtkommissariaten), 27 Predigerstellen, 374 Hilfsgeistliche mit eignem Haushalt und Seelsorgebezirk, 383 Hilfsgeistliche mit eigenem Haushalt ohne eigenen Seelsorgebezirk, 1281 Kapläne in Verpflegung bei dem Pfarrer. Dazu kommen noch 101 Mönchsklöster mit 6 Filialen und 2133 Ordensmitgliedern, 76 Nonnenklöster mit 1036 Filialen und 13 279 Ordensmitgliedern (1906). Das kath. Kultusvermögen war 1905 über dreimal so groß wie das protestantische. So ist denn auch die kirchliche Versorgung der kath. Bevölkerung in B. gut geregelt; höchstens in den ehemals rein prot. Gebieten B.s mag es noch manche Schwierigkeiten geben. Die kath. Geistlichkeit bildet infolgedessen einen wichtigen Faktor im Volksleben, auf dem flachen Lande sowohl wie in großen Städten. Sie weiß aber auch ihren Einfluß immer mehr zu vertiefen durch Gründung von landwirtschaftlichen und gewerkschaftlichen Organisationen, durch Verbreitung ihrer Presse, durch Errichtung von Anstalten der Nächstenliebe und Schulen mannigfaltigster Art. Energisch macht man auch Anstrengung, den Vorwurf der Bildungsfeindlichkeit zu entkräften. Wissenschaftliche Bestrebungen werden eifrigst gepflegt. Einen nicht zu unterschätzenden Besitzstand bilden die Brüderschaften, die in großer Fülle über das Land ausgebreitet sind. Der Geist, in dem alle diese Wirksamkeit geschieht, dürfte immer mehr ins ultramontane Fahrwasser münden. Gestalten, wie einst Bischof ¶ Sailer, werden immer seltener; die Erziehung der Kleriker, die ausnahmslos in Seminarien erfolgt, wird ja streng in diesem Sinne geleitet. Dazu ist die Leitung der Kirche konsequent und beharrlich in ihren Forderungen Hohen gegenüber wie Niederen. Wenn sich unter dem Klerus ein freierer Geist regen wollte, so beugte er sich bald vor dem Ordinariate; nur wenige sind ihrer Ueberzeugung treu geblieben und haben ihrer Kirche den Rücken gekehrt. Gestalten wie ¶ Döllinger, ¶ Friedrich sind immer vereinzelt geblieben. Der ¶ Altkatholizismus macht keine Fortschritte. Konsequent wie in der Leitung der Kirche, ist man auch in der Stellung zum Staate. Zäh hält man an dem Grundsatz fest, daß die Verfassungsbeilage (1818), welche die Grundlage des Verhältnisses von Kirche und Staat bildet, ihre Erklärung finde in dem 1817 mit dem Papste geschlossenen Konkordat (¶ Bayrisches Religionsedikt). Da die Staatsregierung den entgegengesetzten Standpunkt schon aus dem Grundsatz der Staatshoheit einnehmen muß, ist damit der Anlaß zu Konflikten schwierigster Art gegeben. Die politische Konstellation im Lande verschärft dazu noch diese Gegensätze. Lehrreich sind die Artikel Steinleins im Jahrbuch für die prot. Kirche B.s von Kadner.

5. Sekten kamen zuerst nach B., als man um die Wende des 18. und 19. Jhd.s Kolonisten aller Art zur Trockenlegung der oberbayrischen Moore berief. Dadurch kamen ¶ Mennoniten nach B., deren Zahl aber verhältnismäßig gering ist, da sie sich jeder Propaganda enthielten. Seit ca. 1870 setzte die methodistische Propaganda ein, zu der sich in letzterer Zeit die neuirvingianische und adventistische gesellte. Wird auch die Zahl der ¶ Methodisten auf nur 1667, die der ¶ Irvingianer auf 852 angegeben, so ist die Zahl der Anhänger viel größer. Naturgemäß finden sie sich meist in den Städten. Daneben machen sich alle möglichen andern Bestrebungen, wie baptistische, darbystische bemerkbar. Die Ausbreitung der Sekten ist hier wie anderswo dadurch erschwert, daß sie nur privatrechtliche Stellung in B. als Privatkirchengesellschaften erlangen können. Die öffentliche Ausübung des Gottesdienstes ist Protestanten, Katholiken und Orthodoxen vorbehalten. Trotzdem gelingt es der sektiererischen Propaganda, besonders durch Kolporteure und Krankenhäuser, immer weitere Kreise zu interessieren. Als Privatkirchengesellschaften haben bisher folgende Sekten eine Aufnahmsurkunde erhalten: ¶ Mennoniten, ¶ Irvingianer, Anglikaner (!), Herrnhuter, ¶ Methodisten, Amerikanische episkopale Kirche, ¶ Adventisten vom 7. Tage, ¶ Baptisten. Zu den Privatkirchengesellschaften rechnet man auch die altkatholischen Gemeinden.

Zusammenfassende Literatur ist nicht vorhanden. Für die kirchenrechtlichen Fragen kommt in Betracht: Ludwig Wagner: Ueberschau über das gemeine und bayerische Kirchenrecht, 1892; — Georg Seeberger: Handbuch der Amtsführung für die prot. Geistlichen des Kgr. Bayern rechts d. Rh., 1898; — Betr. Landeskirchensteuer vgl. Robert Piloty: Die Kirchengemeindeordnung im Geiste des bayerischen Entwurfs, 1908 (und dazu

CoW 1908, S. 42 f); — Vorarbeiten für eine Darstellung der bayerischen Kirchengeschichte geben die von Theod. Kolde herausgegebenen „Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte". Für die konfessionelle Volkskunde liefern die vom Oberkonsistorium alljährlich herausgegebenen kirchlich-statistischen Tabellen viel Material; — Sprechsaal der Geistlichen ist das „Korrespondenzblatt für die evangelisch-lutherischen Geistlichen in Bayern rechts des Rheins", 1908 33. Jahrgang; — Die Entwicklung der letzten Jahre ist in der kirchlichen Chronik des 1909 zum 9. Mal erscheinenden „Jahrbuchs für die evang.-lutherische Kirche Bayerns", in der Chronik der 1909 zum 2. Mal erscheinenden „Noris. Bayerisches Jahrbuch für protestantische Kultur" und in der CoW eingehend dargestellt worden. **Schornbaum.**

Bayern: II. Pfalz.

1. Geschichte; — 2. Verfassung der evangelischen Kirche; — 3. Statistik; — 4. Kirchliches Leben; — 5. Die katholische Kirche; — 6. Sekten.

1. Die „Vereinigte protestantisch-evangelisch-christliche" Kirche der Pfalz umfaßt den heutigen Kreis Pfalz des Königreichs B. und bildet eine eigene Landeskirche. Ihr Gebiet erstreckt sich über 37 früher selbständige Herrschaften, unter welchen die Kurpfalz und das Herzogtum Zweibrücken die bedeutendsten und für die kirchengeschichtliche Entwicklung die wichtigsten waren. — Für die Ideen der Reformation war das pfälzische Volk seinem Wesen nach leicht empfänglich, für ihre Einführung vorbereitet durch den Einfluß der Universität ¶ Heidelberg; besonders nachhaltig wirkten Luthers dortige Disputation 1518 und die Reichstage von Worms 1521 und Speyer 1526 und 1529. Franz von ¶ Sickingen, begeistert durch Ulrich von ¶ Hutten, schloß bereits 1522 in Landau einen Ritterbund, um neben Beugung der fürstlichen Herrschaft „dem Evangelium ein Loch zu machen". Auf seiner Ebernburg, der „Herberge zur Gerechtigkeit", weilten unter andern ¶ Aquila, ¶ Bucer, ¶ Oekolampad, Schwebel. Die freie Reichsstadt Landau fand schon ca. 1521 in Johannes ¶ Bader einen Prediger des Evangeliums. Das Volk war allenthalben reif, es bedurfte nur noch des entscheidenden Fürstenwortes. Herzog Ludwig II von Zweibrücken (1514—1532), von Bader erzogen und in seinen reformatorischen Bestrebungen von Schwebel beraten, war der erste deutsche Fürst, welcher die Reformation in seinem Lande einführte, 1523—1526. Herzog Wolfgang (1543—1569) führte sie durch; 1557 erließ er eine von dem Minister Sitzinger verfaßte lutherische Kirchenordnung, ordnete regelmäßige Visitationen an, gründete zum Unterhalt von Kirchen und Schulen „Kirchschaffneien" und errichtete im Kloster Hornbach 1559 die schola illustris (das heutige Gymnasium Zweibrücken). Er starb auf einem Hilfszug zu den bedrängten Hugenotten. In der Kurpfalz hatten die bedächtigen Kurfürsten Ludwig V (1508—1544) und Friedrich II (1544—1556) das Verlangen nach einer Reformation unbefriedigt hingehalten, bis es sich 1545 Bahn brach. Nach Einholung eines Gutachtens bei Melanchthon wurde zwar am 3. Februar 1546 das Abendmahl unter beiderlei Gestalt ausgeteilt, es fochten auch pfälzische Fähnlein gegen den Kaiser bei Mühlberg, aber nach einer Zusammenkunft mit letzterem in Schwäbisch Hall suchte Friedrich II das Reformationswerk wieder zu hemmen. Doch vergeblich, sein Neffe Otto Heinrich (1556—1559) vollendete es, und zwar in streng lutherischem Sinn. Eine bereits in seinem Erblande Neuburg-Sulzbach 1554 von ihm erlassene Kirchenordnung und eine allgemeine durch Marbach und Flinner vorgenommene Kirchenvisitation sollten es befestigen. Selbst tolerant, hat er jedoch durch Berufung von ausländischen Gelehrten und Männern der schneidendsten Gegensätze den Grund zu unseligen Streitigkeiten gelegt (der Lutheraner ¶ Heßhus und der reformierte Klebitz, deren Anfang er noch selbst erlebte. Das Beispiel Zweibrückens und der Kurpfalz hatte die Einführung der Reformation in den kleineren Territorien der heutigen Pfalz von 1526—1554 wesentlich gefördert. Außer den bischöflichen Landen war das ganze Gebiet gewonnen. — Da begann die Periode eines mehrmaligen durch fürstliche Entscheidungen gebotenen Konfessionswechsels mit allen seinen Wirrungen. Nominell war die Pfalz unter Ott'Heinrich lutherisch geworden, in Wirklichkeit aber von Melanchthons Ideen und den reformierten Straßburgern stark beeinflußt. Friedrich III der Fromme (1559—1576), aus der Simmerschen Linie, beraten von ¶ Martyr von Zürich und ¶ Muskulus von Bern, führte nach der Heidelberger Disputation (1560) und dem Naumburger Fürstentag (1561) unter freudiger Zustimmung des Volkes und mit möglichster Schonung der Lutheraner den Calvinismus zum Siege. Der von Caspar ¶ Olevianus und Zacharias ¶ Ursinus verfaßte Heidelberger ¶ Katechismus, eine reformierte Kirchenordnung (1563) und die Kirchenratsordnung (1564) sollten trotz des Mißfallens der lutherischen Fürsten, vor denen er auf dem Augsburger Reichstag (1566) ein mannhaft frommes Bekenntnis ablegte, das Werk ausbauen. Doch schon sein Sohn Ludwig VI (1576—1583) suchte es mit kräftiger Hand, nicht ohne Gewalt umzustürzen. Aber trotz Einführung des lutherischen Kultus, einer lutherischen Kirchenordnung und eines lutherischen Kirchenrates und trotz der Vertreibung von 600 Familien reformierter Prediger und Lehrer blieb die Mehrzahl der Pfälzer im Herzen reformiert. Der Calvinismus hatte in des Kurfürsten Oheim Johann Kasimir einen Beschützer. In seinem Erbland Neustadt-Kaiserslautern fanden die Reformierten Aufnahme, und in dem von ihm errichteten hochschulartigen „Kasimirianum" in Neustadt entwickelte sich unter den aus Heidelberg geflüchteten reformierten Gelehrten reges wissenschaftliches Leben. ¶ Pareus besorgte 1587 eine Bibelübersetzung, die „Neustadter Bibel". Als Regent für seinen Neffen Friedrich IV (1592—1610) siedelte Kasimir 1583 nach Heidelberg über und stellte die Herrschaft des reformierten Bekenntnisses wieder her. Friedrich IV führte reformierte Konvente, Synoden und Visitationen wieder ein und wurde, erfolglos um eine kirchliche Union bemüht, 1608 Haupt der politischen Union (¶ Deutschland: II. Reformationszeitalter). Auch im Herzogtum Zweibrücken war es zum Konfessionswechsel gekommen. Johann I (1569—1604) trat, von Candidus und Heramer beraten, 1588 zur reformierten Lehre über und führte kraft seines Reformationsrechtes den Calvinismus, nicht ohne Widerstand von Geistlichen und Gemeinden, rücksichtslos durch. In einigen kleineren Gebieten, wie Guttenberg, Veldenz, Leiningen u. a., hatte sich nach heftigen Zwistigkeiten das Luthertum behauptet. — Friede und ruhige Entwicklung trat aber für die pfälzischen

Kirchenwesen noch nicht ein. Durch den Ehrgeiz des Kurfürsten Friedrich V (1614—1619) unmittelbar veranlaßt, brach der Dreißigjährige Krieg (¶ Deutschland: II. Reformationszeitalter) aus und schlug den pfälzischen Reformationskirchen Wunden, die nie wieder ganz heilten. Gleich nach Beginn des Krieges betrieben Spanier und Bayern mit Waffengewalt ihr Bekehrungswerk, Jesuiten und Franziskaner vollendeten es. ¶ Gustav Adolfs Siege brachten für kurze Zeit eine Linderung der Kriegsnot, aber nach der unglücklichen Schlacht bei Nördlingen (1634) stieg das Elend aufs höchste. In allen Teilen der Pfalz wütete Krieg, Hungersnot, Pest und fanatischer Haß gegen die Protestanten. Groß waren die Verluste an Menschenleben und Kirchengut; 230 Predigerfamilien wurden vertrieben, von 350 reformierten Geistlichen blieben noch 35. Kurfürst Karl Ludwig (1649—1681), der Sohn des unglücklichen Friedrich, bemühte sich erfolgreich, viele Schäden zu heilen. Er gewährte volle religiöse Duldung und erbaute für alle drei Konfessionen die Konkordienkirche in Mannheim. Sein Sohn Karl (1680—1685) suchte wieder die reformierte Kirche zur herrschenden zu machen. Nach seinem Tode fiel die Kurpfalz an die katholische Linie Neuburg. Mit diesem Wechsel setzte eine Gegenreformation ein, die mit Gewelt und List nicht erfolglos vorging. Philipp Wilhelm (1685—1690), ein Urenkel des wackern Herzogs Wolfgang von Zweibrücken, hatte im Hallischen Rezeß (1685) seinem Vorgänger die Duldung und Gleichberechtigung der Protestanten zugesichert, aber trotzdem begann die Proselytenmacherei der Jesuiten, Kapuziner und Franziskaner. Protestantisches Kirchengut wurde durch den Staat für die katholische Kirche eingezogen. Unter Johann Wilhelm (1690—1716) wurde es noch schlimmer. Geistliche und Lehrer wurden vertrieben, die Bürger mit Gewalt bekehrt. 1693 waren schon 100 reformierte und 3 lutherische Kirchen katholisch. Begünstigt wurde die Gegenreformation in der ganzen Pfalz durch die Ueberlegenheit der Franzosen in den Reunionskriegen, unter denen die Pfalz ohnehin sehr schwer zu leiden hatte. Den eifrigen Förderer seiner Kirche, Herzog Friedrich Ludwig von Zweibrücken (1661—1681), erklärten die Franzosen seines Landes für verlustig. Als nach seinem Tode auf dem Moschellandsberg das Herzogtum Zweibrücken an die erbberechtigte lutherische schwedische Linie fiel, suchten die Intendanten la Goupilliere und später le Beteche auch diesen Teil der Pfalz katholisch und französisch zu machen. Erst Karl XII entzog in einem Mandat den Katholiken die angemaßten Rechte (1707). In den übrigen pfälzischen Gebietsteilen arbeitete die Gegenreformation nicht weniger erfolgreich. Eine Klausel des Rhyswicker Friedens (1697) sollte ihr sogar den Schein des Rechtes verleihen. Sie war nicht gegen den Willen des pfälzischen Kurfürsten Johann Wilhelm (1690—1716) zustande gekommen und bestimmte, daß in allen pfälzischen Orten die katholische Religionsübung so zu verbleiben habe, wie sie sich eben befinde (dank der Franzosen). Es begann ein kirchlicher Terrorismus. 100 Kirchen wurden zu Simultankirchen, 39 zu katholischen erklärt. Die unter dem Schutze der protestantischen Fürsten früher in Lambrecht, Otterberg, Frankenthal, Annweiler und andern Orten angesiedelten ¶ Hugenotten wurden vertrieben, die „Pfälzer" selbst wanderten in Massen aus. Die auf ergangene Beschwerde beim Reich und auf Eingreifen Friedrichs des Großen erlassene pfälzische Religionsdeklaration (1705) führte nur zu weiteren Gewaltakten. 89 reformierte Kirchen wurden den Katholiken zugesprochen und von 11 der Chor. Von den Einkünften des Kirchengutes erhielten die Katholiken ohne jeden Rechtsanspruch $^5/_7$, die Protestanten $^2/_7$. Der Kurfürst Karl Philipp (1716—1742), früher Geistlicher, verbot den Heidelberger Katechismus, schloß die Protestanten von den Aemtern aus und befahl ihnen die Teilnahme an den Missionen der Jesuiten. Letztere machten auch unter Karl Theodor (1742—1799) ihren Einfluß geltend, der trotz der Aufhebung des Jesuitenordens dem pfälzischen Protestantismus großen Abbruch tat. Um die reformierte Kirchenbehörde zu vernichten, suchte man sie, leider nicht vergeblich, zu demoralisieren. Pfarrstellen wurden öffentlich versteigert oder gar Schwiegersöhnen als Morgengabe übertragen. Die stetigen Streitigkeiten zwischen Reformierten und Lutheranern wurden zum Nachteil beider ausgenützt. Dieses System des Despotismus und Jesuitismus bedrückte die ganze Pfalz. Das Herzogtum Zweibrücken empfand es besonders unter Gustav Samuel Leopold (1718—1731). Christian III regierte (1734—1735) als lutherischer Fürst, aber sein Sohn Christian IV wurde 1758 katholisch und schädigte durch Gewaltakte das protestantische Kirchengut bedeutend. Karl II August Christian (1773—1793) war den Protestanten nicht freundlicher gesinnt. — Es war kein Wunder, daß man in der Pfalz die französische ¶ Revolution in weiten Kreisen mit Begeisterung begrüßte. Wohl brachte sie dem Lande neue Kämpfe und Greuel, aber man hoffte von ihr nicht umsonst die Befreiung von dem harten Joch despotischer und jesuitischer Knechtschaft. Mit dem Frieden von Campo Formio 1797 hörte die pfälzische Kleinstaaterei auf. Napoleon ließ die kirchlichen Verhältnisse des „departement du mont tonnere" neu ordnen. Im Mai 1806 kam die Pfalz an B. — Die Herstellung des äußeren Friedens und der politischen Einheit in der Pfalz erweckte bei den Protestanten das Verlangen, auch auf dem kirchlichen Gebiete einig zu werden; es äußerte sich besonders bei der Reformations-Jubelfeier 1817 lebhaft. Auf Bitten der kirchlichen Gesamtheit rief König Max Joseph I eine Generalsynode aus Reformierten und Lutheranern zusammen. Diese beschloß, nachdem bei einer vorgenommenen Umfrage 40 167 selbständige Glieder beider Kirchen sich für und nur 539 gegen eine Vereinigung ausgesprochen hatten, zu Kaiserslautern in ihren Sitzungen vom 5.—15. August 1818 die Einführung der Union. Bestimmungen darüber wurden in der Vereinigungsurkunde niedergelegt, welche am 10. Oktober vom König sanktioniert wurde. Die Union selbst wurde am 31. Oktober in der Stiftskirche zu Kaiserslautern (Unionsdenkmal) feierlich vollzogen. 1821 erschienen Unionskatechismus und Gesangbuch. — Mit dem Abschluß der Union schien die Hoffnung berechtigt, daß endlich der pfälzischen Kirche eine friedliche Entwicklung beschieden wäre. Allein zunächst entspann sich zwischen der pfälzischen Kirchenbehörde, ihren Geistlichen und Gemeinden einerseits und dem Oberkonsistorium in München (¶ Bayern I), andrerseits wieder ein Streit über § 3 der Vereinigungs-

urkunde, welcher die symbolischen Bücher für abgeschafft erklärte und nur das Neue Testament als Lehr- und Glaubensnorm gelten ließ. Erst 1828 wurde der Paragraph in milderer Fassung, welche den öffentlichen Bekenntnisschriften wenigstens gebührende Achtung zusprach, genehmigt. Eine nach den politischen Wirren des Jahres 1832 (Hambacher Fest) von oben begünstigte Reaktion rief aber innerhalb der unierten Kirche selbst weitere Kämpfe hervor. Wegen einer beim König eingereichten Beschwerdeschrift gegen das Oberkonsistorium über Eingriffe in die Rechte und Freiheit der pfälzischen Kirche (1832) wurde das bisherige Konsistorium durch ein neues ersetzt. Die Seele des letzteren war der bisherige Professor in Erlangen Dr. G. ¶ Rust, ein geborener Pfälzer. Er suchte trotz des heftigsten Widerstandes der freien und unionsgesinnten Geistlichen die kirchlichen Verhältnisse in hochkirchlich orthodoxem Sinne umzugestalten. In einem besonderen Rundschreiben 1836 rechtfertigte er sein Verhalten, gegen das sämtliche 14 Diözesansynoden protestierten. Eine vom Oberkonsistorium entsandte Kommission konnte bei den tiefgehenden Gegensätzen keine Ruhe stiften. Beschwerden und Protestversammlungen hörten nicht auf. Am 16. Oktober 1848 einberufen, nahm die Generalsynode eine neue Wahlordnung für die Presbyterien und Synoden an und verlangte nachdrücklichst die Lostrennung vom Oberkonsistorium. Am 11. Mai 1849 wurden diese Beschlüsse sanktioniert. Dr. Rust wurde als Referent über die pfälzische Kirche ins Kultusministerium berufen. — Friede war damit nicht geworden. Rust hatte unter der Minorität der positiven Geistlichen tüchtigen Anhang gefunden. Dieser scharte sich um den 1852 von Erlangen ins Konsistorium berufenen D. ¶ Ebrard. Die Enttäuschungen von 1848 und das eifrige Wirken jüngerer positiver Geistlicher ließen die Wahl für die Generalsynode 1853 in positivem Sinne ausfallen. Sie brachte die Abschaffung der Wahlordnung von 1849, die Einführung eines aus dem lutherischen und Heidelberger verschmolzenen Katechismus, die Anerkennung der ¶ Confessio Augustana von 1540 (variata) als Lehrnorm und die Vorbereitung eines neuen Gesangbuches. Die Generalsynode 1857 beschloß die Einführung eines solchen. War vorher ein von lutherisch gesinnten Geistlichen erregter Streit unter den Theologen geblieben, so ergriff der Kampf um das neue orthodoxe Gesangbuch die Gemeinden, durchwühlte sie, besonders als seit 1858 der ¶ Protestantenverein auf den Plan trat, und artete in gehässigen Fanatismus aus. Der mit pfälzischer Leidenschaftlichkeit geführte Widerstand nahm solche Formen an, daß auf eine mit 30 000 Unterschriften versehene Beschwerde beim König um des Friedens willen die Kirchenbehörde das neue Gesangbuch preisgab und Ebrard zurücktrat. Das neue Gesangbuch hielt sich, nachdem die unkluge zwangsweise Einführung aufgehört hatte, nur in wenigen Gemeinden. Der Kampf um einen neuen Katechismus und eine neue Wahlordnung währte, zum Teil mit großer Heftigkeit gegen das Konsistorium geführt, weiter, bis die Generalsynoden von 1869 bezw. 1873 im Sinne der liberalen Anträge entschieden. Vor den großen Tagesforderungen aber traten die theologischen und kirchenpolitischen Gegensätze mehr zurück. So konnte die Generalsynode 1906, zu ⅔ aus liberalen und ⅓ aus positiven Vertretern bestehend, einstimmig den Entwurf eines neuen Gesangbuches annehmen und die Einführung einer allgemeinen Kirchensteuer beschließen.

2. Die Union brachte naturgemäß eine Verschmelzung der lutherischen Konsistorial- mit der reformierten Presbyterial- und Synodalverfassung. Das 1817 geschaffene „Protestantische Konsistorium für den Rheinkreis" erhielt im Vollzug des § 4 des II. Anhanges zur II. Verfassungsbeilage im wesentlichen seine heutige Organisation. 1849 erfolgte die Lostrennung vom Oberkonsistorium in München. Seitdem steht dem Konsistorium in Speyer der Episkopat und die damit gegebene Leitung der innerkirchlichen Angelegenheiten nach der Verfassungsurkunde zu. In besonders bestimmten Fällen hat es sein Gutachten dem Kultusministerium zu erstatten, dem es unmittelbar unterstellt ist. Es besteht aus einem weltlichen Konsistorialdirektor, zwei geistlichen (1 liberal, 1 positiv) und einem weltlichen Rat. Die pfälzischen Gemeinden sind in 16 Dekanate eingeteilt. Ihre Vorstände, die Dekane, werden durch Allerh. Entschließung ernannt und führen die Aufsicht über die einzelnen Kirchenwesen und Geistlichen. Den Kapitelsseniores steht die Vertretung des Dekans und die Qualifikation der Geistlichen neben demselben zu. Der Senior wird von den Pfarrern gewählt. Bei erledigten Pfarreien hat die Gemeindevertretung auf Grund einer vom Konsistorium aus der Zahl der Bewerber aufgestellten Liste ein Vorschlagsrecht. — Das Laienelement betätigt verfassungsgemäß seine Mitwirkung an der Kirchenleitung in den Presbyterien, Diözesansynoden und der Generalsynode. Das Presbyterium besteht je nach der Seelenzahl der Gemeinde aus 5—12 auf 6 Jahre gewählten Mitgliedern. Unter dem Vorsitz der Pfarrers obliegt ihm die Verwaltung des Kirchenvermögens und die Vertretung der Kirchengemeinde in allen Angelegenheiten, die nicht durch Gesetz andern Organen vorbehalten sind. Es wählt aus seiner Mitte alle vier Jahre je nach der Zahl seiner Geistlichen einen oder mehrere Vertreter für die Diözesansynode. Dieselbe versammelt sich an jedem Dekanatssitze unter Leitung des Dekans einmal im Jahre und hat die Befugnis, den religiös-sittlichen und kirchlichen Zustand der Gemeinden zu besprechen, das Kirchenvermögen zu überwachen, Anträge zu stellen und Vorschläge der höheren Behörde zu begutachten. Sie wählt je zwei geistliche und zwei weltliche Abgeordnete für die Generalsynode. Letztere tritt alle vier Jahre in Speyer unter dem Vorsitz eines Mitgliedes des Konsistoriums und in Gegenwart eines Kgl. Kommissars zusammen mit dem Recht, über alle Angelegenheiten der Kirche zu beraten. Alle Beschlüsse bedürfen der königlichen Genehmigung. Die Generalsynode und die Diözesansynoden haben ständige Ausschüsse.

3. Der Kreis Pfalz hat nach dem Ergebnis der Volkszählung 1905 unter 885 833 Bewohnern 479 694 Protestanten, 391 200 Katholiken, 9606 Israeliten, 5333 Sonstige. Die prot. Kirche zählt 16 Dekanate, 234 Pfarrgemeinden mit 258 Pfarrstellen, 16 selbständige und ständige sowie 18 Stadtvikariate. In 50 protestantischen Pfarreien besteht eine Simultanverhältnis.

4. Das kirchliche Leben bietet nach seiner äußeren Erscheinung kein ungünstiges Bild. Die

Formen des Kirchentums werden festgehalten und gepflegt. Die Zahl der Kommunikanten betrug 1906 von der Gesamtzahl der Protestanten 47 Prozent. Selbst in den Industriestädten werden Taufe, Trauung und Beerdigung selten verschmäht. Daneben aber herrscht in weiten Kreisen und Schichten der pfälzischen Bevölkerung große kirchliche Gleichgültigkeit, die eine rechte Blüte kirchlichen Lebens nicht aufkommen läßt. Sie hat vielfach ihren Grund in dem pfälzischen Volkscharakter, welcher in seinem heitern Frohsinn der Tiefe und Innerlichkeit kirchlichen Lebens abhold ist. Nicht minder aber ist sie begründet in der wechselvollen kirchlichen Vergangenheit, welche einen fest ausgeprägten kirchlichen Charakter nicht aufkommen ließ, und in der unruhigen politischen Geschichte mit ihren immerwährenden Kriegen und Drangsalen. Dem nüchternen, schlicht verständigen Sinn des Pfälzers entspricht ein kirchenregimentlich und dogmatisch freier gerichtetes Kirchentum, und es ist bezeichnend, daß der pfälzer Protestant besonders stolz darauf ist, daß der Name „Protestant" auf pfälzischem Boden entstanden ist. Darum hat seit Jahrzehnten der Protestantenverein, der heute 25 000 Mitglieder zählt und den kirchlichen Liberalismus in sich organisiert hat, die Vorherrschaft, ohne daß der von seinen idealistischen Vorkämpfern erhoffte Geistesfrühling im kirchlichen Leben angebrochen wäre. Die ¶ Gemeinschaftsbewegung macht gegenwärtig starke Fortschritte, obgleich sie durch gesetzliche Bestimmungen in ihrem Versammlungsrecht beschränkt werden kann. Sie wird von dem Evang. Verein für innere Mission, an dessen Spitze Geistliche der Landeskirche stehen, geleitet. Die Gemeinschaftsleute halten sich zur Landeskirche und sind meist die besten Besucher der Gottesdienste. Das Verhältnis zu den Katholiken ist im Durchschnitt friedlich. Uebertritte aus der katholischen zur protestantischen Kirche (91) sind häufiger als umgekehrt (71). — Der allgemeine Zug des Pfälzers sich zusammenzuschließen kommt auch dem kirchlichen Vereinsleben zugute. Der Lieblingsverein ist der ¶ Gustav Adolf-Verein mit 35 000 M. Jahreseinnahmen. Der „Prot. Missionsverein für Basel" übertrifft an Verbreitung und Einnahmen (39 300 M.) den „Allgemeinen prot. Missionsverein" (12 141 M.). Die Ev. Arbeitervereine zählen 50 Vereine mit 5300 Mitgliedern. Das Diakonissen-Mutterhaus in Speyer, von dem Deutschamerikaner Hilgard gefördert, mit 5 Tochterhäusern hat 329 Schwestern, welche auf 111 Arbeitsfeldern tätig sind. Rettungshäuser sind in Haßloch und Rockenhausen; der Protestantenverein hat in Enkenbach ein stattliches Erziehungsheim für Fürsorgezöglinge errichtet. Der ¶ Evangelische Bund bedarf noch weiterer Verbreitung. Dem pfälzischen Pfarrverein gehören fast sämtliche Geistliche an. In Zweibrücken hat er ein Studienheim für protestantische Mittelschüler erbaut. Die liberalen Geistlichen sind im „Wissenschaftlichen Predigerverein" vereinigt, die positiven in der „Pfälz. Pastoralkonferenz".

5. Die Katholische Kirche der Bayrischen Pfalz umfaßt den Sprengel des Bistums Speyer (gegenwärtig Konrad von Busch 89. Bischof). Für sie gilt wie für die rechtsrheinischen Bistümer B.s als spezifisch bayerische Kirchenrechtsquelle das am 5. Juni 1817 zwischen König Maximilian Joseph und Papst Pius VII abgeschlossene Konkordat (Anh. I zur II. Verfassungsbeilage 103). — Die Diözese zerfällt in 12 Dekanate mit 237 Pfarreien und Exposituren und 86 ständigen Kaplaneien. Die Zahl der Diözesangeistlichen beträgt 384; darunter sind 8 Ordensgeistliche. Das Bistum Speyer zählt 399 648 Katholiken. — Von Orden wirken in der Pfalz die Franziskaner-Minoriten (¶ Mönchtum), fratres minores conventuales (Oggersheim) und Kapuziner (¶ Mönchtum) (St. Ingbert) für Mission, die Dominikanerinnen (Speyer) sind auf 28 Stationen im Lehrfach tätig. ¶ Kongregationen sind vier vertreten. Die Kongregation vom „göttlichen Erlöser" (Mutterhaus Niederbronn) arbeitet auf 21 Stationen, die der „armen Franziskanerinnen" von Mallersdorf auf 38 Stationen in der Krankenpflege und in Kleinkinderschulen. 42 Schwestern „vom armen Kind Jesu" führen das St. Nikolauswaisenhaus in Landstuhl. Das Institut der ¶ „Englischen Fräulein" (Allerseeligste Jungfrau Maria) von Nymphenburg, von 23 Schwestern geleitet, wird in Landau von beiden Konfessionen besucht. Eifrige Tätigkeit entfaltet sich in Stadt und Land in den vielerlei katholischen Vereinen.

6. Von den Sekten haben die ¶ Mennoniten 8 Gemeinden mit etwa 2000 Seelen. Schon 1524—27 verpflanzte sich die täuferische Bewegung von Zürich aus in die Pfalz. Johannes ¶ Denck übte durch sein persönliches Erscheinen in Bergzabern und Landau großen Einfluß aus. Der stürmischen, aber erfolgreichen Tätigkeit der Mennoniten, besonders in Worms, machte der Kurfürst auf Drängen des Bistums ein Ende; in Alzey wurden 350 Täufer hingerichtet. Nach den Religionsgesprächen von Pfeddersheim 1557 und Frankenthal 1571 geduldet, wurden sie durch die schroffen Mandate der späteren Kurfürsten und den dreißigjährigen Krieg verdrängt, bis 1654—1710 von der Schweiz, besonders von Bern und von dem Emmenthal aus eine neue Einwanderung erfolgte. Aber erst die französische Revolution brachte ihnen Religionsfreiheit und politische Gleichstellung. — Die erste ¶ Methodistengemeinde ist 1855 in Pirmasens gegründet worden; zu ihr sind seitdem 6 weitere Gemeinden gekommen. Letztere stehen unter der Konferenz von Süddeutschland und werden von 8 Predigern bedient. Sie zählen über 700 Mitglieder. In einzelnen Gemeinschaftskreisen hat sich noch die Bewegung der Wißwässerianer (¶ Gemeinschaftsbewegung) erhalten. Von Wißwässer, einem früheren badischen Oberfeldwebel und späteren Stadtmissionar in Mannheim, und dessen Sohn geführt, stellten sie sich in scharfen Gegensatz gegen die Kirche und das kirchliche Amt und fanden in den Gemeinschaftskreisen der Vorderpfalz, Badens und Hessens Anhänger. Aber nur in der Pfalz schritten sie, wegen Nichtachtung des Vereinsgesetzes behördlich verfolgt, 1881 zur Separation. In Ludwigshafen finden sich Neu-¶ Irvingianer. Sabbatarianer oder Siebentag-¶ Adventisten treten hie und da auf.

Burkh. Gotth. Struve: Pfälz. Kirchenhistorie, 1721; — L. Häusser: Geschichte der rheinischen Pfalz, 1845; — W. H. Riehl: Die Pfälzer (1857) 1907⁸; — Fr. W. Laurier: Die ev.-prot. Kirche der Pfalz, 1868; — J. G. Lehmann: Urkundliche Geschichte der Burgen und Burgschlösser der bayrischen Pfalz, 1857—1866; — Derselbe: Geschichte des Herzogtums Zweibrücken, 1867; — J. Schiller: Pfälzisches Memorabile I—XII, 1873 ff; —

Th. Gümbel: Geschichte der prot. Kirche der Pfalz, 1885; — H. Wand: Handbuch der Verfassung und Verwaltung der protestant.-evangel.-christlichen Kirche der Pfalz (1859), 1899²; — Schematismus des Bistums Speyer, 1907.
Schaller.

Bayern: III. Bayerisches Religionsedikt (¶ Konkordate). Bayern war bis gegen Ende des 18. Jhd.s so gut wie einheitlich katholisch. Erst im 19. Jhd. wurden ihm größere protestantische Gebiete einverleibt (Markgrafschaften Ansbach und Bayreuth, Reichsstädte und ritterschaftliche Gebiete in Franken und Schwaben). Nach dem Wiener Kongreß erfolgte eine Neuregelung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche durch Abschluß eines Konkordats mit dem päpstlichen Stuhle (5. Juni 1817). Dasselbe mußte die protestantische Kirche beunruhigen, denn es erklärte z. B. in Art. 1, die röm.-kath.-apostolische Religion solle im ganzen Umfang des Königreichs mit jenen Rechten und Prärogativen erhalten werden, welche sie nach göttlicher Anordnung und den kanonischen Satzungen zu genießen habe; und in Art. 17 enthielt es den Vorbehalt uneingeschränkter Anwendung des kanonischen Rechts auf alle von dem Konkordat nicht ausdrücklich berührten Personen und Gegenstände. Dieser Beunruhigung wehrte ein Kgl. Reskript (12. März 1818), das die Aufrechterhaltung der bisher zugunsten der protestantischen Kirche erlassenen Gesetze verhieß. In der Tat stellte sich die Verfassungsurkunde vom 26. Mai 1818 keineswegs ganz auf den Standpunkt des Konkordats, sondern suchte den Anforderungen des modernen Staates, wie den Ansprüchen der protestantischen Kirche gerecht zu werden. Die Verfassungsurkunde selbst garantiert in Tit. IV § 9 folgende staatsrechtliche Prinzipien: Gewissensfreiheit, Freiheit der Hausandacht, Gleichheit der bürgerlichen und politischen Rechte, Selbständigkeit der geistlichen Gewalt in den Grenzen der staatlichen Aufsichtsrechte, Unterordnung der Kirchen und Geistlichen in bürgerlichen Beziehungen unter die Staatsgesetze. Die nähere Ausführung dazu enthält die Beilage II zu diesem §, welche also integrierender Teil der Verfassung selbst ist, mit dem Titel: „Edikt über die äußeren Rechtsverhältnisse der Einwohner des Königreichs Bayern in Beziehung auf Religion und kirchliche Gesellschaften". Das Edikt enthält nicht mehr und nicht minder als ein gut durchgebildetes Staatskirchenrecht nach dem Prinzip, die innern Kirchenangelegenheiten von den äußeren abzugrenzen, jene der Kirchengewalt, diese der Staatsgewalt zu unterstellen und für die bleibenden strittigen Punkte — res mixtae — das Zusammenwirken beider Faktoren zu regeln.

Das Religionsedikt hat nun aber wieder zwei Anlagen: 1. das genannte Konkordat; 2. das Edikt über die inneren kirchlichen Angelegenheiten der protestantischen Gesamtgemeinde des Königreichs (v. 26. Mai 1818; bei Friedberg: Verfassungsges. S. 313 ff). Das Verhältnis dieser Beilagen zum Religionsedikt kann nicht zweifelhaft sein: sie haben staatsrechtliche Gültigkeit nur in Beziehung auf diejenigen Gegenstände, welche nicht schon durch das Religionsedikt geregelt worden sind; sie sind nach diesem auszulegen, im Zweifelsfalle gilt dieses als maßgebend. Gegen diese einfache und nach dem Wortlaut des Schlußsatzes des Religionsedikts (In Ansehung der übrigen inneren Kirchenangelegenheiten sind die weitern Bestimmungen in . . . dem Konkordat . . . enthalten) zweifellose Sachlage hat der bayerische Episkopat je und je (1850, 1888) protestiert, das Recht des Staates, nach dem Abschluß des Konkordats einseitig durch Staatsgesetzgebung die Religionsangelegenheiten zu ordnen, bestritten und die Beseitigung des Religionsedikts verlangt. Dies Verlangen hat die Regierung abgelehnt, zuletzt durch Min.-E. vom 28. März 1889, aber sie hat bei der Auslegung des Religionsedikts auf diese Stellung des Episkopats weitgehende Rücksicht genommen. Eine sehr bedenkliche Folge aus der Geltung des Konkordates hat die bayrische Regierung damit gezogen, daß sie den Altkatholiken die Anerkennung als öffentliche Kirchengesellschaft versagte.

Das Protestantenedikt (Anhang 2 zum Religionsedikt) bedeutete seinerzeit die Sicherstellung der protestantischen Kirche in Bayern und war gemeint zur Beseitigung der in protestantischen Kreisen nach Abschluß des Konkordats entstandenen Unruhe. Anderseits ist dadurch jede Veränderung im Organismus der protestantischen Kirche und jede Weiterbildung der Kirchenverfassung in Bayern an die Mitwirkung der Kammern gebunden und überdies durch die für Abänderung der Verfassung verordneten Formen erschwert. Die Bayrische Generalsynode hat deshalb mehrfach versucht, zu erwirken, daß das Protestantenedikt — nicht etwa das Religionsedikt — seines Charakters als Staatsgesetz entkleidet und zum Kirchengesetz umgewandelt, und damit die Fortbildung der sehr rückständigen protestantischen Kirchenverfassung in die Hand der kirchlichen Faktoren gegeben würde. Diesem Ersuchen ist nicht Folge gegeben; das Oberkonsistorium hat sich ihm nicht angeschlossen, und eine Königl. Entschließung hat es abgelehnt.
Foerster.

Bayle, Pierre (1647—1706).

1. Leben; — 2. Dogmengeschichtliche Bedeutung.

1. Geboren am 18. Nov. zu Carla (Grafschaft Foix, heute Carlat-Bayle) als Sohn des dortigen reformierten Pfarrers. Ein lebhafter, kluger, wißbegieriger Knabe, wurde er zunächst von seinem Vater im Lateinischen und Griechischen ausgebildet, dann mit 19 Jahren auf die protestantische Akademie des Nachbarstädtchens Puylaurens geschickt, um 1669 die Universität Toulouse zu besuchen. Es war wohl nicht so sehr der Ruf der dortigen philosophisch-logischen Fakultät, als der Drang, auch die katholische Religion kennen zu lernen, die ihm bisher nur aus Kontroversschriften bekannt war, der ihn gerade hierhin trieb, wo die Jesuiten ein berühmtes Kollegium besaßen. Gespräche mit einem Priester veranlassen ihn einen Monat nach seiner Ankunft zur Konversion, er bleibt 18 Monate Katholik. Hatte ihn Bedürfnis nach Autorität in den schwierigen Fragen der Religion zum Katholizismus getrieben, so zwang ihn die gegen den Kreaturendienst der römischen Kirche und zu starke Glaubenszumutungen (Transsubstantiation) sich aufbäumende Vernunft zum Wiederaustritt. Fortan ist er „Mensch für sich", über dem Konfessionalismus seiner Zeit stehend, ohne ihn doch glatt überwunden zu haben. Seine Studien nahm er 1670 in Genf wieder auf als sogen. proposant (cand. theol.), wandte sich aber je länger desto mehr der ihn entscheidend beeinflussenden cartesianischen Philosophie zu; seinen

Unterhalt fristete er als Hauslehrer, zuerst in der Familie des Stadtsyndikus de Normandie, dann im Hause des Grafen Dhona, unter Beihilfe seines Freundes Jakob Basnage. Dieser unterstützte ihn auch bei seinen verschiedenen Bemühungen um eine sichere Position, die ihn schließlich als Professor der Philosophie 1676 in Sedan landen lassen. Hier blieb er bis zur infolge antiprotestantischer Maßnahmen Ludwigs XIV erfolgenden Aufhebung der Universität 1681, namentlich mit dem Studium der Geschichte der Philosophie beschäftigt, beeinflußt durch Spinoza und Richard Simon. Seine Schriften aus dieser Zeit beschäftigten sich mit dem Gottesproblem, das er noch rational zu lösen vermeint, u. a. von Cartesius angeregten Problemen. Durch Vermittlung seines Zuhörers van Zoelen aus Rotterdam erhielt B. noch im Jahre 1681 einen Lehrstuhl der Philosophie an der neugegründeten Hochschule Rotterdam. Hier geriet er alsbald in einen heftigen Streit mit seinem einstigen Gönner und Kollegen, Professor Jurieu. Die Veranlassung lag in verschiedenen Schriften B.s (Lettres sur les comètes 1682, Critique de l'histoire du Calvinisme de Mr. Maimbourg 1685, Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ: „Contrains-les d'entrer" 1686, Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France 1690, doch ist hier die Autorschaft B.s nicht völlig sicher, u. a.), in denen er die Toleranz im Sinne einer staatlichen Inkompetenz in Glaubenssachen vertrat, nicht zum wenigsten als lebhafter Protest gegen die Aufhebung des Ediktes von Nantes. In der Ablehnung dieser Toleranz bewiesen der Katholizismus, der B.s Schriften auf den Index setzte, und der Calvinismus, der in Jurieu die B.sche Toleranz mit Indifferenz gleichsetzte, ihre gemeinsame theokratische Grundlage. Es gelang Jurieu, 1693 die Absetzung B.s zu erzielen; bis zu seinem Tode lebte er als Privatmann in Rotterdam. Hatte er 1684 eine Zeitschrift für philosophisch-literargeschichtliche Fragen eröffnet u. d. T. „Nouvelles de la république des lettres" (36 Bde. bis 1687), so diente vollends der Orientierung über Probleme der Gegenwart im Bilde der Vergangenheit das Dictionnaire historique et critique (1695 ff), B.s berühmtestes Werk, ein Nachschlagebuch, meist biographisch, in alphabetischer Anordnung, weit mehr reflektierend als historisch, gerade darum aber wertvoll. Aeußerlich zurückgezogen, aber der Freundschaft eines Shaftesbury, sowie der verwitweten Kurfürstin Sophie von Hannover und ihrer Tochter Sophie Charlotte von Preußen gewürdigt, hat B. seine letzten Jahre zugebracht.

2. Seine dogmengeschichtliche Bedeutung zu bestimmen ist schwer, wenn man bei B. „Ergebnisse und positive Resultate" sucht. Seine Eigenart besteht gerade im Mangel an ihnen, er ist Mann der Probleme, des Suchens und Tastens; „überall hat er die Wahrheit gesucht", sagte Voltaire von ihm. Es ist für ihn charakteristisch, daß er die Probleme der ¶ Aufklärung nach allen Seiten hin empfunden hat, aber in der Lösung stecken geblieben ist oder mit dem Fragezeichen des Problemaufwerfens sich begnügt hat. Von da aus versteht man das vielfach über B. gefällte Verdikt des Skeptizismus; von da aus konnte er Voltaire oder Friedrich dem Großen, der einen Auszug aus dem dictionnaire anfertigte, lieb werden. Aber Voltaire verkennt ihn, wenn er dem Wahrheitsucher als Ergebnis zuschreibt: „er hat überall nur Irrtümer gefunden". Skeptiker im landläufigen Sinne des achselzuckenden Indifferenten ist B. nicht. Hier müßte schon stutzig machen die Hochschätzung, die B. bei einem Manne wie Zinzendorf genoß! Er hat unantastbare Werte und Normen, nur verzichtet er auf die überkommene Begründung, weil er sie als brüchig erkennt, und läßt sie dadurch unvermittelt in der Luft schweben. Der Hebel seiner Kritik ist die Cartesianische Philosophie; von dem hier aufgestellten Grundsatz aus: wahr ist, was klar und deutlich erkannt ist, weist er die christlichen Dogmen, insbesondere die Fundamentallehren vom Sündenfall und der totalen Korruption des Menschengeschlechts sowie von der Prädestination, als widervernünftig nach und zerreißt damit das Band zwischen Vernunft und Offenbarung im Sinne des alten Supranaturalismus, für den jene Lehren Kern waren. Aber hier angelangt, lenkt er zurück. Die Widervernünftigkeit jener Dogmen ist nicht Unvernunft, vielmehr nur Grenzmarkierung, die der Vernunft ein mêden ágan! (bis hierher und nicht weiter!) zuruft und sie vor den Mysterien der Offenbarung sich beugen heißt. Damit steht auch B. in der Grundfrage: Vernunft und Offenbarung auf der Linie der Trennung beider Gebiete, die, von Cartesius selbst angezogen, von Malebranche namentlich verstärkt, vom Jansenismus akzeptiert, auch Leibniz noch innehielt, bis die Aufklärung sie auflöste, um sie in Schleiermacher neu erstehen zu lassen. Sie erschien als Mittel, um dem drohenden Ansturm der Vernunft entgehen zu können, ohne ihr etwas zu vergeben. Die gewaltige Selbsttäuschung dieses Schiedlich-Friedlich, indem man tatsächlich unendlich viel preisgeben mußte und vor einem Wanken des ganzen Supranaturalismus stand, zeigt keiner deutlicher als B. Seine Kritik löst die Dogmen faktisch auf, sie schwelgt in Relativität und führt darum zur Toleranz; jeder hat seine eigene Wahrheit, und die eine hat das gleiche Recht wie die andere: „wir sind nie sicher, die Wahrheit zu haben, sondern nur unseres Glaubens, sie zu haben"; wir glauben nicht, sondern „glauben zu glauben". Indem er aber als Absolutes neben diesem ewig Schwankenden einmal die logischen Denkgesetze, sodann das Urteil des Gewissens gelten läßt, packt ihn das Problem der zufälligen Geschichtswahrheiten und ewigen Werte, das Problem des „Historischen", wie es damals empfunden werden mußte, ohne daß er es doch anders lösen konnte als wiederum mit einem Rückzuge auf die unbewiesene Behauptung der Tatsächlichkeit absoluter Werte. Gerade dieses Anbohren überall, die Aufdeckung von Widersprüchen (z. B. in der Frage der Willensfreiheit: der Determinismus hebt die Moral, die Wahlfreiheit die Metaphysik auf; oder in der Frage: Moralgesetz und tatsächliche Moral, Konflikt zwischen Moral und Religion) mußte, so fruchtbar es war, auch so gefährlich werden. Das Schwergewicht fiel immer wieder auf die negativ-kritische Seite, das Positive war da, aber es mangelte ihm die Begründung, und auch recht eigentlich B.s Interesse. In treffender Selbstkritik vergleicht er die Vernunft mit einer Penelope, die bei Nacht das Gewebe des Tages wieder auftrennt, die unvergleichlich besser zu zeigen weiß, was die Dinge nicht sind als was

sie sind. Seine „geistige Reizbarkeit für Eindrücke war unvergleichlich größer als das Vermögen der Gegenwirkung". Er ist eine durchaus intellektuelle Natur, die sich darin gefallen kann, vom Parkett aus die „Komödie des Lebens" sich abspielen zu sehen als Rezensent, nicht als Akteur. Er nennt sich selbst auteur sans conséquence, ein Erasmus des 17. Jhd.s, der gleich diesem von der Notwendigkeit einer Bildungsschichtung durchdrungen ist. „Die spekulativen Mysterien der Religionen inkommodieren nicht die Völker, sie plagen nur einen Professor der Theologie." Wie aber hätte ein derartiges Positives wirken können?! Die Aufklärung beutet den Kritiker B. aus. Neben Voltaire und Friedrich d. Gr. (s. o.) hat Winckelmann sich für ihn begeistert, und noch Feuerbach (angeregt durch Leibnizens die Gemüter nach dem Sturme B.scher Zersetzung beruhigende Theodicee) ließ seine schwer lesbare Biographie B.s ausklingen in die schrille Dissonanz zwischen Glauben und Wissen als Errungenschaft des großen Kritikers. Das Positive in B. hat in feinsinniger Studie Eucken in Beziehung zu Kant gesetzt. B. hat das Problem vom Widerspruch in der Vernunft selbst aufgeworfen, Kant es gelöst, B.s Hochschätzung des Gewissens als der allen gemeinsamen Gottesoffenbarung und absoluten Wertes klingt im Moralgesetze Kants, das auch Natürlichkeit und Allgemeinheit voraussetzt, wider. Die Parallele ist nicht ein geistvolles Spiel, B. hat die Kantschen Probleme empfunden. Er wird überhaupt um so moderner erscheinen, je mehr man ihn studieren wird. Dazu ist freilich bisher noch viel zu wenig geschehen.

L. Feuerbach: Pierre B., (1838) 1848²; — Die übrige ältere Literatur s. RE³ II, S. 495; — J. Delvolve: Essai sur Pierre Bayle, 1906; — Berthelot in Revue des deux mondes, Bd. 112, S. 614 ff; — C. Justi: Winckelmann, 1866, S. 109 ff; — ‡ R. Eucken: Bayle und Kant (in: Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie, 1906); — ‡ Derselbe: Pierre Bayle, der große Skeptiker. Eine psychologische Analyse (in: „Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung" 1903). **Köhler.**

Beamte. Uebersicht.

I. Kirchliche B., geschichtlich; — II. B. der evang. Kirche, rechtlich; — III. Moderne B.

I. Kirchliche Beamte, geschichtlich.

1. Alte Kirche; — 2. Römische Kirche seit dem Mittelalter; — 3. Auflösung der katholischen Hierarchie im Protestantismus.

1. Die Beamten der alten und der orthodoxen anatolischen Kirche. In den ältesten christlichen Gemeinden war von einer Verfassung im rechtlichen Sinn, also auch von „Beamten" keine Rede. Die Stellung der Leiter und Helfer der urchristlichen Gemeinden beruhte auf ihrem „Charisma" (¶ Geist und Geistesgaben). Aber schon die Wahl der „Sieben" in Jerusalem war ein erster Ansatz zu einer kirchlichen Beamtenschaft (vgl. Apgsch 6_{1-6}). Vermutlich ohne Zusammenhang mit diesen judenchristlichen Gemeindebeamten bildete sich die Gemeindeverfassung auf heidenchristlichem Gebiet. Ihre Entstehung ist ein viel erörtertes wissenschaftliches Problem, das sich nur hypothetisch lösen läßt. — Die älteste Form der heidenchristlichen Gemeindeverfassung war die Aeltestenverfassung: an der Spitze jeder Gemeinde stand ein Kollegium von Aeltesten oder Presbytern. Ihre wichtigsten Aufgaben waren die Leitung der Gemeindezusammenkünfte, die Aufnahme neuer Gemeindeglieder durch die Taufe usw. Neben diesen Beamten, deren Autorität auf ihrer Wahl durch die Gemeinde beruhte, bestanden die urchristlichen „Apostel, Propheten und Lehrer" (¶ Apostolisches u. nachapolisches Zeitalter: I, 2 d) noch längere Zeit fort; erst allmählich wurden die Befugnisse der gewählten Gemeindebeamten fester umschrieben und ihnen ausschließlich vorbehalten, die übrigen Gemeindeglieder zu einer fast völlig passiven Haltung im Kultus herabgedrückt. Durch diese Entwicklung bildete sich im Laufe des 2. Jhd.s der Unterschied von Klerikern und Laien. — Das zweite Entwicklungsstadium der heidenchristlichen Gemeindeverfassung ist der monarchische Episkopat; er entstand in einer im einzelnen unerkennbaren Weise aus der Aeltestenverfassung, wie es scheint zuerst um 100 in Nordsyrien oder Kleinasien. Indem einer aus der Zahl der Presbyter wichtige Befugnisse auf Lebenszeit in sich vereinigte, wandelte sich die oligarchische Gemeindeleitung in eine monarchische: an der Spitze der Gemeinde stand nun der Bischof (griech. episkopos, lat. episcopus), unter ihm das Kollegium der Presbyter. Unabhängig von der Entwicklung des Episkopats und des Presbyterats entstand das Amt der Diakonen, der Gehilfen des Bischofs bei den Kultushandlungen, bei der Armen- und Krankenpflege usw.; ihre Zahl bestimmte man frühzeitig nach Apgsch 6_2 auf sieben, in der wohl unzutreffenden Annahme, an dieser Stelle sei die Einsetzung des Diakonenamtes berichtet. Mit der Anordnung dieser drei Aemter in der Stufenfolge „Bischof, Presbyter, Diakonen" kam die Entwicklung der Hierarchie zu ihrem ersten relativen Abschluß. Das Ansehen der Bischöfe wuchs rasch; sie zogen bald allerlei religiöse Prädikate und Rechte an sich, die vordem die autonome Gemeinde oder die „Geistträger" besessen hatten (Nachfolger der Apostel, Hüter der echten kirchlichen Tradition und daher allein maßgebende Lehrer, priesterliche Mittler zwischen Menschen und Gott, allein berechtigte Spender der Sündenvergebung als Inhaber der Schlüsselgewalt). Ihrem gesteigerten religiösen Charakter entsprechend hatten die Bischöfe seit dem 3. Jhd. im Gottesdienste ihren Platz auf einem erhöhten Thronsessel, der Cathedra (zugleich sinnbildliche Bezeichnung für das Lehr- und Hirtenamt der Bischöfe). Die schriftlichen Kundgebungen der Bischöfe an ihre Gemeinden oder ihre Kleriker nennt man Hirtenbriefe. — Die einzelnen Gemeinden waren von einander zunächst völlig unabhängig. Ihre lokalen Grenzen regelten sich nach der politischen Einteilung des Römerreichs. In jeder Stadt, in der das Christentum Eingang gefunden hatte, gab es eine Gemeinde und einen Bischof. Die Dorfbewohner gehörten politisch und kirchlich zur Stadt. Doch kamen im Orient im 3. Jhd. eigene Landgemeinden mit eigenen Landbischöfen oder Chorbischöfen vor (chōrepiskopoi); diese wurden aber im 4. Jhd. von den Synoden beseitigt und ersetzt durch die Periodeuten, von den Bischöfen aufs Land abgeordneten Presbytern oder Diakonen. Seit dem 3. Jhd. bildeten sich größere Verbände der vordem von

einander unabhängigen Bischöfe, und zwar wiederum im Anschluß an die politische Einteilung des Römerreichs. Im Zusammenhange mit dem Synodalwesen erlangten die Bischöfe der Metropolen, der Provinzialhauptstädte, allmählich ein Uebergewicht über die übrigen Bischöfe derselben staatlichen Provinz. Daraus bildete sich das Amt der Metropoliten (im Abendlande seit dem 6. Jhd. Erzbischöfe genannt). Ihre kirchliche Provinz hieß im Altertum Eparchie. Seit dem 4. Jhd. bildeten sich ferner im Osten noch größere kirchliche Verbände heraus, die Obermetropolitansprengel oder Patriarchate Alexandria, Antiochia und Konstantinopel, wozu im 5. Jhd. noch das kleine Patriarchat Jerusalem trat. Im Westen entstand dagegen das ¶ Papsttum. Eine Eigentümlichkeit der abendländischen Kirche ist die Würde eines Primas (Titel z. B. der Bischöfe von Karthago, Arles, Thessalonich; im Mittelalter erhob eine ganze Reihe von Erzbischöfen auf diesen Titel Anspruch). Die Befugnisse dieser Primaten waren so verschiedenartig wie die Entstehung der Würde in den einzelnen Fällen.

Die starke Zunahme der Seelenzahl seit dem Ende des 2. Jhd.s erforderte in den Einzelgemeinden eine Vermehrung der Zahl der Kleriker und eine Differenzierung ihrer Aufgaben. Neben den „ordines maiores", den Aemtern des Bischofs, der Presbyter und der Diakonen, entstanden Aemter niederen Ranges, „ordines minores". Aus dem Diakonat zweigte sich das Amt der Subdiakonen ab (in jeder Gemeinde sieben), ferner die Aemter der Akoluthen (für niedere Dienste) und der Ostiarier (Türhüter). Aus den urchristlichen Charismen der Dämonenbeschwörung und der Schriftverlesung entwickelten sich die Aemter der Exorzisten und der Lektoren oder Anagnosten. Andere niedere Angestellte waren die Sänger (cantores), die Totengräber oder Kopiaten, die Parabolanen oder Krankenpfleger. Nicht alle diese niederen kirchlichen Funktionen galten als ordo (d. h. Amt mit besonderem, unverlierbarem Weihecharakter); bei mehreren bestand keine übereinstimmende Anschauung, ob sie als ordo zu betrachten seien oder nicht. — Auch die Aemter der Diakonen und der Presbyter differenzierten sich. Seit dem Anfang des 4. Jhd.s begegnet das bald sehr einflußreiche Amt des Archidiakonen, der an hierarchischer Würde unter den Presbytern stand, diese aber an tatsächlichem Einfluß durch seine enge Verbindung mit der bischöflichen Regierung übertraf. Etwas später entstand das Amt des Archipresbyter oder Protopresbyter; er hatte den abwesenden Bischof im Gottesdienst zu vertreten. Archidiakonen und Archipresbyter erlangten ihre Hauptbedeutung im Mittelalter. Einen Kleriker, der an einem Martyrium, d. i. an einer über den Reliquien eines Märtyrers erbauten Kapelle angestellt war, nannte man Martyrarius. In der römischen Gemeinde gab es noch die Regionarier, die Vorsteher der sieben, in den sieben kirchlichen Stadtregionen gelegenen, mit Hospitälern verbundenen Kirchen. Für jede kirchliche Region Roms gab es einen notarius regionarius, einen Kleriker, der ursprünglich die Aufgabe hatte, die Märtyrerakten aufzuzeichnen. Diese Regionarnotare erhielten später den Titel Protonotare. Schließlich seien die Synzellen erwähnt, „Würdenträger, welche bei den bischöflichen Residenzen ohne eine bestimmte Jurisdiktion angestellt waren", vor allem in der Umgebung hervorragender Metropoliten und besonders des Patriarchen von Konstantinopel als deren Beichtväter lebten. Auch die Päpste und andere abendländische Bischöfe hatten solche Synzellen oder familiares, die über ihren Wandel wachten. — Eine besondere geistliche Kleidung (¶ Amtstracht) entstand dadurch, daß die Kleriker den sich ständig wandelnden Kostümmoden nicht mehr folgten, sondern die Gewandung der ausgehenden antiken Welt beibehielten. — In ihren wesentlichen Grundzügen haben sich die höheren und niederen Grade der altchristlichen Hierarchie in der orthodoxen anatolischen Kirche bis heute erhalten. Die Aufgaben der Aemter haben sich freilich z. T. im Laufe der Jahrhunderte geändert. Vor allem ist die alte Patriarchatsverfassung durch die geschichtliche Entwicklung völlig zurückgedrängt worden, das ehedem zur byzantinischen Reichskirche gehörige Gebiet zerfällt jetzt in 15 autokephale (selbständige) Landeskirchen (¶ Orthodox-anatolische Kirche). Ferner ist die Metropolitanverfassung verschwunden; Metropolit ist im Orient nur noch Ehrentitel, ebenso Erzbischof und Exarch. Die Eparchie ist nicht, wie im Altertum, das Gebiet eines Metropoliten, sondern das eines Bischofs. Für Presbyter und Protopresbyter haben sich die Namen Pope und Protopope eingebürgert.

2. Die Beamten der römischen Kirche seit dem Beginn des Mittelalters. Die großen Wandlungen der allgemeinen Kultur, die seit der Völkerwanderung und der Auflösung des Römerreichs im Abendlande sich vollzogen, wirkten auch auf die Zusammensetzung und die Befugnisse der Aemter ein. Die Metropoliteneinteilung blieb bestehen, hatte aber nicht entfernt dieselbe Bedeutung wie in der altkirchlichen Zeit, besonders nachdem die Päpste das Recht durchgesetzt hatten, die neugewählten Metropoliten zu bestätigen. Die Bestätigung erfolgte mit der Verleihung des Palliums, einer weißwollenen Brust- und Schulterbinde mit schwarzen Kreuzen, des Abzeichens der erzbischöflichen Würde. Unter den Erzbischöfen standen wie ehedem die Bischöfe; sie hießen seit dem 8. Jhd. die Suffragane der Erzbischöfe. Für die Bistümer wurde es von größter Bedeutung, daß an die Stelle der städtischen Kultur des Altertums eine im wesentlichen auf dem platten Lande beruhende Kultur getreten war. Während auf dem altkirchlichen Gebiet jede Stadt ihren Bischof hatte, so daß z. B. in dem stadtreichen Italien die Bischöfe sehr zahlreich waren, blieb die Zahl der Bistümer im fränkischen Reich, in Deutschland und Britannien verhältnismäßig gering. Daher erforderte die geistliche Versorgung der weit ausgedehnten bischöflichen Sprengel neue kirchliche Beamte. Im 8. und 9. Jhd. begegnen im Frankenreich Chorbischöfe, nicht wie ihre gleichnamigen Vorgänger im altkirchlichen Orient selbständige Leiter von Landgemeinden, sondern Gehilfen der Bischöfe, aber wie jene von der Synodalgesetzgebung wieder beseitigt. Das gleiche Schicksal hatten die Wanderbischöfe, irischottische Mönche mit Bischofs-

weihe, die nach Gallien und Deutschland herüberkamen; seit Bonifatius erlagen sie dem sicheren Fortschreiten der festen kirchlichen Organisation. Einen Ersatz für die Chorbischöfe bildeten die Weihbischöfe; sie wirkten in ausgedehnten Diözesen z. B. Deutschlands als Hilfskräfte der Bischöfe; nominell waren sie die Inhaber irgend eines von einem nicht-christlichen Volke eroberten Bistums (sog. episcopi in partibus infidelium). Einem altersschwachen oder kranken Bischof stellte man einen Koadjutor zur Seite, mit bischöflichem Charakter, oft mit dem Rechte der Nachfolge. Die Schwierigkeit, vom Sitz des Bischofs aus den ganzen Sprengel kirchlich zu versorgen, führte ferner, zuerst in Gallien und hier besonders unter den Karolingern, zur Einteilung der Bistümer in Pfarreien; der Vorsteher einer Pfarrkirche, der Pfarrer, hatte das Recht des Taufvollzuges und der Seelsorge. Unter ihm standen Unterbeamte mannigfacher Art, so die Kapläne, d. s. die Inhaber selbständiger Kapellen im Pfarrsprengel oder von geistlichen Stellen an den Pfarrkirchen, die Kooperatoren, d. s. die Gehilfen des Pfarrers in der Seelsorge, die verschiedenen Vikare oder Hilfsgeistlichen usw. Nicht zu den eigentlichen Beamten der Kirche gehört der Mesner (mansionarius, der in einem Hause, mansio, bei der Kirche wohnt) oder Küster (von custos) oder Sakristan.

Die Vermehrung der Pfarreien führte seit dem 9. Jhd. zu der Maßregel, etwa je 10 innerhalb desselben Bistums gelegene Pfarreien zu einem größeren Bezirk zusammenzufassen, Archipresbyterat, Dekanie, Christianität oder Landkapitel genannt. An der Spitze stand ein Archipresbyter (Erzpriester) oder Landdekan (Ruraldekan), der die Geistlichen seines Gebiets im Namen seines Bischofs beaufsichtigte. Ausgedehnte Landkapitel waren bisweilen wieder in kleinere Bezirke eingeteilt, die einem Deputatus unterstanden. Im Unterschiede von den altkirchlichen Verhältnissen gab es also in der mittelalterlichen bischöflichen Diözese mehrere Archipresbyter. Ebenso gab es seit dem 8. Jhd. mehrere Archidiakonen. Dies Amt umschloß vom 9. bis zum 12. Jhd. eine bedeutende Macht. Seit ca. 900 setzte sich nämlich die Einteilung der Bistümer in Archidiakonate durch, deren Leiter allmählich einen Teil der bischöflichen Rechte an sich zogen, so die Oberaufsicht über die Kleriker ihres Bezirks, die Veranstaltung von Sendgerichten, die Verhängung von Bann und Interdikt. Sie stellten seit dem 12. Jhd. sogar eigene Unterbeamte, Offiziale und Vikare auf. Häufige Uebergriffe der Archidiakonen in die bischöflichen Rechte verursachten seit dem 13. Jhd. die Einschränkung ihrer Befugnisse. Die Bischöfe ernannten nun an den Sitzen der Archidiakonen zur Erledigung der Rechtsgeschäfte eigene Offiziale und an der Kathedrale einen eigenen Generalvikar als Oberinstanz über dem Gerichte der Archidiakonen. Seitdem gingen die ländlichen Archidiakonate allmählich ein; die Würde der Kathedral-Archidiakonen wurde zu einem bloßen Titel oder verschwand ebenfalls. Mit den Archidiakonen erlosch auch das Amt der Offiziale. Dagegen blieb das Amt des Generalvikars, des Stellvertreters des Bischofs auf dem Gebiet der Jurisdiktion. — Alle in einem bischöflichen Sprengel wirkenden kirchlichen Beamten unterstanden dem Bischof. Seiner Stellung entsprechend hatte der Bischof besondere Insignien und besondere Kleidung. Erwähnt seien der Hirtenstab oder Krummstab, die Mitra (Kopfbedeckung), der Ring, das Pectorale (Brustkreuz). — Die „Domherren", die an der bischöflichen Kirche angestellten Kleriker, bildeten als „Kapitel" (¶ Domkapitel) eine seit dem Ausgang des 9. Jhd.s an Selbständigkeit immer mehr gewinnende Korporation, die nicht nur den Bischof zu beraten und zu unterstützen hatte, sondern, besonders nach 1122, sogar das Recht der Bischofswahl erlangte. Die Kapitel hatten wieder ihre besondere Verfassung mit einer Reihe von Aemtern. Im ausgehenden Mittelalter wurden sie zu Versorgungsanstalten des Adels und dadurch ihrem kirchlichen Zweck stark entfremdet; um die Domherren zur „Residenz" und zur regelmäßigen Teilnahme am Chorgebet (¶ Brevier) zu bewegen, wurde ihnen die Hauptmasse des Einkommens in täglichen Raten und nur bei ihrer Anwesenheit zugeteilt (Präsenzgelder). — Eine besondere Gruppe unter den Klerikern bildeten die Hofgeistlichen. Sie begegnen zuerst in Byzanz. Im Frankenreich stand an ihrer Spitze der ¶ Archicapellanus (Erzkaplan). Im hohen Mittelalter war der Erzbischof von Mainz fast immer Archicapellanus für Deutschland, als solcher zugleich Leiter der königlichen Kanzlei; er führte den Titel Archicancellarius (Erzkanzler) des Reiches. — Eine ganze Reihe neuer kirchlicher Aemter entstand mit der Ausbildung der römischen ¶ Kurie. Das Kardinalskollegium in dem uns geläufigen Sinne entstand unter dem Einfluß der Reformbewegung des 11. Jhd.s. Es besteht aus Kardinalbischöfen, Kardinalpresbytern und Kardinaldiakonen. Die Zahl der Kardinäle hat geschwankt. Sie sind seit 1059 die alleinigen Inhaber des Rechts der Papstwahl und nahmen zeitweilig an der päpstlichen Regierung nicht unwesentlichen Anteil. Vom ausgehenden 13. bis zum 15. Jhd. war das Kardinalskollegium ein kirchenpolitischer Faktor ersten Ranges. Besonders wichtig ist das seit dem 14. Jhd. hervortretende Amt des Kardinal ¶ Camerlengo, des Kämmerers der römischen Kirche, dem bis 1870 die Finanz- und Verwaltungsbehörden des Kirchenstaats unterstanden und der noch jetzt während der Erledigung des römischen Stuhls die Gesamtkirche zu regieren und die Neuwahl zu leiten hat. Außer den Kardinälen gehören zur Kurie die Prälaten und die Kurialen im engsten Sinne (Advokaten, Prokuratoren, Notare, Expeditoren, Agenten). Die Zahl der kurialen Behörden ist ziemlich groß, die Geschäftsverteilung verwickelt und unübersichtlich. Genannt seien: die unter dem Kardinal Camerlengo stehende Camera apostolica, welche die päpstlichen Einkünfte zu verwalten und bestimmte Zivil- und Kriminalsachen, besonders der Kurialen, zu erledigen hatte; ihre juristischen Funktionen leitete der Auditor camerae, der seit dem ausgehenden Mittelalter eine Zeitlang sogar eine die ganze katholische Kirche umspannende Gerichtsbarkeit hatte. Ferner: die dem Datarius unterstehende Dataria apostolica zur Erledigung der vom Papste gewährten Gnaden,

zur Ausstellung von Dispensen usw., und die Poenitentiaria apostolica für Absolutionen und bestimmte Dispense, hervorgegangen aus der Sitte der Ernennung von Poenitentiariern, d. h. „vom Papst bevollmächtigten Priestern, denen die Lossprechung der Büßer von allen dem Papst vorbehaltenen Zensuren überwiesen war". Von den Hofämtern mag noch das des Magister sacri palatii genannt sein, des päpstlichen Rates in allen theologischen Fragen, mit gewissen Zensurbefugnissen usw., stets mit einem Dominikaner besetzt. — Auswärtige Gesandte haben die Päpste seit dem 4. und 5. Jhd. unterhalten. Der erste Schritt hierzu war die Ernennung auswärtiger Bischöfe zu apostolischen Vikaren, mit der Befugnis, in Stellvertretung für den Papst Konzilien zu leiten, Erzbischöfe zu weihen usw. Am byzantinischen Hofe hielt bereits Leo I einen ständigen Geschäftsträger oder Apokrisiarius. Infolge des Bruchs der Päpste mit Byzanz und ihrer Verbindung mit den Franken im 8. Jhd. verschwanden die päpstlichen Apokrisiarien in Konstantinopel und tauchten am fränkischen Hofe auf. Seit dem 11. Jhd., in dem das Papsttum in der Gesamtkirche eine unmittelbare Regierung auszuüben begann, hat die Kurie häufiger Legaten entsendet, namentlich Kardinallegaten. Seit der Ausbildung eines geregelten diplomatischen Verkehrs zwischen den europäischen Staaten hat die Kurie an den wichtigeren Höfen ihre Nuntien, ständige Geschäftsträger. — In der gegenwärtigen Papstkirche haben die Kardinäle den alten Einfluß längst verloren; von den Patriarchen haben die 6 Patriarchen des orientalischen Ritus tatsächliche Patriarchalgewalt; die 8 Patriarchen des lateinischen Ritus haben meist nur gewisse Ehrenrechte, ausgenommen die Patriarchen von Ostindien und Jerusalem, die eine beschränkte Patriarchalgewalt besitzen. Die Primaten und die Metropoliten sind nur im Besitz von Ehrenrechten; als notwendige Zwischenglieder zwischen dem Papst und den Bischöfen kommen die Metropoliten nicht mehr in Betracht. Dagegen sind die Bischöfe für den kirchlichen Organismus von hervorragender Bedeutung. Daß einige, wie der Bischof von Breslau, den Titel Fürstbischof führen, ist ein letzter Rest davon, daß die Bischöfe in Deutschland bis 1803 Reichsfürsten waren. Die alten episcopi in partibus infidelium heißen heute Titularbischöfe (oder Titularerzbischöfe); werden sie als Oberleiter in ein Missionsgebiet entsendet, so heißen sie apostolische Vikare, weil alle Missionsgebiete unmittelbar unter dem Papste stehen und ihre Verwaltung nicht durch eigene Diözesanbischöfe, sondern in Stellvertretung des Papstes geschieht. Dann folgen in der hierarchischen Stufenleiter die Pfarrer mit ihren Gehilfen, den Vikaren und Kaplänen; neben ihnen gibt es zahlreiche Priester, die als Hausgeistliche wirken, oder solche, die mit ihrer priesterlichen Stellung keine seelsorgerliche Tätigkeit verbinden. Jüngere Geistliche führen in Frankreich den Titel Abbé. Die Vorsteher von Kollegien und Seminaren haben den Titel Regens. Die alte Rangordnung der ordines maiores und minores hat keine wirkliche Bedeutung mehr.

3. Die Auflösung der katholischen Hierarchie im Protestantismus. (Eingehenderes hierüber s. unter ¶ Kirchenverfassung, geschichtlich, Neue Zeit.) Die Reformation hat den Priesterbegriff und die Stufenordnung verschiedener klerikaler Weihen aufgehoben. Das bischöfliche Amt wurde beseitigt. Dagegen blieb das Pfarramt bestehen. Zur Beaufsichtigung der Pfarrer je eines bestimmten politischen Kreises wurde das Amt des Superintendenten geschaffen; dafür begegnen auch die Titel Propst, Erzpriester, Dekan, Ephorus, Senior, Inspektor, Metropolitan. In manchen Gegenden gibt es eine Zwischenstufe zwischen dem Superintendenten und den Pfarrern, die Präpositi oder Metropolitane, in manchen eine Oberstufe über den [Spezial-] Superintendenten, den Generalsuperintendenten. Die mannigfachen für die Prediger üblichen Titel bezeichnen Rangunterschiede, nicht hierarchische Weihegrade (pastor primarius, Archidiakon, Diakon, Subdiakon usw.). In der Kirche Calvins gab es 4 Aemter: Pastoren, Doktoren (Ausleger der heiligen Schrift), Aelteste und Diakonen, die beiden letzten waren Laienämter. Dagegen hielt die anglikanische Kirche an der hierarchischen Stufenfolge: „Bischof, Presbyter, Diakonen" fest. In Dänemark und Schweden wurde der Titel „Bischof" beibehalten, aber nicht im katholischen Sinn.

Die Lehrbücher des Kirchenrechts von E. Friedberg, P. Hinschius, G. Philipps, Aem. L. Richter, J. Sägmüller, R. v. Scherer, R. Sohm, Ph. Zorn; — A. Werminghoff: Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter (bei A. Meister: Grundriß der Geschichtswissenschaft. II, 6), 1907; — Nikodemus Milasch: Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, übersetzt von v. Pessić, (1890) 1905²; — Paul Maria Baumgarten: Verfassung und Organisation der (römisch-katholischen) Kirche, 1906; — Ueber die meisten der im vorstehenden Artikel verarbeiteten Stichwörter finden sich Artikel im KL und in der RE. **Heussi.**

Beamte: II. der ev. Kirche, rechtlich. Unter den kirchlichen „Aemtern", welche sich in den evangelischen Kirchen neben „dem Amt" (d. h. dem Predigtamt, Pfarramt) ausbildeten, ist ein Teil nie zu rechtlicher Gestaltung gelangt; er behielt nicht nur den Charakter des aus freier Liebe übernommenen Amts, sondern ihm geht auch die Regelung durch die öffentliche kirchliche Ordnung ab (z. B. Innere Mission). Andere Aemter — namentlich Gemeindeämter — fanden kirchenordnungsmäßige Festlegung, ohne daß doch ihre Träger deswegen kirchlichen Beamtencharakter erhalten hätten: sie blieben freiwillig und für bestimmte Zeit übernommene, unbesoldete Ehrenämter. Immerhin war und ist ihre Uebernahme und Verwaltung in mehrfacher Beziehung durch Bestimmung der Kirchenverfassung geregelt (¶ Gemeindeverfassung). Beamte im strengen Sinn des Worts wurden neben den Pfarrern (¶ Pfarramt) die kirchlichen Aufsichtsbeamten und Mitglieder der kirchlichen Behörden sowie einige kirchliche Unterbeamte. Die ersteren tragen in den meisten deutschen Landeskirchen nicht im strengen Sinn den Charakter von Kirchenbeamten, sondern eine Art Mischcharakter von Staats- und Kirchenbeamten. Eine Ausnahme bildet das Großherzogtum Hessen, in welchem die Dekane nur der Bestätigung durch das Landeskonsistorium bedürfen (¶ Kirchenbehörden). Da von den genannten

Kategorien von Kirchenbeamten in den angeführten besonderen Artikeln gesprochen wird, ist hier nur die rechtliche Lage der unteren Kirchenbeamten darzustellen, die früher insgesamt als clerus minor (untere Geistlichkeit) bezeichnet wurden. Unter ihnen nehmen die Kantoren und Organisten eine besondere Stellung ein, insofern als sie „aus der Kategorie der niederen Kirchendiener, wenn auch nicht völlig ausgeschieden, so doch, was ihre Stellung anlangt, eigentümlich behandelt werden" (Friedberg). In vielen Landgemeinden ist das Kirchenamt des Kantors und Organisten mit dem eines Volksschullehrers organisch verbunden. Dann muß die Schulbehörde mit den kirchlich Berechtigten (Patron oder Gemeindekirchenrat) bei der Berufung zusammenwirken, und der Amtsinhaber untersteht sowohl kirchlicher wie schulbehördlicher Aufsicht und Disziplinargewalt. Infolge der geschichtlichen Entwicklung ist in diesen Fällen das Einkommen aus beiden Aemtern meist zu einem Ganzen verschmolzen; das kirchliche Gehalt muß nicht selten eine geringere Berechnung des Lehrergehaltes ergänzen (z. B. in Preußen, wo eine reinliche Scheidung von Lehrer- und Kantorgehalt noch immer nicht erreicht ist); vielfache Unzufriedenheit ist die notwendige Folge. Noch immer ist das Kantor- und Organistenamt in Landgemeinden vielfach (z. B. in Preußen) mit dem Küsteramt verbunden, dem die Besorgung mancher niederen Kirchendienste obliegt, — eine Verbindung, die zu vielen Unzuträglichkeiten führt. Doch sind die niedersten Dienste auch dort, wo die gesetzliche Verbindung noch besteht, vielfach schon in die Hand besonderer (auf dem Land nur nebenamtlich angestellter) Kirchendiener gelegt. In größeren Städten ist das Amt der Kantoren und Organisten zu einem Sonderamt geworden, dessen Inhaber, vielfach durch den Titel eines Musikdirektors ausgezeichnet, eine geachtete Stellung im städtischen Musikleben einzunehmen pflegen, dem sie sich, da ihre Kraft von der Kirche nicht voll beansprucht wird, gleichzeitig widmen können. Die äußeren Verhältnisse dieser Beamten sind, entsprechend der mit ihrem Amt verbundenen Mühewaltung, außerordentlich verschieden; eine einheitliche Regelung scheitert an der ungleichmäßigen Vorbildung der Amtsinhaber sowie an der Verschiedenheit der lokalen Verhältnisse. Doch sind wenigstens ihre Pensions- und Witwenpensionsrechte z. B. in Preußen allgemeingültig geregelt. An vielen städtischen Kirchen wird der Organistendienst auch nebenamtlich versehen. Die niederen Kirchendienste oberer Ordnung werden in größeren Stadtgemeinden von besonderen Beamten (Küstern, Glöcknern usw.) versehen, die mit Pensions- und Witwenpensionsrechten angestellt sind und neben denen Kirchendiener verschiedener Art für die allerunterſten Funktionen stehen, während sie selbst zum Teil zur Bureauarbeit verwandt werden. Das kirchliche Rechnungswesen liegt zumeist in der Hand von Kirchenkassenrendanten, die in Landgemeinden nebenamtlich gegen geringe Entschädigung arbeiten, in den größeren Städten hauptamtlich fest angestellt sind und zugleich häufig den Dienst eines Kirchenbureauvorstehers verwalten.

Emil Friedberg: Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen in Deutschland und Oesterreich, 1888. **Schian.**

Beamte: III. moderne. Der Vorläufer des modernen Beamtenverhältnisses ist das mittelalterliche Lehen, das aber statt zur Festigung schließlich zur Zerstörung des Staates führte (¶ Agrargeschichte: II. Mittelalter u. Neuzeit). In der fürstlichen Hofhaltung und den städtischen Kanzleien bildet sich dann der neue Typus des Beamten heraus, der in den erstarkenden merkantilistischen und geldwirtschaftlichen Territorialstaaten zum erstenmal eine Kulturmacht wird. Der Fürst regelt und unterhält mit besoldeten Beamten das Wirtschaftsleben und den Staatsbetrieb. Aus dem engeren Fürstendienerverhältnis wächst der Staatsdiener heraus, der je nach seiner geistigen Struktur eine entscheidende Kulturbedeutung gewinnt (z. B. der sog. „Beamtenliberalismus" der Stein-Hardenbergischen Periode). Die Fülle der modernen Staatsaufgaben bewirkt eine außerordentlich starke, sachliche und graduelle Differenzierung des Beamtentums. — Der Beamte im eigentlichen Sinn, der Träger von Rechtsprechung und Verwaltung, ist durch Treueid zur gewissenhaften Wahrnehmung seines Amtes verbunden. Er hat einen begrenzten, ihm zugewiesenen Kreis von Aufgaben zu erledigen nach bestem Können. Durch sein Verhalten in und außer dem Amte hat er sich der Achtung, die sein Beruf erfordert, würdig zu zeigen. Bei Verfehlungen unterliegt er, vom Zivil- und Strafrecht abgesehen, der Disziplinargewalt des Staates, die ihm gegenüber eine absolute ist. Jedoch kann er vor einem gewissen Alter ohne zwingenden Anlaß nicht seines Amtes enthoben werden. In dem Anspruch auf Besoldung und Beschäftigung, sobald das Dienstverhältnis eingegangen ist, liegt die Garantie der wirtschaftlichen Existenz des Beamten. Bei Dienstunfähigkeit entsteht für ihn ein Recht auf Pension, die beim Todesfall auch der Witwe und den unmündigen Waisen gewährt wird. Das Dienstverhältnis ist von seiten des Beamten freiwillig und kann jederzeit gelöst werden. Der Beamte steht im besonderen Schutz des Staates. — Die Beamtenschaft ist der eigentliche Ausdruck der staatlichen Organisation, zugleich der Träger des staatlichen Gedankens. Damit kommt ihr im Volksleben eine gewisse allgemeinpolitische Bedeutung zu: sie belebt oder erstickt die Freude an der staatlichen Gemeinschaft. Sie belebt, wo sie sich bewußt bleibt, daß der Staat das organisierte Volk bedeutet, und daß sie so nicht einem Begriff, sondern einem lebendigen Körper dient; sie erstickt, wo sie in der Ausartung zur Bureaukratie, zur Beamtenherrschaft, sich selber als den Mittelpunkt ihrer Tätigkeit empfindet, und, statt das wahre Leben zu kennen, Paragraphen auswendig weiß.

Reichsbeamtengesetz, 1873; — Paul Laband: Deutsches Reichsstaatsrecht, 1907, mit Literaturangaben. **Heuß.**

Beatifikation (Seligsprechung) ¶ Heiligsprechung.

Beatus Rhenanus (1485—1547), geb. zu Schlettstadt, wohin der Vater aus seinem Heimatsdorfe Rheinau übergesiedelt war, weshalb er hier Rheinauer (Rhenanus) hieß — der eigentliche Familienname war Bild —, genoß auf der berühmten Schlettstädter Lateinschule den Unterricht der trefflichen Humanisten Crato Hofmann aus Udenheim und Hieronymus Gebwiler, studierte dann in Paris, wo er sich an Jakob ¶ Faber Stapulensis anschloß, und verlebte die

nächsten Jahre (seit 1507) in Schlettstadt und Straßburg, wo er die schon in Paris begonnene Editorentätigkeit fortsetzte; besonders gab er viele Schriften italienischer und französischer Humanisten bei Matthias Schürer heraus. Seit 1511 war er in Basel, wieder in Verbindung mit den großen Buchdruckern und Verlegern (Joh. Amerbach und Froben) und innig befreundet mit dem fast 20 Jahre älteren ¶ Erasmus, von dem er mehrere Schriften zum Druck beförderte; ausgezeichnet sind seine Ausgaben von klassischen und kirchlichen Schriftstellern. Schließlich floh er vor den in Basel ausbrechenden religiösen Wirren nach seiner dem Katholizismus treu bleibenden Vaterstadt, wo er ein gelehrtes Stillleben führte, nur unterbrochen durch kleine Studien- und Badereisen, bis er 1547 in Straßburg auf der Heimreise von den Heilquellen Baden-Badens starb. Er war der Mittelpunkt eines großen Kreises von Gelehrten, mit denen er über geschichtliche und andere wissenschaftliche Fragen eifrig korrespondierte. Zur Reformation nahm er eine ganz ähnliche Stellung ein, wie Erasmus. „Mehr von wissenschaftlichen als von eigentlich religiösen Interessen erfüllt, blieb er da, wo man sich mit seiner äußerlichen Zugehörigkeit zufrieden gab".

Literatur am Schlusse des Artikels von K. Hartfelder ADB 28, S. 383—386; — Ergänzungen zu dem von Ad. Horawitz und K. Hartfelder 1886 hrsgeg. Briefwechsel des B. Rh. gab F. Falk: Histor. Jahrbuch 28, 714—716; — W. Teichmann: Die kirchliche Haltung des B. Rh., eine kirchengeschichtliche Studie, ZKG 26, S. 363—381.

O. Clemen.

Bebel, 1. August ¶ Sozialdemokratie.

2. Heinrich (1472—1518), der Humanist, ist als Bauernsohn bei Justingen auf der schwäb. Alb geboren; er studierte in Krakau und Basel, und kam 1497 als Lehrer der Beredsamkeit nach Tübingen, wo er bis zu seinem Tode blieb. Ein derber Sohn des Volks, ist er durch seine zwei Hauptwerke Triumphus Veneris und Facetiae als Sittenschilderer für den Reformationshistoriker wertvoll. Im ersteren Werk wird die von der Erde scheiden wollende Venus durch alle menschlichen Stände (Geistliche, Weltliche und Weiber) festgehalten. Die Palme für die Verehrung der Göttin erhalten die Bettelmönche. Die Anekdotensammlung übertreibt großenteils im Anschluß an mittelalterliche Vorlagen (Renner, Pfaffe von Kalenberg, Salomo und Markolf, Eulenspiegel und ¶ Boccaccios Dekameron) die Unsitten der Geistlichkeit. Das sittliche Leben B.s war nicht einwandfrei; seine religiösen Vorstellungen sind wenig geläutert.

G. W. Zapf: Heinr. Bebel, Augsburg 1802; — Eine deutsche Ausgabe seiner Facetiae veranstaltete Alb. Wesselski: H. B.s Schwänke I u. II, 1907; — K. Hagen: Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter I, 1841, S. 381—406; — K. Steiff: Der erste Buchdruck in Tübingen, 1881; — GG § 99, 7.

Hermelink.

Becanus, Martin (1563—1624), geb. als Martin Schellekens zu Hilvarenbeek in Holland, seit 1583 Jesuit, Professor der Theologie in Würzburg, Mainz und Wien, 1620/23 Beichtvater Kaiser Ferdinands II. Berühmter Polemiker, der aber daneben seinem kaiserlichen Herren milde Behandlung der Protestanten empfehlen konnte.

Hauptschriften: Manuale controversiarum, Compendium, Summa theologiae scholasticae. Gesamtausgabe seiner Werke 1630 in 2 Bdn.

K.

Beck, Johann Tobias (1804—1878).

1. Leben; — 2. Biblizismus.

1. Johann Tobias B., der bedeutendste Vertreter des württembergischen Biblizismus im 19. Jhd., ist geboren in Balingen am 22. Febr. 1804. Nach der Schul- und Studienzeit in Urach und Tübingen wurde er 1827 Pfarrer in dem Dorfe Waldthann, 1829 Stadtpfarrer in Mergentheim, 1836 außerordentlicher Professor in Basel, 1843 Professor in Tübingen, wo er am 28. Dez. 1878 starb. Die drei erstgenannten Stellen boten ihm die Anschauung möglichst verschiedenartigen Menschenlebens: das Dorf zeigte bäuerlichen Rohstoff, die Deutschordensstadt führte mit verschiedensten Kulturschichten, Hof und Adel, Katholiken und Juden in Berührung, die Metropole der Frömmigkeit endlich gewährte Einblick in den modernen Pietismus mit seiner ganzen Vielgeschäftigkeit. Die Berufungen aber an die beiden Hochschulen gingen von fast entgegengesetzten Richtungen aus, um zu sehr verwandten Ergebnissen zu führen. Nach Basel berief ihn ein pietistischer „Verein zur Beförderung christlich-theologischer Wissenschaft", um der kritischen Theologie ¶ De Wettes entgegenzuwirken. Aber die Männer lernten sich gegenseitig achten und lieben, und auf de Wettes Veranlassung verlieh ihm die Fakultät zum Abschied den theologischen Doktorgrad. Nach Tübingen aber kam B. „wesentlich durch ¶ Baurs Bemühungen", der an ihm neben wissenschaftlichem Sinn die Originalität und Selbständigkeit schätzte. Und wieder lebten und wirkten der Kritiker und der Biblizist in Frieden und Freundschaft miteinander. Und was von Baur, das gilt auch von dessen Nachfolger ¶ Weizsäcker, der an B.s Grabe ihm warme Worte der Erinnerung nachrief. Wie ein fremdes war sein Wort zuerst in Tübingen vernommen worden. Aber bald sammelte sich ein großer Kreis von Schülern um ihn. Und am Ende konnte von Tausenden geredet werden, die aus allen Ländern evangelischen Bekenntnisses gekommen waren, um ihn zu hören, und die ebenso oder mehr noch wie seine Lehre seine Persönlichkeit gefesselt hatte.

2. B. brachte nach Tübingen eine Theologie, die an der Hochschule selbst nur vorübergehend im 18. Jhd. einen Vertreter gehabt hatte, aber im Lande eine weite Vergangenheit und eine breite Gefolgschaft besaß. Der schwäbische Pietismus hatte das Glück gehabt, in Johann Albrecht ¶ Bengel († 1752) und Christoph Friedrich ¶ Oetinger († 1782) Theologen von durchaus originalem Gepräge zu den seinigen zu zählen. Mehr an die fast nüchterne Besonnenheit des ersteren als an den genialen Tiefsinn des letzteren erinnert B. Die Bibel, aber sie ohne jede Vermittlung irgend einer Kirchenlehre und sie im ganzen ohne jede Berücksichtigung klassischer Lehrstellen, sollte Grundlage und Inbegriff der „Christlichen Lehrwissenschaft" sein, zu der B. 1838 eine „Einleitung" oder „Propädeutik" schrieb, deren ersten Teil er 1841 veröffentlichte. Die Schrift ist ein in sich geschlossener, fertiger Organismus, aus dem der Theologe einfach die Realitäten herauszuholen und in begriffliches Denken umzusetzen hat. „Bibelgläubig" wird hier im eigentlichsten Sinne zum Glauben an die Bibel, an das System der Wahrheit, das in ihr vorliegt. Dennoch be-

zieht sich die Theopneustie nicht auf den Buchstaben, sondern auf die Personen oder Empfänger der Offenbarung. Eben darum kann auch nur pneumatische Kritik und theokratischer Sinn, also persönliche Ergriffenheit, zu ihrem Verständnis befähigen. Denn, wie die „Christliche Liebeslehre" (I: 1872, II: 1874) zeigt, ist ein Willensbegriff, die Liebe, Grund und Ziel aller Offenbarung: die Liebe über uns als ewige Lebensordnung, in uns als Neuleben, über und in uns als verklärende Belebung des Lebens. In diesem Rahmen sind Denk- und Willensakte nicht zu trennen; christliche Erkenntnis ist mit moralischem Lebenssinn unlösbar verbunden. In dieser Verbindung wurzelt der Moralismus oder die Gesetzlichkeit, die man zumal B.s wirkungsvoller Kanzeltätigkeit vorgeworfen hat („Christliche Reden", 6 Sammlungen 1834—70). Sie nötigte, die Gemeinde wesentlich als Missions- oder Katechumenengemeinde zu behandeln, und leitete dazu an, die Rechtfertigung des Sünders nicht in einem bloßen Urteil, sondern in einer schöpferischen, Geistesleben wirkenden, Handlung Gottes zu sehen. Aber dieser Moralismus ist asketischer Art, auf transzendente Ziele gerichtet, insofern ganz religiös, näher neutestamentlich begründet. Das Ziel ist das Reich Gottes. Dieses aber ist als übersinnliche Realität im Himmel wirklich. Es hat nichts mit der Kirche oder andern Gemeinschaftsformen der irdischen Geschichte zu tun. Greift in diesem biblischen Verständnis des Gottesreichs B. tatsächlich der historisch-kritischen Erforschung des Begriffs in seiner jüdischen und urchristlichen Fassung vor, so wird seiner Kritik an der empirischen Kirche und nicht zuletzt an ihren pietistischen Erscheinungsformen grade dadurch die ausgeprägte Schärfe verliehen. Menschen haben dies Reich nicht zu bauen. Sie können nur in dasselbe eingehen. Wie es als fertiger Lebensorganismus in den Himmeln bestanden hat, ist es von Christus, seinem Haupt, dem Gleichbild Gottes und Repräsentanten des seiner Bestimmung entsprechenden Menschengeschlechts, nahegebracht und offenbart worden. Seitdem senken sich „die Kräfte der zukünftigen Welt" (Hebr 6 5) in einzelne Seelen ein und ziehen sie aus dem Weltverderben empor. Aber folgerichtig vollendet sich diese ganze realistische Anschauung erst in ihrer eschatologischen Wendung. B. hat sich ausdrücklich als Chiliast (¶ Chiliasmus) bekannt, der an das nahe tausendjährige Reich glaubte („Erklärung der Offenbarung Johannis Kap. 1—2" — „Vollendung des Reiches Gottes" beides nach seinem Tode 1883 und 1887 herausgegeben) und darum nur von dem Einschreiten Christi selbst eine Lösung aller Schwierigkeiten in Staat und Kirche und Gesellschaft hoffte. Dem Christen der Gegenwart bleibt nur die Vorbereitung auf dies Ziel, die in asketischer Sittlichkeit und mystisch-realistischem Bibelglauben sich vollzieht. Aus B.s Nachlaß sind „Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre" 1886/87, „Christliche Ethik", 1882/83, „Briefe und Kernworte" 1885 herausgegeben worden.

K. Weizsäcker: Worte der Erinnerung an Dr. J. T. Beck, 1879; — B. Riggenbach: T. Beck, ein Schriftgelehrter zum Himmelreich, 1888; — Die Geschichte der protestantischen Theologie von Gustav Frank Bd. IV, 1905; und Otto Pfleiderer: Die Entwicklung der protestantischen Theologie, 1891. **Ecl.**

v. Beckedorff, Ludolf (1778—1858), war, nachdem er sich durch Polemik gegen Schleiermacher und durch eine parānetische Schrift „An die deutsche Jugend über der Leiche Kotzebues" (1819) dem Könige Friedrich III und seinen Ratgebern empfohlen hatte, 1820 zum Nachfolger Süverns als vortragender Rat in das preußische Kultusministerium (Altenstein) eingetreten, wurde 1821 mit der Leitung des Volksschulwesens betraut, organisierte aber das Volksschul- und vor allem das Seminarwesen nicht sowohl im Sinne der Reaktion als in der von Süvern eingeschlagenen Richtung und gab als mäßigender Lenker jener preußischen Schulmänner, die in Pestalozzis Geiste an der Organisation der Volksjugendbildung wirkten, die „Jahrbücher des Preußischen Volksschulwesens", die wichtigste Geschichtsquelle dieser Bewegung, heraus. Er selbst war kein Pestalozzianer. 1827 trat er (beim Bischof Sailer) zum Katholizismus über und wurde aus dem Staatsdienst entlassen. Auf seinem Gute Grünhof in Hinterpommern schuf er nun den Herd einer katholischen Bewegung, schrieb u. a. eine Apologie des Katholizismus „An gottesfürchtige protestantische Christen" (1840, später änderte er den Titel in „Die katholische Wahrheit" 1852 3) und gründete 1857 eine katholische Erziehungsanstalt „Aloysiusstift". — Friedrich Wilhelm IV adelte und ernannte ihn 1840 zum Präsidenten des Landesökonomiekollegiums. **Sch.**

Becker, Bernhard (1843—1894), evang. Theologe, der Brüdergemeine angehörig, geb. zu Herrnhut, Lehrer in Neuwied und Niesky, 1872 Dozent für Kirchen- und Brüdergeschichte am theol. Seminar der Brüdergemeine in Gnadenfeld, 1886 Direktor desselben bis Juli 1894; er starb, mit Abfassung einer Geschichte der erneuerten Brüderkirche beauftragt, in Gnadenberg. Schrieb u. a.: Zinzendorf im Verhältnis zu Philosophie und Kirchentum seiner Zeit (1886), Die christliche Volksunterweisung, ein Bindeglied zwischen der Reformation und dem Pietismus (1891). Sein Hauptverdienst ist die Sicherung eines wissenschaftlichen Studienbetriebes nach modern-kritischen Grundsätzen an dem von ihm geleiteten Institut. **Reichel.**

Becket, Thomas (1117?—1170). In London geboren, erhielt B. in Paris und Bologna eine theologische und juristische Ausbildung. Erzbischof Theobald von Canterburn machte ihn zu seinem Archidiakonus und empfahl ihn 1155 dem König Heinrich II für den Kanzlerposten. In diesem Amte wirkte er im Sinne der monarchischen Politik und bekämpfte die kirchlichen Ansprüche. Dadurch erreichte er es, daß er 1162 Primas von ¶ England wurde; und nun verwandelte sich der bisherige Höfling urplötzlich in einen Hierarchen ausgeprägtester Art. Exemtion des Klerus von aller bürgerlichen Gerichtsbarkeit und Begründung eines selbständigen Kirchenguts waren von jetzt an seine Hauptziele, die aufs schärfste den Absichten des Königs widersprachen. Heinrich erzwang 1164 in Clarendon die Zustimmung des Klerus zu seinen Konstitutionen, und selbst B. wurde vorübergehend schwach, widerrief jedoch nachher um so energischer. Deshalb vor ein königliches Gericht gefordert, flüchtete B. nach Frankreich, wo er mit Papst ¶ Alexander III zusammentraf, und drohte von hier aus mit Exkommunikation und Interdikt. Einlenkende Erklärungen

des Königs veranlaßten ihn zur Rückkehr, aber es kam nur zu scheinbarer Vereinigung der Gegner. 29. Dez. 1170 ward B. auf eine unbedachte Aeußerung Heinrichs hin von vier Edelleuten in der Kathedrale von Canterbury ermordet. Schon 1172 erfolgte die Kanonisierung des Märtyrers kirchlicher Freiheit, und 1174 trat der König, durch die Volksstimmung genötigt, eine demütigende Bußfahrt zu seinem Grabe an, das die Stätte zahlreicher Wunder und das Ziel vieler Pilger wurde. Heinrich VIII dagegen ließ den Heiligen als Verräter und Majestätsverbrecher aburteilen, seine Asche in alle Winde streuen und seinen Namen aus dem Kalender streichen.

Materials for the History of Th. B., ed. by J. C. Robertson, 7 vol. 1875—1885; — Hermann Reuter: Geschichte Alexanders III und der Kirche seiner Zeit, 3 Bde., 1860—1864; — Abbot: S. Th. of Canterbury, 2 vol., 1898; — ‡Konrad Ferdinand Meyer: Der Heilige, 1880 (Novelle). **Herz.**

Beckx, Pierre Jean (1795—1887), geb. zu Sichem in Belgien, 1819 Jesuit, wirkte in Hamburg, Hildesheim, Braunschweig, Köthen, Wien, wurde 1849 Rektor in Löwen, 1852 Provinzial in Wien, 1853 General der Jesuiten, und trat 1884 wegen Altersschwäche zurück.

Hauptwerk: Der Monat Mariä, 1901 [17]; — StML, 1887; — A. M. Verstraeten: P. J. Beckx, 1889 (deutsch von J. Martin 1897). **K.**

Beda Venerabilis, d. h. der Ehrwürdige (674—735), Englands größter und gefeiertster Lehrer, geboren bei Wearmouth in Northumberland. Schon im 7. Jahre wurde er dem gelehrten Abte Benedikt von Wearmouth zur Erziehung übergeben, siedelte bald nach dem Kloster Jarrow über und wurde bereits mit 19 Jahren zum Diakonus geweiht. Seine große Zeit begann etwa 705; die bedeutendsten Männer wurden seine Freunde, und ein großer Kreis begabter Schüler sammelte sich um ihn, die es zu hohen Ehren brachten, während ihr Lehrer immer der einfache und fleißige Klosterbruder blieb. Noch in der letzten Stunde vor seinem Tode vollendete er seine Uebersetzung des Johannesevangeliums ins Angelsächsische. Am 26. Mai 735 starb er tief betrauert. Fast das ganze Gebiet der damaligen Wissenschaft hat er in seinen Werken behandelt. Außer Kommentaren zu vielen Schriften der Bibel ist namentlich wichtig seine Historia Ecclesiastica gentis Anglorum, die die politische und Kirchengeschichte Englands von Cäsar bis 731 umfaßt, eine Geschichte des Klosters Wearmouth, ein Chronicon de sex aetatibus mundi, ein naturwissenschaftliches Werk de natura rerum, Schriften de orthographia und de metrica arte; seine Hymnen und Epigramme sind verloren. Auf ihn geht zurück das Kirchenlied: „Ergrünt, ihr Siegespalmen, ihr Himmel werdet klar!“ — ¶ Literaturgeschichte, christliche: II. Mittelalter ¶ Bibelwissenschaft: I, E.

MSL 90—95; — RE³ II, S. 510—514. **Zwicker.**

Beecher, Henry Ward (1813—87), nordamerikanischer ev. Theologe, berühmter Kanzelredner, geb. zu Litchfield in Connecticut als Sohn des gleichfalls durch seine Predigten berühmten Lyman B. († 1863). Nach theologischen Studien in Cincinnati, wo sein Vater eine theologische Fakultät leitete, ging er 1837 ins Pfarramt. Von 1847 bis zu seinem Tode war er Prediger an der kongregationalistischen Plymouthkirche in Brooklyn (Geschichte der ¶ Predigt). Während des Bürgerkrieges gab er einen Beweis seiner gewaltigen Rednergabe dadurch, daß er die Meinung von weiten Kreisen Englands zu gunsten des Nordens umänderte. Theologisch weitherzig, hat er es schließlich 1882 gewagt, die Ewigkeit der Höllenstrafen zu leugnen. In seinen vielgelesenen Predigten und in einer Kirchenzeitung hat er für die Enthaltsamkeitsbewegung Partei genommen, die Sklaverei, den Dollardienst und die politische Korruption mannhaft bekämpft. Seine Predigten erschienen jahrelang wöchentlich als The Plymouth Pulpit (1859 ff). Von seinen zahlreichen Schriften sei noch genannt Evolution and Religion (1885), Religion and Duty (1887, auch ins Deutsche übersetzt).

Appleton's Cyclopaedia of American Biography I, 1887, 219 f. (Mit Bibliographie); — W. C. Beecher und S. Scoville: Biography of H. W. B., 1888; — Howard: H. W. B., a Study of his Personality etc., 1891. **Rockwell.**

Beecher-Stowe, Harriet (1812—1896), Schwester des vorigen, Schriftstellerin, heiratete 1836 den Prof. Stowe, lebte von 1864 bis zu ihrem Tode in Hartford (Connecticut). Ungleich bekannter als ihre religiösen Gedichte und ihre sonstigen poetischen Werke ist auch in Europa geworden Uncle Toms Cabin, Onkel Toms Hütte, 1852 aus vorher veröffentlichten Skizzen zusammengestellt; die Verfasserin konnte nachweisen, wie sehr sie hier Bilder aus dem wirklichen Leben gezeichnet habe, und kein anders Buch diesseits oder jenseits des Ozeans hat so machtvoll die Ueberzeugung von dem Unwürdigen des Sklavenwesens verbreitet und der Sklavenbefreiung vorgearbeitet. **M.**

Beelzebub ¶ Geister Engel Dämonen.

Beer, Georg, ev. Theologe, geb. 1865 in Schweidnitz, Lehrer an der Realschule in Erbach 1889—1891, Privatdozent in Breslau 1892, in Halle 1894, a. o. Professor für AT in Straßburg 1900. An theologischen Werken veröffentlichte er: Individual- und Gemeindepsalmen (1894), Text des Buches Hiob (1895. 1897), Martyrium des Jesaia und das Buch Henoch (in Kautzsch: Apokryphen und Pseudepigraphen, 1900), Der biblische Hades (1902), Saul, David, Salomo (1906); Mitarbeiter an Guthes Kurzem Bibelwörterbuch (1903), sowie am Theologischen Jahresbericht (seit 1901). **G.**

Beersheba liegt an der Südgrenze des judäischen Hochlandes, wo dieses in die Wüste überzugehen beginnt. Da es in der alten Zeit der südlichste Punkt Palästinas überhaupt war, wie Dan der nördlichste, so pflegte man zu sagen: „von Dan bis B.“ I Sam 3_{20} II 3_{10} 17_{11}. In der politischen Geschichte hat B. keine Rolle gespielt, wohl aber in der Religionsgeschichte. Als Kultort war es bis in die Zeit des Elia und Amos berühmt I Kön 19_3 Amos 5_5 8_{14}. Wir können aus diesen beiläufigen Erwähnungen schließen, daß auch die Nordisraeliten zu dem südjudäischen Heiligtum zu wallfahren pflegten. Es stand dort unter einer Tamariske in der Nähe der Quellen ein Altar, der von den Kanaanäern dem ʾēl ʿōlām „dem Gott der Ewigkeit“, von den Israeliten aber Jahve mit dem Beinamen ʾēl ʿōlām geweiht war I Mose 21_{33}. Das Numen von B. galt also als Gott der Vegetation, des Wassers und des Lebens. Die Heiligkeit des Ortes, die mit der Einführung des Deuteronomiums um 621 v. Chr. prinzipiell aufgehoben ward, wenn sie auch in Wirklichkeit noch lange nachher bestanden haben

mag, ward in der alten Zeit durch die Verehrung der Patriarchen begründet und gerechtfertigt: Schon Abraham rief dort Jahves Namen an I Mose 21 33, Isaak baute dort einen Altar 26 25 und Jakob opferte dort 46 1. Nach volkstümlicher Art wird in diesen Sagen auch der Name des Ortes erklärt: er heißt „Siebenbrunnen" oder „Schwurbrunnen", weil Abraham dort sieben Schafe dem Abimelech als Geschenk und Pfand für den zwischen ihnen geschlossenen Vertrag dargebracht hat I Mose 21 28 ff, oder weil Abraham und Abimelech oder Isaak und Abimelech dort geschworen haben 21 31 26 31. Die richtige Deutung ist „Siebenbrunn", obwohl dort nur drei Quellen vorhanden sind, wie der „Negenborn" („Neunbrunn") bei Göttingen, der nur ein einziger starker Quell ist. Die Siebenzahl drückt dabei also nicht die Quantität, sondern die Qualität der Quellen aus.

Theodor Nöldeke im AR VII, S. 340 ff; — Julius Wellhausen AR VIII, S. 155. **Greßmann.**

van Beethoven, Ludwig, geb. 17. Dez. 1770 zu Bonn, wo sein Vater Tenorsänger in der kurfürstlichen Kapelle war, zeigte schon in der Jugend große Begabung zur Musik und entwickelte diese unter der strengen Zucht des Vaters zu frühzeitiger Fertigkeit im Klavierspiel wie in der Komposition. Seine Lehrer waren der Musikdirektor Pfeiffer, später der Hoforganist van der Eden und der Musikdirektor Chr. Gottl. Neefe. Mit 15 Jahren wurde er 2. Hoforganist, mit 17 Jahren machte er seinen ersten Besuch in Wien, dem damaligen Zentrum deutschen Musiklebens, bei dem er die Aufmerksamkeit Mozarts erregte. Allein erst 1792 begab er sich zu dauerndem Aufenthalt nach Wien, wo er dann bis zum Lebensende blieb. Er machte hier unter Haydn und nach dessen Abreise nach England bei dem berühmten Albrechtsberger Studien in der Komposition; bald fand er seinen eigenen Standpunkt, auf dem er sich rasch und unaufhaltsam zum größten Meister des 19. Jhd.s emporschwang. Das klassische Ideal seiner Vorgänger Haydn und Mozart, mit denen er die Höhe des „Klassizismus" repräsentiert, brachte er zur höchsten Reife, indem er der Musik zugleich aber auch das Reich des schrankenlosen Individualismus, der das Kunstwerk aus innerster Persönlichkeit heraus gestaltenden Subjektivität erschloß. Es war ihm beschieden, die Formen, die seine Vorgänger in der Instrumentalmusik, namentlich in der Kammermusik (Sonate, Streichquartett, Symphonie) auf Grund der Vorarbeiten von Ph. Em. Bach, dem bedeutendsten der Söhne Joh. Sebastians, sowie der sog. „Mannheimer Schule" geschaffen hatten, zu vollenden und mit höchstem Inhalt zu erfüllen, einem Inhalt, über den hinaus nur noch ein Fortschritt, der ins dramatische der Kunst Richard Wagners, möglich sein sollte, während alle seine sonstigen Nachfolger entweder lediglich individuelle und als solche fesselnde Vertreter der zu keinem namhaften neuen Gehalt mehr berufenen Kunstrichtung (in der B. eben der Größte bleibt), oder aber vorwiegend technische Neuerer und Bahnbrecher genannt werden können. B. starb am 26. März 1827, während ein furchtbares Unwetter die Bewohnerschaft von ganz Wien erzittern machte. Die Einzelheiten seiner künstlerischen Entwicklung wie eine Uebersicht über seine unsterblichen Werke werden kaum in den Rahmen dieses Werkes gehören.

Denn während wir bei J. S. Bach seiner Gesamtpersönlichkeit und Wirksamkeit nach, die in der Schöpfung von Werken der Kirchenmusik einem tiefinnerlichen Bedürfnis ebenso wie den praktischen Pflichten seines Berufes nachgeht, während wir bei Händel wenigstens seiner Stellung als Oratorienkomponist nach von einer religiös-musikalischen Mission, die diese Meister zu erfüllen hatten, sprechen können, kann innerhalb einer theologischen Enzyklopädie die Stellung B.s mehr nur von allgemein ethischen Gesichtspunkten aus interessieren. Dahin aber gehört nicht sowohl der Umstand, daß auch in dieser Individualität die Erfüllung einer hohen Mission an sich zutage tritt, als vielmehr vor allem das eigenartige Verhältnis, in dem gerade dieser subjektivste aller großen Meister zu Gott und Göttlichem und zur religiösen Auffassung seiner Gesamtaufgabe steht. Wir haben für die Beurteilung dieses Verhältnisses ein untrügliches Zeugnis in des Meisters größtem religiösen Tonwerk: der Missa solemnis, deren Bedeutung neben ihrer spezifisch technischen Eigenart und Größe eben in der Aufklärung jenes Verhältnisses (wenigstens dem Gefühlsgrad nach, den sie offenbart) zu suchen ist. — Wir haben über B.s Auffassung von Religion und Göttlichem nicht eben viele authentische Zeugnisse. „Ueber Generalbaß und Religion solle man nicht disputieren, beide seien fertige und in sich abgeschlossene Dinge" — sagte er einmal; und er handelte darnach und begrub seine eigenen Ansichten darüber im tiefsten Grunde seines Innern, aus dem sie uns wieder im Gewand „hochheiliger" musikalischer Gedanken, freilich meist in seinen wortlosen, wenn auch darum noch lange nicht „unmündigen" Instrumentalwerken entgegenklingen und von dem, der Ohren hat, zu hören, recht wohl verstanden werden können. Religion ist Kunst und Kunst ist Religion — das ist B.s religiöser Standpunkt im Großen; in ihm begegnen sich die Anschauungen des griechischen Altertums mit der Welt J. S. Bachs. Die religiösen Anschauungen B.s entsprangen dem Gefühl, aus dem auch jede wahre Religion überhaupt entsprang, und zwar dem Gefühl allgemeiner theistischer Andacht. Er war darin ein Kind seiner Zeit, die in allgemeinem „gefühlvollen Rationalismus" (Ambros) schwelgte und in Männern wie Jean Paul und Tiedge ihre Wortführer fand. Dazu kam, daß die Wurzeln einer religiösen Erziehung aus den Tagen seiner Jugend in seinem Herzen nie erkrankten oder gar erstarben. Vielmehr finden wir in ihm mit wachsender Reife der Mannesjahre ein immer neu gesteigertes Bedürfnis zu innerer und zugleich inniger Religiosität, wenn ihm auch äußerliche Kultusformen zeitlebens nie viel zu sagen gehabt werden. Mit das wichtigste Motiv zu dieser Religiosität war jedenfalls das tragische Geschick, das ihn bald schon in seinem Gehörleiden befiel und aus dessen Banden er sich nur durch Resignation und heroische Fügung in den Willen der Gottheit, die er über und in sich wußte, retten konnte. Indessen heißt „Gott" für B. nicht bloß eine Abstraktion des Ewigen, allgemein Göttlichen, eine Idee, ein Scheinbild oder Scheinwesen, auch „kein bloßes Schönheitsideal eines hellenisierenden Kultes, dessen Oberpriester Goethe ist" (Ambros), sondern der persönliche Gott des zwei-

fellosen Glaubens. Dieser ist ihm zugleich der Hort der Hoffnung in allen Drangsalen, das Licht in der Nacht seines eigenen schweren Verhängnisses. Für die Tiefe der Gottesidee, die diesen Geist umfing, bedeutet es keine Abschwächung, sondern nur eine Konsequenz der ihn umgebenden Verhältnisse wie der Art und Weise seiner persönlichen Anschauungen, daß sich B. einem ausgesprochen kirchlichen Glauben nicht anschloß. Daß ihm trotzdem die Form des kirchlichen Bekenntnisses, wie sie sich in der Kultusform der katholischen Messe ausspricht, keine Schranke war, sondern die äußere Richtschnur für die Gestaltung seiner Tongedanken war und sein konnte, hat seinen tiefsten Grund wohl in den schon erwähnten Wurzeln seiner religiösen Erziehung. Gewiß aber ist, daß B.s tiefinnere Religiosität der eine der Angelpunkte seines ganzen Wesens war: der andere ist seine heiße Liebe zur Menschheit im höchsten Sinn des Philanthropismus seiner Zeit. Wie jene aus seiner Missa solemnis, so spricht diese aus seiner Neunten Symphonie, in jedem Betracht die Ergänzung der Messe im Sinne eines document humain dieses Geistes. Die Messe steht als Medium zwischen Gott und dem schaffenden Geist des Meisters, wie die Neunte als Medium zwischen B. und der Menschheit. Beide zusammen — sie sind Eins! — bilden das erhabene Testament B.s an die Welt, die ihn nur aus ihnen ganz und innig verstehen wird.

A. B. Marx: L. v. B., 1884; — A. W. Ambros: Kulturhistor. Bilder aus d. Musikleben, 1860; — A. Wheelock Thayer: L. v. B.s Leben. Weitergeführt von H. Deiters, (1866 ff) 1901 ff³ (bis jetzt 4 Bde., reichend bis 1823); — Fr. Volbach: L. v. B., 1905; — Wilh. Weber: B.s Missa solemnis, 1908.

W. Weber.

Beets, Nicolaas (1814—1903), holländischer ev. Theologe, Dichter und Schriftsteller. Geb. zu Haarlem, 1840 Pfarrer in Heemstede, 1854 in Utrecht, 1874 Professor für Kirchengeschichte und Ethik in Utrecht. Hat Heemstede zu einem Mittelpunkt der „Erweckung" gemacht und insonderheit die gebildeten und aristokratischen Kreise des Volkes für ein lebendiges ethisch-irenisches Christentum auf orthodoxer Grundlage wiedergewonnen. Seine Erbauungsschriften „Stichtelijke uren" (4 Jahrgänge, 1848—1851) hatten ungeheuren Erfolg und bedeuten den Anfang einer neuen Richtung innerhalb der Erweckung, entsprachen auch in besonderer Weise dem niederländischen Nationalcharakter. Mit Doedes, van Oosterzee und van Toorenenbergen, den Apologeten biblischer Orthodoxie, gründete er im Gegensatz zur streng konfessionellen Partei die Vereinigung Ernst en Vrede, deren linken Flügel er mit D. Chantepie de la Saussaye bildete, und die sich in Ernst en Vrede 1853 (bis 1859) ein eigenes Organ schuf zur Betrachtung der offenbarten Wahrheit, Durchdringung des Lebens mit ihren ethischen Wirkungen und Rettung der Wahrheitsmomente in den verschiedenen Richtungen. Das Heil der Kirche sah B. weder in der stärkeren Betonung des Bekenntnisses, noch in „wissenschaftlicher" Aufklärung, sondern in Vertiefung unserer religiösen Aufgaben und feinerer Ausbildung unseres Gemütslebens. Sein populärstes Werk ist die Camera obscura (1904 ²³), das er unter dem Pseudonym Hildebrand schrieb und das zum Volkslesebuch geworden ist. Außerdem: Leeredenen (Predigten) 4 Bde. (1879), populäre Kirchengeschichte (in Geschiednis der christelijke Kerk in Nederland und Geschiednis der chr. K. in tafereelen), Dichtwerken (Gesammelte Gedichte) 5 Bde. (1873—1876), Najaarsbladen (1881) und Paulus in de gewichtigste oogenblikken van zijn leven en werkzaamheid (1896 ⁵).

Schowalter.

Beffchen ¶ Amtstracht des Geistlichen.

Begabung. Unter B. versteht die Pädagogik den Inbegriff der körperlichen und geistigen Anlagen, welche die Ausbildung des Zöglings fördern. Und zwar meint man mit B. nur Gutes und Kluges. Anlagen zum Bösen nennt man nicht B., Mangel an Intelligenz bezeichnet man weder als B. noch als Anlagen. Naturwissenschaftlich betrachtet fällt die B. unter den Begriff der Vererbung. Der Psychologe sucht die Art der B. zu beschreiben und arbeitet dabei noch heute meist irgendwie mit der alten Klassifikation in Temperamente. Der Ethiker erfaßt die B. als individuelle Bestimmung des Menschen. Während die ältere Pädagogik (außer Plato) sich damit begnügt, die Verschiedenheit der B. zu konstatieren und den Erzieher bei Mißerfolgen mit dem non ex quovis ligno fit Mercurius (nicht aus jedem Holze läßt sich ein Götterbild schnitzen) zu trösten, schreitet die neuere allmählich dazu fort, Berücksichtigung der Individualität zu fordern, kommt aber zu prinzipieller Behandlung der Sache erst, indem sie gegenüber dem naiven wie dem theoretischen Sensualismus ganz allgemein für jede Erziehung das Problem stellt: ob die bildende Tätigkeit überhaupt etwas andres sein könne als die Unterstützung der in eigener Kraft sich im Kinde entwickelnden gemeinmenschlichen Grundbegabung (Pestalozzi), ob nicht alles Biegen, Schnitzen, Einprägen, Polieren und Ziehen am Zögling, kurz alle erzieherische Gegenwirkung gegen ihn, nur insofern zweckmäßig sei, als sie der Grundbegabung dazu hilft, sich frei zu entwickeln, und ob nicht auch die individuelle Begabung dann zu verstehen und in ihrem Wachstum zu fördern sei als eine eigentümliche Mischung der Elemente jener gemeinmenschlichen Grundbegabung (Schleiermacher). Der Ethiker, den es nach einem spekulativen Abschluß dieser Gedanken verlangt, sieht die verschieden temperierte Begabung aller gebildeten Einzelnen sich immer mehr ausgleichen in der Harmonie der Familie, der Schule, der Geselligkeit, des Staats usw., kurz jeder Gemeinschaft bis hinauf zur Harmonie eines geistigen Universums. Diese Harmonie der Gemeinschaft aber hört er um so voller tönen, je deutlicher im Einzelnen die differenzierte Begabung nach ihrer Sonderart ausgebildet ist. Rückschauend von hier auf den Bildungsweg ergibt sich ihm dann wieder die Einsicht: der Erzieher hat keine andre Aufgabe, als das freie Wachsen der in sich selbst triebkräftigen Elemente der B. so zu fördern, daß ihre eigentümliche Mischung im Individuum sich erhält und wächst. Da diese Elemente sich aber der Art nach nicht von denen der menschlichen Grundbegabung überhaupt unterscheiden, so können Disharmonieen zwischen Zögling und Gemeinschaft nur eintreten, wo entweder bei ihm oder bei ihr Bildungsfehler unterlaufen sind, wo also entweder der Zögling oder die Glieder seiner Gemeinschaft nicht ihrer Begabung gemäß gebildet sind (¶ Bildung). — Das bewußte Zuwiderhandeln gegen die in der eigenen B. liegende

Bestimmung fällt theologisch unter den Begriff der ¶ Sünde; der Begriff der ¶ Erbsünde ist unter diesem Gesichtspunkt nicht erschöpft, wenn man sie als Mangel in der Begabung faßt, sondern sie stellt sich dar als der ererbte radikale Hang, die ererbte körperliche und geistige Begabung nicht ihrer göttlichen Bestimmung gemäß zu brauchen und zu entwickeln.

Richard Baerwald: Theorie der Begabung, 1896.

Schiele.

Beginen und Begarden, religiöse Genossenschaften des Mittelalters. Die Beginen sind sicher eine Stiftung des Lütticher Priesters Lambert le Beghe, um bei der allgemeinen asketischen Bewegung des 12. Jhd.s auch den Frauen, die nicht direkt in einen Orden eintreten wollten, die Möglichkeit zu bußfertigem, asketischem Lebenswandel zu geben. So gründete um 1180 für die zu seiner Bußpredigt sich drängenden Frauen Lambert die erste Beguinage in Lüttich, die aus einer Kirche, einem Hospital und einer Anzahl kleiner Beginenhäuschen bestand. Von da verbreitete sich die Bewegung im 12.—14. Jhd. bis in die kleinsten Städtchen Frankreichs, Deutschlands usw. Gewöhnlich lebten 10—20 Beginen, jede in ihrem Häuschen, in einem Konvente zusammen; sie beschäftigten sich namentlich mit Handarbeit und Krankenpflege und konnten jederzeit das Beginenhaus verlassen, z. B. um sich zu verheiraten. Dasselbe Ziel verfolgten für die Männer die Begardenvereine. Im 13. und 14. Jhd. kamen die Beginen- und Begardenkonvente unter die Herrschaft der Bettelorden (¶ Mönchtum), und damit begann ihr Verfall; die Vornehmen hielten sich fern, Mystik, Askese und Almosenbetteln trat in den Vordergrund, und im 14. Jhd. wurden die Vereine immer mehr zu Versorgungsanstalten. Nachdem sie schon seit dem 13. Jhd. heftig verfolgt worden waren, weil man sie mit den ¶ Brüdern vom freien Geiste und anderen Sekten identifizierte, hob sie das Konzil von Vienne 1311 wegen kirchenfeindlicher Lehre über die Trinität auf. Trotzdem sich städtische Magistrate und die Minoriten eifrig für sie verwandten, wurden viele durch die ¶ Inquisition verbrannt, besonders seit 1366; erst seit dem Konzil von Konstanz (1415) (¶ Reformkonzile) besserte sich ihre Lage etwas. Während die Begarden seit der Reformation nicht mehr bestehen, sind die Beginen in Holland und Belgien, wo sie ihre höchste Blüte erreicht hatten, bis auf den heutigen Tag erhalten, doch scheinen sie jetzt auch ihrem Ende entgegenzugehen.

RE³ II, S. 516—526; — JB XXII (1902), S. 495.

Zwicker.

Begräbnis. Uebersicht.

I. Im AT; — II. Das christliche B.; — III. B., rechtlich.

I. im AT.

1. Grabstätten; — 2. Bestattung.

1. a) In die älteste historische Zeit (etwa 2500—1200 v. Chr.) gehören die Schachtgräber (Fig. 26). Von der Oberfläche des Felsens führt ein zylindrischer Schacht, der sich von oben nach unten verengert, senkrecht in die Tiefe. Am Boden des Schachtes gewährt ein niedriger, rechtwinkliger Eingang Zutritt zu einer kleinen, gewöhnlich ovalen Seitenkammer, in dessen Flur sich ein kreisrundes Loch befindet. Ueber oder in diesem Loche liegt der Tote. In Tell el-mutesellim = Megiddo sind die Grabkammern, dem Erdboden entsprechend, nicht aus dem Felsen gehauen, sondern gewölbeartig aufgemauert. Diese Form ist ägyptischen Ursprungs.

1. b) In die zweite Periode (etwa von 1200—600 v. Chr.) gehören die Senkgräber (Fig. 27).

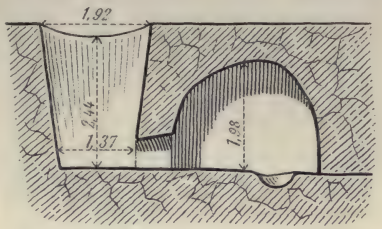


Fig. 26. Schachtgrab. Nach Vincent: Canaan.

Der tiefe Schacht und die Seitenkammer sind verschwunden. Ein einfaches, gewöhnlich kreisrundes Loch führt von der Felsoberfläche unmittelbar in die Kammer. Die mehr oder

Fig. 27. Senkgrab. Nach Vincent: Canaan.

weniger runden Kammern mit einem Durchmesser von 6—9 m haben ein flaches oder roh gewölbtes Dach bisweilen von Pfeilern gestützt. Gewöhnlich ist nur eine Kammer vorhanden,

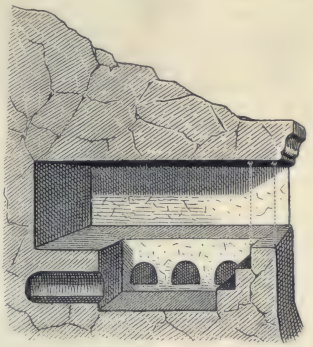


Fig. 28. Schiebegrab.

manchmal zwei, in seltenen Fällen drei. Als Grabstätten dienen entweder Löcher im Boden oder Bänke, die 30—60 cm hoch, 90 cm breit sind. Oft ist der freie Raum zwischen den Bänken, die um die Kammer herumlaufen, als Grabstätte benutzt.

1. c) In die dritte Periode (etwa von 600—1 v. Chr.) gehören die Schiebegräber (Fig. 28). Die Eingänge führen nicht mehr von oben, sondern von der Seite her in die Anlage. Da die Gräber am Felsabhang liegen, so mußte zunächst eine senkrechte Wand geschaffen werden, indem man eine Art Vorhof aushieb und über diesem ein Monument errichtete. Der Eingang, viereckig und mit Falz versehen, durch eine flache Platte mit überstehendem Rand wie durch einen Flaschenstöpsel geschlossen, liegt gewöhnlich so hoch wie das Dach der Kammer, sodaß inwendig drei oder vier Stufen auf den Boden führen. Die Grabstätten befinden sich meist in einer Bank, die auf drei Seiten rund um die Kammer läuft, und haben die Form eines langen, engen Schachtes, einem Backofen nicht unähnlich, in den die Leiche geschoben wird. Meist sind neun Schiebegräber in einer Kammer, je drei an jeder Seite. Oft sind mehrere Kammern zu einem großen Kammersystem verbunden.

1. d) In die vierte Periode (etwa von 1—500 n. Chr.) gehören die Bankbogengräber, seltener Sarkophagbogengräber (Fig. 29). Der

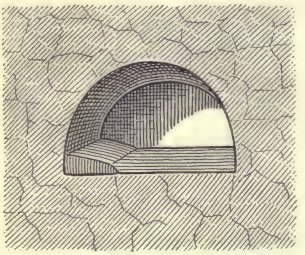


Fig. 29. Bankbogengrab.

Vorhof und das Monument fehlen, ebenso die Schiebegräber; statt dessen wölbt sich über der Bank ein Bogen. Bisweilen ist die Bank nach Art eines Kopfkissens an einem Ende erhöht, bisweilen ist sie nach Art eines Sarkophages vertieft. Unter welchen fremden Einflüssen die Grabformen sich geändert haben, ist bisher noch nicht untersucht. — Prähistorischen Ursprungs sind

1. e) die Dolmen (vgl. Tafel 5, Abb. 1); sie bestehen aus vier Steinen, die auf die seitliche Kante gestellt und mit einem breiten Deckstein belegt sind, sodaß sie die Form einer kleinen Steinstube annehmen. Im Westjordanland sind sie bisher nicht sicher nachgewiesen worden, doch kommen sie im Ostjordanlande sehr zahlreich vor und bilden ganze Felder. Eine andere Form prähistorischer Gräber sind

1. f) die Kromlechs (vgl. Tafel 5, Abb. 2), mit Steinen ausgefüllte Kreise oder Rechtecke, bisweilen mit einem hohen Einzelstein (Menhir, Massebe) in der Mitte. Die Dolmen und Kromlechs sind in allen Mittelmeerländern bis nach Skandinavien, England und der Bretagne verbreitet, nicht als Altäre aufzufassen, wie man im Mittelalter wollte, sondern als Grabstätten, wie die mancherlei Skelettfunde lehren. Man darf nicht meinen, daß sie von einem einzelnen wandernden Volk herstammen, sondern die Idee ist es, die aus dem Orient schon früh nach Europa gewandert ist. Ihr Ursprungsland ist bisher nicht nachgewiesen.

In historischer Zeit war es auch Sitte, im Hause zu begraben; I Sam 25_1 I Kön 2_{34}.

Die Gräber der Ahnherrn suchte man an heiligen Stätten; so starb Mose auf dem Berge Nebo, der dem Gotte Nabû geweiht war V Mose 34_6. So glaubte man Aarons Grab auf dem Berge Hor zu finden, wo es noch heute gezeigt wird V Mose 32_{50}. So war Abrahams Erbbegräbnis die heilige Höhle Machpela in Hebron, wo sich noch heute der heilige Platz der Araber befindet I Mose 23. Mit Vorliebe ward schon damals, wie heute, das Grab des Heiligen von einem Baume beschattet, wie die „Klageeiche" beweist, unter der die Amme der Rebekka bestattet war I Mose 35_8. Noch in der Königszeit würdigte man die Könige eines Grabes im jerusalemischen Tempel Ezech 43_7.

Die Sitte der Leichenverbrennung ist bisher in Palästina nicht sicher erwiesen; ein vereinzeltes Beispiel, das Macalister bei den Ausgrabungen in Geser gefunden haben will, ist ein zu schwaches Fundament, um darauf zu bauen. Die mancherlei „Columbarien", die von anderen jedoch für Taubenschläge gehalten werden, sind vermutlich erst unter römischem Einfluß entstanden: sie dienten zur Aufbewahrung der Urnen.

2. Die Bestattung erfolgte, wie es sich im Orient von selbst versteht, am Todestage. Leichen unbestattet zu lassen, galt als eine Schändung, die man bisweilen an Verbrechern und dem Bann verfallenen Besiegten vollzog I Kön 14_{11} 16_4 II Sam 21_9. Die Seele fand keine Ruhe, solange der Körper unbestattet lag. Das Uebliche war, wie die Ausgrabungen in Palästina lehren, seit jeher, dem Toten soviel mitzugeben, wie er zur Weitererzistenz nach dem Tode bedurfte: dazu gehörte vor allem Wasser, denn die Toten gelten als besonders durstig, dann auch Brot und andere Nahrungsmittel, Lampen, damit man im dunkeln Grab, dem „Reich der Finsternis und des Todesschattens", sehen könne; dem Krieger gab man seine Waffen, der Frau ihren Schmuck, den Kindern ihr Spielzeug mit. Die Leiche ward nicht einbalsamiert — bei Jakob und Joseph werden ägyptische Sitten vorausgesetzt I Mose $50_{2.26}$ —, sondern bekleidet und aufgebahrt; nachdem die Totenklage gehalten war, ward sie auf der Tragbahre zum Grabe geleitet und, meist ziemlich sorglos, in der Grabstätte beigesetzt.

Macalister in den „Quarterly Statements" des Pal. Expl. Fund, 1904, S. 320—354; — Hugues Vincent: Canaan, 1907, S. 205—296; — J. Benzinger: RE³ II, S. 531—533.

Greßmann.

Begräbnis: II. das christliche.

1. Vorchristliche Art; — 2. In der alten, mittelalterlichen und der röm.-kath. Kirche; — 3. Seit der Reformation; — 4. Die rechte Gestaltung der Feier.

1. In der Unkultur der paläolithischen Epoche unseres Erdteils hat man den Leichnamen noch keine besondere Fürsorge zugewandt, sondern man hat sie nur flüchtig an dem Platze verscharrt, wo man wohnte (s. Müller: Nordische Altertumskunde I, 22. 368). Griechen und Römer bewahren vereinzelte Nachrichten auf, nach denen in der Vorzeit die Toten z. B. am Herde des Hauses begraben seien (E. Rohde: Psyche I², S. 228). In der indogermanischen Welt hat sich frühe eine größere Sorgfalt der Bestattung der Leichname zugewandt; zwei Formen der Be-

stattung, Begraben und Verbrennen finden sich hier in beinah gleicher Ausdehnung. Das Begraben ist die ältere Form; erst während der jüngeren Bronzezeit wird die Verbrennung die Regel. Ueber die Vorstellungen, die die Umgestaltung der Sitte hervorgerufen haben, gibt E. Rohde (Psyche I², S. 31 ff) folgende einleuchtende Erklärung: Weil die Seele des Verstorbenen noch lange Zeit sich in der Nähe des Leichnams aufhielt, widmete man ihr Speise, Trank, Pferde, ja die Witwe, um der Seele, die den Lebenden schaden konnte, keinen Anlaß zur Unzufriedenheit zu geben. In dem Feuer glaubte man dann das taugliche Mittel gefunden zu haben, schneller den unheimlichen Begleiter des noch vorhandenen Leichnams los zu werden. „Ist der sichtbare Doppelgänger der Psyche verzehrt, ... so hält keine Haft die Seele mehr im Diesseits fest." — Die semitischen Völker haben die Leichname begraben; man hat zwar altbabylonische Feuernekropolen in Surghul und El Hibba in Chaldäa aufgedeckt (Koldewey, ZA II, 403 ff) und vermutet darin eine Nachwirkung der Sumerer, aber sonst lauten die geschichtlichen Zeugnisse dahin, daß die Semiten die Erdbestattung geübt haben. Indogermanen und Semiten gemeinsam ist die Vorstellung, daß die Seelen der Verstorbenen die Schwelle des Hades nicht überschreiten können, solange der Leichnam nicht bestattet ist (Ilias 23 $_{71}$), und die Götter zürnen heftig über die Unterlassung dieses Liebesdienstes (Odyssee 11 $_{72}$). Die Solonische Gesetzgebung bedenkt auch die Bestattung, aber die Vorstellung von der damit zusammenhängenden Ruhe der abgeschiedenen Seele hat sich verflüchtigt; und bei Horaz ist es ein Gebot der Humanität allein, daß der Wanderer, der eine verlassene Leiche finde, drei Hände Erde darauf streuen möge (Carmina I, 28).

2. Aus der ersten Hälfte des 2. Jhd.s stammt das Zeugnis des Athenischen Philosophen Aristides über die Christen, daß „so oft einer von ihren Armen aus der Welt gehe und ihn irgend einer von ihnen sehe, er sich nach Kräften seines Begräbnisses annehme" (Apologie 15, 8), und ebenso berichtet Tertullian, daß die Christen für Bestattung ihrer Armen gesorgt hätten (Apolog. c. 39). Später treten die Totengräber neben den Türhütern als Gemeindebeamte auf, und in Karthago war der Brauch, daß die Büßer im Dienste der Gemeinde die Toten bestatteten. — Für die als Gemeindedienst aufgefaßte Veranstaltung der Leichenbestattung erwarb die Kirche so bald als möglich ihr eigentümliche Begräbnisstätten, und in den (von den meist unter freiem Himmel angelegten heidnischen Grabstätten abgesonderten) Katakomben, in ihrem mühseligen Ausbau, wie in ihrer schwierigen Verwaltung tritt uns die große Wertschätzung entgegen, die die ersten Generationen der römischen Gemeinde für diesen Gemeindedienst hegten. — Wie z. B. bei der Eheschließung, so richtete sich die alte Kirche auch bei dem menschlichen Werke der Bestattung nach der Landessitte, nur daß sie das spezifisch Heidnische dabei unterließ. Die Opfer fielen weg, selbst die Kränze sieht ein Eiferer, wie Tertullian, als nicht zu duldendes heidnisches Beiwerk einer Bestattungsfeier an. Derselben Absicht, keine Vermischung heidnischer und christlicher Gebräuche zu dulden, entsprang die Gegnerschaft der alten Kirche gegen die Feuerbestattung. Nicht dogmatische Bedenken haben die christliche Gegnerschaft gegen die Leichenverbrennung hervorgerufen, denn Minucius Felix läßt in seinem Oktavius den Vertreter des Christentums auf die Vorhaltung seines heidnischen Gegners, daß die Christen wegen ihrer Auferstehungshoffnung Gegner des Leichenbrandes seien, nur erwidern: daß das Beerdigen die ältere und bessere Sitte sei (cap. 11 und 34). Ueberhaupt läßt sich in der ganzen patristischen Literatur keine Stimme dahin vernehmen, daß der Leichenbrand die Auferstehungshoffnung berühre; die häufig dafür angeführten Stellen besagen etwas ganz anderes (z. B. Martyrium Polykarps cap. 12, 16, 17, 18. — Euseb: Kirchengesch. V, 1. Augustin VI, 594. De cura pro mort. ger. cap. II). Die alte Kirche überkam von Israel und von der römischen Vergangenheit her die Sitte des Begrabens, und in dem Bestreben, sich von den heidnischen Gebräuchen abzusondern, machte man aus der Nichtbeteiligung an der Sitte des Leichenbrandes, der hie und da — der Kostspieligkeit wegen auch nicht allzu häufig — in heidnischen Kreisen stattfand, ein christliches Schibboleth. — Die ältesten und einfachsten geistlichen Bestandteile der christlichen Bestattungsfeier waren Psalmengesang und Gebet. Der erstere trat an die Stelle der heidnischen Trauergesänge, der naeniae; die praeficae, bestellte Klageweiber, wurden verboten. Chrysostomus nennt die Totenklage eine Schmähung des Todes Christi, und er droht die, die Klageweiber mieteten, für lange Zeit von der Gemeinde auszuschließen zu wollen (homil. 32 in Mtth. und homil. 4 in Hebr.). In erbaulichster Weise läßt Augustin sich, seinem Söhnchen und seinem Hausgesinde bei dem Tode seiner Mutter die Psalmen zum Troste dienen (Confess. 9 $_{12}$). — Weitere geistliche Bestandteile der altchristlichen Bestattungsfeier sind das Gebet für die Verstorbenen, die Darbringung der Opfergaben für die Gemeinde-Bedürfnisse und für die Armen und die Feier der Eucharistie. Das Gebet für die Toten — die Opposition des Aërius richtete wenig aus — war anfänglich nur eine Erinnerung an die Verstorbenen: sie wurden zusammen mit Maria, Propheten, Aposteln und Märtyrern aufgezählt; und daß es sinnlos sei, für die Maria und die Apostel zu beten, hebt Augustin noch hervor (sermo 159 c. 1). Man hatte bei dem Gebete für die Verstorbenen zuerst weniger an eine magische Wirkung in das Totenreich hinein gedacht, als an die durch den Tod nicht unterbrochene Gemeinschaft der noch auf Erden Wallenden mit den Abgeschiedenen in einem Gebet zu Gott. Daß die Feier der Eucharistie den Lebenden helfe zum ewigen Leben, ist alte christliche Lehre. Aber sobald in der Lehre von der Eucharistie sich das darin an Gott gebrachte Opfer durchgesetzt hatte, sah man in der bei der Bestattung gefeierten Eucharistie ein für die Toten und für ihr ewiges Heil dargebrachtes Opfer. Ursprünglich sollte die bei der Totenfeier veranstaltete Eucharistie auch nur den Gedanken an die „in Christo" andauernde Gemeinschaft darstellen, aber wie die magische Wirkung des Gebetes für die Toten den ursprünglichen Gedanken von der andauernden Gemeinschaft zwischen Lebenden und Toten „in Christo" überwuchert hatte, so geschah es auch in der eucharistischen Feier. Und endlich wurden die Oblationen, die Darbringungen für die Gemeindebedürfnisse und für die Armen, zu einem

Gnadenmittel für die Verstorbenen, — trotz der Verwahrungen der Apostolischen Konstitutionen (8 42). — Aus diesen Ansätzen entstand, nachdem aus der Eucharistie das Meßopfer selbst herausgewachsen war, die Seelenmesse. Leib und Blut Christi wurden durch den Priester für das ewige Seelenheil der Verstorbenen geopfert. Man nannte die Seelenmesse suffragium mortuorum d. h. Zufluchtsort der Verstorbenen; sie wurde und blieb das vornehmste Stück der Bestattungszeremonien in der mittelalterlichen Kirche und als das Ritualbuch Papst Paul V die Entwickelung der Zeremonien bei den sog. Kasualien zum Abschluß brachte, war die missa solemnis pro defuncto das Hauptstück des de exequiis handelnden Dienstes. Nach diesem Dienst in der Kirche folgt die processio zum Grabe; dort werden Gebete und Psalmworte gesprochen, und heute je nach der Gelegenheit und dem Gebrauch der Gegend auch eine Rede am Grabe gehalten. — Die mittelalterliche Kirche hatte je später, um so mehr die gesamte äußere Zurüstung einer Beerdigung in ihren Bereich gezogen und legte dem allem geistlichen Charakter und Wert zu. Die Leichen wurden anfänglich nicht in, sondern nur vor den Kirchen begraben; die Beisetzung in den Kirchen blieb späterhin das Vorrecht der Bevorzugten. Jeder Friedhof mußte geweiht werden; wer „in ungeweihter Erde" gebettet wurde, erlitt Schaden an seinem ewigen Heil. Durch diese Vorstellung erlangte die Kirche ein bis über den Tod hinaus wirkendes Machtmittel, wenn sie einem Toten die Aufnahme auf dem von ihr verwalteten Friedhofe versagte. Es ist bekannt, wie der Papst am Leichnam Heinrichs IV seine Rache nahm. Die Vorstellung von der geweihten Erde war nicht die (allgemein menschliche) der Römer, wonach jeder Ort, der einen Leichnam aufnahm, dadurch ein locus religiosus wurde. Denn hier empfing der Ort seine Weihe von dem hineingelegten Leichnam. Nach der mittelalterlichen Vorstellung von der geweihten Erde empfing dagegen der Leichnam seine Weihe und sogar geistliche Hilfe von der ihn aufnehmenden Erde. Diese Vorstellung wird auch von der heutigen katholischen Kirche durch ihre Praxis noch immer verteidigt: darum hält sie an der konfessionellen Sonderung der Gräber fest; und wo eine Stadtverwaltung einen gemeinsamen Friedhof für alle Konfessionen unterhält, auf dem die Reihenfolge der Grabstätten die verschiedensten Konfessionsangehörigen nebeneinander bettet, sodaß eine speziell katholische Weihe der Grabreihen nicht stattgefunden haben kann, da muß jedes Grab eines Katholiken vor dem Gebrauch noch besonders geweiht werden.

3. Auf dem Gebiete der Begräbnisfeierlichkeiten traten die Folgen der reformatorischen Anschauungen besonders einschneidend hervor. Bei der Frage, ob der Ablaß auch den Verstorbenen zugewandt werden könnte, brach der lange verhaltene Unwille hervor. Waren alle Begräbnisfeiern der mittelalterlichen Kirche für die Toten geschehen, und hatten diese Feiern in der Seelenmesse ihren Höhepunkt gehabt, so waren jetzt „ewige Messen, Vigilien und Gebete darauf (daß Gott dem Verstorbenen gnädig sei)" mit einem Male und vollständig abgetan. Nur in dem einen Punkte des Gebetes für die Verstorbenen schwankte man lange Zeit — und schwankt man heute noch. Zwar „ordnet keine alte lutherische Kirchenordnung die Fürbitte für die Toten an, . . . und keine kennt ein anderes Gebet wegen der Toten, als Danksagung, und obwohl keine das private fürbittende Gebet für die Verstorbenen verbietet, so verbieten doch viele die kirchliche Fürbitte für die Toten ausdrücklich" (Kliefoth: Liturg. Abhdlgen II, 284), aber das Gebet für die Verstorbenen kam einem starken Verlangen der Hinterbliebenen entgegen. Darum ließ die Apologie der Augustana die private Fürbitte — bei Ablehnung der Möglichkeit einer kirchlichen Hilfe an die Verstorbenen — zu, aber doch nur zögernd, in negativer Form (quam nos non prohibemus art. 12 § 94). Aber folgende Unterscheidung von den römischen Begräbniszeremonien hält die reformatorische Kirche fest: unsere Feiern an Sarg und Grab sind kein adjutorium mortuorum, sind keine Hilfsmittel für das Seelenheil des Verstorbenen. Mag die Trauer der Hinterbliebenen sich in einem Gebete für die Verstorbenen genug tun; die Gemeinde weiß, daß sie in das Urteil Gottes mit ihrem Gebete nicht einzufallen hat. — Mit dem Satze, daß unsere Bestattungsfeier keine Hilfeleistung an die Toten sein könne, war die Unterlage, welche man seit Augustin dem kirchlichen B. gegeben hatte, vollständig beseitigt. Aber hat die Reformation dieser Feier eine neue Unterlage oder die altchristliche zurückgegeben? Ein Akt war neu hinzugekommen: die Predigt. Wir besitzen zwar einige Leichenpredigten aus mittelalterlicher Zeit, aber sie fanden doch nur bei außerordentlichen Leichenbegängnissen statt und waren in keiner Weise ein organischer Bestandteil der kirchlichen Leichenfeier. Luther, der selbst in den Jahren 1525 und 1532 bei dem Tode seiner Kurfürsten die Leichenpredigt gehalten hatte, forderte, daß bei Begräbnissen, „zu Lob und Ehre dem fröhlichen Artikel unseres Glaubens, nämlich von der Auferstehung der Toten gehalten, und von ihr sollte gepredigt werden". Aber nun entstand die Gefahr, daß die organische Verbindung dieser Predigt mit ihrem nächsten Anlaß, d. h. dem vorliegenden Todesfalle, mißlang. Dann zerfiel die Bestattungsfeier in zwei nur äußerlich mit einander verbundene Teile: hier wurde der Leichnam begraben und daneben wurde eine Predigt gehalten; es fehlte leider nur das geistige Band. Die mittelalterlichen Bestattungsfeiern hatten einen beherrschenden Gedanken: die Feier ein subsidium mortuorum (Hilfe für die Verstorbenen). Welches war oder soll sein der beherrschende Gedanke der evangelischen Begräbnisfeier? Das 17. und 18. Jhd. haben einen Begriff für die Bestattungsfeier herausgestellt, der zwar von dem mittelalterlichen, daß sie eine Hilfeleistung an die Toten sei, gründlich verschieden war, der dennoch in seiner Weise einen Mittelpunkt der ganzen Feier abgeben konnte, der aber dem christlichen Gehalt der Feier entgegengesetzt war: den Begriff der kirchlichen Ehrerweisung. Die Leichenfeier war eine persönliche Ehrerweisung der Kirche für den Verstorbenen. In dieser Zeit kamen die in Form und Geist barocken Epitaphien auf, wurden die längsten Leichenzüge hinter den kleinsten Leuten hergeführt und wurden die längsten und unwahrsten Leichenreden gehalten. Namentlich durch diese letzteren kamen die kirchlichen Leichenfeiern so sehr in Mißkredit, daß man sie am Ende des 18. und am Anfang des 19. Jhd.s häufig ganz unterließ. Erst seit der Mitte des 19. Jhd.s hat das Verlangen nach einer christ-

lichen Bestattungsfeier wieder zugenommen.

4. Aber haben wir heute den einheitlichen Mittelpunkt dieser Feier gefunden? Kliefoth hat den altchristlichen Gedanken der durch den Tod nicht unterbrochenen Gemeinschaft „in Christo" zwischen denen, die noch leben hienieden und denen, die entrückt sind zur oberen Gemeinde, auf die Formel gebracht: wir müßten nicht für die Toten, aber mit den Toten vereint zu Gott beten. Wenn wir die in dieser Formel tatsächlich wiedergegebene altchristliche Auffassung von dem Sinn und Zweck unserer Begräbnisfeiern wieder aufnehmen, werden wir imstande sein, die in unserer jetzigen Art der Bestattungsfeier drohenden Versuchungen zu vermeiden. Man wirft unsern heutigen Totenfeiern, d. h. ihrem Hauptbestandteile, der Grabrede vor, entweder daß sie zu allgemein, zu unpersönlich und deshalb eindruckslos sei, oder daß sie zwar persönlich, die speziellen Verhältnisse des Toten würdigend, aber dann auch zu schönfärberisch, ja lobhudelnd sei. Leichenreden seien Lügenreden. (Das Gegenteil, daß in einer Grabrede hart gescholten würde, kommt fast nicht mehr vor; dazu sind wir zu kultiviert geworden — gottlob! —, aber auch nicht mehr originell genug — leider!) Wenn wir den Glauben, daß die Glieder der wahren Gemeinde Jesu auch durch den Tod nicht getrennt würden, an dem jeweils vorliegenden Falle messen und diesen Glauben durch den letzteren illustrieren, dann werden wir persönlich sein können, ohne zu lobhudeln, weil das Objekt der persönlichen Betrachtung der Gemeindestatus, nicht der Einzelne ist; dann können wir auch wieder mahnen, weil die Adresse nicht der Einzelne, sondern die Gemeinde ist. — Die heutige Form des Begräbnisses ist landschaftlich und in den Einzelgemeinden verschieden. Gebet und freie Rede haben meistens ihren Platz behauptet, obwohl wegen der vorerwähnten Mißstände gegen die letztere viele Einwendungen erhoben werden und ihre Ersetzung durch liturgische Formulare gefordert wird. Der bei den Begräbnissen übliche Gesang ist leider nur noch Kunstgesang, — auf dem Lande ein Kinderchor, in der Stadt (aber nur bei Vornehmen) ein bezahlter Chor. Daß die Trauergemeinde selbst ein Sterbelied anstimmt, ist nur noch in einzelnen reformierten Gemeinden zu finden. — Das äußere Begräbniswesen ist in Deutschland entweder in kommunaler oder in konfessionell-kirchlicher Verwaltung. In überwiegend katholischen Gegenden liebt es die römische Kirche, den Friedhof und seine Unterhaltung durch die kommunale Steuerkraft bezahlen zu lassen, und die Verfügung darüber dem katholischen Priester zu übertragen. Die dann bei der Beerdigung von Protestanten entstehenden Weiterungen, und die in den großen Städten aus dem Platzmangel sich ergebenden Schwierigkeiten der Verwaltung werden voraussichtlich dahin führen, das B., als eine weltliche Veranstaltung, an deren geordnetem Vollzuge der Staat aus polizeilichen Gründen mannigfach interessiert ist, allein in kommunale (oder staatliche) Verwaltung zu geben. Ob und wie dann die Religionsgesellschaften auf diesen Friedhöfen ihre Feiern veranstalten, ist diesen und dem Wunsche ihrer Mitglieder allein zu überlassen. Auch dann werden noch viele Fragen offen sein hinsichtlich des äußeren Begräbniswesens. So z. B. die Frage nach der sog. ewigen Dauer der Erbbegräbnisse; ob, wenn öffentliche Interessen des Verkehrs die Durchlegung einer Straße durch einen ehemaligen Friedhof erfordern, auch sog. ewige Gräber beseitigt werden können? Aber die Beantwortung dieser Fragen würde eine rein rechtliche sein können; tatsächliche Interessen des geistlichen Lebens kämen dabei nicht ins Spiel. — Ueber die Frage endlich, ob das B. in absehbarer Zeit durch die Leichenverbrennung verdrängt werden wird, vgl. den Art. ¶ Feuerbestattung.

Viktor Schultze: De christianorum veterum rebus sepulcralibus, Gotha 1879; — B. Lex: Das kirchl. Begräbnisrecht, 1904; — E. Friedberg: Das kirchl. Bestattungsrecht und die Reichsgewerbeordnung. Universitätsschrift, Leipzig 1887; — Artikel „Begräbnis" in RE³ II, S. 526 von Caspari. **Thümmel.**

Begräbnis: III. rechtlich.

1. Geschichtliche Entwicklung; — 2. Stellung der Kirchen; — 3. Stellung des Staates; — 4. Beurteilung.

1. Wie in Griechenland die Solonische Gesetzgebung, so stellte auch das Zwölftafelgesetz in Rom (450 v. Chr.) die Pflicht der Verwandten, Freunde und freigelassenen Sklaven fest, die Beerdigungen vorzunehmen. In Ermangelung solcher Verpflichteter schritt der Prätor oder der Demarch ein. Mit Entstehung der christlichen Kirche nahm sich diese der Fürsorge für die Toten als Pflicht der Gemeinschaft an, da nicht nur die Seele, sondern auch der Leib von Gott geschaffen sei. Hierbei wurde auch unwürdigen Mitgliedern die Bestattung nicht verweigert (Apgsch 5_{5-10}). Anstelle der heidnischen Totenklage traten Psalmengesang und Gebet. Zu letzterem trat das Stiften von Almosen und das Abendmahlsopfer. Diese Opfer, dargebracht im Gedanken an die abgeschiedene Seele, wurden dann als Heilsmittel für die Seele aufgefaßt und zwar seit Augustin († 430) nur für die durch die Taufe in die Gemeinschaft der Kirche Aufgenommenen und in dieser Gemeinschaft Gebliebenen. Bereits Leo I erhob dies zur Norm (458 oder 459): „Wo wir mit den Lebenden keine Gemeinschaft hatten, da können wir sie nicht mit den Toten feiern". Dieser Satz hat sich in der Kirche des Abendlandes weiter entwickelt. Die konfessionellen Streitigkeiten führten zum Art. 5 des Westfälischen Friedens (1648), nach welchem die drei anerkannten Konfessionen, wenn eine Minderheit keinen eigenen Kirchhof besitzt, gegenseitig ihre Leichen aufnehmen und ihnen ein ehrliches Begräbnis nicht verweigern sollten. Das Erwachen des modernen Staatslebens im 18. Jhd. hat die Entwicklung des Begräbnisrechts dahin geführt, daß die weltliche Macht teils dem von der Kirche gesetzten Recht staatliche Geltung verschaffte, teils anderes an die Stelle setzte, immer aber von dem Grundsatz sich leiten lassend, alles in das liturgische Gebiet Gehörige kirchlicher Regelung vorzubehalten.

2. Dennoch erleben wir bis in die jüngste Zeit namentlich auf katholischer Seite, aber auch auf seiten der evangelischen Kirche Streitigkeiten, die den konfessionellen Frieden gefährden. (Im Gegensatz zum jüngsten Famecker Kirchhofstreit sei an Bischof Hommer [1833] in Trier erinnert, wodurch bewiesen ist: es geht auch anders!) Noch heute verweigert die katholische Kirche das kirchliche Begräbnis Heiden, Juden, Muhammedanern, Ketzern, Protestanten, den öffentlich und namentlich Exkommunizierten und Interdizierten, den ¶ Selbstmördern, wenn sie

die Tat nicht im Wahnsinn begangen oder vor eingetretenem Tod nicht bereut haben, Duellanten selbst bei Beichte, Sakramentsverächtern, den in Unbußfertigkeit verstorbenen Sündern und den ungetauften Kindern. In einzelnen dieser Fälle sind Milderungen zugelassen. Zur Verweigerung der Totenfeier kommt die Verweigerung des Totenplatzes, der geweihten Erde (¶ Kirchhofsrecht). — Während in der katholischen Kirche die Verweigerung der Totenfeier zu einer Verwehrung eines Heilsmittels, zu einem Totengericht wurde, sieht die heutige evangelische Kirche in der Versagung kirchlicher Ehrenbezeugung beim Begräbnis nur eine Verweigerung der Ausübung ihrer religiösen Gebräuche. Die kirchlichen Verordnungen lassen eine Ausschließung bei solchen Vergehen zu, welche öffentlich begangen sind und Aergernis erregt haben. Außerdem verweigern sie das kirchliche Begräbnis den zurechnungsfähigen Selbstmördern (¶ Selbstmörder, kirchliche Bestattung), nicht aber grundsätzlich den ungetauften Kindern; doch findet bei letzteren vielfach auf Grund von Sitte und Herkommen eine kirchliche Beteiligung nicht statt. Ueber die Mitwirkung bei Beerdigung von im Zweikampf Gefallenen bestehen auf evangelischer Seite keine allgemeingültigen Bestimmungen. Gelegentlich wird die Mitwirkung des evangelischen Pfarrers bei der Beerdigung von Katholiken gewünscht; auch hierüber bestehen keine allgemeinen Vorschriften; die Verfügungen einzelner Kirchenbehörden (z. B. Konsistorium zu Posen 11. Juli 1891) lassen dem gewissenhaften Ermessen weiten Spielraum. Hat die katholische Kirche ihre Mitwirkung versagt, weil der Verstorbene, in Mischehe lebend, evangelische Kindererziehung zugelassen hatte, so pflegt in den meisten Gegenden der evangelische Pfarrer einzutreten; in anderen Fällen entscheidet er nach den näheren Umständen. Die Bestimmungen über Mitwirkung bei Feuerbestattungsfällen gehören nicht hierher (¶ Feuerbestattung, kirchliche Mitwirkung). Eine kirchliche Handlung bei Beisetzung von Aschenresten ist unzulässig. Im einzelnen sind die Bestimmungen sehr verschiedenartig.

3. Im Interesse des konfessionellen Friedens schreibt das Preuß. Landrecht (§ 190, II. 11 ALR.) vor, daß die im Staat aufgenommenen Kirchengesellschaften der verschiedenen Religionsparteien einander wechselweise in Ermangelung eigener Kirchhöfe das Begräbnis nicht versagen dürfen (¶ Kirchhofsrecht). Nach deutschem Reichsrecht ist das Begräbnisrecht wie jedes andere bürgerliche Recht vom Religionsbekenntnis unabhängig (Reichsges. v. 3. 7. 1869). Die Anwendung kirchlicher Straf- und Zuchtmittel beim Begräbnis ist in Preußen durch Gesetz vom 13. Mai 1873 auf solche beschränkt, welche dem rein religiösen Gebiet angehören oder die Entziehung eines innerhalb der Kirche wirkenden Rechts betreffen, auch darf die Anwendung nicht in beschimpfender Weise erfolgen. In dieser Hinsicht wirkt auch heute noch der sonst obsolet gewordene § 188 II. 11 des Pr. Landrechts. — Aus sanitätspolizeilichen Gründen sind Beerdigungen in den Kirchen entweder ganz verboten (Preußen, Sachsen, Württemberg, Baden, Großherzogtum Hessen) oder nur zugunsten von Bischöfen zulässig (Rheinpreußen, Bayern), doch gestattet das Preuß. Landrecht die Beisetzung in besonderen, mit dem Kirchenraum nicht in Verbindung stehende Gewölben. — Zur Verhütung des Lebendigbegrabens und im Interesse des Strafrechts sind Beerdigungen nur mit Vorwissen der Behörde gestattet (§ 367 Note 2 R.StrG.). Preuß. V.O. vom 2. März 1827 verlangt die Innehaltung einer dreitägigen Frist vom Ableben bis zur Beerdigung. Sterbefälle sind dem Standesbeamten anzuzeigen. Das öffentliche Ausstellen der Leichen und das Oeffnen der Särge bei der Begräbnisfeier ist verboten.

4. An und für sich ist die Beerdigung eine weltliche, meist kommunale Angelegenheit, die der Aufsicht des Staats und der staatlichen Gesetzgebung unterliegt Jedoch wird man der Kirche zugestehen müssen, daß sie ihre Angehörigen begräbt und ihren Mitgliedern kirchliche Ehren angedeihen läßt, letztere aber denjenigen vorenthält, welche sich nicht zu ihr gehalten haben. Diese Verweigerung des kirchl. Begräbnisses darf nur nicht in beschimpfender Weise geschehen, sonst hätte der Staat das Recht und die Verpflichtung einzuschreiten. Dem Staat steht auch die Entscheidung darüber zu, ob eine Beschimpfung vorlieot. Bei Abgrenzung der gegenseitigen Befugnisse wird der Staat unter Betonung des Rechtsstandpunktes sich davor zu hüten haben, in die inneren kirchlichen Einrichtungen einzugreifen, soweit nicht die öffentliche Ordnung solches erfordert, während es Aufgabe der Kirche ist, daran zu denken, daß sie bei voller Wahrung ihrer Würde und ihres Ansehens christliche Duldsamkeit zu üben hat, und sich immer wieder ins Gedächtnis zurückzurufen, daß nicht den Toten, sondern den Lebendigen gepredigt wird. — Im Uebrigen ¶ Kirchhofsrecht.

Emil Friedberg: Kirchenrecht, (1879) 1903⁸; — Paul Hinschius: Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten IV, 1888; — Eberhard Goes: Die Friedhofsfrage, 1905; — W. Thümmel: Versagung der kirchlichen Bestattungsfeier, 1902; — Ernst Bix: Die Totenbestattung, 1896; — A. Petrakakos: Die Toten im Recht. 1905; — RE³ II, S. 526 ff; — Graf Hue de Grais: Handbuch der Verfassung und Verwaltung, 1906; — Rud. v. Scherer: Handbuch des Kirchenrechts, Bd. 2, 1908; — Jaroslsohn: Evangel. Kirchenrecht der Preuß. Staaten, in: Deutsche Juristenzeitung Nr. 23, 1907; — Th. Kliefoth: Liturg. Abhandlungen I, (1854) 1869², S. 159 ff; — DEB Bd. 29, 1904, S. 563 f; — J. Jüngst: Deutsche Bischöfe und die Beerdigung von Protestanten, 1904; — E. Goes: Frieden für den Friedhof, 1909. **v. Krogh.**

Beham, Hans Sebald, ¶ Buchillustration 3.

Behemoth. Obwohl Behēmōth nach hebräischem Sprachgebrauch der Plural von behēmāh „das Hausvieh" wäre, bezeichnet es das Nilpferd in der Schilderung Hiob 40 15—24. Die gewöhnlich vorgetragene Vermutung, daß die hebräische Form an ein ägyptisches Wort p-ehe-mau angelehnt sei, stammt aus der Kinderzeit der Aegyptologie und läßt sich gegenwärtig nicht mehr halten. Die Beschreibung des Nilpferdes, die nach echt orientalischer Manier mit phantastischen Vergleichen geschmückt ist, muß nach ägyptischen Mustern erfolgt sein, da es in Palästina keine Nilpferde gibt. Vielleicht ist auch Mythologisches mit eingeflossen. **Greßmann.**

Behrmann, Georg, ev. Theologe, geb. 1846 zu Hamburg, seit 1870 Pastor, zuerst in Curslack bei Hamburg, Hamburg und Kiel, seit 1880 Hauptpastor in Hemburg, seit 1894 zugleich Senior daselbst. Verfaßte u. a.: Die Bergpredigt

(1882²), Die Gleichnisreden Christi (1892²), Reden Jesu nach Johannes (1880), Leben Jesu Christi (1882), Einführung in die hl. Schrift (1888), Das Buch Daniel (1894), Erinnerungen (1904). Herausgeber des „Nachbar" (seit 1894), und der Werke des Matth. Claudius (1907). **M.**

Beichte ¶ Bußwesen: I. II. V. VI. — Beichtstühle ¶ Ausstattung, kirchliche, 1.

Beissel, Stephan, kath. Theologe und Kunsthistoriker, geb. 1841 zu Aachen, Priester seit 1871, lebte meist in den Niederlanden, jetzt in Luxemburg. Verfaßte außer zahlreichen kunstgeschichtlichen Arbeiten (Fra Angelico da Fiesole 1905², Die Kunstschätze des Aachener Kaiserdoms u. a.): Die Verehrung der Heiligen in Deutschland (1885. 1892), Betrachtungspunkte für alle Tage des Kirchenjahrs (1904²), Geschichte der Perikopen (1904). **M.**

Bekehrung.

1. Begriff der Bekehrung; — 2. Formen der Bekehrung; — 3. Merkmale des Bekehrtseins.

1. Man versteht unter Bekehrung eine Sinnesänderung, welche aber nur dann eine totale heißen kann, wenn sie Sinn und Zweck des Lebens überhaupt betrifft. Solche wird für alle Menschen von solchen Weltanschauungen aus gefordert werden, welche den Menschen von Natur oder nach seiner bisherigen Geschichte und Umgebung auf einem falschen Wege der Einsicht und des Willens begriffen glauben. Doch hat dann B. nicht immer auch religiöse Bedeutung; die aus Buddhas Leben berichtete, durch erschütternde Begegnungen veranlaßte Abkehr von Welt und Lebensfreude war nicht zugleich eine Zukehr zu einer Gottheit. Auch wird dieser in der Religion, insbesondere in der christlichen, auch die Initiative beim Vorgang der Bekehrung gewahrt; da andrerseits sich schon die allerersten und unmittelbarsten Folgen in der Form menschlicher Willensentschlüsse vollziehen, so wird hier die bekannte Frage besonders brennend: was an den zum christlichen Heil führenden Lebensvorgängen göttliche Wirkung, was menschliche Mitwirkung für einen Anteil hat.

2. Im NT finden sich recht mannigfache Vorstellungen über Veranlassung, Motiv, Zeitpunkt, Dauerhaftigkeit, Vollständigkeit und Wiederholbarkeit der B. Die Urkirche als Missionskirche fand deren Tatbestand normalerweise in dem Entschluß eines bisherigen Heiden oder Juden, der christlichen Kirche als einer Gemeinschaft der Bekehrten beizutreten; indem die ¶ Taufe die Weihe dieses Beitritts bedeutete, wurde sie, nach Analogie auch außerchristlicher Weiheakte, zum „Bad der Wiedergeburt", in welchem Gott durch Mitteilung göttlicher Kräfte diesem Umwandlungsentschluß zur Erfüllung verhalf. Freilich bedurfte, nach alsbaldiger Erfahrung, diese B. noch der Fortsetzung durch kirchliche Anleitung und Zucht; und deren ebenfalls oft in den Augen ernster Christen unzulänglichen Erfolge und die Erlebnisse intensiv religiöser Geister hielten die Forderung eines deutlich erfahrbaren, schreckensvollen, dann aber auch definitiven Bruchs mit dem angeborenen und angewöhnten Sündenzustand rege. In der protestantischen Lehrweise wurde die B. mit ihren Bestandteilen Buße und Glaube zwar prinzipiell als Anfang der Heiligung gefaßt, aber ihr Zum-Bewußtsein-Kommen für gewöhnlich über das ganze Christenleben verteilt, wobei nicht in Abrede gestellt wurde, daß für besonders Berufene sich solche Erfahrungen in einem bestimmten Moment zusammendrängen können. Eine solche Bekehrung nach Tag und Stunde allgemein zu fordern, aber auch allgemein möglich zu machen, ist Tendenz der pietistischen, besonders aber der methodistischen Kreise, welche zu diesem Zweck eine Massenstimmung der „Erweckung" herbeizuführen und dann in Permanenz zu erhalten suchen.

3. Darüber, daß die B. nicht, wie zunächst die Rechtfertigung, bloß in inneren Beziehungen zu Gott verläuft, sondern sich im Lebenswandel erkennbar ausprägen muß, ist man in allen christlichen Kreisen einig; es fragt sich bloß, ob diese Ausprägung genügt, um eine, wenigstens für das Auge der selbst Bekehrten deutliche Grenze zwischen Bekehrten und Unbekehrten aufzurichten. Das Bedürfnis nach solchen untrüglichen Merkmalen der Bekehrung wird da auftauchen, wo man entweder, wie bei den Calvinisten, eines deutlichen Zeugnisses der eigenen Erwählung bedarf, oder wo man, wie schon so oft innerhalb der Kirchengeschichte, die eigentlichen Kinder Gottes aus der „verweltlichten" Großkirche heraus zu sammeln unternimmt. Hier wird dann das Sichhalten zu der Gemeinschaft der schon Bekehrten oder dafür Geltenden das erste Merkmal sein; ferner — weil auch Unbekehrte sich zuweilen durch Nächstenliebe oder Geduld auszeichnen — mehr gewisse Enthaltungen, welche jene sich nicht zuzumuten pflegen. Endlich schon ein gewisses Etwas in Haltung, Miene und Geberde, so daß man nach der Meinung gewisser separatistischer Kreise einem das Bekehrtsein ohne weiteres ansehn kann. Demgegenüber wird gesunde, evangelische Frömmigkeit den Moment, in welchem Unbekehrtsein in Bekehrtsein übergeht, sich nicht aufzuspüren getrauen; sich zwar nicht scheuen, eine offenbar unchristliche Lebensrichtung als von Grund aus verkehrt zu bezeichnen, aber die Bekehrtheit vor allem in die Stetigkeit und Zuverlässigkeit christlichen Charakters überhaupt setzen, nicht in die ja ohnehin so wechselvollen Merkmale besonderer Heiligkeit.

RE³ II, S. 541—545; — J. Gottschick: Ethik, 1907; — W. Herrmann: Ethik, (1901) 1904³; — Sehr anregende Untersuchungen über die religionspsychologische Seite der B. gibt William James: The varieties of religious experience, New York 1903; deutsche Uebersetzung von G. Wobbermin: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, 1907; — Materialien enthält auch das 1904 begründete American Journal of Religious Psychology and Education; auch auf die 1907 begründete deutsche „Zeitschrift für Religionspsychologie" kann verwiesen werden, wenn man auch ihren öfters rein naturwissenschaftlich orientierten Fragestellungen mit großer Vorsicht begegnen wird. **A. Hoffmann.**

Bekenntnisschriften ¶ Symbol. — Bekenntnisverpflichtung ¶ Lehrverpflichtung. — Bekenntnisverschiedenheit ¶ Konfessionelle Kindererziehung ¶ Mischehen.

Bekker, Balthasar (1634—1698), geb. in Metslawier (Friesland), stud. in Groningen (wo Jakob Alting und Samuel Maresius auf ihn wirken) und in Franeker, Schulrektor dortselbst, dann Prädikant zu Oosterlittens, zu Franeker, zu Löwen, schließlich zu Amsterdam, erregte das Mißfallen von Kirche und Regierung durch seinen Kommentar zum Heidelberger Katechismus u. d. T.: De vaste spyse der volmaakten

und sein Hauptwerk: De betoverde wereld (1680). Ursache des Anstoßes ist beide Male seine Stellung zum Cartesianismus bezw. Coccejanismus — beides fiel damals zusammen (¶ Descartes ¶ Föderaltheologie). Coccejaner und Cartesianer repräsentierten den Liberalismus, erachteten sich allein an die Bibel gebunden, während die konservative Gegenpartei das Bekenntnis hinzunahm. Mittelst des Cartesianismus wurde der Biblizismus erkenntnistheoretisch gerechtfertigt, B. schied Theologie und Philosophie, beide haben ihr eigen Gebiet, jene die Offenbarung, diese die Vernunft. Die Bibel offenbart die Dinge, welche die Vernunft nicht ergründen kann; umgekehrt aber soll die Bibel auf Naturerkenntnisse verzichten, „man kann die Seligkeit nicht lehren aus der Natur, noch die natürlichen Dinge aus der Schrift", solche Dinge wie der angebliche Stillstand der Sonne auf Josuas Befehl oder der leibhaftige Teufel sind preiszugeben. Wegen dieser verwegenen Aeußerungen wurde B. der Prozeß gemacht, der mit seiner Absetzung 1692 endigte; er zog sich nach Friesland zurück. — Die Gestalt B.s gehört in die Prolegomena der ¶ Aufklärung hinein; sie zeigt typisch die Wirkung des Cartesianismus auf die Theologie, die hier noch, wie übrigens auch noch bei Leibniz, mit einem Verlegenheitskompromiß sich hilft. Sie glaubt Vernunft und Offenbarung scharf scheiden zu können und merkt dabei nicht, wie stark die Vernunft das Gebiet der Offenbarung einschränkt und manches für sich beansprucht, was ehedem als unantastbar galt. Von da aus war nur ein Schritt, die ganze Offenbarung zu rationalisieren. Doch beherrscht B. keineswegs ein rationalistisches Interesse, vielmehr ist der Biblizismus das Entscheidende für ihn, den zu umgrenzen ihn freilich die Philosophie zwingt. — ¶ Aufklärung.

RE³ II, S. 545; — W. P. C. Knuttel: Balthasar Bekker, de bestrijder van het bijgeloof, 1905. **Köhler.**

Bel, Belsazar usw. ¶ Babylonien usw. — Bel von Babel ¶ Apokryphen: I, 1c.

Belgien. Das heutige Königreich B. verdankt seine Entstehung der Revolution von 1830, die das Land vom Königreich der ¶ Niederlande abtrennte. Die Verfassung von 1831 gewährte Freiheit der religiösen Ueberzeugung, des Unterrichts, der Presse, der Vereinsbildung. Für den freiheitlichen Charakter der Verfassung stimmten auch die Klerikalen, um die katholische Kirche der staatlichen Beaufsichtigung, die unter dem früheren Regiment sehr energisch ausgeübt wurde, zu entziehen. Der römisch-katholischen Kirche gehört, von einer kleinen protestantischen Minderheit abgesehen, die ganze Bevölkerung des auf 535 Quadratmeilen nicht ganz 7 Millionen Einwohner zählenden Landes an. Seit die Liberalen 1884 bei den Wahlen endgültig unterlagen, hat die klerikale Mehrheit auf allen Gebieten des politischen und geistigen Lebens die unumschränkte Herrschaft. Primas von B. ist der Erzbischof von Mecheln, neben ihm (nicht unter ihm) stehen die Bischöfe von Brügge, Gent, Lüttich, Namur und Tournay. Trotzdem die belgische Verfassung die Trennung von Kirche und Staat ausspricht, zahlt der Staat die Kultuskosten, die sich 1831 auf 3 150 000 frs., 1881 auf 5 509 000 frs., 1901 auf 7 212 000 frs. beliefen. Auf die Ausbildung und Anstellung der Priester steht ihm kein Einfluß zu: sie sind ad nutum amovibiles (nach Gutdünken des Bischofs absetzbar). Die Orden und Kongregationen sind in beständigem Zunehmen begriffen. Gab es 1837 bei nicht ganz 4 Millionen Einwohnern 779 Klöster mit 11 968 Ordensleuten, so zählte man 1908 schon 1643 Klöster mit 30 098 Insassen. Infolge des Waldeck-Rousseauschen Vereinsgesetzes flüchteten sich mehr als 5300 Ordensleute aus ¶ Frankreich nach B.; die Zahl der Mönche nichtbelgischen Ursprungs belief sich 1900 auf 6913, am 1. Okt. 1903 auf 12 213. Das Vermögen der toten Hand übersteigt den Wert von 1035 Millionen frs. Ihre Haupttätigkeit entfalten die Kongregationen auf dem Gebiet des Schulwesens, das zum größten Teil in ihren Händen liegt. Das von den Klerikalen durchgebrachte Schulgesetz vom 20. Sept. 1884 legt 4 Sechstel des Schulaufwands auf die Schultern der Gemeinden, gestattet ihnen aber zugleich, Privatschulen als Gemeindeschulen zu adoptieren und zu unterstützen, falls nicht 20 Familienväter, die schulpflichtige Kinder haben, dagegen Einspruch erheben. So ging der Volksunterricht immer mehr in die Hände der Kirche über: schon nach 1 Jahr waren 1500 Privatschulen als Gemeindeschulen adoptiert. 1899 standen 4383 Gemeindeschulen mit 9752 Lehrkräften und 476 600 Schülern 2368 katholische Schulen mit 6095 Lehrkräften und 309 141 Schülern gegenüber. Die staatlichen Seminare wurden 1898/9 von 364 Schülern und 373 Schülerinnen besucht, die kath. Seminare dagegen von 1142 Seminaristen und 1855 Seminaristinnen. Auch das höhere Bildungswesen untersteht vorwiegend dem Einfluß der Kirche. Die katholische Volluniversität Löwen hat ebensoviel Studenten als die beiden staatlichen Hochschulen Lüttich und Gent zusammen. Nach einer ministeriellen Veröffentlichung von 1900 besuchen 121 000 Kinder im Alter von 6—14 Jahre überhaupt keine Schule, nur 20% besuchen sie bis zum Schluß, unter 1000 Soldaten sind daher 136 ¶ Analphabeten. — Die Reformation hat in B. frühe Eingang gefunden. Brüssel hat die ersten Märtyrer geliefert: die Augustiner Heinr. Voes und Joh. Esch (verbrannt 1. Juli 1523). Der ¶ Calvinismus fand besonders in den südlichen Provinzen viele Anhänger. Die confession de Foy (¶ Confessio Belgica) des Predigers Guido de ¶ Brès wurde von der Synode in Antwerpen 1566 bestätigt und 1620 von der Dordrechter Synode als reformiertes Bekenntnis anerkannt. Die Angaben über die Zahl der Reformierten in den Vereinigten Niederlanden um 1560 schwanken zwischen 460 000 und 1 000 000. Noch nach der blutigen Ausrottung der Reformierten durch ¶ Alba (1567—1573) wurde in Brüssel der katholische Gottesdienst zeitweise aufgehoben; der Magistrat von Gent war von 1581—1585 aufs neue protestantisch. Mit dem Fall Antwerpens 1585 war das Schicksal des Protestantismus in B. besiegelt. Die ¶ Inquisition wütete furchtbar: ihre Opfer zählen nach Tausenden. Aber unter der Asche der Scheiterhaufen glimmten Funken evangelischen Lebens durch die Jahrhunderte weiter. Reformierte Flüchtlingsgemeinden bildeten sich in England, Deutschland und Dänemark. Die 3 Gemeinden Maria Hoorbeke, Rongy und Hodimont haben sich durch die Not der Zeiten durchgerettet bis auf unsere Tage. Das Toleranzedikt Josephs II (¶ Josefinismus) von 1781 schaffte den Protestanten einige Erleichterung. Ein

eigentliches Wiederaufleben des Protestantismus in B. setzte mit dem Jahr 1837 ein, dem Gründungsjahr der Société évangélique belge. Sie erweiterte sich 1847 zur Eglise chrétienne missionnaire belge, deren Glieder zum größten Teil aus übergetretenen Katholiken bestehen. Sie arbeitet mit großem Erfolg unter der wallonischen Bevölkerung der Provinzen Brabant, Hennegau, Lüttich und Namur. Von 10 Gemeinden im Jahr 1848 ist sie auf 36 angewachsen mit etwa 8000 erwachsenen Gliedern (meist Bergarbeitern) und 4083 Kindern in den Sonntagsschulen. Davon stammen 1774 aus nichtprotestantischen Familien. Die Zahl der Uebertritte betrug 1907 433. Neben der Eglise missionnaire faßt die Union des Eglises évangéliques protestantes de la Belgique seit 1839 die älteren aus Franzosen, Holländern und Deutschen bestehenden Gemeinden zusammen und genießt als staatlich anerkannte Kirchengemeinschaft den Vorteil der staatlichen Besoldung ihrer Pfarrer. Sie zählt etwa 18 000 Seelen. Die schon in den 1850er Jahren von Edgar Quinet und dann seit 1875 von dem zum Protestantismus übergetretenen Emile de Laveleye u. a. gemachten Versuche, die liberalen Elemente im belgischen Volk zu einer Los von Rom-Bewegung zu veranlassen, blieben ohne nennenswerten Erfolg. Anders als in Oesterreich hat Rom in B. seine stärkste Stütze in den deutschen Vlamen, während die französischen Wallonen dem Protestantismus immer mehr Sympathie entgegenbringen.

Annuaire statistique de la Belgique; — ‡ Georg Fritze: Los von Rom und Hin zum Evangelium in B., 1904; — Eglise chrétienne missionnaire Belge, 69ième Rapport annuel, Bruxelles 1907; — RE³ II, S. 546 ff. **Lachenmann.**

Belial oder Beliar ist die griechische Umschreibung des alttestamentlichen bᵉlijaʿal. Dies Wort ist im AT stets Abstraktum und wird oft in dem Sinne von „Verderben" und „Bosheit" gebraucht. Da es indessen ungewöhnlich gebildet ist und keine durchsichtige Etymologie hat, so muß es ein Fremdwort sein, das von den Israeliten hebraisiert wurde. Die ursprüngliche Bedeutung ist noch Pslm 18 ₅ = II Sam 22 ₅ erhalten, wo „die Bäche B.s" nach dem Parallelismus „die Bäche der Unterwelt" bezeichnen müssen. B. war demnach ein von auswärts eingedrungener Name der Unterwelt oder wahrscheinlicher eines Unterweltsgottes (wie auch Hades oder Abaddon zugleich den Ort und die Gottheit der Unterwelt ausdrücken). Man vergleicht meist die babylonische Unterweltsgöttin Belili. sollte aber richtiger, da es sich nicht um eine Göttin, sondern um einen Gott handelt, einen männlichen Belil postulieren, obwohl dieser bisher noch nicht nachgewiesen ist. Vielleicht steckt in dem Namen das babylonische Bel (beʾēl; das ʿajin ist absichtlich umgestellt, wie das Aleph in Azazel). Die Hebräer haben das Nomen proprium verstümmelt und in ein Nomen appellativum verwandelt; volksetymologische Spielereien faßten das unverständliche Wort als Kompositum auf (bᵉli + ʿalāh) und deuteten es, der Anschauung von der Unterwelt entsprechend, als „das Land, von dem man nicht heraufsteigt" Hiob 7 ₉, oder brachten es, da Tod und Teufel überall in der Welt aufs engste mit einander zusammenhängen, mit einem anderen Verbum in Verbindung (jaʿal) und erklärten es als „Nichtsnutz". — In den Pseudepigraphen und Apokryphen des AT ist B. zum Satan, dem Gegner Gottes geworden; so auch II Kor 6 ₁₅.

T. K. Cheyne in der EB, Artikel Belial; — Wolf Graf Baudissin: RE³ II, S. 548 f; — Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums, (1903) 1906², S. 384 ff. **Greßmann.**

Bellarmin, Franz Romulus Robert (1542—1621), S. J., Kardinal, hervorragend durch seine Frömmigkeit und Gelehrsamkeit, Kontroverstheologe ersten Ranges. Geboren am 4. Okt. zu Monte Pulciano in Toskana aus altem, aber verarmtem Adelsgeschlechte (Neffe des Papstes ¶ Marcellus II), ward er 1560 Novize der Jesuiten in Rom, studierte dort, in Florenz, Mondovi (Piemont), Padua und Löwen, wurde 1570 Priester und bestieg als erster Jesuit eine theol. Lehrkanzel an der Löwener Universität, der besten kath. Hochschule seiner Zeit. Für die Entwicklung B.s war es besonders wichtig, daß er in den Niederlanden Gelegenheit hatte, den Protestantismus näher kennen zu lernen. Als er 1576 nach Rom zurückberufen wurde, erhielt er den Auftrag, im Kolleg der Gesellschaft Vorlesungen über die Unterscheidungslehren zu halten. Hieraus entstand sein polemisches Hauptwerk: Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos (zuerst in 3 Folianten 1586—92 zu Ingolstadt erschienen und oft nachgedruckt); es ist ausgezeichnet durch eine erstaunliche Belesenheit und klare, ruhige und gründliche Darstellung und hat auf protestantischer Seite zahlreiche Gegenschriften (z. B. von M. ¶ Chemnitz, J. ¶ Gerhard, D. ¶ Chamier) hervorgerufen. Als theologischer Begleiter des Kardinals Gaetani hielt B. sich 1590 in Paris auf. 1592 ward er Rektor des römischen Jesuitenkollegs, 1599 Kardinal, 1602 Erzbischof von Kapua; 1605 verzichtete er auf das Bistum und lebte von da bis zu seinem Tode (am 17. Sept. 1621) ständig in Rom. Der Beatifikationsprozeß ist mehrmals begonnen, aber nicht vollendet worden. — Als Schriftsteller hat B. eine sehr fruchtbare Tätigkeit entfaltet. Sein Katechismus ward bis vor kurzem in Italien gebraucht. Besondere Erwähnung verdienen hier noch die polemischen Schriften gegen ¶ Sarpi und Marsilio, die Verteidiger der Republik Venedig im Streite mit Paul V, und gegen Jakob I von ¶ England und den kath. Juristen William Barclay (¶ Barclay, John) wegen des von den englischen Katholiken geforderten Treueides gegen den König. B. bekämpfte das System einer potestas directa ecclesiae in temporalia (= direkte Vollmacht der Kirche zum Eingriff in weltliche Dinge; vom Papste wird die geistliche Gewalt persönlich, die weltliche mittelbar durch die Fürsten ausgeübt) und lehrte eine potestas indirecta. In der Sache war dieses System auch schon früher gelehrt worden, aber ¶ Sixtus V nahm an dem Ausdruck indirecta solchen Anstoß, daß er den ersten Band der Disputationes, der von der Gewalt des Papstes handelt, auf den (übrigens nicht publizierten) ¶ Index setzte; jedoch gab ¶ Urban VII 1590 das Buch schon wieder frei. B. vertrat darin eine mildere Auffassung. Er leugnete, daß der Papst dieselben Rechte besitze wie der verklärte Christus; dagegen hielt er an dem Grundsatze fest, daß die weltliche Gewalt der geistlichen untergeordnet sei, da jene zeitlichen, diese ewigen Zwecken diene. An sich habe der Papst nur eine geistliche Gewalt und dürfe nicht in den Bereich

der weltlichen eingreifen, es sei denn, daß das göttliche Recht verletzt, der Bestand der Religion und Kirche gefährdet und die Gläubigen an der Erreichung des übernatürlichen Zieles gehindert würden. Aber auch in diesem Falle könne der Papst den Fürsten nicht direkt absetzen, sondern nur die Untertanen vom Eide der Treue entbinden und ihm dadurch die weitere Herrschaft unmöglich machen. Wenn es das Seelenheil der Gläubigen durchaus verlange, könne der Papst auch Königreiche ändern, weltliche Gesetze erlassen und aufheben, sowie in weltlichen Dingen richterliche Urteile fällen.

Autobiographie 1613 verfaßt, zuerst 1675 und neuerdings von Döllinger-Reusch (mit Kommentar) 1887 gedruckt; — erbauliche Biographien von den Ordensgenossen J. Fuligatti 1624 u. ö., D. Bartoli 1678, N. Frizon 1708, J. B. Couderc 1893; — ferner von F. Hense 1868; — über die Jugendzeit s. G. Buschbell im Hist. Jahrb. der Görresgesellschaft XXIII (1902) 52—75; — beste Gesamtausgabe der Werke in älterer Zeit: die Kölner von 1617; neueste Ausgaben: Paris 1870—74 und Neapel 1872; — E. Timpe: Die kirchenpolitischen Ansichten und Bestrebungen des Kardinals Bellarmin, 1905. **Greving.**

Beller, Karoline, ¶ Stigmatisierte.

Belser, Joh. Evangelist, kath. Theologe, geb. 1850 zu Villingendorf, 1879 Gymnasiallehrer in Ellwangen, 1889 o. Prof. für NT in Tübingen. Verfaßte u. a.: Einleitung ins NT (1901, 1905 [3]), Die Geschichte des Leidens und Sterbens des Herrn (1903), Die Apostelgeschichte übers. und erkl. (1905) und Kommentare zu anderen neutestamentl. Schriften (Joh.-Ev. und -Briefe, Pastoralbriefe, Eph.). **M.**

Bembo, Pietro (1470—1547), geb. zu Venedig, stud. in Padua und Ferrara, dann 6 Jahre am Hofe von Urbino, wo er Rafael kennen lernte, 1512 in Rom, wo er Sekretär ¶ Leos X wurde, nach dessen Tode 1521 in Padua, 1539 unter ¶ Paul III Kardinal und (mit 69 Jahren) Priester, 1541 Bischof von Gubbio, 1544 von Bergamo, doch residierte er in Rom. Hauptwerke: Rime 1530, Gli Asolani 1505, Epistolae Leonis X nomine scriptae 1516, Historia Venetа 1551. B. war im guten und schlechten Sinne ein Humanist. **K.**

Benaja, Sohn Jojadas aus Kabzeël in Juda, der berühmteste unter den dreißig Helden Davids, Führer der „Kreter und Plether", d. h. der Leibwache II Sam 8_{18} 20_{23} 23_{23}. Bei der Intrigue, die Salomo auf den Thron führte, stand er auf dessen Seite I Kön 1_{8}, tötete auf Salomos Befehl den Kronprätendenten ¶ Adonia I Kön 2_{25} sowie den der Gegenpartei angehörigen Führer des Volksaufgebotes Joab am Altare und avancierte zum Lohn dafür zu dessen Nachfolger I Kön $2_{28—35}$. Anekdoten über ihn II Sam $23_{20—23}$. **G.**

Bender, Wilhelm (1845—1901), ev. Theologe, geb. in Münzenberg (Oberhessen), studierte in Göttingen und Gießen, 1868 Hilfsprediger und Gymnasiallehrer in Worms, 1876 ordentlicher Professor der Theologie in Bonn, trat 1888 als Vertreter allgemeiner Religionswissenschaft in die philosophische Fakultät über. B., der von der Theologie Albr. Ritschls ausging, widmete seine ersten Studien Schleiermacher; in umfassender Weise stellte er „Scheiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen" 2 Bde. (1876—1878) dar, unter Anerkennung seiner „analytischen Methode zur Eruierung des religiösen Prozesses" und unter prinzipieller Ablehnung seiner „pantheistischen Metaphysik". Eine historisch-dogmatische Untersuchung beschäftigte sich (1871) mit dem „Wunderbegriff des NT". Das Wunder ist darnach „organisches Glied der allgemeinen Weltentwicklung"; als seine bezeichnenden Merkmale gelten überraschende Schnelligkeit des Prozesses, gänzliches Zurücktreten bekannter Mittelursachen, unerhörte Beherrschung des Materiellen durch das Geistige. In „J. C. Dippel, der Freigeist aus dem Pietismus" (1882) gab B. einen Beitrag zur Entstehungsgeschichte der deutschen Aufklärung, die ihre Wurzeln hat in der praktischen Laienfrömmigkeit, einer Konsequenz Spenerscher Grundsätze. Die zur Lutherfeier 1883 gehaltene akademische Festrede, „Reformation und Kirchentum" erregte nach ihrer Drucklegung in den orthodox-pietistischen Kreisen des Rheinlandes und darüber hinaus einen Sturm der Entrüstung. B. zeichnet hier zunächst das ursprüngliche Reformationsprogramm, dessen Hauptpunkte das christliche Lebensideal (Gottvertrauen, Pflichttreue, Nächstenliebe) und der rechtfertigende Glaube an Christus sind. Er findet es niedergelegt nicht in den apokryphischen, theologisch-politisch gebundenen Bekenntnissen späterer Zeit, sondern in Luthers Schriften von 1520. Das evangelische Kirchentum, dieses unentbehrliche Organ für die Pflege religiös-sittlichen Lebens, kann in der Gegenwart nur dann wieder stärkeren Einfluß auf das Volk gewinnen, wenn es die Güter der Reformation nicht wie bisher in mittelalterlichen Formen darbietet und wenn es die pietistischen Bahnen (vor allem in der halbwahren, zweideutigen Predigt) verläßt. Eine Flut von Schriften und Artikeln antwortete diesem Herzenserguß: die Stärke der Reaktion war mit ein Zeichen dafür, daß B. auf wirklich wunde Punkte hingewiesen hatte. 60 Mitglieder rheinischer Kreissynodalvorstände protestierten gegen eine solche Theologie und ersuchten das Moderamen der Provinzialsynode um sein Einschreiten. Der Vorstand hielt sich dazu nicht für befugt, sondern verwies auf die Regierung und begnügte sich damit, das Verletzende des Angriffs neben seinem relativen Wahrheitsgehalt hervorzuheben. Zur Geschichte des Streites vgl. die anonyme Schrift, „Positives Christentum und orthodoxer Pietismus" (1884). 1886 zeigte B. in einem größeren Werke „Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung", daß er sich trotz fortgehender Beeinflussung durch Ritschlsche Gedanken doch völlig von dessen Position entfernt hatte. Nach seinem rein natürlichen Erklärungsversuch bedeutet die Religion praktisch eine Betätigung des menschlichen Selbsterhaltungs- und Glückseligkeitstriebes und erscheint als ein mit gesetzmäßiger Regelmäßigkeit erfolgender Naturvorgang, dessen jeweilige Gestaltung von der allgemeinen Kulturentwicklung abhängt. Im Gegensatz zu der herkömmlichen Offenbarungstheorie, die Gott aus der Welt hinaus verlegt, um ihn dann übernatürlich auf die entgottete Welt einwirken zu lassen, gilt als Offenbarung alles, was an befreienden Wirkungen aus Natur und Geschichte dem menschlichen Lebenstrieb berechnungslos und übermächtig entgegenkommt. Merkwürdigerweise entfachte dieses Buch ungeachtet seiner viel stärkeren Behauptungen keine kirchliche Erregung, die sich der Bewegung von 1883

irgendwie vergleichen ließe.' Schließlich wandte sich B. einer groß angelegten Geschichte und Psychologie der Metaphysik zu, konnte aber nur den Anfang dazu vollenden („Mythologie und Metaphysik, 1. Bd. Die Entstehung der Weltanschauungen im griechischen Altertum" 1899). **Herz.**

Benedikt. 1. Name von 15 Päpsten (¶ Papsttum). Es sind folgende:

I (574—578), Papst zur Zeit der Vorherrschaft der Langobarden in Italien.

II (683—685), vordem durch Schriftkenntnis und Kirchlichkeit ausgezeichneter römischer Presbyter. Als Papst bemühte er sich um Anerkennung der 6. ökumenischen Synode (680) bei den Abendländern. Die Notiz des liber pontificalis, daß nach seiner Bestätigung der byzantinische Kaiser auf sein Bestätigungsrecht vor der Konsekration des Papstes verzichtet habe, ist höchstwahrscheinlich unrichtig.

III (855—858). Der Schwerpunkt seiner Politik fällt nach Frankreich. Hier tritt er der Selbstherrlichkeit des Metropoliten ¶ Hinkmar höflich, aber bestimmt entgegen und steuert der Sittenlosigkeit bei Klerikern und Fürsten. Ein Konflikt mit der orthodox-anatolischen Kirche konnte noch eben vermieden werden. Mit Recht sieht man in ihm die Zeit ¶ Nikolaus I sich schon ankündigen.

IV (900—903), krönte 901 den König Ludwig von Niederburgund, der Italien Berengar entriß, zum Kaiser; doch war bereits 902 Berengar wieder Herr von Italien.

V (964), von den Römern hochgehoben gegen den Willen ¶ Ottos I, dann von ihnen ausgeliefert, worauf seine Absetzung und Internierung in Hamburg erfolgt. Seine Gelehrsamkeit gab ihm den Namen: der Grammatiker.

VI (972—974), von der kaiserlichen Partei nach dem Tode ¶ Johanns XIII hochgehoben. In einem Streite zwischen Salzburg und Passau, das zur Metropole über Pannonien und Mösien erhoben zu werden wünschte, los von der Salzburger Metropolitanhoheit, entschied er für Salzburg. Nach dem Tode ¶ Ottos I stürzt ihn Crescentius, der Sohn der Theodora, gemeinsam mit dem nunmehr den Papststuhl besteigenden Diakon Bonifatius (VII); er wird im Kerker erwürgt.

VII (974—983), nach der Flucht ¶ Bonifatius VII 974 zum Papste erhoben, vordem Bischof von Sutri. Ein „kaiserlicher" Papst, förderte er nach Kräften den deutschen Episkopat und trat auf einer Synode 981 gegen die Simonie auf.

VIII (1012—1024), hochgehoben in einem Kampfe der Tuskulaner (er stammte aus dem Geschlechte der Grafen von Tuskulum) gegen die Crescentier, von Heinrich II anerkannt, den er zum Danke dafür mit seiner Gemahlin Kunigunde 1014 in Rom krönte. Damals wurde auf kaiserlichen Wunsch das Credo in die römische Meßliturgie aufgenommen. 1020 weihte B. den Dom zu ¶ Bamberg ein und erhielt dabei Bamberg als Geschenk an die römische Kirche. Eine von Kaiser und Papst gemeinsam gehaltene Synode zu Pavia 1022 erneuerte den Zölibat und schritt gegen Entfremdung des Kirchengutes ein — das alles vollzog B. mehr unter kaiserlichem Druck als aus persönlicher Neigung. Dem Vordringen der Araber und Griechen in Süditalien trat er entgegen.

IX (1033—1048), ein Neffe B.s VIII, wie dieser aus dem Geschlechte der Grafen von Tuskulum, wurde als 10jähriger Knabe durch den Herrn von Rom, Alberich, auf den Papstthron gehoben. Sittlich zügellos, wußte er sich die Gunst Konrads II und Heinrichs III zu erschmeicheln. Infolge der Opposition der Römer gegen sein Regiment verkaufte er 1045 für ca. 1000 Pfund Silber sein Papsttum an den Archidiakon Johann Gratian = ¶ Gregor VI, wurde 1046 auf der Synode von Sutri durch Heinrich III abgesetzt, und versuchte nach dem Tode Clemens II (1047) vergeblich, sich des Papsttums zu bemächtigen. Er starb ca. 1055 (vgl. R. Giovagnoli, Benedetto IX, 1900).

X (1058—1059), hochgehoben durch den römischen Adel, ehedem Kardinalbischof von Velletri. Ihm stellte sich der durch Hildebrand (den späteren ¶ Gregor VII) im Einverständnis mit der Mutter Heinrichs IV als Reichsregentin hochgehobene Nicolaus II entgegen, der ihn 1059 auf einer Synode zu Sutri absetzte und bannte. Nach der Einnahme Roms durch seine Gegner in ein Kloster gewiesen, starb er ca. 1080.

XI (1303—1304), geb. 1240 als Nikolaus Boccasini, 1254 Dominikaner, 1296 Ordensgeneral, 1298 Kardinalpresbyter, bald darauf Kardinalbischof, 1302 päpstlicher Legat in Ungarn. Als Nachfolger ¶ Bonifaz VIII, dem er persönlich nahestand, verstand er die von diesem hinterlassenen scharfen Spannungen wenigstens an den wichtigsten Punkten (der Familie Colonna, Friedrich von Sizilien, vor allem Frankreich gegenüber) abzumildern. Philipp v. Frankreich wurde vom Banne gelöst, alle Sentenzen Bonifaz VIII gegen ihn wurden kassiert. Nogaret jedoch und alle am Attentate am Anagni beteiligten Italiener wurden 1304 als Hochverräter und Kirchenräuber exkommuniziert. Ob des Papstes bald darauf erfolgter Tod ein Werk Nogarets oder anderer (durch Vergiftung) ist, bleibt unentschieden. In seine vorpäpstliche Zeit fallen seine gelehrten Bibelkommentare und ein Werk über kirchliche Gebräuche. Seine Kirche hat ihn selig gesprochen. **Köhler.**

XII (1334—1342). Jacques Fournier aus der Languedoc, Cisterciensermönch, dann Bischof von Pamiers und von Mirepoix, seit 1327 Kardinal von Santa Prisca, wurde am 20. Dezember 1334 zum Papst gewählt. Bemüht um Reformen der Kurie und in der Regulargeistlichkeit, sah B. XII seinen Plan, den päpstlichen Hofhalt nach Rom oder zum mindesten noch Bologna zurückzuführen, am Widerspruch der Kardinäle scheitern; unter ihm begann der Bau des Palasts zu Avignon, des Denkmals der „babylonischen Gefangenschaft der Päpste". Wohl gebührt ihm das Verdienst, den Streit über die Anschauung Gottes (visio dei) durch die Seelen der Heiligen beigelegt zu haben, den sein Vorgänger ¶ Johann XXII (1316—1334) entfacht hatte, des weiteren durch Beendigung eines Zwistes zwischen Castilien und Portugal die Bekämpfung der Mohammedaner aufs neue anzuregen —, mächtiger aber als die persönliche Geneigtheit des Papstes zur Schlichtung des langwierigen Kampfes Ludwigs des Bayern (1314—1347) mit der Kurie, erfolgreicher als die immer neuen und weitergehenden Anerbietungen des deutschen Königs (1335 ff) war der Einfluß Philipps VI von Frankreich (1328—1350), der es zu verhindern wußte, daß ein Friedensschluß seine eigene Vormachtstellung gegenüber dem Papsttum schmälerte. Ludwig

selbst, der auch nach dem Kurverein zu Rhense (1338) den Frieden mit der Kirche suchte, griff durch die eigenmächtige Scheidung der Erbin Tirols, Margarete Maultasch, von ihrem ersten Gemahl und ihre Verheiratung mit dem ihr im dritten Grade verwandten Sohne Ludwigs, dem Markgrafen Ludwig dem Römer von Brandenburg, in die Rechte des Papsts ein. Für diesen war nun eine Aussöhnung mit dem Kaiser unmöglich; bevor er gegen ihn einschritt, starb B. am 25. April 1342; nur er und sein Vorgänger sind im Dom zu Avignon bestattet. **Werminghoff.**

XIII (1.) (1394 gewählt, 1409 und 1417 abgesetzt, 1424 gestorben). Petrus de Luna, ein adeliger Aragonier, Lehrer des kanonischen Rechts in Montpellier, Kardinaldiakon von Santa Maria in Cosmedin, war von ¶ Clemens VII (1378—1394) wiederholt zu Gesandtschaften nach Spanien, Portugal und an den französischen Königshof verwandt worden, an den letzteren, um dem Vorschlag der Pariser Universität entgegenzutreten, daß via cessionis (= durch Rücktritt) sowohl Clemens VII zu Avignon und ¶ Bonifaz IX (1389—1404) das seit 1378 bestehende Schisma beigelegt würde (bezw. via compromissi, via concilii, d. h. durch ein von den Päpsten berufenes Schiedsgericht oder Konzil). Nach Clemens' Tode wählte sein Kardinalkollegium, ohne dem Wunsche des Königs Karl VI (1380—1422) auf Verschiebung der Wahl zu entsprechen, am 28. September 1394 dasjenige seiner Mitglieder, das im Conclave am lautesten für die via cessionis eingetreten war, den B. XIII, der bei Weihe und Krönung (11. Oktober 1394) seine Bereitwilligkeit zum Rücktritt als Mittel der Wiederherstellung der kirchlichen Einheit wiederholte, dann aber es ablehnte, sofort zu zedieren, vielmehr die via discussionis, d. h. persönliche Zusammenkunft und Vereinbarung der Päpste, vorschlug. Er beharrte hiebei trotz aller Vorhaltungen der europäischen Mächte, trotz der Erklärung der Neutralität durch Frankreich (1398), obwohl die Kardinäle bis auf wenige ihn verließen und er sich endlich zum Gelübde des Rücktritts bequemen mußte, sollte sein Gegner in Rom, Bonifaz IX, das Gleiche tun, durch Vertreibung aus Rom oder den Tod die Tiara verlieren. Sein Protest gegen den ihm auferlegten Zwang führte zur Gefangenhaltung im eigenen Palaste, der er entfloh, noch ehe 1403 die französische Nation ihre Obedienz wiederhergestellt hatte, um ihm das erneute Gelübde der Cession und der Veranstaltung eines Konzils aus Angehörigen der Staaten seiner Obedienz abzunehmen. Die Verhandlungen mit Bonifaz IX, dann mit ¶ Innozenz VII (1404—1406) waren erfolglos, eine Reise nach Genua 1405 vergeblich, der Plan einer Zusammenkunft mit ¶ Gregor XII (1406 gewählt, 1409 abgesetzt, 1415 resigniert, † 1417) zu Savona kam nicht zustande; erneut erklärte Karl VI von Frankreich 1408 die Neutralität im Streit der Päpste. B. zog nach Aragonien, bis zum Jahre 1415 anerkannt von Aragonien, Castilien, Navarra und Schottland, ungebeugt durch seine Absetzungen, die am 5. Juni 1409 das Pisaner, am 26. Juli 1417 das Konstanzer Konzil (¶ Reformkonzile) verkündigten. Im November 1424 starb er auf der Bergfeste Peniskola bei Valencia, umgeben von vier Kardinälen, die durch die Doppelwahl ¶ Clemens VIII (1424—1429) und ¶ B.s XIV (1424—?) ihr Auftreten dem Fluche der Lächerlichkeit preisgaben. — Die römische Kirche erkennt B. XIII, als Gegenpapst, nicht an, sonst würde Papst ¶ B. XIII (1724—1730) nicht diesen Namen sich haben beilegen können. **Werminghoff.**

XIII (2.) (1724—1730). Gegenüber dem römischerseits nur als Gegenpapst gewerteten Petrus de Luna gilt als legitimer B. XIII Pietro Francesco aus dem Herzogshause Orsini-Gravina, geb. 1649 in Gravina, 1667 Dominikaner, stud. zu Venedig, Bologna und Neapel, 1672 Kardinal, 1675 Erzbischof von Manfredonia, 1680 Bischof von Cesena, 1686 Erzbischof von Benevent, nach dem Tode Innozenz XIII Papst. Als solcher bemühte er sich vergeblich um klerikale Sittenreform, bestätigte 1725 die Konstitution Unigenitus (¶ Jansenismus) und überließ, mehr Gelehrter (seine Werke zu Ravenna 1728 in 3 Bden. hg.) als Kirchenfürst, seinem Günstling Kardinal Coscia die Leitung der auswärtigen Politik. Dieser anerkannte in Verhandlungen mit Kaiser Karl VI in der Frage der kirchlichen Vorrechte in Sizilien (sogen. Monarchia Sicula) 1728 die Ansprüche des Kaisers auf Einsetzung eines geistlichen Richters, gewährte 1727 dem Könige von Sardinien das Recht der Stellenbesetzung an erzbischöflichen, bischöflichen und kathedral-Kirchen, und mußte dem Kanton Luzern gegenüber die Ausweisung eines Pfarrers wegen Verbotes des von der weltlichen Obrigkeit erlaubten Tanzes am Kirchweihfest anerkennen. Unter B. XIII sind Gregor VII, Johannes Nepomuk und Aloysius Gonzaga heilig gesprochen worden.

XIV (1740—1758), geb. 1675 als Prosper Laurentius Lambertini zu Bologna, stud. im collegium Clementinum zu Rom, Advokat des Konsistoriums, promotor fidei, Träger verschiedener kurialistischer Aemter, 1726 Kardinal, 1727 Bischof von Ancona, 1731 Erzbischof von Bologna, wurde nach dem Tode ¶ Clemens XII zum Papst gewählt. Eine liebenswürdige Persönlichkeit von anerkannter Gelehrsamkeit (Hauptwerk: de synodo dioecesana), die „den Papst dem Herrscher vorangehen" lassen wollte, hat er sich um kirchliche Reform, Neuausgabe des Index, Kunst und Liturgik bemüht. In der äußeren Politik kam er den Weltmächten sehr entgegen, gewährte dem Könige Johann von Portugal das Recht der Besetzung vakanter Bistümer und Abteien in seinem Reiche, regelte die sizilische Frage (¶ B. XIII) durch ein dem Könige noch weiter entgegenkommendes Konkordat 1741, gewährte in demselben Jahre dem Könige von Sardinien die Vergebung aller sardinischen Pfründen und überließ in dem mit Spanien 1753 abgeschlossenen Konkordate dem Könige Ferdinand VI die Ernennung zu allen Benefizien im ganzen Reich, mit Ausnahme von 52. Auch in konfessionellen Fragen zeigte er sich tolerant; er z. B. hat als erster Papst den bisher nur als „Markgrafen von Brandenburg" geltenden preußischen König als solchen anerkannt. Den von Friedrich dem Großen 1743 gefaßten Plan eines staatlich zu besetzenden Vikariates als letzter Appellationsinstanz für die preußischen Katholiken lehnte er zwar ab, befolgte aber in Schlesien in der Frage der gemischten Ehen eine milde Praxis durch sein Dissimulationsbreve vom 12. Sept. 1750, das später im ¶ Kölner Kirchenstreit eine Rolle spielte. Begreiflicherweise geriet dieser Friedenspapst in Feindschaft mit den Jesuiten; ihnen entgegen

handhabte er die Bulle Unigenitus milde, verurteilte die jesuitische, dem Heidentum sich möglichst akkommodierende Missionspraxis und ließ wenigstens in Portugal den Orden reformieren.

Zu B. I—XIV vgl. RE³ II, S. 557 ff; — Zu B. XIV B. A. Kirsch: Das Konkordat Benedikts XIV 1753 mit Spanien, (Archiv f. kathol. Kirchenrecht, 1900); — Benedicti XIV opera inedita ed. Franz Heiner, 1904; — H. Meybenbauer: Zur Frage der gemischten Ehen in Schlesien in den Jahren 1740—1750 (Quellen und Forschungen aus ital. Archiven 3, 195 ff); — Th. Mommsen: Friedrich d. Gr. und das katholische Vikariat in Berlin (in: Reden und Aufsätze 1905, S. 68 ff). **K.**

2. von Aniane (ca. 750—821), der Erbauer und Abt des Klosters Aniane in Südfrankreich und Reformator des benediktinischen ¶ Mönchtums in Frankreich unter ¶ Karl d. Gr. und besonders unter Ludwig d. Fr., der ihn an die Spitze sämtlicher Klöster Aquitaniens, dann des ganzen Frankenreichs stellte. Seine Hauptschriften sind Sammelwerke asketischen Inhalts. (1. Codex regularum; 2. Concordia regularum; 3. eine vermutlich verlorene Homiliensammlung.) **Heussi.**

3. Levita ¶ Pseudoisidorische Dekretalien.

4. von Nursia (in Umbrien), der Stifter des Benediktinerordens und der Verfasser der Benediktinerregel, ist trotz seiner bedeutenden geschichtlichen Wirkung nur in den allgemeinsten Umrissen zu erfassen, da die vorhandenen Biographien von Legenden überwuchert sind. Weder Geburts- noch Todesjahr ist bekannt. Er war nach kurzem Studium in Rom Eremit bei Subiaco, vorübergehend Abt eines Klosters (Vicovaro?), rasch als Heiliger verehrt. 529 (?) begründete er auf dem Monte Cassino (in Kampanien, nordöstlich von Capua) das berühmte Mutterkloster des Benediktinerordens. ¶ Mönchtum.

Seebaß: RE³ II, S. 575 ff, 577 ff. **Heussi.**

Benediktiner ¶ Mönchtum.

Benediktusmedaille, eine Medaille zu Ehren des hl. Benedikt. Sie trägt auf der Vorderseite ein Kreuz mit 28 Buchstaben, über dem Kreuz gewöhnlich den Namen Jesus. In den vier Winkeln des Kreuzes stehen die Buchstaben C[rux] S[ancti] P[atris] B[enedicti], innerhalb des Kreuzes in zwei sich schneidenden Linien: C[rux] S[acra] S[it] M[ihi] L[ux] N[on] D[raco] S[it] M[ihi] D[ux], im Kreise um das Kreuz: V[ade] R[etro] S[atana], N[unquam] S[uade] M[ihi] V[ana] S[unt] M[ala] Q[uae] L[ibas] I[pse] V[enena] B[ibas]. Auf der Rückseite ist der Ordensstifter in der Kutte dargestellt, in seiner Rechten das heilbringende Kreuz, in seiner Linken die Ordensregel, unten rechts die Tafel als Zeichen der Abtswürde, links ein Rabe, der auf des Heiligen Befehl das vergiftete Brot forttrug. Umschrift: Crux s. Benedicti. Die Medaille ist seit 1647 nachweisbar, wurde 1741 kirchlich bestätigt, 1877 gelegentlich des Benedikt-Jubiläums in die jetzige Form gebracht. Zu den Sakramentalien gehörig, bietet sie Schutz gegen allen Schaden Leibes und der Seele und ist mit Ablässen ausgestattet, die bei der Jubiläumsmedaille von 1880 am reichlichsten strömen. Zeitungsmeldungen zufolge hat Kaiser Wilhelm II 1905 die Medaille getragen.

F. Busam: Die S. Benediktusmedaille (Stud. und Mitt. a. d. Benediktiner- und Cisterzienserorden, Bd. 24), — Corbierre: Numismatique Bénédictine, 1904. **Köhler.**

Benefizium bedeutet im fränkischen Recht die Verleihung von Land zum Nießbrauch, dann das Leiheverhältnis oder das Leihegut selbst. Der Begriff wurde im 9. Jhd. auf das Amtseinkommen der Geistlichen übertragen, das zum wesentlichen Teil aus dem Ertrag von unveräußerlichen Grundstücken bestand. Seit dem 11. Jhd. wird das Wort in der noch heute maßgebenden Bedeutung gebraucht. Nach dieser ist B. das mit einem Kirchenamt dauernd verbundene, aus kirchlichem Vermögen fließende, fest radizierte Einkommen für den Inhaber, bezw. das Recht des „Benefiziaten" auf ein derartiges Einkommen. Da das Amtseinkommen als untrennbar von dem Amt selbst angesehen wurde, bedeutet B. (im weiteren Sinn) auch das dem Kleriker auf Lebensdauer verliehene Kirchenamt zusammen mit dem Recht auf den ständigen Bezug der damit verbundenen Einkünfte (dem B. im engeren Sinne). Seit den ¶ Säkularisationen in der Reformationszeit und zu Beginn des 19. Jhd.s ist aus dem B. der staatliche Gehalt geworden, der in seiner Bemessung mannigfache Rücksicht nimmt auf die Höhe der mit einer Stelle verbundenen besonderen Einnahmen. — Sowohl Weltgeistliche wie Religiosen können Benefizien innehaben, diese werden danach unterschieden in beneficia secularia und regularia. Ist ein B. mit Seelsorge verbunden, so heißt es beneficium curatum, wenn nicht, dann beneficium non curatum oder simplex. Der Inhaber eines beneficium curatum, dessen Dotierung nicht genügt, kann, was sonst nicht erlaubt ist, noch ein zweites B. erwerben, doch nur eines ohne Seelsorge; er besitzt dann zwei beneficia compatibilia, von denen jedes an sich selbständig bleibt (nicht dem anderen inkorporiert ist). Die Bestimmung des Klerikers, auf den ein erledigtes B. übergehen soll, erfolgt, wenn sie nicht dem Landesherrn zusteht, durch Wahl bei denjenigen B., deren Inhaber einen höheren Rang bekleiden (beneficia maiora), durch Designation seitens des Bischofs bei den beneficia minora; hat sich der Gründer das Patronatsrecht vorbehalten, so ist bei der Besetzung auf dessen Vorschlag Rücksicht zu nehmen (beneficium iuris patronatus). Die Begründung neuer B. ist nicht ohne die Zustimmung des Bischofs, handelt es sich um Kollegiatstifte oder Bistümer, nicht ohne die des Papstes möglich; daneben besitzt der Staat ein Mitwirkungsrecht.

Heinrich Brunner: Deutsche Rechtsgeschichte I², II 1906; — Emil Friedberg: Kirchenrecht, (1879) 1903⁸; — Derselbe: in RE³ II, S. 591 ff; — Fr. Gillmann: Die Resignation der Benefizien (S.-A. aus Arch. f. kath. KR.), 1901; — Paul Hinschius: System des kath. Kirchenrechts II, 1878; — Ulrich Stutz: Geschichte des kirchl. Benefizialwesens, von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III, Bd. I, 1. Hälfte, 1895; — Derselbe: Die Eigenkirche als Element des mittelalterl.-german. Kirchenrechts, 1895; — Derselbe: Lehen und Pfründe, Ztschr. f. Rechtsgeschichte 20 (German. Abteil.), 213—247 (1899); — Albert Werminghoff: Geschichte d. Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter I, 1905. **Vogt.**

Bengel, Johann Albrecht (1687—1752), württembergischer Theologe, lange Zeit Lehrer an der Klosterschule zu Denkendorf, schließlich in kirchenregimentlichen Stellungen. Ein nüchterner Freund des ¶ Pietismus, gerecht gegen die Separatisten. Er veröffentlichte verdienstvolle

Forschungen über die Handschriften des NT (er faßte sie zusammen in 2 Familien, asiatische und afrikanische). Sein Gnomon Novi Testamenti, ein Kommentar mit kurzen, treffenden, praktischen Erklärungen des Schriftwortes, ist noch nicht veraltet (auch ins Deutsche übersetzt). In Auffassung der Inspiration ein Kind seiner Zeit, deutete er die Angaben der Apok Joh auf Gegenwart und Zukunft, berechnete z. B. 1836 als Jahr der Wiederkunft Christi und des Anfangs des 1000jährigen Reiches (¶ Chiliasmus), ohne sich für unfehlbar zu halten. — ¶ Bibelwissenschaft.

RE³ II, S. 597; — J. Ch. F. Burk: Bengels Leben und Wirken, (1831) 1837². — A. Ritschl: Geschichte des Pietismus III, 1886, S. 62 ff. **Landgrebe.**

Benhadad, richtiger Barhadad, König von Syrien, ¶ Nachbarvölker Israels.

Benjamin ist im genealogischen Schema der jüngste Sohn Jakobs, den ihm Rahel in Kanaan auf seiner Wanderung von Bethel nach Hebron geboren hat Gen 35 $_{16}$ ff. Er ist der leibliche Bruder Josephs und als solcher ihm besonders eng verbunden Gen 43 $_{29.\ 34}$. — Die Geschichte des Stammes B. ist wie die der meisten Stämme für uns in ziemliches Dunkel gehüllt. Sein Stammgebiet in späterer, davidischer Zeit, ist bescheiden: es ist der etwa 40 km breite Streifen des Westjordanlandes zwischen Juda und Ephraim, der im Süden ¶ Jerusalem, im Norden ¶ Bethel eben noch einschließt. Im Westen bezeichnen Beth Horon und Kirjat Jearim, im Osten der Jordan und die Nordspitze des Toten Meeres seine Grenzen Jos 18 $_{15-19}$. Dieses kleine Gebiet umschließt zudem noch einige größere kanaanitische Enklaven, von denen z. B. Jebus-Jerusalem erst von David erobert worden ist. Doch haben wir Spuren davon, daß sein Gebiet in früherer Zeit größer war; die Ehudgeschichte läßt die Benjaminiten auf dem Gebirge Ephraim wohnen Richt 3 $_{27}$. Jedenfalls war B. einmal ein mächtiger Stamm, der die Vorherrschaft beanspruchen durfte, vgl. die Ehudgeschichte. In seinem Gebiet lagen die großen altberühmten Heiligtümer Bethel, Gilgal, Gibeon. Unter Saul war es der Königsstamm, die Ueberlieferung bezeichnet Saul als Benjaminiten. Daß B. einmal von der früher innegehabten Machtstellung gestürzt und fast vernichtet, jedenfalls zur Bedeutungslosigkeit herabgedrückt wurde, ist vielleicht der Sinn der Erzählung Richt 19—21, wonach wegen einer freventlichen Verletzung des Gastrechts durch die Bewohner Gibeas die vereinigten Stämme Israels den Stamm B. bis auf 600 Mann ausgerottet haben. Sonst ist uns diese Geschichte freilich unklar. Eine solche Katastrophe vor Saul anzusetzen, heißt unverständlich machen, wie sich der Benjaminit Saul zum Volkskönig aufschwingen konnte. Vielleicht darf man eine verschleiernde Darstellung der Vorgänge unter David darin suchen. Dieser hat jedenfalls dem Stamme das Königtum und die Vorherrschaft genommen. In den Kämpfen nach Sauls Tod spielen die Benjaminiten als Davids Hauptgegner eine besondere Rolle II Sam 2 $_{15.\ 25.\ 31}$ 3 $_{19}$. Sie verfolgen ihn auch noch späterhin mit besonderem Haß: Simei, der David einen Bluthund schilt, ist ein Benjaminit, ebenso Seba, der den Aufstand gegen ihn erregt II Sam 16 $_{5}$ ff 20 $_{1}$ ff. Trotzdem blieb der größte Teil des benjaminitischen Gebiets, wie es oben beschrieben wurde, nach der Reichsspaltung beim Hause Davids, nicht freiwillig und aus Liebe, sondern wohl, weil David eben dieses Gebiet um Jerusalem den Benjaminiten genommen und seinem Stamm Juda einverleibt hatte, während der Stamm B. als solcher zum Nordreich ging (I Kön 11 $_{36}$ 12 $_{20}$). Daher sind auch die späteren Schriftsteller, die zwei Stämme, Juda und B., beim Hause Davids bleiben lassen, in ihrem Recht, I Kön 12 $_{21}$ ff. — Noch sei erwähnt, daß Esther und Mardochai, sowie der Apostel Paulus zum Stamme B. gehörten (Esther 2 $_{5.\ 7}$ Röm 1 $_{1}$ Phil 3 $_{5}$). **Benzinger.**

Benno, Bischof von Meißen (1066—1106?) ist von ¶ Hadrian VI nach langem Drängen von Seiten Herzogs Georg von Sachsen am 31. Mai 1523 heilig gesprochen worden, hat aber nur sehr geringen Anspruch auf Heiligkeit oder Berühmtheit. In dem Kampfe zwischen Heinrich IV und der Kurie zeigte er sich wiederholt treulos und wortbrüchig gegen den Kaiser, war übrigens aber zu unbedeutend und machtlos, als daß er der einen oder der andern Partei hätte nützen oder schaden können. Was spätere Schriftsteller von seiner Missionstätigkeit, seinen Kirchenbauten, seinem Eifer für den Kirchengesang berichten, ist Phantasie. Seine Reliquien, die am 16. Mai 1524 in Meißen mit großem Pomp erhoben wurden, — ¶ Luther protestierte in einer heftigen Flugschrift: Wider den neuen Abgott und alten Teufel, der zu Meißen soll erhoben werden — sind 1576 nach München gewandert, wo B. als Stadt- und Landespatron verehrt wird. Heiligentag: 16. Juni.

RE³ II, S. 601 f. — Ferner Eberhard Klein: Der heilige Benno. Sein Leben und seine Zeit, 1904; — Dazu O. Langer: Mitteilungen des Vereins f. Gesch. der Stadt Meißen 25, 122—126; — Die Wahrheit über Bischof Benno. Ein Freundeswort an Katholiken zum 16. Juni 1906, Dresden o. J. **O. Clemen.**

Benrath, Karl, ev. Theologe, geb. 1845 zu Düren, 1876 Privatdozent in Bonn, 1879 a. o. Professor daselbst, seit 1890 o. Professor der KG. in Königsberg, schrieb u. a.: Bernardino Ochino von Siena (1875, 1892²), Geschichte der Reformation in Venedig (1887), Luthers Schrift an den christlichen Adel (1884), Gesch. des Gustav-Adolf-Vereins in Ostpreußen (1894, 1900²), Julia Gonzaga (1900), Luther im Kloster (1905). Gab heraus Hagenbachs Lehrbuch der Dogmengeschichte (1888). **M.**

Benson, Josef Oskar, evang. Theologe, geb. 1870 in Stockholm, 1899 Dozent in Uppsala, 1907 Pfarrer in Öster-Åker. Schriften: Die Möglichkeit eines ontologischen Beweises für das Dasein Gottes (1898), Zur Frage nach der menschlichen Willensfreiheit (1900), Die Lehre von der Kenose (1902), Die Lehre von der Versöhnung (1904), Glaube, Liebe und gute Werke (1906). **R. Schmidt.**

Bentley, Richard (1662—1742). Geboren zu Oulton, studiert in Cambridge, nach Erziehertätigkeit 1692 Domherr von Worcester, später Hofkaplan, 1700 Vorsteher des Trinity College in Cambridge, 1716 Professor der Theologie ebendort. Bentleys literarische Tätigkeit bewegte sich vor allem auf philologischem und textkritischem Gebiete; er hat eine ganze Reihe antiker Schriftsteller sorgfältig herausgegeben und auch am Texte des NT gearbeitet. Seine theologische Stellung war durchaus orthodox, wie sich aus einer gegen die ¶ Freidenker gerichteten Abhandlung ergibt.

R. C. Jebb: Life of R. B., 1882; — Ausgabe der Werke (unvollständig) von Dyce (1836—1842) und der Briefe von Wordsworth (1842). **Herz.**

Benzinger, Immanuel, geb. 1865 in Stuttgart, Privatgelehrter in Jerusalem. Veröffentlichte Hebräische Archäologie 1894 (1907²), Bücher der Könige (1899), Bücher der Chronik (1901), Geschichte Israels (1904), Bilderatlas zur Bibelkunde (mit Frohnmeyer 1905). Herausgeber von Baedekers Palästina und Syrien 1904⁴. **G.**

Benzler, Willibrord, kath. Prälat, geb. 1853 zu Niederhemer b. Iserlohn, seit 1874 Benediktiner, 1877 Priester, 1893 Abt von Maria Laach, seit 1901 Bischof von Metz, viel genannt aus Anlaß des Famecker Friedhofstreits 1904 (¶ Kirchhofsrecht). **M.**

Berbig, Georg, ev. Theologe, geb. 1866 zu Koburg, 1890 Pfarrer in Schwarzhausen, seit 1905 in Neustadt (Herzogt. Koburg), veröffentlichte zahlreiche Beiträge zur Reformationsgeschichte. **M.**

Berendts, Alexander, ev. Theologe, geb. 1863 in St. Petersburg, 1895 Privatdozent der hist. Theologie in Dorpat, 1896 etatmäßiger Dozent. Verfaßte: Studien über Zacharias-Apokryphen und Zachariaslegenden (TU 1895), Ueber das Verhältnis der Römischen zu den Kleinasiatischen Kirchen bis zum Nicänischen Konzil, StGThK ²1897), Die handschriftliche Ueberlieferung der Zacharias- und Johannes-Apokryphen (TU 1904), Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen „De bello judaico" des Josephus (TU 1906). **Frey.**

Berengar v. Tours (ca. 1000—1088), geb. wahrscheinlich in Tours, gebildet unter ¶ Fulbert v. Chartres, Domherr und Vorstand der Martinsschule in Tours seit 1029, Archidiakon von Angers 1040. Ein scharfer, rationaler Dialektiker, gelang es ihm, die Schule wieder dank seinem Lehrtalent und persönlicher Lauterkeit zu heben, er geriet dann aber mit ¶ Lanfranc von Bec in einen lebhaften Streit über das ¶ Abendmahl (II. dogmengeschichtlich Sp. 68 f) gegen den vordringenden Realismus, wurde 1079 von ¶ Gregor VII zum endgültigen Widerruf genötigt, nachdem er schon 1054 in Tours, 1059 in Rom seine Orthodoxie dokumentiert, dann aber widerrufen hatte. Er starb in freiwilliger Verbannung auf der Insel S. Cosme bei Tours. Seine Schrift de coena domini fand Lessing auf (hrsg. von A. F. und F. Th. Vischer 1834).

RE³ II, S. 607; — P. Renaudin: L'hérésie de B., 1902; — J. Eberfolt: Essai sur B. (Revue de l'histoire des religions, Bd. 48). **K.**

Bergarbeiter. Der Bergbau ist eines der frühesten Gewerbe, und da man seine Wichtigkeit für das ganze Wirtschaftsleben immer erkannte, genossen die Bergleute ein besonderes Ansehen. Die Staaten, die allenthalben schon früh dem Bergbau ihre Aufmerksamkeit zuwandten, gaben den B.n besondere Vorrechte in der Besteuerung und Gerichtsbarkeit; bis in die Mitte des 19. Jhd.s standen sie außerhalb des gewöhnlichen Arbeitsverhältnisses und -vertrages und unter direkter Staatskontrolle. Heute ist das gründlich anders geworden, die Romantik, die den „unter Tag" Arbeitenden umgibt, hat sich bis auf die Knappentracht verloren, der B. stellt nicht mehr den hochqualifizierten Typus dar wie früher. Unter dem Aufschwung der Industrie, des Eisenbahn- und Schiffbaus und des Verkehrs ist die Produktion an Eisen und Kohle außerordentlich gestiegen und damit auch die Schar der Arbeiter. Immer stärker mischen sich in den alten Bestand minderwertige östliche Elemente. Freilich ist damit der tüchtige Kern des B.wesens noch nicht erschüttert. — Kaum ein Beruf ist so anstrengend und gesundheitsschädlich und mit so vielen fortgesetzten Lebensgefahren verbunden als dieser. Der Häuer liegt irgendwo drunten in einem Gang, in schlechter Luft, häufig zwischen feuchtem Gestein und so, daß er nur kriechend zu seinem Arbeitsplatz kommen kann. Die besonderen Gefahren des Berufes haben eine opferwillige Kameradschaftlichkeit als Gesinnung erzogen, die sich auch bei den wiederholten großen Streiks bewährte. Hier hat sich der Bergmann als sehr diszipliniert erwiesen (¶ Arbeitskämpfe). Freilich von der alten schlichten Frömmigkeit, die man ihm nachrühmte, ging manches verloren. Heute ist er das typische Beispiel für den Arbeiter im Großbetrieb, der gegenüber dem kartellierten Unternehmertum in seinen Rechten erheblich beschränkt ist. Im Bergbau blüht das System der „schwarzen Listen" (¶ Arbeitgeberverbände) und die Arbeiterausschüsse, die der Fiskus eingeführt hat und die das Gesetz jetzt vorschreibt, haben häufig wie die Wohlfahrtseinrichtungen nur dekorative Bedeutung. Der B. steht so unter dem doppelten Druck hygienischer Gefährdung und einer gewissen sozialen und rechtlichen Beeinträchtigung.

‡ Emile Zola: Germinal; — Artikel Bergbau des Eisterschen Handwörterbuches der Staatswissenschaften (Literaturangaben). **Heuß.**

Berge, heilige. Der Bergkultus, der bei vielen Völkern bezeugt ist, hängt aufs engste mit dem Charakter der jeweiligen Gebirgslandschaft zusammen und kann demgemäß sehr verschiedene Ursachen haben. Am leichtesten ist seine Entstehung verständlich in einer vulkanischen Landschaft: Kratereruptionen legen den Gedanken an eine dämonische oder göttliche Kraft unmittelbar nahe; so ist der Mont Pelé auf Martinique der Vulkangöttin Pele heilig, so wahrscheinlich auch der ¶ Sinai dem Jahve. — Diesen verhältnismäßig seltenen Fällen gegenüber steht eine andere größere Klasse von göttlichen Bergen, die ihre religiöse Bedeutung dem sie umgebenden göttlichen Geheimnis verdanken. In einer Hochgebirgslandschaft bevölkert die religiöse Phantasie die gewaltigen Berge, deren Gipfel bis in die Schneeregion hineinreichen und deren Spitze nie eines Menschen Fuß betreten hat, mit Zauberern, Riesen, Dämonen und Göttern. Hierher gehören als die berühmtesten Berge: der Meru der Inder, der Albordsch der Perser und der Olymp der Griechen. — Am schwersten begreiflich ist für uns, daß man auch niedrige Berge, die man jeden Tag besteigen konnte und die für uns nichts Geheimnisvolles haben, mit göttlichem Charakter umkleidet hat. So waren Israels Heiligtümer, obwohl Palästina eine Mittelgebirgslandschaft ist, meist auf den Bergen, den „Höhen", errichtet. Zwei Beobachtungen scheinen das naive Denken vornehmlich beeinflußt zu haben: Dort, wo der Horizont rings von Bergen umrahmt ist, sieht man, wie in der Ferne Himmel und Erde sich berühren und in einander übergehen; man

glaubt daher, auf den Bergen zum Himmel emporsteigen zu können. So war in Bethel „die Pforte des Himmels" I Mose 28_{17}. Das ist eine wohl verständliche Anschauung für den, der etwa von der Höhe Thekoas nach den Bergen von Bethel blickt. Besondere Anregung aber empfing der Glaube an die Heiligkeit der Berge durch die Beobachtung des Sonnenaufgangs und -untergangs. Wer die Sonne zwischen den Bergen auftauchen und verschwinden sah, der nahm dort ihren „göttlichen Palast" wahr I Mose 28_{17}. Der Sonnengott, zugleich als höchster Himmelsgott gedacht, wohnt also auf den Bergen oder in der Bergeshöhle; dort kann man ihn aufsuchen und verehren. — Jahve galt bis in späte Zeiten als ein Gott der Berge I Kön 20_{23}. Berge außerhalb Palästinas, die ihren eigenen Gott hatten, wie der Sinai (Sin), Nebo (Nabû), Peor (Baal Peor), Libanon (Baal Libanon) und Hermon (Baal Hermon), wurden von den Israeliten als Berge Jahves betrachtet. In Palästina selbst waren ihm Karmel, Tabor, Garizim, Oelberg und vor allem der Zion heilig. Aber fast jeder Berg und jeder Hügel hatte, wenn auch nicht gerade einen Tempel, so doch irgendwelche ¶ Heiligtümer Jahves aufzuweisen. Der Bergkultus ist auch bei den übrigen Semitenvölkern weit verbreitet gewesen; eine lebendige Anschauung gewähren noch heute die Höhen Petras, halbwegs zwischen Rotem und Totem Meer, mit ihren Felsheiligtümern, die von dem Volk der Nabatäer herstammen. — Mythischen Ursprungs sind „die beiden ehernen Berge", zwischen denen der Sonnenwagen und die Sonnenrosse hervorkommen Sach 6_{1} ff. Sie sind identisch mit den beiden babylonischen Bergen des Sonnenaufgangs und -untergangs, die im Kultus als eherne ¶ Mazzeben dargestellt werden, wie Jachin und Boas. Hierher gehören ferner die „sieben" Berge, von denen das Henochbuch redet äth. Hen 18_{13} 24, die „unbekannten" Berge, in denen die Könige nach babylonischem Hofstil geboren sein sollen, und vielleicht manche Anspielung auf die „ewigen" Berge im AT Pslm 76_{5} 87_{1} 121_{1}. Besondere Erwähnung verdient der Berg des Nordens, der „Versammlungsberg der Götter" Jes 14_{13} und der in der Landschaft Ararat belegene Berg, auf dem Noahs Arche nach der Sage niedergekommen ist I Mose 8_{4}; Anlaß zu solchen Ideen bot das große, im Norden Mesopotamiens liegende Gebirge. Dem großen Berge des Nordens wird zuweilen der als Himmel gedachte Berg gleichgesetzt, auf dessen höchster Spitze, dem Nordpol, nach babylonischem Glauben der höchste Gott Anu wohnt. Weil Jahve nach der israelitischen Eschatologie zum Weltgott werden soll, darum muß auch der Berg Zion am Ende der Tage zum höchsten Berge werden Jes 2_{2} Micha 4_{1} Sach 4_{10}; darum liegt schon für den Glauben das jetzige Zion, die Stadt des großen Weltkönigs, an den äußersten Enden des Nordens Pslm 48_{3}.

Freiherr von Andrian: Der Höhenkultus asiatischer und europäischer Völker, 1891; — Wolf Graf Baudissin: Höhendienst der Hebräer: RE³ VIII, S. 177—195. **Greßmann.**

Berger, 1. Arnold, Literarhistoriker, geb. 1862 zu Ratibor, 1890 Privatdozent in Bonn, 1897 bei der Redaktion der Lutherausgabe in Berlin, 1901 a.o. Prof. in Kiel, 1902 in Halle, seit 1905 o. Prof. der Literatur- und Kulturgeschichte an der technischen Hochschule in Darmstadt. Verfaßte u. a.: Die Kulturaufgaben der Reformation (1895), M. Luther in kulturgeschichtl. Darstellung (1895—1907), Ursachen und Ziele der deutschen Reformation (1899). Sind Humanismus und Protestantismus Gegensätze? (1899). **M.**

2. Philipp, französischer Orientalist, geb. 1846 in Beaucourt bei Belfort, studierte protestantische Theologie in Straßburg, wurde 1873 Mitarbeiter ¶ Renans an der Redaktion des Corpus Inscriptionum Semiticarum, 1874 Unterbibliothekar am Institut de France, 1877 Professor für Hebräisch an der protestantischen theol. Fakultät in Paris, 1893 Renans Nachfolger auf dem Lehrstuhl des Collège de France, seit 1904 Senator für das Departement Doubs; schrieb u. a.: Etude sur les documents nouveaux fournis sur les Ophites par les Philosophoumena (1873); L'Ecriture et les Inscriptions sémitiques (1880), La Phénicie (1881), Les inscriptions sémitiques et l'Histoire (1883), Essai sur la signification historique des noms des patriarches hébreux (1886), Ern. Renan et la chaire d'hébreu au Collège de France (1893). **Lachenmann.**

3. Samuel (1843—1900), franz. prot. Theologe, Bruder des vorigen, geb. in Beaucourt, gest. in Paris, stud. in Straßburg und Tübingen, nahm 1877 hervorragenden Anteil an der Organisation der prot.-theol. Fakultät in Paris, deren Bibliothek er gründete und bis zu seinem Tod leitete. B. war einer der ersten Kenner der Geschichte der Bibelübersetzung, Ehrendoktor der Universitäten Cambridge (1896), Leipzig (1897), Dublin (1900). Seine gelehrten Arbeiten sind in zahlreichen Zeitschriften (Revue de théologie et de philosophie, Revue de l'Histoire des religions, Revue de l'Orient latin, Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français, Studien und Kritiken, Herzogs Realenzyklopädie u. a.) zerstreut, außerdem sind zu nennen: F. C. Baur, les origines de l'Ecole de Tubingue et ses principes (1876), La Bible au XVI. siècle (1874); La Bible française au Moyen-Age (1884), Histoire de la Vulgate pendant les premières siècles du Moyen-Age (1893). **Lachenmann.**

Berggren, Johann Erik, evang. Theologe, geboren 1843 in Grums in Värmland (Schweden), 1871 Lehrer, 1878 Irrenseelsorger, 1880 Privatdozent, 1888 a.o. Professor, 1891 ord. Professor, 1899 Professor primarius und Domprobst in Upsala. Schrieb: Om Apostlarnes och församlingens i Jerusalem förhållande till de hedningkristne enligt Gal 1_{11}—2_{14} och Apostlag 15_{1-31} (1880), Om den kristliga fullkomligheten (1887), Om Antoine Arnaulds och Blaise Pascals moralteologiska strid med jesuiterna (1889), Olaus Petris reformatoriska grundtankar (1899), Om kärleken till Gud enligt jesuitisk. jansenistisk och qvietistisk åskådning (1903). **N. Schmidt.**

Bergisches Buch ¶ Konkordienformel.

Bergmann, Wilhelm (1864—1907), ev. Theologe, geb. zu Doblen in Kurland, 1898 Privatdozent der exeg. Theologie in Dorpat, 1901 a.o. Prof. der prakt. Theologie ebd., gest. in Dorpat. Verfaßte Studien zu einer kritischen Sichtung der südgallischen Predigtliteratur des 5. u. 6. Jhd.s I. Der handschriftlich bezeugte literarische Nachlaß des Faustus von Reji (1898). **Frey.**

Bergner, Heinrich, ev. Theologe, Kunsthistoriker, geb. 1865 zu Gumperda, 1891 Pfarrer in Pfarrkeßlar, seit 1901 in Nischwitz b. Mannichswalde S.-A., verfaßte u. a.: Handbuch der kirchl. Kunstaltertümer in Deutschland (1905), Handbuch der bürgerl. Kunstaltertümer in Deutschland (1906). **M.**

Bergpredigt.

1. Wiederherstellung der ursprünglichen Rede; — 2. Die Bergpredigt als Grundprogramm der Urgemeinde; — 3. Die Bergpredigt als Spiegel der sittlichen und religiösen Eigenart Jesu: a) ihre historische Bedingtheit; — b) ihr Ewigkeitsgehalt.

So nennen wir — aber nur nach der Auffassung des Mtth, bei Luk ist eine Predigt in der Ebene daraus geworden — die große Rede Jesu, die uns Mtth 5—7, Luk 6_{20-49} aufbewahrt ist. Sie stand als das wichtigste Stück am Eingang oder doch fast am Eingang der Mtth und Luk zu Grunde liegenden Quelle (¶ Evangelien, synopt.). Diese gemeinsame Quelle, bei keinem der beiden Evangelisten getreu erhalten, kann nur noch mit einiger Wahrscheinlichkeit aus beiden zurückgewonnen werden. Um die Hauptsache voranzustellen, so steht wohl fest, daß das ganze 6. Kapitel des Mtth und größere Partien des 7. Kapitels ursprünglich nicht zu der Rede gehörten. Andrerseits hat Luk, wie es scheint, stark gekürzt, indem er alles spezifisch jüdische Lokalkolorit beseitigte, auch wohl den charakteristischen Refrain der Rede (Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist, ich aber sage euch), den er kannte (6_{27}).

1. Zunächst sei der Inhalt der Rede, wie er sich aus einem fortgesetzten Vergleich des Mtth und Luk ergibt, kurz skizziert. Schon in der Quelle hat scheinbar die Auffassung vorgelegen, daß Jesus die Rede zwar speziell an seine Jünger gerichtet habe, aber doch dabei von einem großen Volkshaufen umgeben gewesen sei. In verschiedener Weise, aber doch mit dem gleichen Endziel suchen beide Evangelisten in ihrer Einleitung diese Situation zu erklären, indem sie zunächst erzählen, wie Jesus seine Jünger sammelte (Mtth die „vier", Luk die „zwölf"), darauf einen Massenandrang des Volkes schildern und ihn nun die Rede halten lassen. Diese beginnt mit einer Einleitung, den Seligpreisungen, zunächst (a) sieben nach Mtth, drei nach Luk Mtth 5_{3-9} Luk 6_{20-23}, (dafür hängt Luk 6_{24-26} die drei Weherufe an); die getreuere Ueberlieferung scheint hier im großen und ganzen auf seiten des Luk zu stehen. Daran schließt sich (b) die spezielle Seligpreisung über die Verfolgten (Luk 6_{22-23}, Mtth in einer doppelten Form 5_{10} und $_{11-12}$). Luk hat hier ausnahmsweise das spezielle Lokalkolorit gut erhalten. Damit beginnt (Mtth 5_{13-16} gehört nicht hierher) der große Hauptteil der „B.". Als einleitendes Wort hat hier wohl sicher die grundsätzliche Erklärung Mtth 5_{17-20} gestanden, die Luk (vgl. 16_{17}) kannte, aber aus prinzipiellen Bedenken hier fortließ. Dem folgen (immer nach Mtth) durch den schon oben erwähnten gewaltigen Refrain gleichförmig eingeleitet die Ausführungen über das Töten (5_{21-23}), Ehebrechen (5_{27-28}), das Entlassen der Frau (Ehescheidung) (5_{31-32}), das Schwören (5_{33-37}), die Ermahnung, Unrecht zu leiden (5_{38-42} = Luk 6_{29-30}), die Feindesliebe (Mtth 5_{43-47} Luk $6_{27-28.\ 32-35}$), die Ermahnung zur Barmherzigkeit (Luk 6_{36-38} Mtth 5_{48} und 7_{1-2}, beachte den durch Fortlassung des eingeschobenen 6. Kapitels hergestellten Zusammenhang), unterstützt durch das Gleichnis vom Splitterrichten (Mtth 7_{3-5} Luk 6_{41-42}). Ob hier zum Schluß die partikularistische Mahnung, das Heiligtum nicht den Hunden zu geben, gestanden hat (Matth 7_6), ist nicht ganz sicher. — Endlich folgen einige zusammenfassende kräftige Schlußworte, bei deren Wiederherstellung wir nun wieder im wesentlichen dem Luk folgen müssen: die sogenannte goldene Regel Mtth 7_{12} Luk 6_{31}, das Gleichnis vom guten und schlechten Baum (Luk 6_{43-45} Mtth 7_{16-19}), das Wort vom Herr, Herr sagen (Luk 6_{46} Mtth 7_{21}), zuletzt das gewaltige Doppelgleichnis vom klugen und törichten Mann (Luk 6_{47-49} Mtth 7_{24-27}).

2. Daran daß hier eine wirklich so gehaltene Rede Jesu vorliege, kann nicht gedacht werden. Vielmehr haben wir gleichsam den Katechismus der Urgemeinde vor uns. Diese hat hier aus allermeist echten Worten Jesu ihr Grundmanifest zusammengestellt, ein Spiegelbild ihres Tuns und Lassens, ihrer Aufgaben und Hoffnungen, ihres Verhältnisses zum Alten und ihres Besitzes an Neuem. Wir schauen hier in die Gesamt-Lebenshaltung dieser ersten Gemeinde noch deutlich hinein. Noch fühlt sie sich ganz als einen Bestand des alttestamentlichen Gottesvolkes. An die Spitze des großen Hauptteils (Mtth 5_{17-19}) weithin sichtbar und erkennbar stellte sie ein Herrenwort (das in diesem Umfang wohl nicht von Jesus selbst stammt, aber seinem Kerne nach von ihm sehr wohl gesprochen sein kann, s. u.), in welchem sie die buchstäbliche Unverletzlichkeit des Gesetzes zum Ausdruck brachte. Sie hat vielleicht auch (Mtth 7_6) einen offenen Protest gegen die damals schon beginnende Heidenmission aufgenommen. Aber ebenso mächtig und noch viel mächtiger ringt hier der neue Geist, der die Gemeinde erfüllte, nach einem unmittelbaren Ausdruck: „Ich sage euch, es sei denn eure Gerechtigkeit besser als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen". Dieser neue Geist offenbart sich am mächtigsten in den gewaltigen Antithesen: ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist, ich aber sage euch. Hier braust er kühn über alle Dämme, und selbst die Aeußerungen Jesu, welche nun tatsächlich ein Stück des alttestamentlichen Gesetzes, zum mindesten nach dessen Buchstaben, aufheben (Mtth 5_{21-38}), hat man doch nicht gewagt zu unterdrücken, — trotz der feierlichen Versicherung am Anfang. Und neben die gewaltigen neuen Forderungen und Gebote treten am Anfang die Seligpreisungen. Das ist sehr bezeichnend: Jesus gilt der Gemeinde von Anfang an nicht nur als der Geber des neuen Gesetzes, sondern in erster Linie als der Bringer des Evangeliums. Und seine Jüngergemeinde hält getreu in ihrer Ueberlieferung den Moment fest, in welchem der Freudenbringer unter die arme, mit der Not des Lebens kämpfende, gequälte und gedrückte Bevölkerung Galiläas trat: „Selig seid ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes". Die Gemeinde, die hier spricht, hat bereits schwere Verfolgungszeiten hinter sich, — wir denken an die Verfolgung zur Zeit des Stephanus Apgsch 6 ff, an die unter Herodes Agrippa Apgsch 12 —, aber sie bewahrt ihren Mut und ihre jubelnde Zuversicht. Die großen Tage der alten Propheten sind wiedergekehrt! Und über das alles erhebt

sich die Hoffnung auf den himmlischen Lohn, die Gemeinde schaut, wie die Wogen des Weltgerichts heranrollen über eine verdorbene Welt; aber sie fühlt sich sicher, dem klugen Manne gleich, der sein Haus auf den Felsen baute.

3. a) Aber hinter der Gemeinde — den einfachen, ungebildeten, gewiß nicht originalen und schöpferischen Jüngern der ersten Zeit, — erhebt sich, durch das Transparent deutlich hindurchschimmernd, die große Gestalt Jesu selbst. Wir erhalten den Eindruck, daß sie fast nirgends so in ihrer ganzen Herbe, Sprödigkeit und Größe, mit allen ihren Ecken und Kanten wiedergegeben ist, als gerade hier, in dem ersten und dem Hauptstück der Redesammlung. Wie große erratische Blöcke, jedem Geschlecht ein Rätsel und ein Anstoß, liegen hier seine dunklen, schwer verständlichen Worte und Forderungen neben einander. — Es ist aber ein entscheidender Fehler, der noch immer gemacht wird, wenn man die sittlichen Forderungen und Weisungen der B. unmittelbar an unsre Zeit und ihr sittliches Leben heranbringt; dieses an jenen unmittelbar mißt, jene nach diesem zurechtstutzt, verkleinert und mildert. Der einzige Weg, auf dem man hier einigermaßen zur Klarheit kommen kann, ist der, daß wir die Aussprüche Jesu zunächst einmal ganz an ihrem Ort und ihrer Umgebung belassen. Und da ist an erster Stelle zu beachten, daß fast alle Worte, aus denen die B. zusammengesetzt ist, Augenblicksworte von hervorragendem Stimmungscharakter waren. Keineswegs hat Jesus je beabsichtigt, mit ihnen eine neue Gesetzgebung zu begründen. Dieser Schein ist erst entstanden, als die Gemeinde die Worte ihres Meisters sammelte und sie zum Gesetz ihres Daseins erhob. So ist sicher das Wort Jesu: Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen, ein erregtes Stimmungswort. Man braucht nur auf die Form zu achten, um das zu sehen; und braucht sich deshalb darüber nicht zu wundern, daß Jesus trotz alledem in einzelnen Fällen, wo es not tat, Gesetz aufgelöst hat. Und wer könnte annehmen, daß Jesus die Paradoxie über den Schlag auf die linke und rechte Wange als allgemeingültige, unter allen Umständen zu befolgende gesetzliche Vorschrift ausgesprochen haben könnte?! Wie deutlich sieht man ferner, daß er im Zorn über das leichtsinnige Schwören und die Eideskasuistik seiner Umgebung entrüstet in die Worte ausbrach: ihr sollt überhaupt nicht schwören, und daß er dabei an das Schwören vor Gericht, dem er sich doch selbst unterwarf, gar nicht einmal dachte; daß er empört über die Ehescheidungskasuistik der zünftigen Gelehrten seiner Zeit die Ehescheidung überhaupt trotz Moses für einen Frevel erklärte, während doch schon die erste Gemeinde — mit Recht — die Ausnahme des Ehebruchs von der andern Seite als gültig zugelassen hat (das echte und unbedingte Jesuswort steht Mrk 10_{11} noch in seinem ursprünglichen Zusammenhang, vgl. Luk 16_{18}; Mtth 5_{32} ist bereits die Klausel hinzugefügt). Ja selbst das Gebot der Feindesliebe ist ein scharf zugespitztes, paradoxes Wort, das freilich eine ewige Wahrheit ausspricht, aber sich auch in kühnem Heroismus über alle Schwierigkeiten und Bedingtheiten des wirklichen Lebens hinwegsetzt. Ueberhaupt ist zu beachten, daß der geistige Gehalt, der in der B. zum Ausdruck kommenden ethischen Forderungen Jesu wesentlich durch den leidenschaftlichen, stimmungsvollen Gegensatz gegen die Durchschnittsauffassung der herkömmlichen Ethik des Pharisäismus bestimmt wird. Im Gegensatz zu der hier herrschenden Kasuistik in den Fragen des gesetzlichen Lebens bricht ein Geist sich Bahn, der die Ausnahmen haßt und nur die großen Linien sieht. Dort lauter Verzettelung ins Einzelne und Kleinste, hier Konzentration und Drängen auf Einheit der Gesinnung. Vor allem aber: dort eine vorwiegend rechtliche, kühle, bis zur Nüchternheit besonnene Auffassung des sittlichen Lebens, hier lauter Sturm und Drang, der Enthusiasmus einer Gottes- und Nächstenliebe, der nichts unmöglich ist. Und endlich dort eine im wesentlichen an nationale Sitte und nationale Schranken gebundene Grundanschauung und hier ein Individualismus, der alle Formen und Bedingtheiten des menschlich sittlichen Lebens überspringt und den Einzelnen nur in den einfachsten Verhältnissen von Person zu Person schaut. Eine höhere und feinere Art sittlicher Betrachtung bricht sich hier deutlich Bahn, aber sie erscheint auch dafür in ihrer ganzen Herbe und Einseitigkeit.

3. b) Das alles muß beachtet werden, und von dem allen müssen wir wieder absehen können, wenn wir nach dem Ewigen und Bleibenden in Jesu sittlicher Anschauung, wie diese wesentlich in der Bergpredigt zum Ausdruck kommt, fragen. Dann erst wird ganz klar, daß man die moderne sittliche Lebensauffassung nicht unmittelbar an die Vorschriften der B. heranbringen kann, entweder um das moderne Kulturleben in Grund und Boden zu verurteilen (Tolstoi), oder um die Unvereinbarkeit christlich-asketischer Lebensanschauung mit unserem Leben zu behaupten („moderne" Ethik, F. Naumann). Auch wird man doch nur bedingt der (enthusiastischen) Meinung zustimmen können, daß die Bergpredigtsethik das Zukunftsideal darstelle, dem die Menschheit hier auf Erden zustrebe, wenigstens soweit dabei außer Acht gelassen wird, daß Jesu spezielle und bestimmte Forderungen in erster Linie einem Geschlecht und einer Umgebung gelten, die doch für uns vergangen ist. Damit soll natürlich der Ewigkeitsgehalt der sittlichen Anschauungen Jesu nicht geleugnet werden. Auch ist es zu wenig, wenn man diesen im wesentlichen in dem rein Formalen sucht, etwa in der intuitiven Erkenntnis des unbedingt und innerlich verpflichtenden Charakters der Sittengebote (Herrmann). Auf drei Punkte scheint es wesentlich anzukommen, wenn wir den Ewigkeitsgehalt der B. bezw. der sittlichen Anschauung Jesu würdigen wollen: 1. das Streben nach Einheit und Ganzheit sittlicher Lebensführung, das Drängen auf die Gesinnung; 2. den kräftigen Individualismus, der immer in einer starken Spannung mit den Arbeiten und Aufgaben an den konkreten Gütern des menschlichen Gemeinschaftslebens stehen wird, ohne den andrerseits diesen Arbeiten und Aufgaben ständig die Gefahr der Veräußerlichung und gänzlichen Verweltlichung droht; und 3) die enge Durchdringung der sittlichen Forderungen mit dem Gottesglauben und ihren in diesem Gottesglauben wurzelnden Charakter der opferwilligen Hingabe und enthusiastischen Begeisterung.

Vgl. die Literatur zu den Artikeln ¶ Evangelien und ¶ Jesus Christus; — Die Schriften des NT her. v. Johannes

Weiß, 1907 ² (zu den betreffenden Kapiteln); — ‡Wilhelm Herrmann: Die sittlichen Weisungen Jesu. Ihr Mißbrauch und ihr richtiger Gebrauch, (1904) 1907³; — Eduard Grimm: Die Ethik Jesu, 1903. — ‡ Johannes Müller: Die Bergpredigt, 1906. **Bousset.**

Bergson, Henri, französischer Philosoph irischer Abkunft, geb. in Paris 1859, seit 1900 Professor für Philosophie am Collège de France, seit 1901 Mitglied der Académie des sciences morales et politiques. B. ist mit Maurice ¶ Blondel und Emile ¶ Boutroux Begründer der an Kant und Fichte orientierten religionsphilosophischen Richtung, deren apologetische Prinzipien mit den von Pius X verurteilten modernistischen Ideen sich aufs engste berühren. Er veröffentlichte u. a.: Essai sur les données immédiates de la Conscience (1889); Matière et Mémoire, essai sur les relations du corps à l'esprit (1897. Deutsch, mit Einleitung von W. Windelband, 1908); Le Rire, essai sur la signification du Comique (1900); L'évolution créatrice (1905).

A. Leclère: Le mouvement catholique Kantien en France à l'heure présente, in: Hans Vaihingers Kantstudien VII, 1902, S. 300 ff. **Lachenmann.**

Berleburger Bibel ¶ Bibelübersetzungen usw.

Berlin, Universität.

1. Allgemeiner Ueberblick über die Geschichte und die Bedeutung der Universität; — 2. Schilderung der theologischen Fakultät.

1. Im Oktober 1810 wurde ohne besondere Feierlichkeit die neue kön. preuß. Friedrich Wilhelms-Universität in B. eröffnet. Sie machte insofern Epoche in der Geschichte der deutschen ¶ Universitäten, als sie nicht nur ohne die bis dahin üblich gewesene kaiserliche oder päpstliche Anerkennung und Privilegierung ins Leben trat, sondern auch die ideale Aufgabe erhielt, für das aufgelöste und zerstückelte deutsche Reich in B. zunächst einen geistigen Mittelpunkt zu schaffen, der mit innerer Notwendigkeit auch zum politischen Schwerpunkt der Nation unter der Aegide der Hohenzollern werden mußte. Es ist des genialen Staatsmannes und Gelehrten Wilh. von ¶ Humboldt Werk gewesen. Sein Blick war auf das Ganze gerichtet, auf eine von Preußen ausgehende geistig-sittliche Wiedergeburt des deutschen Volkes. Damit war gegeben, daß man kein Experiment machte mit einer neuartigen Lehranstalt in Form des geistreichen, aber utopischen ¶ Fichteschen Planes, sondern daß man an das Gegebene anknüpfte und als höchste Bildungsstätte nahm, was überall dafür galt: eine Universität mit all den Wissenschaften, die bisher auf solcher vertreten gewesen waren, aber eine allgemeine Universität ohne Territorial- und Konfessionszwang. Indem Humboldt damit durchdrang, erneuerte er in der Errichtung dieser ersten deutschen Universität zugleich den mittelalterlichen Typus eines Generalstudiums. — Eine Reihe hervorragender Männer standen ihm dabei zur Seite, z. T. Staatsmänner und Gelehrte wie er: Uhden und Süvern, z. T. Professoren der von Napoleon aufgelösten Universität Halle: der große Philolog F. A. Wolf, der Theologe Schleiermacher, der Jurist Schmalz neben anderen in B. schon lehrenden Männern wie Fichte und Hufeland. — Die Kabinettsordre vom 16. Aug. 1809 ist die Gründungsurkunde. Sollte die Universität den Absichten Humboldts entsprechen, so war zweierlei zu besorgen: erstens nicht Brotstudium, sondern universelles wissenschaftliches Studium ihr Prinzip, zweitens Gewinnung der bedeutendsten Gelehrten Deutschlands als Lehrer für die einzelnen Fächer. Der Geist der Wissenschaft um ihrer selbst willen, das Prinzip der freien Forschung wurde somit der Universität in die Wiege gelegt; und wenn auch bei der Ausschau nach Lehrern manche Größen versagten, weil sie zur Zukunft des gedemütigten Preußens kein Vertrauen hegten, so gelang es doch unter Zuhilfenahme der von der Akademie der Wissenschaften und anderen hier schon vorhandenen wissenschaftlichen Anstalten gestellten Kräfte, ein Lehrerkollegium zusammenzubringen, das von keiner andern Universität übertroffen wurde und den Fortgang des Werkes sicherte. Von auswärts wurden u. a. berufen der berühmte Jurist Savigny, der Philolog Boeckh, die Theologen ¶ Marheineke, ¶ De Wette, ¶ Neander, die Mediziner Reil, Rudolphi und Graefe, der Mineralog Weiß, von Frankfurt herübergenommen der große Staatsrechtslehrer Eichhorn. — Mit drittehalbhundert Studenten begann die Universität ihre Tätigkeit. Die Freiheitskriege störten einstweilen den Fortgang; aber nachdem im Jahre 1817 die Universität durch Statuten endgültig formiert war, stieg der Besuch mit Beginn des zweiten Jahrzehnts auf 1000, erreichte mit dem dritten das zweite Tausend und hielt sich auf dieser Höhe bis zur Mitte der 60er Jahre. Von nun an beginnt zufolge politischer Ereignisse ein erheblicher Zustrom der Studierenden nach Berlin. 1867 ist das dritte Tausend erreicht, 1871 das vierte, 1877 das fünfte, 1882 das sechste, und 1907 sind wir beim achten Tausend angelangt. Wie man sieht, spiegeln diese Zahlen hier den tumultuarischen Charakter der Politik der neuen Aera, dort den „kalmierenden" des patriarchalischen Regiments Friedrich Wilhelms III wieder. Den Geisteswissenschaften war die alte Aera zuträglicher. Vom zweiten Jahrzehnt an bis gegen die Mitte des Jahrhunderts hin erlangte und behauptete die neue Universität die Führung unter den deutschen Hochschulen. Trotz des Druckes der Metternichschen Periode gediehen die Wissenschaften in B. vorzüglich: ganz neue Gebiete wurden angebaut. Savigny, der Begründer der historischen Rechtsschule, wurde schon genannt. Auf dem Gebiete der allgemeinen Geschichte ragte neben Friedr. v. Raumer (1819—73), dem romantischen Geschichtsschreiber der Hohenstaufen, Leopold v. Ranke (seit 1825) hervor, der Klassiker der neueren Geschichtschreibung, nicht an Stil, nur an Pathos übertroffen von Heinr. v. Treitschke, dem begeisterten Lobredner der Hohenzollern. Die Wissenschaft der Erdkunde schuf eigentlich erst Karl Ritter (1822—59) durch seine Geographie von Asien. Eine bis dahin auf Universitäten noch nicht vertretene Wissenschaft, nämlich die der deutschen Literatur und Altertumskunde, führte von der Hagen 1810 ein, nicht ohne Widerspruch Schleiermachers, der den Zweck nicht einsah; unter Karl Lachmann und Moritz Haupt, denen die Akademiker Gebr. Grimm zur Seite traten, gedieh die Germanistik zu schöner Blüte. Begründer einer anderen, der vergleichenden indogermanischen Sprachwissenschaft wurde F. Bopp (1821—67), während die klassische Philologie und Altertumskunde in Aug. Boeckh (1810—67) ihren Altmeister fand: Boeckh und neben ihm Immanuel Bekker machten B. zu einer Philologenschule, neben welcher zunächst bloß

Leipzig unter Gottfr. Hermann und Königsberg unter Aug. Lobeck Rang behaupteten. Unter den Medizinern der älteren Schule war neben Rudolphi und Graefe der bekannteste der alte königl. Leibarzt Hufeland († 1836). Nach ihm wirkte zwei Jahrzehnte lang als Kliniker von großem Rufe Schönlein, der in Frerichs, Traube, Leyden würdige Nachfolger fand. Die neuere naturwissenschaftliche Richtung in der Medizin wurde angebahnt von dem Physiologen Joh. Müller, dessen Schüler und Nachfolger Dubois-Reymond geraume Zeit hindurch eine einflußreiche Rolle an der Universität spielte. Auch des Pathologen und Politikers Virchow Ruf ging durch die weite Welt. Unter den Chirurgen gewannen nächst dem berühmten Augenarzt Graefe eine gewisse Popularität die Namen von Dieffenbach, Langenbeck, Bardeleben, Bergmann. Kein Mann indes hat während der Regierung Friedrich Wilhelms III im Gebiete der Geisteswissenschaften, bei der Universität, ja beinahe auch im Staate größeren Einfluß ausgeübt als der Philosoph ¶ Hegel, — und deshalb muß seiner hier etwas ausführlicher gedacht werden. Fichtes Wirksamkeit war nur von kurzer Dauer gewesen, da ihn das Lazarettfieber schon 1814 dahinraffte. ¶ Schleiermacher, der Auch-Philosoph, mußte ganz in den Schatten treten, als 1818 die Hegelsche Sonne aufging. Hegel wurde der preußische Staatsphilosoph: seine absolute Philosophie herrschte so absolut, daß keine andere daneben aufkam, sogar der alte Kant vergessen wurde und Leute wie Schopenhauer, die etwa noch auf Kant zurückgingen, oder wie Heinr. Ritter nicht in die Tiefen der Spekulation hinabstiegen, das Weite suchen mußten. Die Hegelsche Methode beeinflußte auch die anderen Wissenschaften, die Geschichte, die Jurisprudenz und die — Theologie. Karrikierend zwar, aber doch treffend kennzeichnete Josef ¶ Görres diesen Einfluß, indem er mit dem ihm eigenen geistreichen Spott in seinem Athanasius (2. Aufl. 1838) zeigte, wie sich etwa das apostolische Glaubensbekenntnis in Hegelscher Manier ausnehmen würde. Es lautet aber also, sagt er: „Ich glaube an Gott Vater, das reine Sein und zugleich reine Nichts, die, indem sie in einander verschwunden, im Werden als Natur in ihrer Aeußerlichkeit unter der Form des Andersein hervorgetreten und so . . . Himmel und Erde ins Dasein hervorgebracht. Ich glaube ferner an Jesum Christum, seinen eingeborenen Sohn, das Urwesen, die absolute Einheit des An- und Fürsichseins, in der vollkommenen Rückkehr des Seins in sich hervorgegangen und durch vollkommene Auflösung des Widerspruchs als Geist des Menschengeschlechts neuerer Zeit aus dem Sein des Alten herausgetreten . . . Ich glaube an den heiligen Geist, den reinen Begriff, die Wahrheit und Grundlage des Seins und Wesens, im An- und Fürsichsein zum Subjektobjekt gesteigert in der Idee der Staatsintelligenz . . . usw. Amen." Hegel hielt sich für den letzten der Philosophen, allerdings in anderem Sinne, als in welchem die Folgezeit ihm Recht gab. Denn nach seinem Tode (1831) begann sein dialektisches System zu wanken, und Max Stirners Kritik gab ihm 1845 den Gnadenstoß. Galt bis dahin die spekulative Philosophie mit ihrem idealistischen Monismus als Krone der Wissenschaft, ja als Wissenschaft par excellence, so trat nun der Empirismus an ihre Stelle. Die ¶ Schellingsche Offenbarungsphilosophie rettete noch einige im Hegelschen Ozean der Widersprüche und Negationen schiffbrüchig gewordene theologische Metaphysiker in die ruhigen Gewässer der sogen. Vermittlungstheologie; aber dann war es aus mit der philosophischen Metaphysik — in B. wie anderwärts. Hegels Nachfolger Trendelenburg und Zeller begnügten sich mit Aristotelischer Logik und geschichtlicher Darstellung der Philosophie, und am Ende zierte nüchterne Verständigkeit und solides Buchwissen den Berliner Lehrstuhl für allgemeine Bildung, ein Ausgang, der für den Verstand der akademischen Jugend wahrlich kein Nachteil war. — Die Glanzzeit der Berliner Universität fällt in die ersten drei Jahrzehnte ihres Bestehens. Wenn nun um die Mitte des Jahrhunderts über ihren Rückgang geklagt wurde, so erklärt sich dies leicht. Einmal eiferten die übrigen deutschen Universitäten B. nach, besonders waren es ¶ Leipzig und ¶ München, in der Theologie aber auch ¶ Erlangen und ¶ Tübingen, die Konkurrenz machten; auch mußten sie notwendigerweise das Arbeitsfeld werden aller der jüngeren Kräfte, die in B. Anregung und Ausbildung empfangen hatten, wohingegen die Berliner Gelehrten durch Langlebigkeit alterten und ihre Anziehungskraft verloren. Vor allem aber lag es darin, daß das wissenschaftliche Interesse sich anderen Zielen zuwendete. In der ersten Periode überwog die spekulativ-philosophische und sprachlich-historische Forschung; in den 40er Jahren jedoch bahnte sich ein Umschwung an: der Uebergang aus dem philosophischen in das naturwissenschaftliche Zeitalter. Diesem Wechsel konnte nur allmählich Rechnung getragen werden; es trat so ein gewisser Stillstand ein, der erst überwunden wurde, als in der Hauptstadt des neuen deutschen Reiches die Mittel flüssig wurden zur Ausstattung der Universität mit jenen zahlreichen kostspieligen medizinischen und naturwissenschaftlichen Instituten, die äußerlich räumlich schon die Auflösung der Geisteswissenschaften in die zersplitterte empirische Forschung vor Augen stellen. Um einige Berühmtheiten auf naturwissenschaftlichem Gebiete zu nennen, sei erinnert an den Entdecker des Winddrehungsgesetzes Dove, an den Anilin-Hofmann, an den Spektralanalytiker Kirchhoff, an den Erfinder des Augenspiegels und Nachentdecker des J. R. Mayerschen Gesetzes von der Erhaltung der Kraft Helmholtz, an die Botaniker Link und Alex. Braun u. a. m. — Von der theologischen Fakultät wird nachher ausführlicher die Rede sein. Hier sei nur zum Schluß der allgemeine Charakter der Berliner Universität mit einigen Strichen angedeutet. Dieser Charakter ist bestimmt durch den in der Kab.-Ordre vom 16. Aug. 1809 ausgesprochenen Grundsatz „der Gewinnung und Erhaltung der ersten Männer jedes Fachs". Die Befolgung desselben verlieh der Universität Glanz und auch Bedeutung, so lange jene Männer rüstig waren und auf der Höhe blieben; aber sie alterten, während die Wissenschaft anderwärts fortschritt. So wurde das Prinzip der „Erhaltung" zu Zeiten ein Hindernis der Verjüngung, gegen welches erst seit den 70er Jahren, als die Milliarden ins Land kamen, durch das System der Ersatzprofessuren Abhilfe gefunden wurde. Jenes Prinzip brachte weiter mit sich einen gewissen Eklektizismus, ein Zusammensuchen der Lehrkräfte aus aller Herren Länder. Denn die Ehre B.s erforderte es, nicht

bloß die ersten Männer zu haben, sondern sie auch anderen Universitäten zu nehmen. Daher klagten die Privatdozenten und außerordentlichen Professoren in B. vielfach über Zurücksetzung. Tatsächlich sind viele hier alt und grau geworden, ohne zum Ziel zu gelangen: es sei z. B. erinnert an die Theologen ¶ Vatke und ¶ Piper, an den Philosophen Michelet, den Mathematiker Hoppe, anderer noch Lebender nicht zu gedenken. Ferner setzte das Prinzip, die ersten Männer jedes Faches zu gewinnen, voraus, daß die zu Berufenden ihre wissenschaftlichen Hauptleistungen bereits hinter sich, ihre Entwicklung vollendet hatten und demnach in B. nicht eigentlich mehr Schule machten, wofern überhaupt der Ort dazu geeignet ist. So ist denn auch von einer Berliner Schule nimmer und in keiner Disziplin in charakteristischer Weise die Rede gewesen. Ja, es wurde sogar der Grundsatz betont, wenn auch nicht immer befolgt, daß an dieser ersten und größten der deutschen Universitäten alle „Richtungen" vertreten sein müßten, während, daß sie es dürften, schon in dem vielbelobten Prinzip der Lehrfreiheit beschlossen lag. So gleicht denn die Berliner Universität im großen und ganzen seit dem letzten Viertel des 19. Jhd.s mehr einem wissenschaftlichen Luxusinstitut, einer Vereinigung von Koryphäen der Wissenschaft, die zahllose Koryhanten umschwärmen, als einer Unterrichtsanstalt im strengen Sinne. Wissenschaftliche Schaustellungen von Spezialisten werden überreichlich dargeboten, geistreich-gelehrte Delikatessen zu kosten gegeben, eine Universität für die Tironen ist darum B. recht eigentlich nicht, so gewiß natürlich die Disziplinen für die Anfänger ihre entsprechende Vertretung haben. Mehr jedenfalls wie an kleineren Universitäten — leider sind sie fast alle ziemlich groß — steht an der größten und vornehmsten Hochschule des Reichs der positive Ertrag des Unterrichts für diejenigen, die sich nicht der Forschung widmen wollen — und das ist weitaus die Mehrzahl der Studenten — nicht im rechten Verhältnis zu dem gelehrten Aufwand. Aber was will das sagen? Auch die geistige Garde gehört nach B., und die Koryphäen der Wissenschaft finden hier glatten Boden. — Im Oktober 1860 beging die Universität ihre Halbjahrhundertfeier. Bei dieser Gelegenheit verkündigte der Prinzregent der Universitätsdeputation, „daß er nur der rechten, wahren Wissenschaft seinen königlichen Schutz und wirksame Hilfe jederzeit gewähren werde, die zu Gott führe und die Religion in den Herzen aufbaue". Demgemäß versicherte die Universität, als ein Jahr später König Wilhelm einem Attentat entgangen, in ihrer Beglückwünschungsadresse, daß sie sich von dem Berufe durchdrungen fühle, die Wissenschaft auf dem unzerstörbaren Grunde der Gottesfurcht zu lehren und zu fördern. — Mit dieser Erinnerung wollen wir den Uebergang gewinnen zur theol. Fakultät.

2. Entstehung und Fortgang der theologischen Fakultät ist an die Person ¶ Schleiermachers geknüpft. Seine Bedeutung für die Universität wird überschätzt; ihn gar ihren geistigen Vater zu nennen, zeugt von Unkenntnis der Zeit und der Personen. Ueber den „Geist" der neu zu errichtenden Universität waren sich Männer wie Beyme, Fichte, Wolf, Reil, Loder, ja selbst Schmalz und nicht zuletzt Wilh. v. Humboldt einig, schon ehe Schleiermacher in seinen „Gelegentlichen Gedanken über Universitäten" das Wort ergriff. Sein Verdienst beschränkt sich hier auf seine Mitarbeit in der Organisationskommission: weniger den Geist, als die äußere Einrichtung der Universität hat er beeinflußt, die Fakultätsverfassung ist wesentlich sein Werk im Gegensatz zu der Anschauung der vorgenannten Männer; seine Hinneigung zur Romantik mag hierbei mitgespielt haben. Aber schon bei der Statutenredaktion versagte sein Einfluß, Schuckmann und Altenstein schoben ihn beiseite und beschränkten seine Tätigkeit auf das akademische Lehramt. Und das war gut; denn nun erst gewann er die Muße zu seinem Hauptwerk, der „Christlichen Glaubenslehre" (1821/22), von dem gesagt wird, daß es das 19. Jhd. Theologie gelehrt habe. Schleiermacher war, was der Franzose Didon (Les Allemands, 1884, S. 37) einen „doppelköpfigen Deutschen nennt" (L'Allemand est une sorte de bicéphale. Il pense et rêve avec une tête; il se conduit, il agit avec une autre). Spinozistischer Philosoph und christlicher Theologe — beides vertrug sich miteinander in ihm, nachdem er bei Jacobi die Formel gefunden: man könne mit dem Kopf ein Heide, mit dem Herzen ein Christ sein. Julius Baumann aber ruft gar die neuere Psychologie zu Hilfe mit ihrer Lehre von zwiefacher Persönlichkeit, um Schleiermachers Theologie oder Philosophie mit intellektueller Ehrlichkeit vereinbar zu finden. Der Ruhm gebührt ihm jedenfalls, daß er zuerst den Versuch gemacht, die Theologie als positive Wissenschaft im neueren Sinne zu begründen, zwar als kirchliche Wissenschaft, aber unabhängig von der Kirche, etwa so, wie die Staatswissenschaft selbständig dasteht, den Staat wohl im Auge hat, aber ihre Norm nicht von ihm empfängt. Welche Teile nun diese theologische Wissenschaft umfaßt, hat Schleiermacher meisterhaft entwickelt in seiner kurzen Darstellung des theologischen Studiums (1810), in welcher er zugleich den Arbeitsplan der neuen theologischen Fakultät niederlegte. — Die Besetzung der Lehrstellen machte einige Schwierigkeiten. Das Aufklärungszeitalter des 18. Jhd.s hatte in religiöser Hinsicht verwüstend gewirkt, und die theologischen Kapazitäten waren dünn gesät. In Wittenberg, Leipzig, Göttingen, Marburg, Erlangen holte man sich Körbe; man mußte zu jüngeren Kräften greifen. Aus Heidelberg kamen ¶ De Wette und Marheineke, beide Männer von 30 Jahren; ein paar Jahre später folgte ihnen der 24jährige ¶ Neander. So war die Fakultät bestellt, ein junges Kollegium, der 40jährige Schleiermacher Senior. Die alttestamentliche Theologie fiel de Wette zu, für Kirchengeschichte war anfangs Marheineke bestellt, doch nahm ihm Neander bald dies Hauptgeschäft ab, im übrigen lehrten sie alle sowohl die Dogmatik als die neutestamentliche Exegese. Da Schleiermacher die Theologie den übrigen Geisteswissenschaften als ebenbürtig betrachtet wissen wollte, so ward ihre praktische Seite, die Homiletik und Katechetik, als Nebensache behandelt. „Ein homiletisches oder Prediger-Seminarium", so erklärte Schleiermacher, „gehört offenbar gar nicht auf die Universität". Wohl aber war es seine erste Sorge mit, ein Seminarium für gelehrte Theologie, d. h. für historische und philologische Arbeiten, einzurichten. Das Ministerium bewilligte solches im Jahre 1812: die kirchenhistorische Abteilung leitete Neander, die alttestamentliche Abteilung übernahm de Wette, die neutestament-

liche Schleiermacher. Dabei blieb es sechs Jahrzehnte hindurch. — Die Frequenz war anfangs gering. Erst als mit dem Reformationsjubeljahr (1817) und unter den Nachwirkungen der Freiheitskriege die sogen. Erweckungszeit anhob, Schleiermacher seine Glaubenslehre herausgebracht und ¶ Tholuck und ¶ Hengstenberg zu lehren angefangen hatten, begann die Anzahl der Studierenden zu steigen: sie erreichte im Winter 1821/22 das zweite Hundert und überschritt im Winter 1830/31 das sechste Hundert, eine Höchstzahl, die sich erst in den 80er Jahren wieder einstellte. In der Zwischenzeit sank die Frequenz langsam, aber stetig bis auf weniger als 200 in den 50er Jahren, hob sich danach wieder etwas unter den Ministerien Raumers und Mühlers auf 3—400, um dann in der Falkschen Periode einen Tiefstand von 100—200 zu erreichen. Es folgte ein Jahrzehnt außerordentlichen Wachstums bis auf 800 und darüber, und wiederum eine Periode des Rückganges bis auf 2—300 in der Jetztzeit. Die Ursachen dieser Ab- und Aufwärtsbewegung sind teils in den Zeitverhältnissen, teils in der Besetzung der Lehrstühle gelegen. — Vier Männer hatte der Zufall zur Inauguriерung der theologischen Fakultät zusammengeführt, die leider keineswegs eines Herzens und Sinnes waren. Schon in Heidelberg hatten Marheineke und de Wette an verschiedenem Strang gezogen; in B. polemisierten sie gegen einander in Vorlesungen und Schriften. Nun schied ja de Wette bald aus, als ihn Friedrich Wilhelm III wegen seines unvorsichtigen Trostbriefes an die Mutter des Studenten Sand, des Mörders Kotzebues, im Jahre 1819 absetzte. Aber auch mit Schleiermacher und Neander lebte Marheineke nicht in Eintracht. Er, der aus den Schalbrettern der Hegelschen Philosophie seine dogmatische Begriffsmühle verleimte, sah wie sein Herr und Meister herab auf die Unwissenschaftlichkeit seiner Kollegen, die entweder wie Neander, von der spekulativen Theologie überhaupt nichts wissen, oder sie wenigstens, wie Schleiermacher, nicht von der Hegelschen Schule beziehen wollten. Als Lehrer wie als Prediger — er bekleidete ebenso wie Schleiermacher eine Pfarrstelle an der Dreifaltigkeitskirche — war Marheineke wertlos; aber solange Hegel regierte, galt auch er etwas, und als Stipendienverwalter wußte er sich auch Zuhörer zu verschaffen. So ruhte denn die wissenschaftliche Theologie eigentlich nur auf Schleiermacher und Neander. Denn der Hofprediger und Konsistorialrat ¶ Strauß, der 1821 Mitglied der Fakultät geworden, vertrat das Fach der praktischen Theologie, und ¶ Hengstenberg, der 1828 nach Tholucks Abgang die alttestamentliche Professur übernahm, hatte es trotz nicht verächtlicher Gelehrsamkeit mehr mit der literarischen Vertretung des wiedererwachten Glaubenslebens durch seine „Evangel. Kirchenzeitung" und der Offenbarungsapologetik gegenüber Rationalisten, Hegelianern und selbst Schleiermacher zu tun, als mit der Pflege einer Theologie auf religionsphilosophischer und historisch-kritischer Grundlage. Daneben freilich gewann er als Lehrer doch großen Einfluß auf die Studierenden, weit mehr als Schleiermacher, der zu abstrakt dozierte. Von ihm und von Neander, dem Vater der neueren Kirchengeschichte, erfuhren sie unmittelbarste persönliche Einwirkung ihres Glaubenslebens, wogegen Schleiermacher mehr in die Ferne wirkte. Denn gelehrte Theologen wollen doch nur die wenigsten Predigtamtskandidaten werden. Die weittragende Bedeutung der Schleiermacherschen Auffassung der Theologie als Wissenschaft liegt ja darin, daß von ihm die verschiedensten „Richtungen" ausgingen, die sich alle gleichermaßen auf ihn berufen; bringt es doch die Subjektivität des Wissenschaftsbetriebes mit sich, daß die Gelehrten verschiedener Meinung sind. Und ist nun dazu das Objekt dieser Wissenschaft, die Religion, selbst Gefühlssache, subjektive Bestimmtheit, so mischt sich in die intellektuelle Bearbeitung der Dogmatik erst recht das individuelle Ethos ein mit der ganzen Gewalt seiner Affekte. Es hat ferner die Theologie als kirchliche Wissenschaft eine zeitlich-praktische Aufgabe zu erfüllen; somit liegt es auf der Hand, daß in ihre Betreibung auch Willensbestimmtheiten einfließen, die sich auf dem Gebiete der Kirchenpolitik zu betätigen streben. Die Theologie als Wissenschaft ist daher weder voraussetzungslos noch tendenzlos, und ihr subjektiver Charakter mußte in methodischer wie sachlicher Beziehung die verschiedenen Richtungen der positiven, der negativen, der Vermittlungs-Theologie mit mancherlei Nuancierungen hervorbringen, die wir im 19. Jhd. miteinander ringen sehen und die nach Schleiermachers Tode auch die Zusammensetzung der Berliner theologischen Fakultät beeinflußten. Dies wird noch näher darzulegen sein. Zuvor sei eine rasche Uebersicht über die Reihenfolge der ordentlichen Professoren gegeben. — Anfangs der 30er Jahre, als die Frequenz innerhalb der ersten Periode ihren Höhepunkt erreichte, waren die fünf Ordinariate mit folgenden Männern besetzt: Schleiermacher, Marheineke, Neander, Strauß, Hengstenberg. Der erste, der starb, war Schleiermacher im Jahre 1834. An seine Stelle kam ¶ Twesten aus Kiel († 1876). Sodann starb Marheineke 1846, ersetzt durch ¶ Nitzsch aus Bonn (1847—68). Auf Neander folgte 1851 ¶ Lehnerdt aus Königsberg, ein schwacher Ersatz, der 1859 durch die Berufung des Kirchenhistorikers ¶ Riedner aus Leipzig korrigiert wurde, während Lehnerdt als Generalsuperintendent nach Magdeburg ging. Riedner, bejahrt und kränklich, hielt nur wenige Jahre aus; in seine Stelle wurde ¶ Semisch aus Breslau berufen, der nun über 20 Jahre die Kirchengeschichte dozierte, 1888 starb und durch den „moderneren" Adolf ¶ Harnack ersetzt wurde. — Der langjährige Vertreter der praktischen Theologie Strauß schied 1859 aus; ihn zu ersetzen war schon das Jahr zuvor ¶ Steinmeyer aus Bonn berufen, ein geistvoller Prediger und Lehrer, der aber in B. nicht recht zur Geltung kam und nach seines Freundes Hengstenberg Tode in der Fakultät ziemlich isoliert dastand. Er legte 1895 sein Lehramt nieder und starb fast 90 Jahre alt im Jahre 1900. — Hengstenberg vertrat das Fach der alttestamentlichen Theologie als strenger Orthodoxer vier Jahrzehnte hindurch. Er war der letzte aus der alten Schule der Erweckungszeit. Mit seinem Nachfolger ¶ Dillmann (1869—94), zog die neuere kritische Richtung der Bibelexegese in die Fakultät ein. — Die neutestamentliche Exegese war bislang von den andern Ordinarien als Nebenfach gelehrt worden, obwohl die Fakultätsstatuten, die merkwürdigerweise erst nach Schleiermachers Tode von Altenstein herausgegeben wurden, eine sechste Professur dafür vor-

gesehen hatten. Diese ward erst von Falk im Jahre 1875 mit dem „liberalen" Theologen ¶ Pfleiderer aus Jena besetzt, der indes, als Twesten im folgenden Jahre starb, sich sogleich der systematischen Theologie, d. h. der Religionsphilosophie zuwandte und die neutestamentliche Theologie dem aus Kiel berufenen Bernh. ¶ Weiß überließ, der nun die Geschicke der theologischen Fakultät im letzten Vierteljahrhundert leitete. Pfleiderer war von Falk noch für ein anderes Amt ausersehen, nämlich für die Leitung des neuerrichteten praktisch-theologischen Seminars. Dies hätte ja nun wohl dem guten Steinmeyer zugestanden; indes der hatte, mehr verdrießlich als kränklich, seine Lehrtätigkeit, die von der beliebten Mittellinie ein wenig stark nach rechts abwich, eingeschränkt, und er wurde nun noch weiter beengt durch die Ernennung des bisherigen Extraordinarius für alttestamentliche Theologie ¶ Kleinert zum Ordinarius für praktische Theologie und Mitvorstand des neuen Seminars. Kleinert ist übrigens der einzige Theologe, dem es in B. gelungen ist, seine akademische Laufbahn von der Privatdozentur über das Extraordinariat bis zum Ordinariat zu vollenden. So standen nun 1877 sieben Ordinarien in der Fakultät: Semisch für Kirchengeschichte, Dillmann für Altes und Weiß für Neues Testament, Steinmeyer und Kleinert für praktische und Pfleiderer nebst Isaac ¶ Dorner für systematische Theologie. — Was Dorner anlangt, so war er schon 1862 zur Unterstützung des alternden Nitzsch aus Göttingen berufen und 1868 sein Nachfolger geworden, wie er das einst auch in Bonn gewesen war. Inzwischen war er alt und schwach geworden. Da wurde aus Basel eine jüngere Kraft zu seinem Ersatz berufen, nämlich der als Ritschlianer verdächtigte, aber doch „positiver" gerichtete, wenn auch ein neues Dogma anstrebende ¶ Kaftan, der dann von 1884 als vierter den Lehrstuhl Marheinekes-Nitzsch'-Dorners eingenommen, wohingegen die erste Professur der Dogmatik von Schleiermacher her über Twesten an Pfleiderer gelangt war. Weder dieser noch jener waren Männer nach dem Herzen der sogen. „Positiven" B.s, und als nun gar noch 1888 der „Ritschlianer" Harnack auf des kindlich frommen Neander Lehrstuhl berufen worden war, da mußte das Kultusministerium dem drängenden Verlangen nachgeben und eine neue „positive" Professur der systematischen Theologie errichten, in die 1893 ¶ Schlatter aus Greifswald berufen wurde, nachdem Verhandlungen mit dem Erlanger Seeberg gescheitert waren. Indes kam ¶ Seeberg doch einige Jahre später nach B., da Schlatter, dem es in B. nicht gefiel, 1898 einem Rufe nach Tübingen folgte. Dillmann, der Alttestamentler, starb 1894 und erhielt als Nachfolger ¶ Baethgen aus Greifswald, dessen Lehrtätigkeit aber nur wenige Jahre umfaßte, indem er erkrankte, beurlaubt wurde und 1905 starb. Zugleich mit Baethgen wurde von Halle als Extraordinarius ¶ Gunkel berufen. Als Baethgens Nachfolger übernahm Graf ¶ Baudissin aus Marburg von 1900 ab das Ordinariat. Natürlich wurden alle diese Personalveränderungen in der Presse von rechts und links gar wundersam kommentieret. Also bestand die theologische Fakultät zu Beginn dieses Jahrhunderts aus folgenden Männern: Weiß für NT, Graf Baudissin für AT, Kleinert für praktische Theologie, Pfleiderer, Kaftan, Seeberg für systematische und Harnack für Kirchengeschichte, im ganzen 7 Ordinarien. Das Bedürfnis einer zweiten ordentlichen Professur für Kirchengeschichte machte sich geltend, als Harnack 1905 die Leitung der königl. Bibliothek nebenamtlich übernahm. In diese Stelle wurde Karl ¶ Holl zum Winter 1906 berufen, wie Dillmann und Pfleiderer aus dem Tübinger Stift hervorgegangen, der noch 1899 in B. Privatdozent gewesen, inzwischen aber als Extraordinarius in Tübingen gewirkt hatte. — Zur Zeit haben sich Weiß und Kleinert zurückgezogen, Pfleiderer ist gestorben, Ersatzmänner (¶ Deißmann) bis jetzt nur einer gewonnen, so daß die theologische Fakultät demnächst ein sehr verändertes Aussehen haben wird. Möge es ihr auch zum Beginne ihres zweiten Jahrhunderts nicht an Ansehen fehlen! — Die Extraordinariate sind grade für B. von großer praktischer Bedeutung; auf ihre Geschichte kann hier nicht weiter eingegangen werden, da sie im allgemeinen nur als Uebergangsstufen gelten. Es vertreten gegenwärtig ¶ v. Soden das Fach des NT, ¶ Deutsch die Kirchengeschichte, ¶ Strack und ¶ Greßmann das AT, ¶ Simons die praktische Theologie. Besondere Bedeutung, insofern das Fach von keinem Ordinarius zugleich vertreten ist, hat die außerord. Professur für christliche Archäologie und Kirchengeschichte, die weiland ¶ Piper in den 40er Jahren geschaffen und mit einem Museum für christliche Altertümer verbunden hat. Seit 1890 versieht der gelehrte Pfälzer Nicolaus ¶ Müller dieses Lehramt. — Was nun alle die genannten Männer für die wissenschaftliche Theologie im Sinne Schleiermachers literarisch gewirkt haben, kann uns hier nicht weiter beschäftigen, da das ihre persönlichen Leistungen sind, bei welchen die Fakultät nicht in Frage kommt. Gewiß wurde bei der Berufung in die theologische Fakultät auf wissenschaftliche Leistungen gesehen, aber diese kamen doch oft erst in zweiter Linie in Betracht, da die Zusammensetzung der Fakultät durch andere Rücksichten bestimmt wurde. Wir haben uns diese zum Schluß noch vor Augen zu führen, um ein Bild von der Bedeutung der Berliner Fakultät im allgemeinen zu gewinnen. Ihre Geschichte ist so eng verknüpft mit der der preußischen Landeskirche, daß man sagen kann: sie ist die eigentliche landeskirchliche theologische Fakultät. Bekanntlich hat König Friedrich Wilhelm III im Jahre 1817 die sogen. „Union" der beiden protestantischen Konfessionen der Lutheraner und der Reformierten verfügt und so die uniierte evangelische Landeskirche geschaffen. An der Vorbereitung dieser Union und ihrer Namengebung waren Schleiermacher und seine Kollegen ebenso praktisch mitbeteiligt, wie ideell interessiert. Die sogen. Vermittlungstheologie im älteren Sinne zielte auf die kirchliche Einigung der beiden bisher getrennten Konfessionen und fand ihre literarische Begründung in Schleiermachers Werk: „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirchen". Vom Standpunkte derjenigen Gleichgültigkeit gegen die überlieferten Bekenntnisformen, wie ihn der Rationalismus und der idealistische Monismus jener Zeit bekundeten, sah die Durchführung der Union leicht aus: indes die große „Erweckung" der 20er Jahre füllte die alten Kirchen wieder mit Gläubigen und ließ sie das Heil ihrer Seelen wieder in den alten reformatorischen und nachreformatorischen Sym-

bolen suchen. Die Union erhielt danach bald ein doppeltes Gesicht, indem sich ihre Anhänger in zwei Lager teilten. Die einen, wie Schleiermacher, der Dogmatiker der Union, erblickten in ihr eine höhere Stufe des Protestantismus und erstrebten unter Verwischung der bisherigen konfessionellen Unterschiede eine Lehrunion in der evangelischen Landeskirche; die andern, wie Tholuck und Hengstenberg, hielten an dem Dualismus fest und betrachteten die Union als ein mehr äußerliches, friedliches Zusammenstehen und Zusammenwirken der Lutheraner und der Reformierten innerhalb der Landeskirche, die nun nach ihren beiden Parteien evangelisch-lutherisch und evangelisch-reformiert zu nennen war. Beide Tendenzen waren also in der Fakultät vertreten, und solange Schleiermacher lebte, behielt jene die Oberhand. Indes diese beiden Auffassungen — zu der einen oder anderen mußten doch die zukünftigen Geistlichen erzogen werden — gefährdeten die Union an sich noch nicht. Die Unionsbestrebungen, gewiß hervorgegangen aus kirchlich-konfessionellem Indifferentismus, aber doch auch verursacht durch das Bedürfnis, in das eingerissene kirchliche Chaos Ordnung zu bringen, forderten nun geradezu das entgegengesetzte Prinzip heraus, riefen das konfessionelle Bewußtsein der Gemeinden wach und erzeugten ihren Widerstand gegen die demnach versuchte zwangsweise Durchführung der Union. Da hat sich dann der Hegelianer Altenstein in der Behandlung der geistlichen Angelegenheiten sündhaft vergriffen: die Verfolgung der Altlutheraner stand auf demselben Niveau absoluter Staatsphilosophie und ethischer Unbedenklichkeit wie die gewaltsame Wegführung des Kölner Erzbischofs Klemens August auf die Feste Minden. — Unter solchen Umständen gewann die Besetzung des vakanten Schleiermacherschen Lehrstuhles gleich zum erstenmale eine kirchenpolitische Bedeutung. Einen Unionsgegner, und wäre er auch der erste Theologe Deutschlands gewesen, zu berufen, war ausgeschlossen. Andrerseits ging es auch nicht an, die immer mehr erstarkende pietistisch-orthodoxe Partei der konfessionellen Hengstenbergianer, die dem Staatskirchentume gefährlich zu werden drohte, vor den Kopf zu stoßen, etwa durch Heranziehung einer wissenschaftlichen Größe aus der süddeutschen Hegelschen Theologie: die Baursche Schule blieb ebenfalls ausgeschlossen. Somit konnte es sich nur handeln um eine Verstärkung der mittleren Richtung, wie sie Neander zwischen Marheineke und Hengstenberg innehielt. Neander wies auf Twesten in Kiel hin, der im ersten Jahre der Berliner Universität bei Schleiermacher gehört und mit ihm in freundschaftlichen Beziehungen verblieben, gleichwohl aber wissenschaftlich wie religiös über ihn fortgeschritten war. Es glückte Twesten zu gewinnen. Er war ein erster Mann seines Faches, wie das die Kab.-Ordre von 1809 verlangte; er erfüllte aber auch die von nun ab zur Richtschnur genommenen Forderungen der preußischen Kirchenpolitik, die die Befolgung jenes Prinzips einengten: nämlich Beitritt zur evangelischen Landeskirche und Enthaltung von einer einseitigen Parteirichtung sowohl in wissenschaftlich- als kirchlich-theologischer Hinsicht. Der Union war Twesten beigetreten, freilich wie Hengstenberg im Sinne des Föderalismus unter Festhaltung des lutherisch-kirchlichen Bekenntnisses; die Lehrunion erfuhr von ihm keine Förderung. Indem nun die Landeskirche, die bisher einseitig von der Staatsautorität geleitet wurde, nach einer „Verfassung" strebte, die Friedrich Wilhelm III ihr so wenig wie dem Staate zugestand, konnte die Frage, ob Einheit oder Zweiheit, Lehrunion oder Föderalismus, nicht länger in der Schwebe bleiben. Sie spielte eine Rolle bei der Berufung Nitzschs, des Nachfolgers Marheinekes, der sich als Organisator der rheinischen Kirche bewährt und nun von Eichhorn, dem Kultusminister der 40er Jahre, nach Berlin geholt wurde, um beim Ausbau der Kirchenverfassung im Sinne der Lehrunion zu helfen. Die Verfassung kam nicht zustande. Ja, die Union wäre beinahe gänzlich in die Brüche gegangen, wenn nicht die Einsetzung des Evang. Oberkirchenrats im Jahre 1850 wenigstens eine formale kirchenregimentliche Gemeinschaft hergestellt hätte. Durch eine Kabinettsordre vom Jahre 1855 wurde dieser kirchlichen Behörde auch eine Mitwirkung bei der Besetzung der theolog. Professuren aufgetragen, insofern als sie im Interesse der Kirche zu Bekenntnis und Lehre des fraglichen Professors ihr Placet geben und verweigern konnte. Da in dieser Behörde nun außer Juristen auch gelehrte Theologen sitzen mußten, so ergab sich hieraus wieder eine enge Verbindung der theologischen Fakultät mit dem Kirchenregiment, und was in diesem nicht beliebt wurde, konnte in jener nicht Platz finden. Beliebt wurde aber immer die mittlere Richtung in der Union. Was bedeutete die nun in wissenschaftlicher Hinsicht? Wir müssen wieder zurückgehen auf die Berufung Nitzschs im Jahre 1847. Sie fiel in jene Zeit des Ueberganges von der spekulativen zur empirischen Forschung, des Idealismus zum Positivismus; man wußte noch nicht, was werden mochte. Hatte Marheineke sich noch bemüht, die Wahrheit der christlichen Religion philosophisch zu begründen, was freilich nicht anging ohne dialektische Umdeutung ihrer Grundbegriffe und Fundamentalartikel, so war es damit vorbei, als die Kritik der Junghegelianer die Unhaltbarkeit der Hegelschen Schein-Orthodoxie aufdeckte und damit ihrer Metaphysik den Kredit eines großen Teils der Gebildeten entzog. Es blieb daher als wissenschaftliche Basis der Religion nur übrig die Offenbarungstheologie, wofern man nicht mit den Liberalen von der Richtung David Strauß' und Feuerbachs auf jedes Dogma für die sogen. evangelische Landeskirche, mit anderen Worten auf diese selbst verzichten wollte. Diese positive und biblische Theologie vertrat Twesten in wissenschaftlich gemäßigter Form, so zwar, daß er sich enthielt, die Schwierigkeiten der Christologie und Erlösungslehre, an der die Wissenschaft auf Granit beißt, auflösen zu wollen; sie vertrat auch der outrierte Lutheraner Hengstenberg, dessen Christentum aber mehr im Voluntarismus als im Intellektualismus wurzelte. War es nun also auch für die noch ungesicherte evangelische Landeskirche ein Gebot der Notwendigkeit, an dieser positiven Grundlage festzuhalten, so erforderte es doch der Geist der Zeit, der von den „Töpfchenguckern der Natur", um mit Schopenhauer zu reden, allerhand empirische Tatsachen erfahren, die dem Diesseits einen realeren Wert zusprechen, als dem Jenseits, daß diese positive Theologie sich nicht schroff dem veränderten Bewußtsein der Gebildeten, noch dazu in der „Metropole der Intelligenz",

entgegenstellte, sondern sich einer Methode befleißigte, die zwar auf dem Boden des positiven Christentums stehen blieb, aber ihre Dogmatik doch an der neueren empirischen Philosophie und der historisch-kritischen Bibelauslegung orientierte. So entstand denn die sogenannte Vermittelungstheologie, in deren Kurs die Berliner theologische Fakultät unter Nitzsch und Dorner bis zur liberalen Aera hin steuerte. Es waren also äußere kirchenpolitische Rücksichten, die die Innehaltung der mittleren Richtung diktierten, zumal der Oberkirchenrat kein Glaubenstribunal war, welches mit päpstlicher Unfehlbarkeit über die reine Lehre der Kirche entscheiden konnte. — Einer solchen Vermittelungstheologie fehlte es aber an Zeugungskraft, wie an Anziehungskraft. Die verschiedenen „Richtungen", die die Theologie als Schleiermachersche Wissenschaft zufolge ihres Subjektivismus hervortreiben mußte, konnten in der Berliner Fakultät nicht zur Geltung kommen. Ausgeschlossen blieben von ihr zunächst die theologischen Kapazitäten Erlangens und Leipzigs und der „Lutherischen Konferenz" wegen ihrer Verneinung der Union überhaupt, ausgeschlossen blieb aber auch die positive Union streng orthodoxer Observanz, so gut wie die negative Union des liberalen Protestantenvereins. Ja, man konnte es um der kirchenpolitischen Rücksichten willen nicht wagen, der metaphysiklosen Theologie ¶ Ritschls in B. eine Stätte zu bereiten und den bei der Halbjahrhundertswende der Fakultät noch betonten evangelischen Grundsatz einer durch und durch schriftmäßigen Theologie zugunsten freiester Bibelkritik und entwickelungsgeschichtlicher Betrachtung des Christentums preiszugeben, weil ohne die immerhin metaphysischen Grundwahrheiten des Christentums das noch problematische Gebäude der Landeskirche ins Nichts versunken wäre. Ob dieser Ausschließungspolitik geriet man nun freilich manchmal in Verlegenheit, wenn es sich um die Wiederbesetzung eines vakanten Lehrstuhls mit einer ersten Größe handelte, wie sie für B. erfordert wurde; der Kurs schwankte, je mehr die Konkurrenz Leipzigs der Frequenz der Berliner Fakultät Abbruch tat. Alle jene Rücksichtnahmen und Bedenken schwanden erst, als in den 70er Jahren die evangelische Landeskirche mit der Gemeinde- und Synodalverfassung auf eine gesicherte Basis gestellt wurde. Die Vermittelungstheologie hatte ihre Aufgabe erfüllt. Von nun ab wurde die Bahn frei für die verschiedenen Richtungen nach rechts und links: die Berufungen Pfleiderers, Kaftans und Harnacks zeigten, daß das Prinzip der freien Forschung keinen Hindernissen mehr begegnete in dem Prinzip der kirchlichen Gebundenheit. Die Theologie als Wissenschaft sollte sich nunmehr an der größten Universität, wo vielerlei Volk sich sammelt, nach allen Seiten entfalten, nachdem das Kultusministerium den Althoffschen Grundsatz der ausgleichenden Gerechtigkeit als praktischen Wegweiser angenommen hatte. Denn die Universität B. ist, wie anfangs gesagt wurde, als ein „Generalstudium" begründet worden. Sahen wir nicht auch, daß ihr die Pflege der Wissenschaft um ihrer selbst willen als Leitmotiv in die Wiege gelegt wurde? Daneben aber wird eine wissenschaftliche Theologie stets auf ihren praktischen Wert geprüft werden müssen. Alles Wissen, sagt Herbart, hat nur Wert, wenn es aufs Handeln bezogen wird; demnach alle Theologie auch nur, wenn sie im letzten Grunde praktisch ist und das „Reich Gottes" bauen hilft. Dem schlichten, kirchlichen Laien, der glauben will, ist die Frage nach der Echtheit dieses oder jenes kanonischen Buches gleichgültig, ihn lassen die Kuenen-Wellhausenschen Prolegomena, so bahnbrechend sie für die Wissenschaft der Theologie waren und unentbehrliche Vorarbeit für ihre praktische Wirksamkeit bedeuten, so kalt wie die F. A. Wolfschen, er erbaut sich am Inhalt der heiligen Bücher, wie er sich erfreut an der Schönheit der Homerischen Gesänge. Und wenn nun eine neue Berliner Vermittelungstheologie anhebt, die sich die Versöhnung des allermodernsten Weltbewußtseins mit dem christlichen Bewußtsein zum Ziele setzt, so werden diese dialektischen Bemühungen, Offenbarung und Entwickelung zu identifizieren, theoretisch vielleicht gelingen — hat doch die mittelalterliche Dialektik noch schwierigere Probleme bewältigt —, indes einen praktischen Erfolg wird eine vornehmlich auf die Interessen der „Gebildeten" eingestellte Theologie nicht zeitigen, weil das Christentum sich nicht aufbaut auf Ueberredung, sondern auf Glauben. Der Glaube aber ist Willensakt. — Ueber den Einfluß der Universität auf die Kirchengeschichte B.s vgl. deren Darstellung unter ¶ Preußen.

Wilhelm Erman und Ewald Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten, 1904—05. **E. Horn.**

Bern, Theol. Fakultät der Universität. Die Bernische Hochschule ist eine Gründung der Reformation. Nach der Berner Disputation vom Januar 1528 beschloß der Rat schon im Februar die Errichtung einer Bildungsanstalt für Geistliche, für welche von Zürich drei Lehrer Kaspar Großmann, genannt Megander, Sebastian Hofmeister und Johann Müller, genannt Rhellikan, den Bernern „überlassen" wurden. Hofmeister übernahm aber bald darauf die Predigerstelle in Zofingen. Als dritter kam 1535 der begabte Berner Simon Sulzer hinzu, der spätere Basler Antistes, nachher an seine Stelle Thomas Grynaeus. Die Lehrstreitigkeiten zwischen den Zwinglianern und den Lutherischgesinnten wirkten auf die Entwicklung der Schule störend und hemmend ein. Megander wurde 1537 entlassen, Rhellikan ging freiwillig. Neben Grynaeus wirkte eine Zeitlang wieder Sulzer. Nach dem Sturz dieser beiden „Lutheraner" erfolgte 1548 eine Reorganisation der Schule unter der Aegide von Johannes Haller, und es wurden zu Lehrern berufen Eberhard von Rümlang, Wolfgang Muskulus, Niklaus Pfister (Artopäus) und Bernhard Tillmann. Später (1533) trat der gelehrte Marburger Professor Bendicht Marti (Aretius), ein Berner, in den Lehrkörper ein. Er und Muskulus waren eigentliche Zierden der Hochschule. Aus der 2. Hälfte des 16. Jhd.s ist noch zu erwähnen Christian Amport. Charakteristisch für die Sittengeschichte dieser Zeit ist die Entlassung des Hebraisten, Professor Joh. Hortinus 1597 wegen ärgerlichen Lebenswandels, und seine Einschließung „in sein Studierstüblein". Im 17. Jhd. begegnen wir den berühmten Namen des Dr. Mark. Rüttimeyer, des Bernischen Abgeordneten nach Dordrecht (¶ Dordrechter Synode), † 1647, Christoph Lüthardt, † 1663, David Wyß, eines Anhängers des Cartesius, † 1700, und Joh. Rud. Rodolff, † 1718, für den ein neues Katheder, der

elenchthischen Theologie errichtet wurde. Die beiden Letztgenannten haben sich in den Pietistenprozessen als Gegner der Pietisten hervorgetan, Rodolff allerdings in milder und versöhnlicher Weise. Ein Freund der Pietisten war im 18. Jhd. Prof. Elisaeus Malacrida, vorher schweiz. Pfarrer in Brandenburg, † 1719. Mehr hervorgetreten sind Samuel Scheurer, † 1747, ein tüchtiger Historiker, Joh. Jak. Salchli, ein guter Prediger und Joh. Stapfer, † 1796, ein grundgelehrter Dogmatiker. Sein Neffe, der spätere Minister Phil. Albert Stapfer war kurz vor der Revolution vorübergehend Professor. Im 19. Jhd. verdienen für die Zeit bis zur Reorganisation der Hochschule im Jahr 1834 erwähnt zu werden Prof. Hünerwadel und Sam. Studer. Nach dem Ausbau der Hochschule zu einer vollständigen Universität wählte die liberale Regierung an die Theol. Fakultät zum Professor Pfr. Samuel Lutz, † 1844, den bedeutendsten Theologen, den die bernische Kirche hervorgebracht hat, der auch auf die von ihm ausgebildete Pfarrergeneration den größten Einfluß ausübte. Er war unbefangen in der Kritik und tief fromm, ein eigentlicher Schriftgelehrter und Bibeltheologe. Neben ihm wurden ernannt Matthias Schneckenburger, ein umfassender Gelehrter auf dem Gebiet der neutest. Zeitgeschichte und der Konfessionskunde † 1848, Bernhard Hundeshagen, † 1872 in Bonn, der sich durch seine Studien über die dogmatischen und kirchlichen Streitigkeiten in der Bernerkirche in den ersten drei Jahrzehnten ihres Bestehens (1532—1558) einen Namen gemacht hat, E. Gelpke, † 1870, zuerst Privatdozent in Bonn, für Kirchengeschichte, Fr. Zyro für praktische Theologie und A. Schaffter für französische Theologie. Gelpke gab wertvolle Arbeiten über Schweiz. Kirchengeschichte in vorreformatorischer Zeit heraus. Im Jahr 1835 trat G. Studer (seit 1850 Professor), ein Schüler von Gesenius, als Dozent für das Alte Testament ein, 1845 Rud. Rüetschi, der spätere Dekan. Die Wahl des Nachfolgers von Lutz, als welcher 1847 von der radikalen 1846er Regierung der Tübinger Privatdozent Ed. ¶ Zeller berufen wurde, entfesselte unter der kirchlichen Bevölkerung einen Sturm des Unwillens, der analog dem Straußenhandel in Zürich von 1839 (¶ Strauß, D. F.), indirekt zum Sturz der Regierung führte (1850). Zeller, der sich übrigens bald durch sein bescheidenes Wesen wie durch seine wissenschaftliche Tätigkeit die Achtung aller erworben hatte, verließ Bern schon 1849. An seine Stelle trat 1850 Albert ¶ Immer († 1884) als Professor der neutestamentlichen und dogmatischen Theologie, ein ausgezeichneter frommer und wissenschaftlich unabhängiger Lehrer. Kurz zuvor, 1847, hatte die Regierung zur Beruhigung der Gemüter den 1834 entlassenen Prof. Bernhard Wyß, den Schöpfer des Kirchengesetzes von 1852, für praktische Theologie wieder angestellt. Auf die Zeit der Krisis folgte endlich von 1854 an eine Zeit der gedeihlichen Entwicklung. Neben den bisherigen Professoren lehrten von 1859 an als Dozenten Dekan Güder (bis 1863) und Ed. Müller (später Prof. † 1900). Weiter traten ein K. J. Holsten, (1869—1876), Fr. Nippold, 1870—1884), die Brüder Fried. Langhans, († 1880) und Ed. Langhans (1880—1891), die Begründer des liberalen Reformvereins, Emil Bösch für Schweiz. Kirchengeschichte († 1900). Saml. Oettli (1881—1895), Ad. Schlatter (1881—1889) und G. Joß († 1905). Dem gegenwärtigen Lehrkörper gehören an K. Steck seit 1881; H. Lüdemann seit 1884, K. Marti seit 1895, F. Barth seit 1899 (Prof. 1891), M. Lauterburg seit 1898 (Prof. 1905) und als Dozenten W. Hadorn seit 1900, M. Haller (seit 1906), Die Zahl der Theologiestudierenden betrug S.S. 1908: 22, bei einer Gesamtzahl von 1658 Studierenden. — Seit 1874 besteht eine besondere altkatholische Fakultät. An ihr wirken 5 akad. Lehrer. Die Zahl der altkatholischen Studenten betrug S.S. 1908: 10.

E. Bösch: Geschichte der Schweiz. Ref. Kirchen, 1899. — W. Hadorn: Kirchengeschichte der Ref. Schweiz, 1907; — Ed. Müller: Hochschule Bern, 1884; — J. Troxler: Die kathol. theol. Fakultät an der Hochschule Bern, 1904. Fr. Haag: Die Hohen Schulen zu Bern, 1903.

W. Hadorn.

Bernard, Le petit, ¶ Buchillustration.

Bernhard, 1. von Clairvaux (1090—1153), der religiöse Genius des 12. Jhd.s, nächst ¶ Franz v. Assisi der größte Heilige des Mittelalters überhaupt, war zu Fontaines bei Dijon in einer von der ernsten religiösen Strömung der Zeit erfaßten Ritterfamilie geboren, trat zusammen mit mehreren Verwandten und Freunden in das Kloster Cîteaux und wurde 1115 der erste Abt des neuen Klosters Clairvaux, einer Tochterstiftung von Cîteaux. In dieser äußerlich wenig hervorragenden Stellung ist Bernhard, der in echter Mönchsdemut die hohen Kirchenwürden verschmähte, geblieben. Sein Einfluß auf die Kirche war trotzdem ungeheuer; der Zisterzienserorden (¶ Mönchtum) verdankt vornehmlich ihm, seinem berühmtesten Abte, sein rasches Aufblühen. Schon in den 20er Jahren des 12. Jhd.s griff B. wiederholt entscheidend in kirchenpolitische Vorgänge in Frankreich ein; durch seine eifrige Parteinahme in dem 1130 ausbrechenden päpstlichen Schisma errang er sich eine führende Stellung: bald im Norden, bald im Süden von Frankreich, bald in Rom, dann mehrfach in Mailand, arbeitete er unablässig durch politische Verhandlungen und durch die hinreißende Gewalt seiner Predigt für die Anerkennung ¶ Innocenz II. Unter ¶ Eugen III (1145—1153), der früher Mönch in Clairvaux gewesen war, erreichte B.s Einfluß seinen Gipfel. Der von Eugen angeregte 2. Kreuzzug (¶ Kreuzzüge) kam vornehmlich durch B.s Verdienst zustande; seine Kreuzpredigt im nördlichen Frankreich, in Flandern und am Rhein entfachte einen starken Enthusiasmus, selbst dort, wo er sich nur durch einen Dolmetscher verständlich machen konnte. Das Mißlingen des Kreuzzuges, das B. als falschen Propheten erscheinen ließ, konnte das Ansehen des gefeierten Mannes doch nur vorübergehend in Frage stellen. B. war eine tief religiös veranlagte Natur, einer der feinsten Beobachter des religiösen Seelenlebens, die das Mönchtum hervorgebracht hat. Seine ¶ Mystik, eine „Mystik der Jesusliebe", die sich von der areopagitischen erheblich unterscheidet, hat die Frömmigkeit der nächsten Jahrhunderte, auch die protestantische, stark beeinflußt. Seine religiöse Haltung machte ihn zum Gegner der „glaubensschen gewordenen Dialektik", deren Führer ¶ Abälard er verurteilte, aber auch der Weltherrschaft der Päpste, gegen die er sich in den bekanntesten seiner zahlreichen Schriften, „De consideratione" betitelt, aussprach.

Die Literatur ist sehr umfangreich. Beste Ausgabe von J. Mabillon (1667), 1719³. S. M. Deutsch: RE³ II, S. 623 ff; — August Neander: Der heilige Bernhard, (1813) 1868³, vermehrte Ausgabe von S. M. Deutsch (Bibliothek theologischer Klassiker 22 u. 23), 1889; — F. Böhringer in dem Werk: Die Kirche Christi und ihre Zeugen, 13. Bd., (1849) 1878²; — E. Vacandard: Vie de St. Bernard, 1895; — ‡ S. M. Deutsch (in: Unsere religiösen Erzieher, her. v. B. Beß, I, S. 180—196), 1908. **Heussi.**

2. von Pavia ¶ Kirchenrecht.

3. Erzbischof von Toledo (?—1125 oder 26). Bernhard war ein Cluniazenser (¶ Cluni) aus Gallien. Das ist er geblieben, das wollte und sollte er sein auch als Erzbischof von Toledo, auch als Primas der spanischen Kirche, so wollte es Rom, so wollten es die Nachfolger Gregors VII. Die eigenartig-selbständige Stellung, welche die Kirche ¶ Spaniens, begründet durch Lage und Geschichte, in Kultus (mozarab. Liturgie), Verwaltung (selbständige Verwaltung der span. Königreiche in kirchl. Hinsicht) und anderen kirchlichen Einrichtungen (Priesterehe, Laieninvestitur) innehatte, mußte schwinden und die Abhängigkeit von Rom durchgeführt werden. Diese Romanisierung der span. Kirche beginnt im 11. Jhd. und wird eingeleitet durch den Cluniazenser B., den spanischen Primas im Dienste Roms. — B. stammte aus Agen, widmete sich dem Kriegerstand, wurde aber durch Kränklichkeit gezwungen, diesem zu entsagen und ward Mönch im Kloster des h. Auxentius zu Aux, dann in Cluni, wohin ihn Hugo von Cluni berief. Als Alfons VI einen Abt für das von ihm erweiterte Kloster Sahagun (das „spanische Cluni") suchte, schickte ihm Hugo, an den er sich gewandt, B. mit anderen Mönchen nach Spanien. 1080—86 war B. Abt des Klosters und als solcher „liebevoll und beliebt". 1086 wählte ihn die Reichsversammlung in Toledo zum neuen Erzbischof und Primas für Toledo. Am 15. Okt. 1088 verlieh ihm Papst ¶ Urban II das Pallium und den Primat über ganz Spanien. Diese Stellung wurde ihm 1101 von ¶ Paschalis II, 1118 von ¶ Gelasius II, 1121 von ¶ Calixtus II bestätigt. Außerdem war er Legat des röm. Stuhles (1104. 1121). Nun stand B. wohl das Recht des Primates der spanischen Kirche, aber nicht die Macht zur Seite. Seine Stellung als Primas wurde erschwert durch die Beschränkung von Rom selbst und die peinlich genaue Sicherstellung der Exemtionen anderer Bischofssitze, bestritten von seinen drei Rivalen in Santiago, Bracara (in Portugal) und Tarraco (in Katalonien), begrenzt durch die Grenzen des Reiches Kastilien-Leon. Vor allen Dingen war der Sitz in Santiago de Compostella ein Gegenpol von Toledo. In diesen schwierigen Verhältnissen hat B., soweit er es vermochte als „kluger und frommer Mann" (wie ihn sein Nachfolger Ximenes hundert Jahre später nannte) die Romanisierung der spanischen Kirche gefördert; er hat, beherrscht von den Gedanken Clunis und Gregors, enge Fühlung mit Rom gesucht und erhalten, den Eingriff Roms (Urban II) in die innerkirchlichen Verhältnisse Spaniens ermöglicht; und er hat wohl weniger durch Führung der spanischen Kirche als Primas, wie durch Einführung frommer und gelehrter Cluniazenser aus Gallien und kluge Anpassung an die gegebenen schwierigen Verhältnisse, die Entwicklung der spanischen Kirche zu einer von Rom abhängigen Kirche beeinflußt. Als Todestag B.s gilt der 2. April 1125 oder 1126.

RE³ II, S. 641/42; — Historia Compostellana: España sagrada ed. Florez, tom. 20, Madrid 1791; — Aug. Fr. Gfrörer: Gregorius VII und sein Zeitalter, 4. Bd., 1854; — Pius Bonif. Gams: Die Kirchengeschichte von Spanien, III. 1, 1876, S. 1 f. **Heep.**

Bernhardin von Siena (1380—1444), Franziskaner, Volksprediger und Heiliger.

Bernhardiner (Zisterzienser) ¶ Mönchtum.

Berno († 927) Stifter von ¶ Cluni.

Bernoulli, Karl Albrecht, theol. und belletristischer Schriftsteller, geb. 1868 zu Basel, 1895—97 Privatdozent der Kirchengeschichte in Basel, lebte von 1898—1906 in Paris, London und Berlin, seitdem in Arlesheim bei Basel. Verfaßte u. a.: Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus (1895), Das Konzil von Nicäa (1896), Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie (1897), Die Heiligen der Merowinger (1900), Lukas Heland (1897. 1901²), Der Sonderbündler (1904), Ulrich Zwingli (Schauspiel, 1905), Christus in Hilligenlei (1906), Zum Gesundgarten (1906), Fr. Overbeck und Fr. Nietzsche, eine Freundschaft (2 Bände, 1908). **M.**

v. Bernstorff, Andreas, Graf (1844—1907), Sohn des Diplomaten und Ministers Hermann Graf B., lutherisch erzogen, aber in England, wo sein Vater lange preußischer, dann deutscher Botschafter war, von englischer Frömmigkeit beeinflußt, besonders von Cardley, dem Begründer der Evang. ¶ Allianz, frühzeitig ein entschlossener Feind alles Unchristlichen und alles Zweifelns, studierte Jura, war Legationssekretär in Dresden, Wien, London und Washington, dann Landrat des Herzogtums Lauenburg, von 1880—1903 Rat im Kultusministerium in Berlin, 1893—1903 freikonservativer Reichstagsabgeordneter. Seine Bedeutung liegt in seiner religiösen Tätigkeit: außer der Sonntagsschulsache, der Evangelisation Spaniens (für die er schon als junger Mann eifrig arbeitete), der Ev. Allianz und den Bemühungen um gesetzliche Sonntagsruhe hat er vor allem das ¶ Gemeinschaftschristentum, namentlich in Berlin und Schleswig-Holstein, gefördert (auch durch Herausgabe von Blättern und populären Bibelauslegungen). Zuletzt ganz von ihren religiösen Gedanken beherrscht, war er doch schon lange aus dem lutherischen Konfessionalismus heraus zu einer zwar entschieden bibelgläubigen, aber ökumenischen Auffassung des Christentums gelangt, wie er denn überhaupt in vielem einen weiten Blick hatte und Fanatismus und Zwang aus dem religiösen Kampfe verbannt wissen wollte.

H. v. Redern: A. Graf v. Bernstorff, 1909. **M.**

Bernus, August, reformierter Theologe, geb. 1844 in Paris, studierte in Lausanne, Berlin und Paris, Pfarrer in Ormont-dessus (Waadtland) 1869, an der französischen Kirche in Basel 1875, seit 1891 Professor für Kirchengeschichte an der freien Fakultät in Lausanne, starb 1904. B. war ein hervorragender Kenner der Geschichte des französischen Protestantismus, lieferte zahlreiche Beiträge zum Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français, übernahm 1890 die Weiterführung der von H. ¶ Bordier begonnenen zweiten Auflage des Monumentalwerks der Gebrüder ¶ Haag: La France protestante, schrieb außerdem: Le ministre Antoine de Chandieu d'après son journal autographe inédit (1889), Vie de Thomas Plat-

LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE

ter (1895) Théodore de Bèze à Lausanne (1901); L'imprimerie à Lausanne aux 15. et 16. siècles (1902). **Lachenmann.**

Bernward, Bischof von Hildesheim (ca. 950—1022), Sohn eines sächsischen Grafen, Zögling der Hildesh. Domschule, wurde 987 Hofkaplan und Erzieher Ottos III, der ihn 993 zum Bischof ernannte. Er sicherte das Bistum durch starke Burgen gegen die Normannen und Slaven, umgab die Stadt mit Mauern (daher sein Bild im Stadtwappen) und begleitete den Kaiser auf dessen Römerzuge (1001). Erzbischof Willigis von ¶ Mainz, gegen den er das Recht seiner Kirche auf Gandersheim wahrte, wurde sein erbitterter Gegner. Unter Heinrich II, dessen Feldzug nach Flandern er mitmachte, von wo er die Gebeine ¶ Martins v. Tours besuchte (1006), trat er eifrig für die clunische Klosterreform (¶ Cluni) ein und gründete das S. Michaeliskloster zu Hildesheim, geweiht 1. Nov. 1022. Gleich hervorragend als Künstler, wie als Kirchenfürst und Staatsmann, schmückte er den von ihm neu erbauten Dom mit den beiden noch vorhandenen bronzenen Flügeltüren mit 16 Reliefbildern aus der bibl. Geschichte. Die „Bernwardsäule" mit 40 Darstellungen aus dem Leben Jesu, früher in der Michaeliskirche, ist auf dem Domhofe aufgestellt. Ein wertvolles „Bernwardkreuz" wird in der Magdalenenkirche aufbewahrt. B. starb am 20. Nov. 1022 und wurde vom Papst Coelestin III 1193 kanonisiert. 1893 wurde ihm in Hildesheim ein Denkmal (von Harzer) errichtet.

Sein Leben beschrieb sein Lehrer Thangmar MG Scriptores IV, 754 sq.; — Vgl. H. A. Lüntzel; D. hl. B. v. Hild., 1856; — W. Sommerwerck: D. hl. B. v. Hild., 1885²; — Stcph. Beißel: Des hl. B. Evangelienbuch im Hild. Dom, 1891; — Derſ.: D. hl. B. v. Hild. als Künstler und Förderer d. deutsch. Kunst, 1895. **K. Kayser.**

Berosus lebte um das Jahr 300 v. Chr. als Priester des Gottes Bēl, d. h. des Marduk zu Babylon. Er schrieb ein griechisches Werk „Chaldaïká", das die (natürlich als Geschichte aufgefaßte) Mythologie und die wirkliche Geschichte von ¶ Babylonien und Assyrien zusammenfassend darstellte. Das Werk als Ganzes ist verloren, doch finden sich wertvolle Auszüge daraus in der Chronik des ¶ Eusebius von Cäsarea. Sie enthalten des Berosus Bericht über die Schöpfung, die Urkönige und die Sintflut, sowie geschichtliche Notizen (¶ Adrammelek). Diese Mitteilungen aus Berosus sind deswegen besonders wichtig, weil die in ihnen gebotene Form der Mythen mit der in den Keilinschriften wiedergefundenen zwar im großen ganzen übereinstimmt, sich aber doch in manchen Punkten von ihr unterscheidet. Demnach gab es in Babylonien sogut wie anderswo Sagenvarianten; das wäre freilich auch ohne die ausdrückliche Bezeugung, wie sie hier vorliegt, durchaus selbstverständlich.

Die berosischen Texte deutsch (teilweise auch griechisch) bei Zimmern in KAT³, S. 488—490. 531. 535. 543 f; — Deutsch und griechisch bei Hugo Winckler: Keilinschriftliches Textbuch zum AT, 1903². **F. Küchler.**

de Berquin, Louis (1490—1529), geb. zu Passy, Rat ¶ Franz I von Frankreich, spielte in den ersten reformatorischen Anfängen zu Paris (¶ Frankreich ¶ Hugenotten) eine Führerrolle, übersetzte Luthers Schrift von den Mönchsgelübden, wurde 1525 und 1526 wegen Uebersetzung und Verbreitung lutherischer Schriften verhaftet, durch den König befreit, aber schließlich als Ketzer verbrannt. ¶ Beza nannte ihn „den Luther Frankreichs, wenn er länger gelebt hätte".

RE³ II, S. 643 ff; — L. Delisle: Notice sur un registre des procès-verbaux de la faculté de Paris pendant les années 1505—1553, 1899. **K.**

Bersier, Eugen Arthur François (1831—1899), franz.-reformierter Theologe, geb. in Morges (Schweiz), studierte in Genf, Tübingen, Halle; wurde 1855 Hilfsprediger Ed. de ¶ Pressensés an der freikirchlichen Chapelle Taibout in Paris. 1866 mit der Pastoration in Neuilly beauftragt, übte er durch seine Predigt eine solche Anziehungskraft, daß er den Bau einer Kirche aus freiwilligen Gaben seiner Zuhörer wagen konnte. Diese Eglise de l'Etoile in der Avenue de la Grande Armée wurde 1874 vor 2500 Personen eingeweiht. B. schloß sich mit seiner Gemeinde nicht mehr an die Union des Eglises libres an, sondern trat später der reformierten Staatskirche bei, an deren Neukonstituierung er lebhaften Anteil nahm. Doch behielt die Eglise de l'Etoile ihre Eigenart, die sich namentlich durch eine reiche, nach altkirchlichen Motiven entworfene Liturgie auszeichnete, die B. den Vorwurf des Ritualismus eintrugen. B. veröffentlichte: Sermons (1861—1884) 7 Bde., ins Deutsche, Holländische, Dänische, Schwedische, Russische übersetzt; Liturgie à l'usage des Eglises réformées (1874); Histoire du Synode générale de l'Eglise réformée de France (1872); Le Régime synodal (1880); De l'Enseignement de la morale dans l'Ecole primaire (1881), Coligny avant les guerres de religion (1884, 1888³, auch deutsch und englisch), La Révocation (1886), Projet de révision de la liturgie des Eglises réformées de France (1888. 1892²). **Lachenmann.**

Bertheau, 1. Carl, ev. Theologe, geb. 1836 zu Hamburg, von 1859 an Lehrer an den Schulen des Johanneums, seit 1867 Pastor zu St. Michaelis daselbst. Verfaßte u. a. zahlreiche biogr. Beiträge in ADB und RE. **M.**

2. Ernst (1812—88), ev. Theologe, namhafter Exeget des AT, geboren zu Hamburg; studierte in Berlin und Göttingen, das seine zweite Heimat wurde. Der „Typus eines ächten Göttingers" hat er fast 55 Jahre hier zugebracht, seit 1839 habilitiert, seit 1843 Ordinarius. Seine Hauptwerke sind: Die 7 Gruppen mosaischer Gesetze in den 3 mittleren Büchern des Pentateuchs (1840), Zur Geschichte der Israeliten (1842); ferner im kurzgefaßten exegetischen Handbuch die Kommentare zu Richter und Ruth (1845. 1883²), Proverbien (1847), Chronik (1854. 1873²) und Esra, Nehemia und Esther (1862). Für die Kenntnis und Würdigung von B.'s historisch-kritischem Standpunkt ist besonders lehrreich die treffliche Vorrede zu seinem Chronikkommentar, in der er sich mit Keil auseinandersetzt (¶ Bibelwissenschaft I E). B. war auch Mitglied der Kommission für die Revision der deutschen Lutherbibel (¶ Bibelübersetzungen, deutsche, 2).

RE³ II, S. 645—648 von Carl B. (s. o.) **Berthold.**

Berthold, 1. v. Regensburg (ca. 1220—1272), erscheint als Mitglied des Regensburger Minoritenklosters, 1246 als Visitator des Frauenklosters Niedermünster, seit 1250 Wanderprediger in Süddeutschland, der Schweiz, Böhmen, Ungarn und Schlesien, 1263 Kreuzzugsprediger in Deutschland u. a., in Regensburg gestorben.

Ueber seine Jugend ist nichts bekannt. Er nimmt eine hervorragende, wenn nicht die hervorragendste Stellung in der Geschichte der mittelalterlichen ¶ Predigt ein.

RE II, S. 649 ff; — KHL I, Sp. 599; — L. v. Rockinger: B. v. R.s deutsche Predigten, 1904; — A. E. Schönbach: Das Wirken B. v. R.s gegen die Ketzer, 1904; — Derselbe: Zeugnisse B. v. R.s zur Volkskunde (SAW Bd. 142); — E. Bernhardt: B. v. R., 1905; — B.s Predigten in unverändertem Texte herausgegeben von F. Göbel, 1905. **K.**

2. von Rohrbach wurde als Anhänger der mystischen Sekte der ¶ Brüder des freien Geistes 1356 in Speier verbrannt. **Mehlhorn.**

Bertholet, Alfred, geb. in Basel 1868, Pfarrer in Livorno 1892—1893, Privatdozent in Basel 1896, a.o. Professor ebenda für Altes Testament 1899, o. Professor seit 1905. Veröffentlichte: Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden (1896), Verfassungsentwurf des Hesekiel (1896), Israelitische Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode (1897), Buch Hesekiel (1897), Buch Ruth (1898), Deuteronomium (1899), Zu Jesaias 53 (1899), Leviticus (1901), Bücher Esra und Nehemia (1902), Buddhismus und Christentum (1902), Gefilde der Seligen (1903), Buddhismus und seine Bedeutung für unser Geistesleben (1904), Seelenwanderung (1904), Apokryphen und Pseudepigraphen in Buddes Geschichte der althebräischen Literatur (1906), Daniel und die griechische Gefahr (1907), Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums (1909). Gab heraus: Religionsgeschichtliches Lesebuch (1908). **Gunkel.**

Bertling, Oskar, ev. Theologe, geb. 1845 zu Badersleben, Gymnasiallehrer in Naumburg und Bonn, von 1878 an in Torgau, seit 1893 Prediger in Badersleben. Verfaßte u. a.: Philos. Briefe (1876), Die Erkennbarkeit Gottes (1885), 10 Fragen über die Wahrheit des christl. Glaubens (1899), Reform des Konfirmandenunterrichts (1900), Das Leiden in der Welt (1903), Was ist Wahrheit? (1906), Geschichte der alten Philosophie (1907), Der johanneische Logos (1907). **M.**

Beruf.

1. Bedeutung des Wortes; — 2. Schätzung des Berufs in den außerchristlichen Religionen; — 3. Bedeutung weltlicher Berufsarbeit für die christliche Frömmigkeit (a. Urchristentum; — b. Katholizismus; — c. Luther und Lutherтum; — d. Calvinismus; — e. Bedeutung der calvinischen Berufsidee); — 4) Moderne Wirtschaftsordnung und Beruf (a. Schwierigkeiten; — b. Ueberwindung).

1. Die Menschheit erwirbt sich ihre Güter durch ¶ Arbeit. Diese wird überall da, wo sich eine höher entwickelte Kultur findet, durch mehr oder weniger durchgeführte Arbeitsteilung bewältigt. Dadurch entstehen die Berufe, und der einzelne Mensch erhält seinen B. Unter diesem versteht man also den Beitrag, den der einzelne Mensch der Gesamtheit durch regelmäßige Arbeit leistet. In ihm verbindet sich die Beschaffung der nötigen Existenzmittel für den einzelnen mit dem Dienst, der der Gemeinschaft geleistet wird. Dieser kann sowohl rein wirtschaftlicher Natur sein als auch der religiösen, sittlichen und geistigen Förderung der Gesamtheit unmittelbar zugute kommen. — Die religiöse Wertung der weltlichen Berufe ist eine Errungenschaft der Reformation. Das Wort „Beruf" im Sinne von Lebensstellung, umgrenztes Arbeitsgebiet, ein Ausdruck mit ursprünglich religiöser Färbung, ist den Sprachen der protestantischen Völker eigentümlich (vgl. M. Weber). Weder bei den Völkern des Altertums noch bei den lateinisch-katholischen Völkern wird das, was wir „Beruf", besondere Lebensstellung, nennen, mit einem ähnlichen Wort, das die Vorstellung einer von Gott gestellten Aufgabe in sich enthält, bezeichnet. Und zwar stammt das Wort aus der Lutherschen Bibelübersetzung; aber aus dem Geist des Uebersetzers, nicht aus dem Original. Man liest es zuerst JSir 11 $_{20.\ 21}$. An der Stelle, wo Luther „B." hat, steht im Urtext wie in den vorlutherischen Uebersetzungen „Werk", „mühevolle Arbeit"; es kann an dieser Stelle also von einer religiösen Beurteilung der Berufsarbeit nicht die Rede sein. Die Reformation hat hier etwas wirklich Neues, auch innerhalb der christlichen Religion, gebracht. Sie hat es zuerst in der Weltgeschichte klar ausgesprochen, daß die treue Pflichterfüllung innerhalb der weltlichen Berufe als die höchste und vornehmste Betätigung der persönlichen Frömmigkeit und Sittlichkeit geschätzt werden muß und hat dadurch eine Auffassung vom B. erzeugt, die nur Pflichten innerhalb der Welt kennt und besondere Leistungen der ¶ Askese (s. o. Sp. 733) und Weltflucht, wie sie die katholische Kirche noch heute fordert und hoch schätzt, verwirft. Treue Arbeit in der Welt ist Reich-Gottes-Arbeit.

2. Ein geschichtlicher Rückblick wird die Neuheit der reformatorischen Gedanken belegen. Die Wertung der Berufsarbeit wird allenthalben von der Schätzung der ¶ Arbeit und von der Eigentümlichkeit des religiösen Standpunktes abhängen. — Dem klassischen Altertum wurde eine gleichmäßige Schätzung der Berufsarbeit durch seine Stellung zur Arbeit überhaupt unmöglich gemacht. Wer sich durch Handarbeit sein Brot verdienen mußte, wurde verachtet. Ein solcher B. zog nach der Meinung auch der Edelsten unter den Griechen und Römern von den eigentlichen Aufgaben des Staatsbürgers — und ein solcher ist ja der Mensch in erster Linie — ab, machte die edelste Beschäftigung mit Wissenschaft und Kunst unmöglich und störte die beschauliche Betrachtung, das sich Versenken in die Gottheit. Dem ¶ Buddhismus fehlt es bei seinem Frömmigkeitsideal, der Weltflucht, an jeder klaren religiösen Wertung innerweltlicher Berufe. Dazu kommt, daß einzelne religiöse Vorschriften bestimmte Berufe als direkt irreligiös brandmarken, wie das Verbot der Tötung eines Lebewesens die Fleischer und Fischer aus der frommen Gesellschaft, die trotzdem ohne Bedenken Fleisch ißt, ausstößt. — Wenn auch das ¶ Judentum eine höhere Schätzung der Arbeit aufweist, so schließt es doch auch die Mehrzahl der Berufe von einer religiösen Betrachtung aus. Zu einem Leben streng nach dem Gesetz im Sinne des angesehenen Pharisäismus gehörte Zeit und Geld, und es war so nur wenigen Auserwählten vorbehalten (¶ Pharisäer usw.). Und einzelne Berufe, denen es unmöglich war, alle Satzungen zu befolgen, wie z. B. der der Zolleinnehmer, die auch am Sabbath auf dem Posten sein mußten, galten von vornherein als verächtlich. — Das vorchristliche Altertum ist unfähig, die weltlichen Berufe in klare, fruchtbare Beziehung zur Religion zu setzen.

3. a) Aber auch im Christentum, in der christlichen Kirche, ward der Berufsarbeit nicht von Anfang an eine positive religiöse Wertung zuteil. Im NT finden sich freilich Ansätze insofern, als

dem Gedanken einer dem einzelnen Christen zufallenden Teilaufgabe der großen Arbeit fürs Reich Gottes mehrfach Ausdruck verliehen wird. Das Wort B. fehlt allerdings noch; denn wo Luther mit „Beruf" übersetzt, ist nach dem Urtext entweder die Berufung zum himmlischen Ziel oder die besondere irdische Lebenslage, der Stand, gemeint (I Kor 1_{26} Eph 1_{18} $4_{1.\ 4}$ II Thess 1_{11} II Petr 1_{10} Hebr 3_{1}. — I Kor 7_{20}). Aber wenn Jesus ausdrücklich mit Bewußtsein seine Tätigkeit auf Israel beschränkt, so könnte dem der Gedanke eines besonderen Berufes zugrunde liegen (Mtth 15_{24}). Bei Paulus findet sich Aehnliches. Er betont, daß die Gnadengaben verschieden verteilt sind, daß sie alle aus demselben Geiste hervorgehen und alle zu demselben Zwecke gegeben sind (Röm $12_{3—8}$ I Kor $12_{3—30}$ Eph $4_{7—16}$). So ist es verständlich, daß als die dem Paulus von Gott zuerteilte besondere Aufgabe die Heidenmission angesehen wird, von ihm selbst und von anderen (Gal $1_{15—16}$ Apgsch 9_{15}). Bei dieser Auffassung ist es auch selbstverständlich, daß alle „Berufe", mögen sie nach Arbeit und Leistung sehr verschieden sein, doch als gleichwertig angesehen werden; alle sind notwendige Tätigkeiten der einzelnen Glieder am Leibe Christi (Röm 12_{3} f). So ist's neutestamentliche Anschauung, daß die Aufgabe des Reiches Gottes durch Teilung in einzelne Arbeitsgebiete gelöst wird und gelöst werden soll. Aber ob und wiefern rein weltliche Berufe als Arbeit im Reich Gottes anzusehen sind, darauf erhalten wir bei den neutestamentlichen Schriftstellern keine Antwort, was sich aus der Stellung der ersten Christen zur Kulturarbeit erklärt. Da das Kommen des ¶ Reiches Gottes bald erwartet wird, soll jeder in dem Stande und der Hantierung bleiben, in der ihn die Berufung zum Christentum getroffen hat (I Kor 7_{20}).

3. b) Eine positive Schätzung weltlicher Berufe verhindert die weitere Entwicklung der christlichen Religion in der katholischen Kirche. Schon sehr früh wird als Ideal christlicher Frömmigkeit ein Leben in Zurückgezogenheit von der Welt angesehen. Eine Unterscheidung zwischen Christen erster Klasse, die auch die ¶ „Evangelischen Räte" (consilia), und solchen zweiter Klasse, die nur die „Vorschriften" (praecepta) befolgen, wird in der sich bildenden und erstarkten katholischen Kirche durchgeführt. Die kirchlichen Leistungen werden weit über alle innerweltlichen erhoben. Der Mönch ist der wahrhaft religiöse Mensch. Die Werke, die der Kirche zu gute kommen, oder die Wohltätigkeit an Fremden gelten in erster Linie als „gut und wohlgefällig". Dadurch werden die Berufe in der Welt in ihrem religiösen Wert herabgesetzt. Daran ändert auch nichts, wenn der Dogmatiker der mittelalterlichen Kirche ¶ Thomas von Aquino, dessen Werke noch heute offizielle Gültigkeit in der katholischen Kirche haben, die Tatsache der Arbeitsteilung und Berufsgliederung auf den göttlichen Weltplan, das natürliche Gesetz, zurückführt; denn auch er schätzt letztlich das beschauliche Leben höher als das in der Welt tätige, und die weltlichen Berufe geringer als die kirchlichen. Unter jenen wurden die Berufe, die Erwerbszwecken dienen, besonders gering geschätzt. Der Landmann genießt das größte Ansehen, demnächst der Handwerker, am wenigsten wird das kaufmännische Gewerbe geachtet. — Gegen eine solche Geringschätzung weltlicher Berufe bäumt sich zwar instinktiv das Volksbewußtsein auf. Ihm will geregelte Berufsarbeit im Hause, in der Gemeinde und im Staate als die rechte Sittlichkeit und Betätigung frommen Sinns erscheinen. Vom heiligen ¶ Antonius, dem Stifter des Mönchtums, erzählte man sich die Legende: er sei auf seine Frage nach einem, der so fromm sei wie er, durch eine Weisung im Traume zu einem schlichten Schuster geführt worden, dessen Leben in treuer Erfüllung seines Berufes verlief. Die Mystiker stellen geistlichen und weltlichen „Ruf" dem Wert vor Gott nach prinzipiell gleich; und die zur Selbständigkeit strebende Laienkultur des ausgehenden Mittelalters protestiert gegen die „höhere" Wertung des mönchischen Lebens. Bekannt ist ja auch die Stellung von Luthers Vater zu den Mönchen, wenn er auch das, was er als wahr dunkel ahnte, nicht in Einklang mit den religiösen Ueberzeugungen seiner Zeit, an denen er auch festhielt, zu bringen verstand.

3. c) Hier sprach Luther das erlösende Wort. Er gibt dem Gedanken einen überzeugenden, klaren Ausdruck, daß ein Christ nicht besser seinem Gott dienen könne, als durch treue Pflichterfüllung in seinem B. Den Unterschied zwischen geistlichen und weltlichen Berufen bestreitet er. Die „evangelischen Ratschläge" des Mönchtums sind ihm „vom Teufel diktiert". „Siehe nur auf einen Menschen, der an Christum glaubt und gottesfürchtig ist und frage nicht darnach, ob er ein Schneider oder Schuster, Bauer oder Bürger, edel oder unedel ist. Glaubt er an Christum und ist gottesfürchtig und dient seinem Nächsten, so ist er ein lebendiger Heiliger und hält sich nach dem größten Gebot und tut das höchste und beste Werk" (zu Mtth $22_{34—36}$). Daß sich bei Luther so geringschätzige und harte Worte über den Kaufmannsstand finden, ist in seiner wirtschaftlich rückständigen Anschauung, in seiner Ueberzeugung von der Unproduktivität des Geldes und nicht zum wenigsten in vorhandenen Mißständen und Sünden des Handels begründet. (Vgl. seine Schrift „Von Kaufhandlung und Wucher" mit der Einleitung von S. Eck in „Luthers Werke", hrsg. von Buchwald usw. Volksausgabe, VI, S. 494 ff.) Jedenfalls besteht für Luther das Christliche nicht in Aeußerlichkeiten wie Kutte und Stola, sondern in Herzensfrömmigkeit, und diese kann sich nicht besser betätigen als durch Treue und Ehrlichkeit im B. Jesus ist ihm ein Vorbild nur in der Treue, nicht aber in dem, was zu seinem besonderen Berufe gehörte: Armut und Martyrium. — In dieser prinzipiellen Stellung bleibt der Reformator immer derselbe. Aber wir finden bei ihm verschiedene Begründungen für seine Behauptung, daß treue Berufserfüllung der einzige und beste Weg sei, Gott zu gefallen. Es sind hauptsächlich drei Gedanken, die im Lauf seiner Entwicklung verschieden stark hervortretend bei ihm eine Rolle spielen. 1. Der Christ hat in den weltlichen Berufen zu wirken, weil einmal die Menschheit ohne dieselben nicht bestehen kann; sie sind so notwendig „wie Essen und Trinken". Diesen Standpunkt der relativen Indifferenz gegenüber den weltlichen Aufgaben erkennt man besonders in seiner Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen". „Der Mensch lebt nicht allein in seinem Leibe, sondern auch unter anderen Menschen auf Erden. Darum kann er nicht ohne Werke sein gegen dieselben; er muß je mit ihnen reden

und zu schaffen haben, wiewohl ihm derselbigen Werke keines not ist zur Frömmigkeit und Seligkeit." 2. Aber je mehr Luther in die Händel der Welt hineingezogen wird, um so höher wertet er die Berufsarbeit. Der Gedanke gewinnt Bedeutung, daß der Christ in seinem Berufe dem Nächsten einen nötigen, wertvollen Dienst leistet: Berufsarbeit ist Liebesdienst. „Aus dem Glauben fließet die Liebe und Lust zu Gott, und aus der Liebe ein freies, williges, fröhliches Leben, dem Nächsten umsonst zu dienen." 3. Der bei weitem stärkste und schließlich allein herrschende Gedanke ist aber für Luther der, daß Gott dem Einzelnen seinen Beruf zuerteilt und daß dieser aus Gehorsam gegen Gott in demselben treu zu wirken hat. Der Vorsehungsglaube ist hier bestimmend. Gott dienen heißt für Luther fortan: in dem Stande, Berufe bleiben, in den uns Gott geführt hat. „Den Schatz und die Freude im Herzen, daß einer könnte in den Stand kommen, da er gewiß wüßte, daß er Gott drinnen diente, und daß Gott an seinem Tun und Leben Gefallen hätte, sollte man kaufen um alles, das auf Erden ist. Nun kann ein jeglicher umsonst und ohne Geld in den Stand kommen, wenn er in seinem B. bleibt und darin tut, was ihm befohlen ist". (Zu Mtth 6_{24-34}). Nach seinen Erfahrungen mit den Schwarmgeistern und Bauern wird für Luther die objektive historische Ordnung, in die der Mensch hineingeboren oder durchs Leben geführt wird, „immer mehr zum direkten Ausfluß göttlichen Willens". Gehorsam gegen Gott zeigt sich darin, daß man sich bedingungslos in die gegebene Lage fügt. Der B. ist etwas, was der Mensch als göttliche Fügung hinzunehmen, worein er sich zu schicken hat. — Durch dieses Betonen des „passiven Gehorsams" ist es Luther unmöglich geworden, den weltlichen B. als Aufgabe mit dem Geiste der von ihm wiedergewonnenen Frömmigkeit, in der eine eminent sittliche Kraft enthalten ist, zu verbinden. Sein Werk sollte es sein, die Werkgerechtigkeit und das äußerliche Wesen der katholischen Kirche zu überwinden, die Innerlichkeit des Christentums zu sichern und der weltlichen Berufstreue eine allgemeine religiöse Schätzung zu erringen. Das Berufsleben mit positiven sittlichen Beweggründen zu durchdringen, war ihm nicht vergönnt, obwohl in seinem Glauben die Kraft hierzu bereit lag. — Und das Luthertum hat „Luthers Pfund vergraben". Der Berufsgedanke erstarrt in dem Satze: „Bleibe in deinem Berufe". Alle natürlichen Verhältnisse sind so, wie sie beschaffen sind, von Gott bestimmt. Frömmigkeit ists, sich in sie zu ergeben.

3. d) Anders der Calvinismus. Bei seiner Lehre von der Gnadenwahl (¶ Prädestination) ist ihm das ganze Leben mit seiner Arbeit eine Bewährung des Glaubens, und rastlose Berufsarbeit wird zum Zeichen der göttlichen Erwählung. Diese hat den Zweck, die Welt immer mehr zur Ehre Gottes zu gestalten. Der B. wird zum „Befehl Gottes an den Einzelnen, zu seiner Ehre zu wirken". Dieses aber muß so vernünftig und planmäßig wie möglich geschehen; daher ist Berufswahl religiöse Pflicht. Außerhalb eines „Berufes faulenzt der Mensch mehr als er arbeitet, sind die Arbeitsleistungen geringer". Ganz anders als im Luthertum wird der Beruf als Aufgabe angesehen. Da aber so intensiv wie nur möglich und mit Anstrengung aller Kräfte zu Gottes Ehre gearbeitet werden muß, ist Verzicht auf allen Lebensgenuß notwendig; so muß innerhalb der Welt ¶ Askese, Entsagung geübt werden. Und die „Berufsarbeit wird das asketische Mittel par excellence, um Gott zu gefallen" (Max Weber). — Solche Berufsarbeit ist aber auch ein Dienst an den Nächsten. Es ist Pflicht, zum Segen der ganzen Menschheit — nicht aus Liebe zu dem Einzelnen, das wäre Kreaturvergötterung — seine Arbeitsleistung im Berufe andauernd zu steigern, die Arbeit so ertragreich (profitlich) wie nur möglich zu gestalten. Darin liegt, daß der Calvinist den unbegrenzten Gelderwerb als allgemeinen Maßstab der Berufserfüllung eines jeden betrachtet. An der Profitlichkeit erkennt er, daß er im rechten, gottgewollten B. ist. Das hat zur weiteren Folgerung, daß der Berufswechsel unter Umständen zur religiösen Pflicht wird. Wenn man glaubt, in einem neuen Berufe mehr Geld zu erwerben, hat man dem Ruf Gottes zu folgen und den alten B. zu verlassen (¶ Arbeit). Hier herrscht ein anderer Geist als im Luthertum.

3. e) Diese calvinistische Berufsidee, verbunden mit der innerweltlichen Askese hat fortgewirkt und hat besonders dann, als sie um die Mitte des 18. Jhd.s ihre eigentümliche religiöse Fundierung verloren hatte, die ganze Kulturwelt beeinflußt. Durch sie ist, wie Max Weber nachgewiesen hat, „der Geist des Kapitalismus" mächtig gefördert worden, sie hat dem Berufe die Bedeutung des Mittels zum Gelderwerb gegeben und auch das moderne Fachmenschentum zu erzeugen beigetragen. Dadurch wurde zunächst der alte wirtschaftliche Grundsatz, daß jeder nur soviel verdienen solle, als er zu seiner Nahrung brauche, gründlich abgetan; der Mensch bekam beim legalen Gelderwerb ein gutes Gewissen, der kapitalistischen Wirtschaftsordnung wurde die Bahn frei gemacht. So hat der Calvinismus mitgeholfen, einem notwendigen Durchgangspunkt der Weltgeschichte die Wege zu ebnen. Er hat auch durch seine rationelle Lebensführung mit der Forderung der Selbstzucht und Entsagung den Sinn dafür gestärkt, daß Beschränkung auf die Berufsarbeit notwendige Pflicht ist, hat den Gedanken zum allgemeinen Gut gemacht, daß Arbeit Selbstzweck, B. ist, einen Gedanken, der dem Menschen von Natur fern liegt. Was bei den calvinistischen, puritanischen Ethikern längst klar ausgesprochen war, hat sich ein Mensch wie ¶ Goethe erst nach und nach erkämpft. Ist er einst in Wilhelm Meisters Lehrjahren „für allseitige Ausbildung des Menschen auf ästhetischer Grundlage ohne jeden unmittelbaren Zweck" eingetreten, so spricht er sich später in den „Wanderjahren" (pädagogische Provinz) „für sofortige Ausbildung jeder sich zeigenden speziellen Begabung aus". Sein Held ergreift einen B. und wird Wundarzt. An Stelle der früheren Sorglosigkeit tritt eine gewissenhafte Selbstprüfung über das Tun und Lassen in jedem Augenblick. — So wards allgemeine Ueberzeugung, daß der Einzelne erst in entsagungsvoller Berufsarbeit einen Wert für die Gesamtheit erlange und selbst zur vollkommenen, charaktervollen Persönlichkeit sich ausbilden könne.

4. a) So notwendig die Entwicklung zum Kapitalismus und zum modernen Fachmenschentum sein mag, so bringt sie doch für die Menschen als lebendige Persönlichkeiten schwere Gefahren. Gilt der Gelderwerb, die ins Grenzenlose sich steigernde Vermehrung der Güter und des Sach-

vermögens als Berufspflicht, so geht leicht die Rücksicht auf den Wert der Menschen verloren. Diese werden Mittel zum Zwecke, nämlich des Gelderwerbs. Die Berufswahl, die Beschränkung auf die Berufsarbeit wird unfreiwillig, kommt nicht von innen heraus, sondern wird von außen aufgezwungen. „Statt den Menschen zu befreien, verstrickt diese Art der Berufsbewährung ihn vielmehr in die schlimmste Sklaverei, die es gibt, in die Unterwertung des Lebens unter die Sache. Es ist nicht der Proletarier allein, der so zum bloßen Lohnsklaven erniedrigt wird, weil ihm durch die kapitalistische Produktionsform jede innere persönliche Beziehung zu dem Erzeugnis seiner Arbeit genommen wird, sondern auch der Großkapitalist wird der Sklave des Mammons, weil seine Berufstätigkeit ganz von der Vermehrung derjenigen Schätze in Beschlag genommen wird, welche die Motten und der Rost fressen" (F. J. Schmidt). Daher kommt es, daß heute so wenige eine wahre Befriedigung in ihrem B. finden und daß durch die Berufsarbeit so oft die Persönlichkeit nicht bereichert, sondern sichtlich geschädigt wird. Die Berufspflicht ist vielfach zur Berufslast geworden, die man am liebsten so bald wie möglich abwerfen möchte. Eine echte Berufsfreude findet sich meist nur bei denen, deren „Berufserfüllung mit den höchsten geistigen Werten in Verbindung gesetzt werden kann". So entsteht die Frage, wie dem modernen Arbeitsmenschen die so notwendige Berufsfreudigkeit wiedergegeben werden kann.

4. b) Was die Frömmigkeit der Reformatoren, insbesondere Luthers, errungen hat, ist festzuhalten und zu erweitern. Es ist Zeit, daß der protestantische Glaube, die Gemeinschaft des Einzelnen mit Gott und aller in Gott, der zunächst in seiner subjektiven Form im Luthertum Boden gefaßt hatte, umsomehr auch in den objektiven Formen des gesamten Lebens sich Ausdruck verschaffe, nachdem der reformierte Protestantismus das einseitige Moment der rastlos tätigen Berufsbewährung, damit den Geist des Kapitalismus und zugleich ungewollt eine harte Herrschaft der Sache über die Person aus sich hervorgebracht hat. Die Freiheit des Christenmenschen vom Leblosen ist kraft Lutherschen Glaubens wieder zu erkämpfen. — Von Bedeutung wird dabei stets der Luthersche Vorsehungsglaube bleiben, daß Gott es ist, der uns den B. gibt, wenn auch der Lutherſche Gedanke des passiven gehorsamen Ausharrens in dem einmal gewählten Beruf in seiner Starrheit nicht festzuhalten ist. Sind wir der gewissen Ueberzeugung, in einem anderen B. unsere Gaben, unser inneres Leben mehr entfalten und der Gesamtheit einen besseren Dienst leisten zu können, so ist Berufswechsel Pflicht. Aber wo ein solcher unmöglich ist, so wird solches Ausharren im Beruf im Glauben an Gottes Fügung eine Schule der Willenskraft und der Selbstzucht. Alsdann steht der Einzelne auch nicht unter der Last der Arbeit, sondern über derselben, ein Herr aller Dinge. — Festzuhalten ist auch der Gedanke, daß treue Berufserfüllung Gottesdienst ist; es muß immer wieder darauf hingewiesen werden, daß Beteiligung an der modernen Arbeitsweise auch Arbeit fürs Reich Gottes ist (¶ Arbeit). Um der Höherentwicklung der Menschheit willen auf das Reich Gottes hin ist jede ehrliche Berufsarbeit notwendig. An Stelle des Lutherschen passiven Gehorsams ist eine rüstige Aktivität zu setzen. Um diesen Gedanken zu ermöglichen, darf die Gesellschaft keine Berufsarbeit zulassen, die unsittlichen Zwecken dient. — Solche Gedankengänge sind mit der Arbeit an der religiösen, sittlichen, geistigen Hebung der Menschheit ohne weiteres leicht zu verbinden, aber auch mit jeder materiellen Förderung können sie verknüpft werden (¶ Arbeit). Insbesondere auch mit der Tätigkeit des Kapitalisten; denn „der echt kapitalistische Geist ist nicht aufs Konsumieren, sondern aufs Produzieren gerichtet". Mit Entschiedenheit gilt es, die alte antik-mittelalterliche Anschauung von der Unfruchtbarkeit des Geldes, in der noch Luther und mit ihm manche Kreise der evangelischen Kirche noch heute befangen sind, aufzugeben. Auch das ¶ Geld ist ein Mittel, Werte für die Menschheit zu schaffen. „Wer Naturkräfte am Wege liegen läßt, statt sie technisch zu verwerten, der vergeht sich an seiner sittlichen Pflicht. Und genau in demselben Grade der, welcher Geld liegen und es nicht infolge seiner eigenen Natur viele Früchte tragen läßt". Vom kapitalistischen Betrieb mit seiner planmäßigen Ausnutzung des Geldes ist bereits ein Segen auf die Menschheit ausgegangen. Durch ihn allein war die ungeahnte Erschließung der Naturkräfte und damit die Ernährung der Bevölkerung des Abendlandes möglich; er hat die Macht des Menschen über die Materie gesteigert und ihm zugleich manche seelentötende Arbeit durch seine Dienerin, die Maschine, abgenommen. Es ist die Berufsaufgabe der Kapitalisten und der Leiter kapitalistischer Unternehmungen, das Kapital weiter zum Segen der Menschheit auszunutzen, zugleich aber auch dafür zu sorgen, daß die heutige Betriebsweise nicht ein Fluch für die Menschheit bleibe oder immer mehr werde. — Denn es ist kein Zweifel, daß die kapitalistische Produktionsweise in der heutigen Form vielen Menschen einen B. aufzwingt, der ihrer Persönlichkeit verderblich sein muß, weil er ihm jede innere Beziehung zu seiner Arbeit raubt. Es ist natürlich nicht daran zu denken, von der modernen Betriebsweise zur alten handwerklichen zurückzukehren. Das wäre auch gar nicht zu wünschen; denn die Maschine kann trotz ihrer Gefahren dem Menschen manche geistlose Arbeit, die die Seele mordet, abnehmen. Sie ermöglicht durch ihre Arbeitsleistung eine Verkürzung der Arbeitszeit. Eine moderne Spinnmaschine bewältigt die Arbeit von 500—1000 Handspindeln! Die Maschine kann dem Menschen Kraft zu seiner Ausbildung sparen. Es ist deshalb nur mit Freude zu begrüßen, wenn der automatische Betrieb sich noch mehr steigert; denn es wird unmöglich sein, die mechanische Arbeit ganz zu beseitigen; sie bleibt mit der modernen Technik untrennbar verbunden. — Um so mehr muß auf andere Weise die Berufsfreudigkeit geweckt und erhalten werden, und das dürfte nicht anders möglich sein, als daß der Berufsarbeit mehr und mehr der Charakter der Lohnarbeit genommen wird. Das kann dadurch geschehen, daß der Arbeiter zu „einem mit Rechten und Verantwortlichkeiten ausgestatteten Glied einer demokratischen Arbeitsgemeinschaft" gemacht wird, durch Beteiligung an der Leitung und Anteil am Gewinn des Betriebes. Die Durchsetzung solcher Zukunftsgedanken haben einzelne Kapitalisten begonnen, vor allem Abbé in Jena (vgl. Pier-

storff: „Das Zeißwerk und seine Bedeutung" in „Evangelisch-Sozial" 1906 5/8). Sind auch diese Versuche nicht ohne weiteres auf andere Betriebe übertragbar, so sind sie doch eine Widerlegung der Behauptung, durch derartige Einrichtungen werde die Faulheit gefördert. Das Ehrgefühl und der Tätigkeitsdrang wird dadurch mächtig angeregt; die Berufsarbeit erfährt eine segensreiche Verinnerlichung. — Aber bis zu diesem Ziele der Entwickelung der Arbeitsbedingungen wird noch viel Zeit verstreichen. Mit Gewalt und übereilter Hast läßt sich hier nichts erreichen. Unterdessen ist alles mit Bewußtsein zu befördern, was imstande ist, der durch seelenlose Berufsarbeit gefährdeten Persönlichkeit die Möglichkeit zur inneren Lebendigerhaltung zu gewähren. Hierzu gehört in erster Linie die dem gesteigerten maschinellen Betrieb durchaus mögliche Verkürzung der Arbeitszeit. Durch sie wird dem Arbeiter Gelegenheit und Spannkraft zur Bereicherung und Ausbildung seiner Persönlichkeit, für die die Gefahr der verhängnisvollen Vereinseitigung besteht, gegeben. „Die gleiche englische Arbeiterschaft, die, als sie 18 Stunden arbeiten mußte, zu unsäglicher Verkommenheit heruntersank, hat sich infolge der schützenden Fabrikgesetzgebung rasch gehoben, zum Teil zu vorbildlicher Höhe. Sie liefert das Hauptkontingent zum Heer der Abstinenten". — Die Möglichkeit einer soliden Volksbildung ist auf alle Weise in der vielerorts schon begonnenen Art zu fördern. — Ferner muß die gewerkschaftliche Organisation der modernen Industriearbeiter u. a. mit Freuden begrüßt werden. Sie macht dieselben zu Gliedern einer sittlichen Gemeinschaft, nachdem sie durch innerliche Loslösung von der Scholle, von Kirche und Staat einfach heimatlos geworden waren. Die Organisation übernimmt die sittliche Erziehung der Arbeiter, die von ihrer Berufsarbeit keine sittliche Bereicherung mehr erfahren. Sie gibt so manchem einen Beruf, bei dem die Freude das Herz erfüllt. Hier in Aufopferung mit tätig zu sein, gibt vielen das veredelnde Bewußtsein, etwas für die Gesamtheit zu tun; ein schöner, segensreicher Ersatz für eine unbefriedigende Berufsarbeit. — Endlich muß gesucht werden, jedem seinen Beruf in der Familie wieder zu geben durch Förderung des Familienlebens; die heutigen Arbeitsbedingungen zerreißen das Familienleben (vgl. die Lebensgeschichte eines modernen Fabrikarbeiters, hrsg. von Paul Göhre. Diederichs-Jena). Die Frau muß außerhalb des Hauses nach Brot gehen. Die heutigen Wohnungsverhältnisse machen es oft unmöglich, daß der Einzelne ein behagliches Heim hat. Wohnungsreform auf Grund einer vernünftigen Bodenreform wird auch dazu beitragen, daß jeder Arbeiter wenigstens in seiner Familie wieder einen B. bekommt. Wenn es für alle Berufe wahr ist: „Wir arbeiten Stunden hindurch intensiv, um dann erst wirklich leben zu können" (Harnack), so gilt das erst recht für die Menschen, für die die Arbeit nichts als „stumpfmachende Mühe" bedeutet. Je weniger Befriedigung in der Berufsarbeit selbst liegt und liegen kann, umsomehr muß sie außerhalb derselben gesucht werden. — Es kommt also im Interesse des Einzelnen wie der Gesamtheit darauf an, daß jeder Mensch auch unter den modernen Arbeitsverhältnissen von einer Berufsaufgabe erfüllt ist und getragen wird. Aus diesem Grunde muß auch dafür gekämpft werden, daß solche, die sich nach einem Lebensberufe sehnen, an der Ergreifung eines solchen nicht gehindert werden, vor allem nicht die Frauen, denen der B. einer Mutter und Hausfrau verschlossen ist. Es ist eine wertvolle Aufgabe des Staates und der Gesellschaft, diesen einen B. zu verschaffen. Der Eigenart der weiblichen Natur entsprechend wird man vor allem an die Pflege derer denken, die Hilfe bedürfen. Der heutige Kampf ums Dasein macht viele hilflos, invalid; Kinder und Alte bleiben ohne körperliche und geistige Pflege. Hier ist das Gebiet der weiblichen „Dienstpflicht". — Und andererseits darf die Gesellschaft nicht dulden, daß Menschen ohne einen B. bleiben wollen. Vagabunden wie arbeitsfähige Rentiers sind auf irgend eine Weise zu zwingen, sich einen B. zu suchen. Das Leben der ersteren darf nicht durch Beförderung des Bettelns ermöglicht werden. Nicht Almosen, sondern ganze Hilfe, in diesem Fall Verschaffung von regelmäßiger Arbeit oder Gründung von Werkstätten für Arbeitslose, ist Pflicht. Und was die Rentiers betrifft, die arbeiten könnten aber nicht wollen, so ist vorgeschlagen worden, ihnen „das Recht der Mitleitung des Ganzen der Gesellschaft in seiner politischen Abgrenzung" zu entziehen. „Ist die Gesellschaft Arbeitsgemeinschaft, so steht jedem Arbeiter ein Anteil an ihrer Leitung zu. Aber der Nichtarbeiter darf dieses Recht nicht beanspruchen. Wenn es ihm entzogen wird, soll er selbst einsehen lernen, daß er ehrlos ist" (Herrmann). Dem stimmt auch in der Schärfe der Verurteilung die philosophische Ethik unserer Tage zu: „Ein Müßiggänger, mag er von Rente leben oder Diebstahl — er lebt als Parasit am Tisch des Volkes, ohne einen Beitrag zur Bestreitung der Kosten zu geben. Die Geschichte hat solche Parasiten am Volkskörper mit der Zeit immer abgeschüttelt, so in der Kirchenrevolution im 16. Jhd. und in der politischen Revolution im 18. Jhd. Der bürgerliche Rentier wird der Geschichte nicht heiliger sein als Adel und Klerus" (Paulsen). — Das Bild, was als Sehnsucht und Antrieb auch unserer Zeit vorschweben muß, ist: daß jeder gesunde, arbeitsfrohe Mensch in Berufsfreudigkeit zum Wohle des Ganzen wirken kann und dabei vom Bewußtsein durchdrungen ist, im Sinne Gottes an der Hebung der Menschheit zu arbeiten.

RE³ II, S. 652 ff; — Johannes Gottschick: Ethik, 1907, S. 124 ff; — Wilhelm Herrmann: Ethik, 1901, S. 116—120, 168 f; — Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 1905, Bd. XX 1, XXI 1; — Karl Eger: Die Anschauungen Luthers vom Beruf, 1900; — † Gottfried Traub: Organisation der Arbeit in ihrer Wirkung auf die Persönlichkeit. Verhandlungen des Evang.-Soz. Kongresses, 1904, S. 57 ff; — Ferd. Jak. Schmidt: Zur Wiedergeburt des Idealismus, 1908, S. 21 ff.

G. Naumann.

Berufsgenossenschaften ¶ Volksversicherung.

Berufung. B. heißt in der herkömmlichen kirchlichen Dogmatik eines der Momente, in welche der religiöse Vorgang des Gläubigwerdens zerlegt wird. Der an sich völlig einfache und einheitliche Vorgang der Weckung des christlich-religiösen Bewußtseins durch die mittelst der Ueberlieferung an den Einzelnen kommende und das religiöse Leben in ihm weckende Offenbarung ist in diesen Zerlegungen in eine Reihe

von Stationen verteilt, und unter diesen Stationen ist die Berufung zum Heil durch das Evangelium oder die Predigt dann die erste. In Wirklichkeit handelt es sich nur um ein Moment in dem an sich unzertrennbaren Vorgang, und zwar um das Moment der Weckung durch die dem Menschen entgegentretende Macht des christlich-religiösen Gedankens und Lebens, welche Weckung durch die verschiedensten Mittel sich vollziehen kann und im Grunde immer nur die Offenbarung des göttlichen Geistes in uns ist. Es bedeutet die Initiative von seiten Gottes, das Bewirktwerden des religiösen Vorgangs von Gott her und nicht vom Menschen her und zugleich die Durchsetzung dieses Vorgangs vermöge der an den Menschen herantretenden geschichtlichen Mächte der Ueberlieferung. Eine psychologische Betrachtungsweise kann darüber nicht mehr sagen und muß auf die Darstellung des Glaubens überhaupt verweisen, während jene Zerlegungen nur für eine Betrachtungsweise möglich sind, die das göttliche Wirken vom menschlichen abzugrenzen und seinerseits wieder in seine einzelnen Akte zu zerlegen unternimmt. **Troeltsch.**

Beryll (Bischof) v. Bostra, Monarchianer (¶ Christologie), wahrscheinlich dynamistischer Richtung, wurde durch ¶ Origenes 244 auf einer Disputation in Arabien zum Widerruf gebracht. **K.**

Bes, Gott, ¶ Aegypten: II, 2.

Besançon, Erzbistum, soll ca. 180 durch Ferreolus, einen Schüler des ¶ Irenäus, Bischofssitz geworden sein, und wurde im 4. Jhd. Erzbistum für die provincia maxima Sequanorum. Es zählt gegenwärtig ca. 664 000 Seelen und umfaßt die Suffraganbistümer Belley, St.-Dié, Nancy, Verdun. Infolge der politischen Schiebungen haben die Suffraganbistümer vielfach gewechselt. Bis 1801 unterstanden B. die Bistümer Basel, Belley, Lausanne; das Konkordat von 1801 stellte die Bistümer Metz, Straßburg, Nancy, Dijon, Autun unter B., 1817 wurden Dijon und Autun mit S. Dié und Belley vertauscht und Verdun kam hinzu, seit 1871 wurden Straßburg und Metz eximiert. Die Zahl der Pfarreien beträgt 60, vor der Trennung von Staat und Kirche zählte man 5 männliche und 39 weibliche religiöse Genossenschaften.

KHL I, Sp. 603; — L. Loye: Histoire de l'église de Besançon, 1903, 6 Bde. **K.**

Beschauung (Kontemplation) ¶ Mystik.

Beschimpfung der Kirchen ¶ Schutz, strafrechtlicher.

Beschneidung. Die B. ist eine weit verbreitete Sitte, die wir bei den Semiten (mit Ausnahme der Babylonier und Assyrer), bei den Aegyptern und vielen Völkern Afrikas, in Südamerika und Polynesien finden. Ihre ursprüngliche Bedeutung ist heiß umstritten, doch werden zwei Anschauungen besonders häufig vertreten: Während die einen den Brauch, wie schon Herodot, aus medizinisch-sanitären Gründen herleiten wollen, die sonst primitiven Völkern, zumal des Orients, recht fern liegen, denken andere mit größerem Recht an ein religiöses Stammeszeichen. Dafür spricht auch auf semitischem Boden mancherlei. Denn während das spätere Gesetz Israels den achten Tag nach der Geburt für die B. bestimmt Lev 12 3, lassen andere Nachrichten vermuten, daß in älterer Zeit der Ritus an jungen Männern im Pubertätsalter vollzogen wurde. Als Jahve den Mose in einer Herberge überfiel, um ihm das Leben zu nehmen, beschnitt Zippora ihren Sohn und berührte mit dessen Vorhaut die Scham Moses, indem sie sprach: „Ein Blutbräutigam bist du mir" Ex 4 24 ff. Hier erscheint die Beschneidung des Knaben als eine Milderung für die ursprüngliche Beschneidung des Mannes vor der Ehe; zugleich gilt sie als Schutzzeichen, an dem Jahve den Israeliten vom Stammfremden unterscheidet. Aehnliches wissen wir noch von den heutigen Arabern. Demnach ist die B. wahrscheinlich ursprünglich eine Art Konfirmationsakt, durch den die Jünglinge in die Gemeinschaft des Stammes aufgenommen und vollberechtigte Mitglieder desselben wurden: sie durften die Versammlungen mitmachen, am Kultus teilhaben, die Waffen tragen und heiraten. Ist sie Stammeszeichen, entsprechend den Tätowierungen und Verstümmelungen anderer Völker, so setzt sie ursprünglich die Nacktheit voraus, wenn diese auch in späterer Zeit nicht mehr angenommen werden darf. — Die Israeliten haben die B. vermutlich von den Aegyptern entlehnt, da das Unbeschnittensein als „die Schmach der Aegypter" bezeichnet wird Josua 5 9. Mag die Sitte nun von Mose, Josua oder in noch älterer Zeit (von „Abraham") eingeführt worden sein, jedenfalls reicht sie in ein hohes Alter zurück, wie die Vorschrift beweist, die Vorhaut mit (Feuer-)Steinmessern zu entfernen Gen 17 Ex 4 25 ff Josua 5 2 ff. Anfänglich wurde der Brauch naiv geübt und galt als selbstverständliche Pflicht jedes Stammesmitgliedes. Nach dem Exil aber legte man besonderen Wert darauf und betrachtete die B. als ein äußeres Zeichen der inneren Zugehörigkeit zum Bundesvolk. Darum mußten sich auch die Sklaven, ferner die Fremden im Lande, die das Pascha mitfeiern wollten, und die Proselyten der B. unterwerfen. Auch den Christen sollte dieser Brauch nach dem Wunsche judenchristlicher Kreise auferlegt werden Apgsch 15, u. a., doch gelang es dem Apostel Paulus nach langem Kampfe, diese Gefahr abzuwenden.

H. Ploß: Das Kind in Brauch und Sitte der Völker, 1882²; — Julius Wellhausen: Reste arabischen Heidentums, 1887, S. 154 f; — Emil Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes I, 1901³, S. 675 ff; — Bernh. Stade: ZAT 1886, S. 136 ff. **Greßmann.**

Beschwörung ¶ Exorzismus ¶ Hexen ¶ Volksüberglaube.

Beskow, Fredrik Natanael, evang. Theologe, geboren 1865 in Hallingeborg (Schweden), seit 1896 Prediger einer modernen Freigemeinde in Djursholm bei Stockholm und Leiter einer höheren Schule für Knaben und Mädchen. Veröffentlichte außer Andachtssammlungen: Till de unga (1904²) auch deutsch: An unsere Jugend (1906) und einen Jahrgang Predikningar på kyrkoårets sön-och helgdagar (1907³). **N. Schmidt.**

Bessarion, Kardinal (ca. 1403—1472), geb. zu Trapezunt von armen Eltern, Schüler des Gemistus Pletho, trat 1423 in den Orden des hl. Basilius ein und vertauschte seinen Namen Johannes oder Basilius mit dem des hl. ägyptischen Mönches B. 1437 Erzbischof von Nicäa, 1438 Begleiter des Kaisers Johann VIII Paläologus zum Unionskonzil nach Ferrara-Florenz (¶ Unionsbestrebungen, katholische), wo er energisch für die Union wirkte. 1439 Kardinal, 1451—55 Legat in Bologna, 1463 Titular-Patriarch von

Konstantinopel; er erhielt mehrere Bistümer und Abteien in Italien und war zweimal nahe daran, Papst zu werden. Auf der Rückkehr von einer Gesandtschaftsreise nach Paris starb er 1472 in Ravenna. Wiederholt war der hochgebildete, kluge und milde Kardinal an fremde Höfe geschickt worden. Mit großem Eifer bemühte er sich um die Aufrechterhaltung der Union und die Rettung seines Vaterlandes aus den Händen der Türken. Das Studium der griechischen Sprache und Literatur ward durch ihn in Italien sehr gefördert; sein römischer Palast wurde der Mittelpunkt eines gelehrten Kreises. Zum Danke dafür, daß Venedig ihm die Würde eines Patriziers verliehen hatte, vermachte er der Republik seine reiche Bibliothek (die erste öffentliche). — ¶ Byzanz II, 2.

Schriften bei MSG 161, 1—746; — Biographie von H. Vast: Le cardinal Bessarion, Paris 1878; — KL² II, Sp. 528—532; — RE³ II, S. 663 f. **Greving.**

Besser, Wilhelm Friedrich (1816—1884), luth. Theologe, geb. zu Warnstedt am Harz, als Student namentlich von Leo und Tholuck beeinflußt, 1841 Pfarrer in Wulkow (Mark), 1847, weil er die Union nicht mehr anzuerkennen vermochte, dieses Amtes enthoben, schloß sich den separ. Lutheranern an, 1848 Pfarrer in Seefeld (Pommern), 1853 Mitdirektor der luth. Mission in Leipzig, 1857 Pfarrer in Waldenburg (Schlesien), seit 1864 zugleich Mitgl. des luth. Oberkirchenkollegiums in Breslau. Seine Schriften sind teils religiös, teils kirchenpolitisch (gegen die Union usw.), teils missionsgeschichtlich; besondere Verbreitung haben seine neutestamentlichen „Bibelstunden" gefunden. **M.**

Bestattung ¶ Begräbnis.

Besteuerung, kirchliche ¶ Kirchensteuern. — Besteuerungsgrundsätze ¶ Staatshaushalt.

Bestmann, Johannes, luth. Theologe, geb. 1854 zu Delve, Dithmarschen, 1877 Privatdozent in Erlangen, 1883 Gymnasiallehrer in Halle, 1885 Lehrer am Missionshaus in Leipzig, 1886 Diakonus, 1891 Pastor prim. in Mölln (Lauenburg). Verfaßte u. a.: Geschichte der christlichen Sitte (1880—85), Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes im A. und N. Bund (1896—1900). **M.**

Beß, Bernhard, ev. Theologe, geb. 1863 in Nentershausen (Bez. Kassel), 1890 Privatdozent für Kirchengeschichte in Marburg, seit 1896 im Bibliotheksdienst, 1902 Bibliothekar in Halle a. S. Verfaßte u. a.: Frankreichs Kirchenpolitik und der Prozeß des Jean Petit (1891), Luther und das landesherrliche Kirchenregiment (1894). Gab heraus: Unsere religiösen Erzieher (1907), Mitherausgeber der ZKG. **M.**

Beth, Karl, ev. Theologe, geb. 1872 zu Förderstedt, 1901 Priv.-Doz. in Berlin, 1906 a. o. Prof. in Wien, 1907 o. Prof. daselbst. Verfaßte u. a.: Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer (1902), Das Wesen des Christentums und die moderne histor. Denkweise (1904), Die Wunder Jesu (1905), Die Moderne und die Prinzipien der Theologie (1907). ¶ Modern-positiv. **M.**

Bethabara ¶ Bethanien 2.

Bethanien. 1. Ein Flecken am Ostabhang des Oelbergs, an der Straße von Jericho nach Jerusalem Mrk 10_{46} 11_{1}, nach Joh 11_{18} 15 Stadien = 4 km von Jerusalem. Nach der synoptischen Ueberlieferung Mrk $11_{1.11}$ f 14_{3} der Aufenthaltsort Jesu in der Zeit vor seinem Tode; nach der johanneischen Joh 11_{1} ff 12_{1} ff Wohnort der Geschwister Lazarus, Martha und Maria.

2. Ein anderes B., „jenseits des Jordans" gelegen, wird (nur) Joh 1_{28} erwähnt als Taufstätte des Johannes. Wenigstens ist das die bestbezeugte, zur Zeit des Origenes in den meisten Handschriften sich findende Lesart. Eine andere, von Origenes bevorzugte und in Aufnahme gebrachte, ist Bethabara. Weder B. noch Bethabara jenseits des Jordans hat man bisher mit Sicherheit geographisch nachweisen können. **H.**

Beth Aven = Götzenhaus, ist ein vom Propheten Hosea mehrfach als Spottname für ¶ Bethel mit Beziehung auf den dortigen Bilderdienst gebrauchter Ausdruck (Hosea 4_{15} 5_{8} $10_{5.8}$; vgl. Amos 5_{5}). Da es nicht gut denkbar ist, daß ein Ort wirklich diesen Namen geführt habe, muß man den Namen auch in den sonstigen Stellen, wo er vorkommt, als Bezeichnung für Bethel ansehen, zumal auch alle Angaben über seine Lage auf Bethel passen (I Sam 13_{5} 14_{23} Jos 7_{2}). In allen diesen Stellen hat übrigens die Septuaginta einen anderen Namen gelesen. **Benzinger.**

Beth Eden, ein Mittelpunkt aramäischer Herrschaft, deren Untergang Amos (1_{5}) verkündigt; nicht gleichbedeutend mit dem in der Hiskiageschichte genannten Bene Eden (Jes 37_{12}), der aramäischen Landschaft Bit Adini am Euphrat, da diese zu Amos Zeiten längst in den Händen der Assyrer war; vielleicht einem anderen noch nicht ganz sicher nachgewiesenen Bit Adini in Syrien gleichzusetzen. Andere denken an Dschubb 'Adin auf der Ostseite des Antilibanons; jedenfalls ist es nicht allzuweit von Damaskus entfernt zu suchen. Aber ebenso ist möglich, daß wir hier gar keinen Eigennamen vor uns haben, sondern „Lusthausen" übersetzen müssen, parallel zu dem „Freveltal" (Bik'at Aven) im gleichen Vers, das auch kein eigentlicher Ortsname sein dürfte. **Benzinger.**

Bethel = Haus Els, Haus Gottes, altberühmte Kultusstätte, deren Stiftung von der israelitischen Tradition auf ¶ Abraham (s. o. Sp. 110) oder ¶ Jakob zurückgeführt wird Gen 12_{8}. Von Jakob, der dort im Traum die Pforte des Himmels sah, stammt der Malstein in B. und ein Altar. Und weil dort Gott dem Erzvater erschienen ist und sich als dort wohnend geoffenbart hat, erhält der Ort seinen Namen Gotteshaus Gen 28_{17} ff 35_{7}. Nahe dabei war das Grab der Debora, der Amme der Rebekka, unter der „Klageeiche", Gen 35_{8}. Damit erkennt die Ueberlieferung an, daß B. schon von der Einwanderung der Israeliten ein bedeutendes Heiligtum gewesen ist. Und die Bemerkung, daß der vorisraelitische Name der Stadt Lus gewesen sei, bestätigt dies, denn Lus bedeutet Asyl Richt 1_{23} Gen 35_{6}. In Wirklichkeit handelt es sich also um ein berühmtes kanaanitisches Heiligtum, das von den Israeliten übernommen und zugleich durch Zurückführung auf die Patriarchen für den Jahvedienst legitimiert wurde. Das Heiligtum war von Anfang an bei den Israeliten in Verehrung (Richt $20_{18.26}$ f I Sam 10_{3}) und die Errichtung des salomonischen Tempels hat ihm keinen Eintrag getan. Wenigstens wird es gleich nach der Reichsspaltung von Jerobeam I zu einem der beiden Hauptheiligtümer des Nordreichs mit königlichem Tempel und Stierbild erhoben I Kön 12_{28} ff Amos 7_{13}. Dabei war es nicht die Meinung Jerobeams, einen anderen

Gott als Jahve im Gegensatz zu Jahve zu verehren, wohl aber handelte es sich um einen Jahvedienst in den Formen des Baalskultes. Die schriftstellerischen Propheten dann freilich verurteilten den Gottesdienst von B. als Götzendienst (Amos 4_4 f Hos 6_{10} 13_2 f u. a.), und nach Einführung des deuteronomischen Gesetzes zerstörte Josia das Heiligtum dort; wahrscheinlich gehörte B. damals zum Südreich (II Kön 23_{15}). Nach dem Exil hat B. keine Rolle mehr gespielt. — Die Lage an der Straße von Jerusalem nach Sichem südlich von Silo, westlich von Ai, an der Grenze zwischen Ephraim und Benjamin ist durch biblische Angaben und das Onomastikon des Eusebios (12 röm. Meilen von Jerusalem) hinreichend genau bestimmt, um die Gleichsetzung mit dem heutigen Betin zu sichern, einem hochgelegenen Dorf mit merkwürdiger Felsgruppe (vielleicht Steinkreis) im Norden und einer schönen Aussicht bis ins Jordantal (vgl. Gen 13_{10}).

Benzinger.

Bethlehem = Speiseort. Außer einem Ort im Stamme Sebulon führt diesen Namen die bekannte Stadt im Stamme Juda, der Schauplatz der Ruthgeschichte (¶ Ruthbuch), die Heimat Davids und seiner Familie, der Jerusaföhne, und anderer Helden, wie Elhanan (I Sam 16_1 II Sam 2_{32} 21_{19}), und nach der Ueberlieferung der Geburtsort Jesu (Mtth $2_{1.5}$ ff Luk $2_{4.15}$). Sonst hat die Stadt nie eine Rolle in der Geschichte gespielt. Rehabeam befestigte sie (II Chron 11_6). Micha nennt sie in seiner bekannten Weissagung vom Messias eine der kleinsten Städte in Juda (Micha 5_1). Nach dem Exil wurde B. wieder besiedelt und gehörte zum jüdischen Gebiet (Neh 7_{26} Esra 2_{21}). Für die Christenheit war es als Geburtsort Jesu stets ein wichtiger Platz; über der schon von Justinus Martyr erwähnten Geburtshöhle ließ Konstantin i. J. 330 eine prächtige Basilika erbauen, die noch jetzt erhalten ist. Das heutige B., 9 km südlich von Jerusalem, ist ein blühender Ort von über 8000 Einwohnern.

RE³ II, S. 666. — Titus Tobler: Bethlehem in Palästina, 1849; — Paul Palmer: Das jetzige Bethlehem (mit Plan) ZDPV XVII S. 89 ff; — Baedeker: Palästina⁴, S. 91 ff. **Benzinger.**

Bethlehemiten, Barmherzige Brüder, Orden zur Krankenpflege, auch um die Volksschule verdient, 1655 in Guatemala gestiftet, auch in Mexiko, Peru und auf den kanarischen Inseln verbreitet, 1820 durch die spanischen Cortes aufgehoben.

Heimbücher: Orden und Kongregationen² II, 1907, S. 253 f; — RE³ II, S. 670 f. **Joh. Werner.**

Bethsaida = Haus der Fischerei, nach Josephus (Jüd. Krieg III 10_7) und Plinius (Histor. natur. V 15) am östlichen Ufer des Jordans nicht weit von seiner Mündung in den See Gennezareth gelegen (also nicht mehr in Galiläa), vom Tetrarchen Philippus (¶ Herodes und seine Nachfolger) zur Stadt erweitert und nach Augustus' Tochter Julias genannt. Nach der synoptischen Ueberlieferung eine der Hauptstätten der Wirksamkeit Jesu Mtth 11_{21} Luk 10_{13} Mrk 6_{45} 8_{22}. Nach Joh 1_{44} 12_{21} Vaterstadt des Andreas, Petrus und Philippus (vgl. dagegen Mrk 1_{29}), 12_{21} genannt „B. in Galiläa". Schwerlich ist wegen dieses Zusatzes „in Galiläa" an ein zweites B. zu denken; es ist ein erklärlicher ungenauer Ausdruck. **H.**

Bethulia, der Ort, wo die Handlung des Buches Judith spielt, ist nach den Angaben des Judithbuches in der Nähe von Dothan zu suchen (Judith 4_6 7_3 8_3). Ihre Lage ist nicht nachgewiesen. Die besser bezeugte Namensform ist Betylua, was an die Bezeichnung der heiligen Steine, baitylia, die griechische Form des hebräischen Bethel, erinnert (¶ Betylien). Dies legt die Annahme nahe, daß Betylua ein Decname für die heilige Stadt, d. h. für Jerusalem ist, eine Annahme, die dadurch unterstützt wird, daß in einer kürzeren Rezension der Erzählung die Geschichte in Jerusalem spielt. **Benzinger.**

Bettage ¶ Bußtage.

Bettel ¶ Armenpflege.

Bettelmönche ¶ Mönchtum.

Better, Frederic, Apologet, geb. 1837 zu Morges (Waadt), lebt in Ueberlingen am Bodensee. Verfaßte u. a.: Das erste Blatt der Bibel (1885), Auf den Galeeren (1887), Was dünket dich von Christo? (1893), Naturstudium und Christentum (1896), Natur und Gesetz (1898), Symbolik der Schöpfung und ewige Natur (1899), Glaube und Kritik (1901), Zweifel (1906), Das Buch der Wahrheit (1907). Die genannten, wie andere Schriften B.s (die Bibel Gottes Wort; Bildung; Vom Geschmack) sind meist in zahlreichen Auflagen erschienen, und B. schreibt in der Tat stets angeregt, stellenweise glänzend; er imponiert durch reiche Kenntnisse auf naturwissenschaftlichem wie gelegentlich auf historischem Gebiet. Wenn er aber das Christentum in der Fassung vertritt, die ihm eine mit der neueren naturwissenschaftlichen und historischen Kritik noch unbekannte Zeit gegeben hat, wenn er in allem Wesentlichen das kirchliche Dogma festhalten will, so unterliegt seine Apologetik deshalb bei aller religiösen Wärme auch den Schwierigkeiten, die hier unleugbar vorhanden sind: vgl. ¶ Wunder, ¶ Naturgesetz, ¶ Kosmologie und Religion. Und sein biblischer Realismus (¶ Theosophie) verbindet sich mit einer Phantastik, die nur bisweilen geistreich ist. **M.**

Betylien. B. (baitylos und baitylion) ist eine Bezeichnung für Meteorsteine, die im Kultus verehrt werden, sachlich gleichbedeutend mit den ¶ Malsteinen (Masseben) der hebräischen ¶ Heiligtümer. Daß diese Steine, wie man behauptete, heilig gewesen seien, weil sie vom Himmel gefallen seien, ist wenig wahrscheinlich. Vielmehr haben Spätere die ihnen unverständliche Tatsache der Heiligkeit solcher Steine erklären wollen, indem sie sie für Meteoriten ausgaben. Doch halten noch heute einzelne Forscher an dieser Deutung fest. Das griechische Wort stammt vermutlich aus dem semitischen bēt-ēl „Haus Gottes", weil Steine als Sitz einer Gottheit galten Gen 28_{22}. **Greßmann.**

Beurlin, Jakob (1520—1561), einer der Reformatoren ¶ Württembergs. Er hat von Nov. 1533 an in ¶ Tübingen studiert, gerade zu der Zeit, als die Reformation eingeführt wurde. In langsamer Entwicklung schloß er sich ihr an. 1551 wurde er Professor der Theologie und wirkte zum Nutzen der seit der Glaubensänderung darniederliegenden Fakultät. Zur Verteidigung der ¶ Confessio Wirtembergica war er zweimal im J. 1552 in Trient (¶ Tridentinum). Im J. 1554 weilte er zur Beilegung der Osiandrischen Streitigkeiten in Königsberg. Doch seine Missionen hatten nur den Erfolg, daß er in selbständiger, von ¶ Brenz sich abgrenzender Position seine theologischen Anschauungen weiter-

entwickelte, als ein Mann, dem „die Reformation höher stand, als die Orthodoxie" (Weizsäcker). Von seinem Herzog ¶ Christoph wurde er 1561 nach Poissy (¶ Hugenotten) und Paris geschickt, um den Protestantismus in Frankreich zu fördern. Auf der Reise erlag er der Pest.

RE³ II, S. 672—674; — G. Bossert: Die Reise der württemb. Theologen zum Religionsgespräche von Poissy (Württemb. Vierteljahrshefte 1899). **Hermelink.**

Beuron, Benediktinererzabtei „St. Martin" in Hohenzollern-Sigmaringen. Als Augustinerchorherrnstift 1077 gegründet, 1097 von Urban II bestätigt, 1687 zur Abtei erhoben, 1802 säkularisiert als Besitz der Fürsten von Hohenzollern-Sigmaringen, 1863 durch die Fürstin-Witwe Katharina restituiert, 1868 Abtei, 1884 Erzabtei und Sitz des Erzabtes der Beuroner Kongregation, die 1905 im ganzen 9 Mönchsabteien (Beuron, Maria Laach, S. Joseph bei Koesfeld in Westfalen, Emaus zu Prag, Seckau, Maredsous [in Belgien], Regina coeli bei Löwen, Erdington [in England], Cucujaës [in Portugal]) mit 375 Chormönchen und 361 Laienbrüdern, sowie 3 Frauenabteien (S. Gabriel zu Smichov-Prag, S. Scholastica zu Maredret-Belgien und S. Hildegard zu Eibingen a. Rh.) mit 71 Chorfrauen und 59 Laienschwestern umfaßte. Außerdem ist ihr die Pflege der brasilianischen Benediktinerklöster übertragen. Der Ausbildung dient eine Oblatenschule zu Emaus und Seckau, jene auf der Stufe eines Untergymnasiums, diese auf der eines Obergymnasiums, in Beuron selbst ist die eigentl. theol. Studienanstalt. Der wissenschaftliche Geist in der Kongregation ist sehr rege und hochstehend, von ihr aus erscheint die Révue bénédictine (in Maredsous, 1908: 25. Jahrgg.), unter deren Mitarbeitern der Patristiker Morin besondere Erwähnung verdient, ferner der durch nüchterne Kritik ausgezeichnete hagiographische Jahresbericht (Kempten, Kösel, bis jetzt 2 Bde., 1903 und 1904) sowie die S. Benediktsstimmen, die Gregorianische Rundschau, die Gottesminne. Auf künstlerischem Gebiete hat der Beuroner Choralgesang (Pflege des traditionellen gregorianischen Chorals) und die Beuroner Kunstschule einen Ruf erlangt. Die Beuroner Malerschule wurde veranlaßt durch die Fürstin Katharina, die drei Künstler zur Ausmalung einer Votivkapelle nach B. berief, die dann in den Orden eintraten und Schüler nach sich zogen. Der Einfluß der Schule geht über Schwaben und Bayern bis nach Sachsen, Rheinprovinz, Salzburg, ja selbst Monte Casino. Herbheit und unerbittliche Strenge kennzeichnet den Stil, der freilich leicht Individualität vermissen läßt, denn „nicht der Einzelne malt, sondern die Gesamtheit". Der Beuroner malt ohne Modell, nur nach dem Gedächtnis, „er pflegt mit Virtuosität die große, sichere Linie", er malt für den Altar auf großen Flächen ohne Perspektive, steif korrekt, aber dennoch wirkungsvoll. — Die straffe Organisation der Beuroner Kongregation, die sich in strengen Einzelbestimmungen für die Klöster fortsetzt, hat bei den alten Benediktinern B. mißliebig gemacht, doch scheint ihre Anklage auf „jesuitischen Geist" kaum begründet, auch nicht dadurch, daß Bischof Benzler von Metz aus der Beuroner Kongregation hervorging oder daß das von Leo XIII begründete internationale Benediktinerkolleg zu S. Anselm in Rom wesentlich von Beuroner Mönchen geleitet wird. Brotneid und der Gegensatz der Tradition gegen jede Reform erklären die Anfeindungen zur Genüge, wenn auch die Gefahr einer Umbiegung des alten, freien, wissenschaftlichen Geistes in kirchenpolitische Tendenzen gerade bei der öffentlichen Führerstellung B.s vorliegen mag.

O. Wolff: Beuron, 1903²: — KHL I, Sp. 616; — ‡Friedrich Wiegand: Die Bedeutung des Benediktinerordens in der Gegenwart (Allgem. ev.-luth. Kirchenzeitung, 1908, Nr. 13—17). **Köhler.**

Beveridge, William (ca. 1637—1708), geb. zu Barrow (Leicester), 1684 Hofprediger, dann Bischof von S. Asaph. Hauptwerke: Institutionum chronologicarum libri II (London 1669), Synodicon sive Pandectae canonum ss. apostolorum et conciliorum ab ecclesia Graeca receptorum (2 Bde., Oxford, 1672), Codex canonum ecclesiae primitivae (London 1678). In letzterem Wecke suchte er die apostolischen Kanones an das Ende des 2. Jhd.s als Sammelwerk des Clemens v. Alexandrien zu setzen. **K.**

Beversluis, Martinus, ev. holländischer Theologe (Spiritualist). Geb. 1856 zu Dordrecht, in streng reformiertem Geiste erzogen, Pfarrer an verschiedenen Orten, seit 1908 in Zoudwolde. Unter dem Einfluß des Revival und Perfektionismus (Pearsall Smith, Asa Mahan) für einen empiristisch fundierten Mystizismus gewonnen, dann christlicher Spiritualist infolge der „Manifestationen" in spiritistischen séances und schließlich selbst Medium (für seinen Privatgebrauch). Seitdem fühlt er sich „gerufen" als Zeuge der göttlichen Wahrheit zu seinem Aufklärungswerk; früher vermittelte ihm fremdes, jetzt das eigene Medium die Aufträge aus der oberen Welt. Mit den Orthodoxen zerfallen, von den Liberalen wegen seiner Stellung zu den Wundern abgelehnt, suchte er im Rahmen der „rein" spiritistischen Gesellschaften für seinen religiösen Spiritualismus (mit dogmatischen Konsequenzen) zu wirken, der „Kopf und Herz mit einander versöhnen" soll, und hielt viele Vorträge. Hier wegen der Betonung des religiösen Momentes abgelehnt, schloß er sich der „Evangelischen Richtung" an. Er predigt den „empirischen Spiritualismus" als eine selbständige religiös-sittliche Lebensauffassung, die den Menschen zu Gott bringt, die Macht des theologischen Dogmas zerbricht und die Theologie erneuert. Seine Theologie findet sich am prägnantesten in Empirische theologie (1898), am eingehendsten in De heilige Geest en zijne werkingen volgens de Schriften des Nieuwen Verbonds (1896); populärisiert hat er sie in dem historischen Roman Saulus van Tarsen. Weitere Schriften: Het gebied van het geheimzinnige (1899. 1905²), Het Spiritualisme en de wetenschap (1901), Geschiedenis van den Godsdienst I (1904) usw. Er gibt seit 1893 die Zeitschrift Geest en leven heraus. **Schowalter.**

Bevölkerung.

1. Bevölkerungsstatistik; — 2. Malthusische Theorie; — 3. Bevölkerungspolitik.

Die B., welche die Gesamtheit der Einwohner eines Gebietes umfaßt, ist die Trägerin der Volkswirtschaft. Die Kenntnis des Standes der B. und seiner unausgesetzt sich vollziehenden Veränderungen, der Bevölkerungsbewegung, ist von großer Wichtigkeit wie für die Wirtschafts- und Sozialpolitik, so auch für die Beziehungen der politischen Gemeinwesen zu einander, der staatlichen und der kirchlichen. Der Vermittlung

dieser Kenntnis dienen in erster Linie die Zählungen der Bevölkerung; ihre Durchführung ist nur in geordneten Staatswesen möglich. Die ersten Volkszählungen wurden veranstaltet: 1775 in Schweden, 1790 in den Vereinigten Staaten von Amerika; im Laufe des 19. Jhd.s folgten diesen Beispielen alle größeren europäischen Staaten, die meisten ihrer Kolonien und viele außereuropäische Staaten. Die modernen Volkszählungen haben über mancherlei Zustände Aufklärung gebracht, über die ehedem arge Unklarheit herrschte, wie z. B. über die räumliche Verteilung der B., ihre Geschlechts- und Altersgliederung, den Familienstand, die Nationalität, die Religionszugehörigkeit, die wirtschaftliche und gesellschaftliche Schichtung und vieles andere. Durch die Volkszählungen wurden die engen Beziehungen der Bevölkerungsverhältnisse zu der Bodengestalt und Bodenbeschaffenheit, den natürlichen Hilfsquellen, den Verkehrsgelegenheiten, der Wirtschaftsweise und Lebensführung usw. aufgehellt. Die Entwicklung von Industrie und Verkehr im Zeitalter des ¶ Kapitalismus hat die Abhängigkeit der B. von der Natur des Landes zwar verringert, doch nicht vollständig aufgehoben (Konzentration der Industrie in möglichst geringer Entfernung von den wichtigsten Rohstoffen usw.). — Die Veränderungen der Volkszahl werden einerseits durch die Geburten und Sterbefälle, andererseits durch die Wanderungen bedingt. Ueber die Geburtenhäufigkeit (das ist die Zahl der in einem Zeitraum auf eine bestimmte Einwohnerzahl entfallenden Geburten) haben wir erst für eine verhältnismäßig kurze Periode verläßliche Angaben. Vom Beginne bis zum letzten Drittel des 19. Jhd.s war sie in den meisten Staaten Europas unregelmäßigen Schwankungen unterworfen, seitdem ging sie zurück, abgesehen von Rußland, wo sie stationär blieb und von Bulgarien, wo sie bis in die Gegenwart stieg. In Frankreich sank sie während des 19. Jhd.s beständig, in Schweden seit den fünfziger Jahren, in den übrigen Staaten setzte die Verringerung der Geburtenhäufigkeit später ein. In den slavischen Ländern ist die Geburtenhäufigkeit höher als in den germanischen und romanischen, in den katholischen höher als in den evangelischen. Gebiete mit ausgedehntem Bergwerks- oder Industriebetrieb haben eine höhere Geburtenhäufigkeit als rein ländliche Gebiete, doch ist hier gewöhnlich die natürliche Bevölkerungsvermehrung trotzdem ausgiebiger, denn in der Regel entspricht einer hohen Geburtenhäufigkeit eine hohe Sterblichkeit. Die Sterblichkeitshäufigkeit (Zahl der Todesfälle während eines Zeitraums auf eine bestimmte Bevölkerungszahl) ging während der jüngsten Zeit in allen europäischen Staaten sowohl wie in Nordamerika zurück, was hauptsächlich den hygienischen Fortschritten und dem Eintritt friedlicherer Beziehungen zwischen den Völkern zu danken ist, so daß trotz der Verringerung der Geburtenhäufigkeit das Bevölkerungswachstum mit wenigen Ausnahmen rasch war. — Die Eheh äufigkeit, deren Einfluß auf die natürliche Volksvermehrung klar ist, nahm im verflossenen Jahrhundert bedeutend zu, was ein Ausdruck der Hebung des Wohlstandes und der Sicherung der Existenz ist. Im Interesse des Staatswesens liegt es weniger, daß innerhalb eines gewissen Zeitraumes viele Eheschließungen stattfinden, sondern daß ein möglichst großer Teil der Bevölkerung im wirtschaftlichen und moralischen Schutze der Familien lebt. — Eine Uebervölkerung Europas ist durch die umfangreiche Auswanderung verhütet worden, die besonders nach Nordamerika gerichtet ist. ¶ Kolonisation.

2. Es ist nicht leicht, die ganze Mannigfaltigkeit der teils in gleicher Richtung, teils gegen einander wirkenden Ursachen der Bevölkerungsbewegung zu erfassen, weil das aus genau differenzierenden Beobachtungen allein zu gewinnende Material noch nicht in solcher Fülle vorhanden ist, als notwendig wäre, namentlich soweit es sich um die Statistik der Wohlstandsschichten handelt. Der erste wissenschaftlich begründete (wenn auch von Irrtümern nicht freie) Versuch, die Gesetzmäßigkeit der Bevölkerungsbewegung klarzustellen, wurde von Thomas Robert Malthus (¶ Nationalökonomie) in seinem 1798 ausgegebenen „Essay on the Principle of Population" unternommen. Nach seiner Theorie hat die Bevölkerung das Streben, generationsweise in geometrischer Progression zuzunehmen, weit rascher als die Nahrungsmittel vermehrbar sind, denn deren Hervorbringung hängt von der unveränderlichen Größe und der begrenzten Fruchtbarkeit des anbaufähigen Bodens ab. Wo die Masse der Nahrungsmittel vermehrt wird, nimmt die Bevölkerung unbedingt zu. Wenn der Nahrungsspielraum überschritten wird, so tritt Mangel und Elend bei den unteren Bevölkerungsschichten ein und der Menschenüberschuß wird durch vermehrte Sterblichkeit, durch Kriege, Hungersnöte, Seuchen, Ueberhandnehmen von Laster und Verbrechen rücksichtslos vernichtet. Diese Theorie fand zahlreiche Anhänger, doch stieß sie auch auf heftige Gegnerschaft, besonders seitdem die Annahme einer geometrischen Bevölkerungsvermehrung und der unbedingten Zunahme der Bevölkerung bei einer Vermehrung der Nahrungsmittel als irrig erwiesen ist. Tatsächlich kann die wirtschaftliche Lage in sehr verschiedenartiger Weise die Gestaltung der Bevölkerungszahl beeinflussen; z. B. bei naiver sozialer Auffassung, die von zahlreichen Kindern eine Erleichterung der Bedürfnisbefriedigung erwartet, als Quelle der Geburtenzunahme, bei fortgeschrittener Zivilisation und höheren Ansprüchen an die Lebenshaltung jedoch als Anlaß zur Beschränkung des Kinderreichtums. Nur selten äußert sich mit tragischer Gewalt ein Widerspruch zwischen der Vermehrung der Menschen und der Produktionsfähigkeit der Erde; denn nicht bloß die Gütererzeugung hat ihre Hindernisse, sondern auch der Bevölkerungsvermehrung treten Hindernisse in den Weg, und zwar vorbeugende Hindernisse, die gegen einen noch nicht vorhandenen Bevölkerungszuwachs gerichtet sind (Hinausschiebung des Heiratsalters, Beschränkung der ehelichen Fruchtbarkeit) und unterdrückende Hindernisse, wo es sich um die Entfernung eines bereits bestehenden Bevölkerungsüberschusses handelt. Bei den modernen Kulturvölkern spielen die letztgenannten nur noch eine untergeordnete Rolle. Das sittliche vorbeugende Hindernis einer zu raschen Volksvermehrung ist jene Selbstbeherrschung des Menschen, die ihn veranlaßt, nur auf genügenden wirtschaftlichen Grundlagen eine Familie zu be-

gründen. — Die Furcht vor einer Uebervölkerung Europas hat nachgelassen, dagegen gab der Rückgang der Geburtenhäufigkeit in manchen Staaten zu Besorgnis Anlaß. Tritt in einem Gemeinwesen des europäischen Kulturkreises ein Bevölkerungsstillstand ein, so darf man annehmen, daß er der Ausdruck eines Widerspruchs zwischen der Produktionsweise und der Wirtschafts- und Sozialpolitik ist, oder daß er durch moralische und soziale Faktoren zu erklären ist, nämlich durch die Abneigung der Familien, Kinder aufzuziehen. In Frankreich, wo der Bevölkerungsstillstand am meisten droht, wirken wohl Ursachen beider Art zusammen. Eine Verlangsamung der Bevölkerungsvermehrung ist an sich nicht bedrohlich, solange sie sich in mäßigen Grenzen bewegt. Die Entwicklung des Menschengeschlechts ist mit dem Fortschreiten von einem mehr generellen Leben zu erhöhtem individuellen Dasein verbunden. Die Summe des Lebens und der Leistungen wird dadurch erhöht, trotz einer Verminderung der Geburtenhäufigkeit. Die Folge ist eine Verlangsamung des Generationswechsels, längeres Zusammenleben und eine intensivere Wechselwirkung der einzelnen Generationen, eine größere persönliche und gesellschaftliche Ausnützung der Lebensarbeit und ihrer Erfolge und eine gesichertere Uebertragung aller Errungenschaften der einen Generation auf die folgende.

3. Die Bevölkerungspolitik kann nicht überall die gleiche Richtung einschlagen; sie hat andere Ziele in dünn bewohnten Ländern, oder in Ländern mit geringer Volksvermehrung, als in dichtbevölkerten Gebieten mit großer Geburtenhäufigkeit. Gemeinsam erstrebt sie hier wie dort die Erhaltung des Lebens, die Herabminderung der Sterblichkeit; und in dieser Hinsicht waren bewerkenswerte Erfolge zu verzeichnen. Als Maßregeln zur Förderung der Volksvermehrung sind zu nennen: die Beseitigung der Ehehindernisse, die wirtschaftliche Unterstützung kinderreicher Familien, die Begünstigung der Einwanderung und die Erschwerung der Auswanderung. Doch wird heute weniger Wert auf die rasche Vermehrung der Bevölkerung als auf eine Hebung ihrer körperlichen und moralischen Qualitäten gelegt, und es sind in der Hauptsache beschränkende Maßnahmen, die nun gefordert werden; sie sollen dazu dienen, die Kulturvölker vor dem Niedergang zu bewahren. Schon bei primitiven Völkern finden wir Heiratsregeln, die oft äußerst kompliziert sind und die den Kreis der Personen, deren Verehelichung erlaubt ist, erheblich einengen. Durch die Gesetze der Kulturstaaten sind Heiraten unter einem gewissen Alter, zwischen Blutsverwandten bestimmten Grades usw. verboten. Es ist mehrfach als zum Wohl der Völker erforderlich bezeichnet worden, körperliche und geistige Mängel ebenfalls als Ehehindernisse zu erklären, und besonders den Geschlechtskranken, Alkoholikern, Tuberkulösen und Geisteskranken die Verheiratung zu untersagen, um die Hervorbringung untauglicher Nachkommenschaft zu verhindern. Ob diese Vorschläge praktisch durchführbar sein werden, läßt sich schwer sagen; denn Eingriffe des Staates in das Sexualleben können schwere moralische Schädigungen im Gefolge haben; und die Wahrscheinlichkeit ist nicht groß, daß jene Bevölkerungskreise, bei welchen die Hervorbringung untüchtiger Nachkommen am nächsten zu erwarten ist, ohne derartige Eingriffe, lediglich durch Aufklärung, zu lenken sein werden.

G. Rümelin in Schönberg: Handbuch der politischen Oekonomie, 1896/8, Bevölkerungslehre in Band I, Statistik in Band III; — A. v. Fircks: Bevölkerungslehre und Bevölkerungspolitik, 1898; — M. Haushofer: Bevölkerungslehre, 1904; — G. v. Mayr: Statistik und Gesellschaftslehre, 1897; — F. Prinzing: Das Bevölkerungsgesetz. Allgem. Statistisches Archiv, Bd. 6, H. 2. **Fehlinger.**

Bewick, Thomas, ¶ Buchillustration 5.

Beyer, Hartmann (1516—1577). An der Stätte seiner späteren Wirksamkeit, in Frankfurt a. M. ist B. geboren; er machte die humanistische Schule der Reichsstadt durch und studierte seit 1534 in Wittenberg. Seit 1539 Magister, verfaßte er als Lehrer der Mathematik eine Schrift „Quaestiones de sphaera". 11. April 1546 kam er als Prediger in seine Heimatstadt, entschlossen, dort dem Luthertum zum Sieg zu verhelfen. In Frankfurt war die Reformation zusammen mit einer demokratischen Bewegung in Zwinglischem Charakter durchgeführt worden; dann war die ¶ Confessio Tetrapolitana maßgebend geworden, und seit der Aufnahme der Stadt in den Schmalkaldischen Bund hatte man (1536) die Wittenberger Konkordie anerkannt. So war viel Zwiespältigkeit, namentlich in Abendmahlsfragen. Luther warnte den eifrigen B., in den schlichten Kirchengebräuchen nicht allzuviel zu ändern. B. erreichte sein Ziel, doch kam er bald in eine heftige Kampfesstellung gegen den Rat, der das Interim (¶ Deutschland: II. Reformationszeitalter) durchzuführen sich bemühte. Die Opposition gedieh bis zur Amtsentsetzung (1553), die aber vom Rat sofort wieder zurückgenommen werden mußte; und erst nach B.s Tod konnten die strittigen Feiertage (Neujahr, Himmelfahrt und Ostermontag) eingeführt werden. Die seit 1534 sich bildende Gemeinde von wallonischen, holländischen und britischen Flüchtlingen ließ B. zunächst gewähren. In ihr begann ¶ Knox den Streit wider die Cranmersche Liturgie und damit den Bruch der presbyterianischen mit der anglikanischen Kirche. Als dabei der calvinistische Charakter deutlich zutage trat, wurde 1561 der reformierte Gottesdienst verboten und der ausschließlich lutherische Charakter der Vaterstadt Goethes bis 1792 festgesetzt. Zwei pseudonyme Schriften B.s bekämpfen den katholischen Gottesdienst; den Erasmianer K. Thamer hat B. zu energischer Stellungnahme für die katholische Kirche gezwungen. B. ist einer der Väter der lutherischen Kirche, von bedeutendem Willen, echter Glaubensstärke und einer wunderbaren Kraft der Sprache.

RE³ II, S. 675; — G. E. Steitz: Der lutherische Prädikant H. B., 1852. **Hermelink.**

Beyschlag, Wilibald (seit 1876 v.) (geb. 7. Sept. 1823 in Frankfurt a. M., gest. 25. Nov. 1900 in Halle), ev. Theologe, studierte in Bonn Theologie, verkehrte dort mit dem Dichter und nachmaligen revolutionären Politiker Gottfried Kinkel, ging zur Fortsetzung seiner Studien nach Berlin, wo er Hoffmann v. Fallersleben, Bettina v. Arnim und ihrem Kreis, Jakob Burckhardt u. A. begegnete, und schloß sich unter den damaligen Berliner Theologen hauptsächlich an den Kirchenhistoriker August Neander an. Nach Bonn zurückgekehrt trat er in ein näheres Verhältnis zu Karl Immanuel Nitzsch, dessen Biographie er später schrieb. Schleiermacher, Neander und Nitzsch wurden

„die großen Lehrer seines Lebens und Geistes". Sein erstes Pfarramt in Trier; dort auch erster Zusammenstoß mit der römischen Kirche. Auf Grund eines Vortrags wegen Verächtlichmachung katholischer Lehren und Gebräuche angeklagt, wurde er in erster Instanz zu einem Monat Gefängnis verurteilt, in zweiter freigesprochen. 1856 Hofprediger in Karlsruhe. Im „Badischen Kirchenstreit", der sich um Agende und Kirchenverfassung drehte, trat er auf die Seite der gemäßigt Konservativen und wurde bald in die heftigsten Kämpfe, namentlich mit dem Heidelberger Schenkel, verwickelt. 1860 Professor der praktischen Theologie in Halle. — B.s theologische und kirchenpolitische Stellung in der preußischen Landeskirche datiert von seinem Vortrag auf dem Altenburger Kirchentag (1864) über das ihm aufgegebene Thema: Welchen Gewinn hat die evangelische Kirche aus den neuesten Verhandlungen über das Leben Jesu zu ziehen?, wo er Strauß, Renan und Schenkel bekämpfte, hingegen die Zweinaturenlehre und die persönliche Präexistenz Christi ablehnte und sich dadurch Hengstenbergs und der kirchlichen Rechten entschiedenen Unwillen zuzog. Seit der Berliner Oktoberversammlung 1871 nahm er Anteil an der Kirchenverfassung in Preußen, die, zuerst von B. nach rheinischen Vorbildern mit starker grundsätzlicher Abwehr jeder Bevormundung der Kirche durch den Staat bis hart an die Grenze der späteren Hammersteinschen Selbständigkeitsbestrebungen gedacht, nachher erheblich eingeschränkt wurde durch die notgedrungenen Rücksichten auf den preußischen Landtag und durch den unverhofften Uebergang der synodalen Mehrheit in den Besitz der Orthodoxie. Er beteiligte sich an der Gründung der preußischen Mittelpartei (erste Kundgebung 6. Aug. 1873) und der „Deutsch evangelischen Blätter" (1876), die in B.s geschickter Hand eine hervorragende Waffe in den kirchenpolitischen Kämpfen bildeten, deren „Kirchliche Chronik" manches Mal ein kirchliches Ereignis war, trat für die Kulturkampfgesetzgebung ein, wobei die heutige Unterscheidung zwischen Ultramontanismus und Katholizismus noch kaum zu bemerken ist, und für den Altkatholizismus als den wahren und eigentlichen Katholizismus, und gab die erste Anregung zur Gründung des Ev. Bundes. — Seine Leitgedanken waren einmal die Union, die B. energischer anfaßt, als die meisten seiner Gesinnungsgenossen. Ueber christlich und nichtchristlich, evangelisch und unevangelisch entscheidet nicht die einzelne Lehrformulierung, daher auch dem Protestantenverein kirchliches Existenzrecht zukommt. In der Vorrede zur „Neutestamentlichen Theologie" erklärt er offen, daß die alte Vermittlungstheologie bei aller persönlichen Weitherzigkeit ihrer Vertreter doch immer nur auf Milderung der überlieferten Lehre, nicht aber auf deren grundsätzliche Revision gedrungen und so wider Willen dem repristinierenden Konfessionschristentum Vorschub geleistet habe. Aus dieser Stellungnahme heraus schrieb B. 1877 bei Gelegenheit des Apostolikumstreits seine „Offene Antwort an die hochwürdige Hof- und Domgeistlichkeit von Berlin". Sie ist die freimütigste Polemik aus den Kreisen der Mittelpartei gegen all und jedes Hochkirchentum; schärfer ist da vielleicht nur noch die Erklärung von Scholz und v. Soden zum Fall Fischer im Januar 1905. Neben dem Unionsgedanken steht, ihm verwandt, B.s Bestreben einer Versöhnung von Christentum und Kultur, gläubiger Theologie und gebildeter Gemeinde, evangelisch und deutsch. Das Ideal einer Vereinheitlichung des modernen Geisteslebens beherrscht sein theologisches Denken: „Mir war die Offenbarung eine Offenbarung und nicht eine Verhüllung, der biblische Begriff des Mysteriums nicht der einer dem Denken unzugänglich bleibenden, sondern einer der Erkenntnis sich erschließenden übernatürlichen Tatsache und Wahrheit". Und nach der methodischen Seite gewendet: „Wir sind über Jesus so gut unterrichtet, wie über irgend eine hervorragende Persönlichkeit des Altertums" (Aus meinem Leben II, 522). Hier liegt die Stärke von B.s Position, durch die er auf Laienkreise und Pfarrhäuser unendlich anregend gewirkt hat, hier aber auch die Grenze seiner theologischen Wirkung. Der Redner, Poet und feine Dialektiker war überall des Erfolges sicher, der Forscher B. mußte klagen, daß seine Ergebnisse in der wissenschaftlichen Welt nur auf bedingten Anklang zu rechnen hatten.

Die wichtigsten Schriften B.s sind: 1. Zum Neuen Testament: Das Leben Jesu. Erster, untersuchender Teil, 1902[4]. Zweiter, darstellender Teil, 1901[4]; — Neutestamentliche Theologie oder geschichtliche Darstellung der Lehren Jesu und des Urchristentums nach den neutestamentlichen Quellen. 2 Bände, 1896[2]; — 2. Zur Kirchen- und Zeitgeschichte: Karl Immanuel Nitzsch. Eine Lichtgestalt der neueren deutsch-evangelischen Kirchengeschichte, 1882[2]; — Der Altkatholizismus. Eine Denk- und Schutzschrift an das ev. Deutschland, 1883 $^{1-2}$; — Aus meinem Leben I, 1896[2] und II 1899[2]; — Aus dem Leben eines Frühvollendeten, des ev. Pfarrers Franz Beyschlag, 1895[2]; — 3. Zur praktischen Theologie: 5 Bände Predigten; — Christenlehre auf Grund des kleinen lutherischen Katechismus, 1904[2]; — Zur deutsch-christlichen Bildung. Gesammelte populartheologische Vorträge, 1899[2]. **Scholz.**

Beza, Theodor (1519—1605), Mitarbeiter und Nachfolger Calvins, geboren in dem burgundischen Städtchen Vézelay, wo sein Vater als königlicher Landvogt wohnte. Er wurde in Paris durch seinen Onkel, der ein Mitglied des Parlaments war, erzogen, dann wohnte er (1528—1534) bei dem berühmten evangelischen Lehrer Wolmar in Orléans und Bourges. Im August 1539 erlangte er den Grad eines Lizentiaten der Rechte und begab sich nach Paris, wo er in den Kreisen der Literaten bald eine hervorragende Stellung einnahm. Er gab damals eine Sammlung lateinischer Gedichte, die man gewöhnlich als Juvenilia bezeichnet, heraus. Eine schwere Krankheit ließ ihn mit ganzer Seele das Heil in Christo erfassen; er gab seine reichen, kirchlichen Pfründen auf und zog mit seinem Weibe nach Genf (1548). 1549—1558 war er in Lausanne als Professor der griechischen Sprache an der dortigen Akademie. Hier verfaßte er seine berühmtesten Werke: 1. die französische Uebersetzung der Psalmen, 2. die Confession de la foi chrétienne, eine kurze populäre Darstellung des evangelischen Glaubens, ursprünglich für seinen Vater aufgesetzt, um sich vor demselben zu rechtfertigen, 3. die lateinische Uebersetzung des NT, die noch heutzutage durch die britische Bibelgesellschaft wiedergedruckt wird, 4. das dramatische und für die französische Literaturgeschichte wichtige Stück: Abraham sacrifiant;

endlich 5. eine Apologie der Verbrennung Michael ¶ Servets durch die bürgerlichen Behörden in Genf: De haereticis a civili magistratu puniendis (= Daß die Ketzer von der bürgerlichen Obrigkeit zu bestrafen sind. Die Ausführungen dieser Schrift hat man als B.s theologische Juvenilia bezeichnet). Herbst 1558 siedelte B. nach Genf über und übernahm (1559) eine Professur, zuerst der griechischen Sprache, dann der Theologie, an der neu errichteten Akademie. 1561—62 war B. in ¶ Frankreich als Sprecher der Evangelischen auf dem Religionsgespräch von Poissy (¶ Hugenotten); man sah in ihm nunmehr das Haupt und den Anwalt der reformierten Gemeinden in ganz Frankreich. Während das katholische und das evangelische Frankreich sich zum Beginne des blutigsten Waffenganges anschickten, suchte B. in Straßburg und Basel bei den Glaubensverwandten Mannschaft und Geld aufzutreiben, auch wandte er sich schriftlich an die evangelischen Reichsfürsten. Schon vorher hatte er mehrere Reisen nach Deutschland gemacht im Interesse der ¶ Waldenser in Piemont und der Hugenotten in Frankreich und hatte die Gelegenheit benutzt, um die Sache der Union aller protestantischen Christen zu fordern. — Kurz nach B.s Rückkehr nach Genf starb Calvin (1564). Jetzt wurde B. während nahezu eines halben Jahrhunderts der Ratgeber Genfs, den gleichermaßen der Magistrat und die Pastoren hörten, und die eigentliche Seele der großen wissenschaftlichen Akademie, des Werkes von Calvin. Genf verdankt ihm insbesondere die Gründung seiner Rechtsschule, die von vielen deutschen Studenten und jungen Edelleuten besucht wurde. — In den Streitigkeiten zwischen dem Genfer Magistrate und der Compagnie des Pasteurs hat B. die Wiederherstellung der Harmonie erleichtert. Viel mehr als Calvin geneigt, die politische Regierung zu schonen, hat er doch die Unabhängigkeit der geistlichen Macht verteidigt. — Seine Tätigkeit war vielseitig. Ein Freund von Bullinger und Melanchthon, war er in stetem Briefwechsel mit allen Führern der reformierten Partei. Nach der Pariser Bluthochzeit (¶ Hugenotten) hat er einen heftigen Protest erlassen, in dem er erklärte, daß ein Volk der Tyrannei einer ungerechten und gottlosen Regierung ein Ende setzen dürfe (De jure Magistratuum). (¶ Tyrannenmord.) Mit den Reformierten Frankreichs blieb B. fortwährend in dem lebhaftesten Verkehr. Er war der Vorsitzende der berühmten Nationalsynode von La Rochelle (1571 ¶ Hugenotten). — Mehrere Schriften hat B. gegen die Ausfälle der lutherischen Theologen gerichtet. Auf dem Mömpelgarder Kolloquium (1586) hatte er eine wichtige Bedeutung als Verteidiger der reformierten Lehre. — Unter den historiographischen Arbeiten B.s sind seine Icones (1580), und die Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France (1580) und seine, mit der größten Liebe ausgearbeitete Biographie Calvins hervorzuheben. — In Summa, ohne wie sein Meister ein gewaltiger Dogmatiker oder ein schöpferisches Genie auf dem kirchlichen Gebiete zu sein, besaß B. sowohl als Humanist, wie als Redner oder politischer und religiöser Führer hervorragende Talente, die ihn nach Calvin zum größten Führer der Calvinisten, in Genf, in Frankreich, in ganz Europa machten. — ¶ Bibelwissenschaft: I, E.

M. Wilh. Baum: Th. Beza, 1843 und 1851; — Heinrich Heppe: Th. Beza, 1861; — Eugen Choisy: L'Etat chrétien à Genève au temps de Th. de B., Genf 1903; — Baird: Th. Beza, New-York 1899; — Compte rendu du 3. centenaire de la mort de Th. de B. Genf 1906. **Choisy.**

v. Bezold, Friedrich, Historiker, geb. 1848 zu München, 1875 Privatdozent daselbst, 1884 o. Professor in Erlangen, seit 1896 in Bonn. Verfaßte u. a.: Geschichte der deutschen Reformation (1890). **M.**

Bezold, Karl, Orientalist, geboren 1859 in Donauwörth, Privatdozent in München 1883, am Britischen Museum in London 1888—1893, o. Professor der orientalischen Sprachen in Heidelberg 1894. Veröffentlichte: Schatzhöhle, syrisch und deutsch (1883 und 1888), Ueberblick über die babylonisch-assyrische Literatur (1886), Catalogue of the cuneiform tablets in the Kouyunjik collection of the British Museum (1889—99), Tell el-Amarna tablets in the British Museum (1892), Oriental Diplomacy (1893), Semitistische Studien (1894 ff), Ninive und Babylon (1903[1.2]), Die Babylonisch-assyrischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das Alte Testament (1904), Babylonisch-assyrische Texte (1904), Kebra Nagast (1905). Gab ferner heraus A. Dillmanns Grammatik der äthiopischen Sprache (1899), Achämeniden-Inschriften (1882), Zeitschrift für Keilschriftforschung (seit 1884), Zeitschrift für Assyriologie (seit 1886), Oriental. Studien, Th. Nöldeke gewidmet (1903). **G.**

Bibel. Uebersicht.

I. Altes Testament; — II. Neues Testament; — III. Dogmatisch; — IV. Im Unterricht; — Des weiteren behandeln (in alphabetischer Folge) noch folgende Artikel hierhergehörige Themata: Bibel und Babel; — Bibelgesellschaften; — Bibelkommission; — Bibelkonkordanz; — Bibellexika; — Bibelübersetzungen; — Bibelverbot; — Bibelwerke; Bibelwissenschaft: 1. AT, II. NT. — Vgl. ¶ Inspiration, dogmengeschichtlich.

I. Altes Testament.

1. Bestand und Zusammensetzung; — 2. Sammlung und Kanonisierung; — 3. Sprache und Text; — 4. Uebersetzungen.

1. Das Alte Testament ist der Teil der Bibel, den die Christen als Erbe des Judentums antraten. Als Kanon der Juden ist es auch für die Christen kanonisch geworden. So fällt den Juden die Verantwortung für seine Zusammensetzung zu. Es umfaßt nach ihrer wahrscheinlich ursprünglichsten Zählung 24 Bücher (schon das IV Esra-Buch am Ende des 1. Jhd.s n. Chr. kennt diese Zahl); doch zählte man — vielleicht bloß in künstlicher Angleichung an die Zahl der hebräischen Buchstaben — zuweilen auch nur 22 (so z. B. der jüdische Geschichtsschreiber Josephus), was dadurch möglich wurde, daß man, der Reihenfolge der biblischen Bücher in der griechischen Uebersetzung entsprechend, das Büchlein Ruth mit dem Richterbuch und die Klagelieder mit Jeremia als je ein Buch zusammennahm. Wenn dagegen nach unserer deutschen Zählung das AT aus 39 Büchern gebildet wird, so rührt dieser Unterschied davon her, daß die Juden die Bücher Sam, Kön, Chron, Esra-Neh und das 12-Prophetenbuch durchweg nur als je ein Buch rechneten. — Wichtiger als diese Zählungsdifferenz ist die Dreiteilung des jüdischen Kanons. Seine Teile sind:

I. Das Gesetz, (hebräisch: thôra), d. h. I—V Mose;
II. die Propheten (hebräisch nebi'îm) und zwar

a) die sogen. früheren oder vorderen = unsere Geschichtsbücher: Josua, Richt, Sam und Kön, „prophetische" Bücher genannt, weil jüdischer Tradition zufolge ihre Verfasser Propheten waren, z. B. der Verfasser von Kön angeblich Jeremia; b) die sogen. späteren oder hinteren = Jesaja, Jeremia, Hesekiel (NB. nicht Daniel!) und das Zwölfprophetenbuch;

III. die „Schriften" (hebräisch: kethubhîm, griechisch: Hagiographen, d. h. heilige Schriften), nämlich: Psalmen, Sprüche und Hiob; die 5 „Festrollen" (so genannt, weil sie an den jüdischen Festen zur Verlesung kamen): Hohes Lied, Ruth Klagelieder, Prediger und Esther; endlich Dan, Esra-Nehemia und Chron.

Nach dieser Einteilung ist, wie man sieht, die Reihenfolge der alttestamentl. Bücher ursprünglich eine andere als sie unsere deutsche Bibel, meist im Anschluß an die griechische Uebersetzung, aufweist; und diese ursprünglichere Reihenfolge hat den Vorteil, daß sie uns schon einige Winke über das allmähliche Zustandekommen der heiligen Sammlung geben kann.

2. Nicht von einem Tag auf den andern ist es zu dieser Sammlung und Kanonisierung gekommen. So wollte es zwar die jüdische Tradition selbst, vorab auch der deutsche Jude Elias Levita († 1549), von dem christliche Wissenschaft willig das Dogma übernahm, der alttestamentliche Kanon sei von Esra und den mit ihm gleichzeitigen Männern der großen Synagoge festgestellt worden. Daß diese Meinung aber völlig unhaltbar ist, lehrt schon die einfache Tatsache, daß der alttestamentliche Kanon Bücher enthält, die Jahrhunderte nach Esra geschrieben sind, so z. B. das Buch Dan (entstanden ca. 165). Da ist nun aber gerade seine Stellung im Kanon lehrreich: seinem Inhalte nach würden wir es unbedingt in dessen zweiten Teile, unter den Propheten, erwarten, wo es denn auch in unserer deutschen, wie schon in der griechischen Bibel seinen Platz gefunden hat. Daß es aber ursprünglich nicht hier stand, läßt sich kaum anders erklären, als daß zur Zeit seiner Entstehung dieser zweite Teil, wenigstens relativ, schon abgeschlossen war. Und das bestätigt eine Stelle in Dan selbst (9_2): Daniel forscht in den „Büchern" — nach dem Zusammenhang handelt es sich besonders um das Buch des Propheten Jeremia — in einer Weise, die zeigt, daß ihm diese „Bücher" schon als eine mindestens relativ fertige Größe vorlagen. Andererseits hat sich die „große Synagoge", deren Männer an der vermeintlichen einmaligen Feststellung des alttestamentlichen Kanons mit Esra beteiligt gewesen sein sollen, unter der Lupe kritischer Untersuchung in ein reines Phantasiegebilde verflüchtigt, von der rabbinischen Spekulation aus der Erzählung Nehem 8—10 herausgesponnen. — Das Gesagte mag zeigen, daß das Zustandekommen des atl. Kanons denn doch weniger einfach war, als es uns die überlieferte Meinung glauben machen will. In Wirklichkeit ist es eine Jahrhunderte lange Geschichte, die zu seinem Abschluß geführt hat. Der Lückenhaftigkeit des einschlägigen Materials entsprechend können hier aus diesem Entwickelungsprozeß nur einige Hauptpunkte hervorgehoben werden.

2. a) Jesaja spricht einmal (8_{16}) davon, er wolle, was er bezeugt habe, (wie zu einer Schriftrolle) zusammenbinden und seine Weisung (wie eine Rechtsurkunde) versiegeln, wobei er gegenüber dem ihm in der Gegenwart entgegengebrachten Unglauben von der Zukunft, welche die Weissagungen dieser Rolle erfüllen wird, seine Rechtfertigung erwartet. Bei dieser Gelegenheit ist auch, freilich in einem einigermaßen schwierigen und vielleicht verderbten Texte, von „Jüngern" des Propheten die Rede. In diesen Jüngern und ihren geistesverwandten Nachfolgern darf man den Kreis der Männer sehen, denen die Nachwelt für das zu danken hat, was sie an Schriften der alten Propheten noch besitzt. Aber nicht nur das: diese Leute haben sich allmählich zu geistigen Vätern der von der jerusalemischen Priesterschaft begünstigten Bewegung ausgewachsen, aus der die Veröffentlichung des Deuteronomiums unter König Josia im Jahre 621 hervorgegangen ist. Und dies letztere ist ein entscheidender Schritt auf dem Wege zum Besitze eines eigentlichen Kanons; denn vom Augenblick an, wo das Volk feierlich auf das deuteronomische Gesetz verpflichtet worden war, vgl. II Kön 23_{1} ff, gab es für die Juden ein autoritatives Gesetzbuch: mit einer Abschrift dieses Gesetzbuches in der Hand soll nach dessen eigener Vorschrift (17_{18} ff) der König das Regiment üben. Als aber das Reich unterging, wurde aus dem Reichsgesetzbuch erst recht das Religionslehrbuch: man muß nur sehen, wie seine Anhänger, die unter dem Namen der Deuteronomisten bekannten Autoren, von seinem Gesichtspunkt aus die Geschichte schreiben und, was sie von älterer Geschichtschreibung vorfinden, z. T. ummodeln. Aber freilich eine kanonische Schrift im Sinne der späteren Auffassung, für die, was kanonisch ist, unveränderlich und unantastbar heilig ist, darf man bei alledem im Deuteronomium noch nicht sehen. Nicht bloß, daß man es je nach Bedürfnis mit allerhand Novellen erweitert, auch in ganz neuen Verfassungsentwürfen versucht sich frommer Eifer; einen solchen hat uns z. B. Hesekiel in Kap. 40—48 hinterlassen. Und im Jahre 444 oder nach anderer, vielleicht begründeterer Auffassung 432 führt der Schriftgelehrte Esra, auf die Weltmacht des persischen Königs gestützt, ein neues Gesetzbuch ein, den Priesterkodex (= P), durch den das alte weit überholt wird vgl. Nehem 8. Aber auch seine Einführung, so feierlich sie ist, bedeutet noch keineswegs seine Kanonisierung im Sinne jener späteren Auffassung; denn noch trägt man in der Folgezeit nicht Bedenken, Aenderungen vorzunehmen, Zusätze, ja selbst Abstriche zu machen, wie man denn z. B. im jetzigen Text die Forderung der Holzlieferung, auf die Nehemia 10_{35} anspielt, vergebens sucht. Nicht zum mindesten mag die nachträgliche Vereinigung des Priesterkodex mit den ältern die Geschichte von der Weltschöpfung bis zu Moses Tod behandelnden Schriftwerken die Quelle von Textänderungen, bewußten wie unbewußten, geworden sein. Noch gibt zu denken, wie viel Abweichungen, zumal mit seiner selbständigen Chronologie, selbst der in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jhd.s schreibende Verfasser der sogen. Jubiläen, der doch gut pharisäisch gesinnt ist, sich dem überlieferten Tatbestande gegenüber erlaubt. So ist nur mit starken Vorbehalten die vielgehörte Meinung aufzunehmen, daß um das Jahr 400, wo sich auch die neugegründete samarische Gemeinde die mosaische Thora als Gesetzbuch aneignete, wenigstens der

atl. Gesetzeskanon abgeschlossen gewesen sei. Richtig bleibt diese Meinung nur, sofern man den Begriff „Kanon" nicht im dogmatischen Sinne einer viel späteren Zeit nimmt. — An Bedeutung freilich kam in aller Folgezeit der einmal vorhandenen Thora nichts mehr gleich. Auch als — nach Jahrhunderten — der jüdische Kanon schließlich auf mehr als das Vierfache des Umfangs der Thora angewachsen war, blieb die Wertschätzung dieser seiner ersten Schicht so überragend, daß der Name Thora gelegentlich auf das Ganze ausgedehnt werden konnte (so z. B. in einigen Stellen des NT). Im Gegensatz zu ihr als der eigentlichen Offenbarung, d. h. als der von Mose nicht aus eigenem Wissen geschriebenen, sondern ihm von Gott eingegebenen Schrift, galt den Späteren alles Uebrige als Ueberlieferung (Kabbala), und man stritt allen Ernstes darüber, ob es erlaubt sei, das Gesetz und jenes Uebrige auf dieselbe Buchrolle zu schreiben, und verbot, für ein verkauftes Pentateuch-Manuskript eine Abschrift der übrigen Bücher zu erwerben.

2. b) Die nächste Folge der erwähnten Vereinigung des Priesterkodex mit den genannten älteren Werken war die Abspaltung der Bücher Jos — Kön von eben diesen Werken, mit denen sie vorher, durch einen „Deuteronomisten" redigiert, ein großes Ganzes gebildet hatten. Auch von der Thora abgetrennt hielten sie sich indessen, wie ihr Inhalt leicht verständlich macht, in der allgemeinen Gunst — nachträgliche ihren Charakter übrigens kaum berührende Aenderungen zeugen nur für schriftgelehrte Beschäftigung mit ihnen —, und diese Gunst verblieb ihnen auch, als ca. 1 Jahrhundert später (ca. 300) in der Chronik ein Werk erstand, das die Darstellung des Hauptteiles der von ihnen behandelten Geschichte unter dem veränderten Gesichtspunkt des neuen Gesetzes, des Priesterkodex, in Angriff nahm. Dabei ist wieder die Tatsache der mannigfachen starken Abweichungen dieser Darstellung bezeichnend für den gänzlichen Mangel auch nur eines Gedankens an kanonische Geltung der älteren historischen Schriften. — Und zu einem gleichen Resultat gelangen wir auf dem Boden der im eigentlichen Sinne prophetischen Literatur. Ihre ältesten Sammler lernten wir schon kennen; sie sammelten, so gut sie es verstanden, aber es konnte z. B. vorkommen, daß sie ein und dasselbe Stück verschiedenen Propheten zuschrieben (vgl. Jes 2_{2-4} und Micha 4_{1-3}). Als Sammler jeremianischer Reden nennt uns Jeremia selber den Baruch. Daß das Geschlecht solcher Leute nicht ausstarb, dafür sorgte die Not der folgenden Zeiten; denn sie war dazu angetan, den Blick nur um so stärker auf das prophetische Erbe und die noch immer unerfüllten Weissagungen zu lenken. Man mag zunächst in kleinen Konventikeln sich zu Trost und Aufmunterung aus Prophetenschriften vorzulesen begonnen haben. Wann der Brauch ihrer öffentlichen Vorlesung in der Synagoge aufkam (vgl. Luk 4_{17} Apgsch 13_{15}), wissen wir nicht; aber die synagogale Regel wird schließlich wie von selbst zur Entscheidung darüber geführt haben, was zur Sammlung gehörte und was nicht. JSir (ca. 190—170) kennt schon Jesaja, Jeremia, Hesekiel und die Zwölfe, und daß diese Zusammenstellung in der ersten Hälfte des 2. vorchr. Jhd.s im wesentlichen als fertig galt, lehrt, wie schon erwähnt, das Danielbuch. Aber nur im wesentlichen kann man von einem damaligen Fertigsein reden; im einzelnen ist noch auf längere Zeit hinaus alles im Flusse. Vor allem Jes und Sach enthalten, wie es scheint, Stücke aus makkabäischer und selbst noch späterer Zeit: so weit verschieden ist der Begriff der Sammlung von dem kanonischer Abgeschlossenheit. Bestünde eine solche schon zu JSir Zeiten zu Recht, so könnte er selber von seiner Produktion auch nicht in den Ausdrücken reden, die wir 24_{33} und 50_{29} lesen. Wer aber dieses kritische Resultat bezweifeln wollte, für den gibt es ein unwiderlegliches Zeugnis in einem Vergleich unseres hebräischen Textes mit der griechischen Uebersetzung, die vielfach, namentlich in Jerem, noch eine wesentlich anders geordnete und verschieden lautende hebräische Vorlage voraussetzt. Ja, selbst zu Jesu Zeiten noch wurde in Rabbinenkreisen die Frage diskutiert, ob das Buch Ezech wegen seiner Widersprüche mit der Thora nicht zu „verbergen" d. h. in die Rumpelkammer der Synagoge zu werfen sei. Immerhin erscheint das als Ausnahme, und „Gesetz und Propheten" sind im NT eine fertige Größe.

2. c) Neben Gesetz und Propheten erwähnt erstmalig der griechische Uebersetzer des JSir-Buches (ca. 130 v. Chr.) in seinem Prolog „die übrigen von den Vätern überkommenen Bücher". Wie es zu ihrer Vereinigung kam? Moderne Anschauung ist von der gegenwärtigen Gewohnheit aus, sämtliche biblische Bücher ohne alle Schwierigkeit in Einem Bande beisammen zu haben, allzu leicht geneigt, zu übersehen, daß die damalige Schreibweise auf einzelne Buchrollen die Sondereristenz der einzelnen Schriften begünstigen mußte (vgl. Luk 4_{17}), daß also damals, wo immer man mehr verlangte, eine im eigentlichsten Sinne des Wortes zu verstehende Sammeltätigkeit notwendig wurde. Von einer solchen nun berichtet uns ausdrücklich eine Notiz in einem der dem II Makkabäerbuch vorgesetzten Briefe, vermutlich aus dem letzten vorchristl. Jhd. (II 2_{13} f), die besagt, Nehemia hätte als Stifter einer Bibliothek die Bücher über die Könige und die Propheten gesammelt, auch die Schriften Davids (= vermutlich Psalmen) und Briefe von Königen über Weihgeschenke (man denkt etwa an die im Esrabuch mitgeteilten den Tempel betreffenden Urkunden persischer Könige); ebenso hätte auch Judas Makkabäus alle Bücher gesammelt, die während des Krieges zerstreut worden waren, und zwar befänden sie sich bei den jerusalemischen Juden, die bereit wären, sie im Bedarfsfalle ihren ägyptischen Glaubensgenossen mitzuteilen. Leider ist diese Notiz von sehr geringer Glaubwürdigkeit, ist doch vielleicht das Einzige, was sich ihr mit einiger Bestimmtheit entnehmen läßt, daß die Bibliothek, von der sie spricht, sich nicht mit dem Bestande des nachmaligen Kanons deckt. Offenbar aber nehmen eine Hauptstelle in ihr die Psalmen ein, deren Verwendung im Kultus ihnen übrigens schon ihre heilige Bedeutung sichern mußte; ein Psalmwort wird denn auch in aller Form bereits im I Makkabäerbuch (7_{17}) zitiert, und die besondere Wertschätzung der Psalmen kommt noch darin zum Ausdruck, daß auch später gelegentlich die ganze dritte Schicht des Kanons nach ihnen benannt wurde vgl. Luk 24_{44}. Um so lebhafter stritten sich die Rabbinen noch bis in die christliche Zeit hinein über die Zulässigkeit

des Hohen Liedes, des Predigers und des Esterbuches. Die Frage war, ob — nach dem Ausdruck der pharisäischen Schulsprache, über den sich die Sadduzäer übrigens lustig machten, — diese Bücher „die Hände verunreinigten" oder nicht. Um diese Ausdrucksweise zu verstehen, hat man sich zu vergegenwärtigen, daß eine Verunreinigung der Hände durch die Berührung von etwas Unreinem so gut wie von etwas Hochheiligem eintreten kann: beides ist „tabu", d. h. zu berühren verboten, und seine Berührung verlangt eine rituelle Waschung. Von einer Schrift ausgesagt bedeutet demnach „die Hände verunreinigend" so viel wie heilig oder — nach unserm Sprachgebrauch — kanonisch. War man jüdischerseits in der Wertung der drei genannten Schriften so wenig im Reinen, so ist es vielleicht kein Zufall, daß sie im NT nicht zitiert werden. Auch die Chronik, die in der alten syrischen Bibelübersetzung überhaupt fehlt, fand, wohl als Parallelwerk der schon aufgenommenen Geschichtsbücher, weniger leicht Aufnahme als die gänzlich neuen Stoff enthaltenden Bücher Esra-Nehemia, mit denen sie doch einst Ein Werk gebildet hatte: nur so wenigstens ist es zu erklären, daß sie von ihnen getrennt und, obwohl die erste Hälfte dieses Gesamtwerkes darstellend, hinter seiner zweiten, am Ende des AT erscheint; diese Stellung mag sie immerhin zu Jesu Zeit schon eingenommen haben (vgl. Mtth 23_{35} mit II Chron 24_{20} f).

2. d) Die Freiheit, die man sich auf palästinensischem Boden in der Beurteilung und Wertschätzung einzelner Schriften solange wahrte, hat ihr volles Gegenstück in der Unbedenklichkeit, mit der die ägyptischen Juden in ihre griechische Bibel allerhand Bücher, z. T. sogar von Haus aus griechisch geschriebene, aufnahmen, die zu kanonisieren keinem Palästinenser jemals in den Sinn gekommen wäre. Das ist das sicherste Kennzeichen, daß ein strenger Kanonbegriff damals überhaupt noch nicht vorhanden war; denn ein Gegensatz zwischen palästinensischen und ägyptischen Juden gerade in diesem Punkt wäre doch zu tiefgreifend gewesen, als daß er nicht das gute Einvernehmen zwischen ihnen, das tatsächlich bestand, hätte zerstören müssen. Daß es aber schließlich auf palästinensischem Boden doch zu einem bestimmten, festen Kanon kam, ist die natürliche Folge der geschichtlichen Ereignisse. Mit der Vernichtung ihrer nationalen Existenz (70 n. Chr.) mußte den Juden das dringende Bedürfnis erwachsen, sich um die Realitäten, die ihnen auf geistigem Gebiete noch geblieben waren, zu scharen. Die Synode von Jamnia (Jabne, um 90 n. Chr.) ist Ausdruck dieser Gesinnung. Ihre Beschlüsse bedeuten, daß man künftig nicht bloß eine Sammlung heiliger Schriften, sondern einen Kanon im strengen Sinne des Wortes besitzt: dies freilich nur im Prinzip; denn die Zweifel an der kanonischen Geltung gewisser Schriften waren darum noch nicht völlig niedergeschlagen. Mit dem zu Jamnia erzielten Ergebnis stimmt das um ein wenig jüngere Zeugnis des Josephus, worin er einen Kanon von 22 Büchern (s. o. unter 1) kennt, denen man mit Recht vollen Glauben schenke im Gegensatz zu Schriften, die nicht das gleiche Ansehen genössen. Er nennt zugleich den Maßstab, der über die Aufnahmefähigkeit dieser Bücher in den Kanon entschied: ihre Verfasser mußten der Zeit von Mose bis Artaxerxes (nach anderer, rabbinischer Angabe: bis Alexander) angehören, weil der Besitz prophetischer Begabung auf diese Zeit beschränkt gewesen sei. Damit war ausgedrückt, daß man die Schriftsteller des AT im Gegensatz zu allen andern für inspiriert hielt. An diesem Maßstab gemessen bestand ein Buch wie JSir, obwohl gerade dieses in der talmudischen und rabbinischen Literatur öfter zitiert wird, die Probe nicht, lag doch seine Entstehungszeit unterhalb der einmal angesetzten untern Grenze; auch Henoch nicht, weil er älter als Mose sein sollte, wohl aber das Danielbuch, weil es, obwohl ca. 165 geschrieben, dank seiner eigenen Fiktion, ein Erzeugnis babylonischer oder frühpersischer Zeit zu sein, bei der damaligen Kritiklosigkeit nicht als das, was es war, erkannt wurde.

Der Kanon im eigentlichen Sinne des Wortes ist also erst um die Wende des 1. und 2. nachchristl. Jhd.s entstanden, vielleicht zum Teil im Gegensatz zur damaligen apokalyptischen Richtung innerhalb des Judentums. Das Christentum schloß sich zunächst an die griechische Bibel an, die, wie uns schon bekannt, mehr enthielt, als was die Palästinenser kanonisierten; daher sich denn auch die ersten Christen nicht vor gelegentlichen Zitaten aus diesen, vom jüdischen Kanon ausgeschlossenen Schriften, scheuten. In der Folgezeit wurde deren Schicksal ein wechselvolles und z. T. schwankendes. In der griechischen Kirche behielt man wenigstens als Vorlesebücher, die ein Mittelding zwischen den kanonischen und den von der Kirchenbibel ausgeschlossenen, „apokryphen" bildeten, einzelne von ihnen, Weish, JSir, Judith, Tobit) bei, bis man sich 1672 auf der Jerusalemer Synode zu ihrer vollen Kanonisierung entschloß. Ungleich viel früher schon neigte die lateinische Kirche nach dem Vorgang der von Augustin geleiteten afrikanischen (Synoden zu Hippo 393, Karthago 397) im Gegensatz zur Meinung des Hieronymus einer solchen Lösung zu, bis sie das Tridentinum (1546) sogar als Bedingung zur Seligkeit proklamierte, und zwar handelte es sich dabei um die Zusätze zu Dan und Esther, Baruch mit dem Briefe Jerem, I und II Makk, Judith, Tobit, JSir, Weish, wogegen III und IV Esra und das Gebet Manasses als Anhang dem NT hinzugefügt wurden. Die protestantische Kirche, einig in der Leugnung der vollen Kanonizität dieser „Apokryphen", ist bis heute uneins, wo es sich um ihre tatsächliche Beurteilung handelt (¶ Apokryphen).

3. Die Ursprache des AT ist, abgesehen von kleinen aramäischen Stücken, hebräisch (¶ Hebräisch). Es liegt im Wesen der semitischen Sprachen, zu denen Hebräisch und Aramäisch gehören, daß das konsonantische Element die eigentliche Wortbedeutung bestimmt. Dementsprechend wurden in der hebräischen Schrift ursprünglich nur die Konsonanten geschrieben. Diesem konsonantischen Originaltext sind die Schicksale nicht erspart geblieben, die allen alten Texten beschieden waren, so lange sie nur handschriftlich fortgepflanzt wurden. Das lehrt schon die Tatsache, daß, wo wir Texte in doppelter Ueberlieferung besitzen, wie z. B. II Sam 18 = Psm 18, sich eine Reihe von Varianten zeigen, daß bei Zahlangaben die Summen nicht mehr durchweg den Einzelposten entsprechen u. ä. Das ist kein Wunder; denn in alter Zeit ging man nicht auf diplomatische Treue einer Abschrift aus, bestand doch damals der Begriff des literarischen Eigentums in un-

serem Sinne noch nicht. Wer nur Besitzer einer Buchrolle war, durfte sich am Text in ihr, die nun einmal sein Besitz war, die Aenderungen, Zusätze, Striche usw. erlauben, die ihm beliebten. Und absichtliche Korrekturen unternahmen nicht zum mindesten noch die späteren Schriftgelehrten, wo ihnen der Text Anstöße bot; so schrieben sie gerne in Eigennamen, die mit dem bei ihnen verpönten Gottesnamen Baal zusammengesetzt waren, statt dieses das Schimpfwort boschet (= Schande) u. s. f. Aber nicht minder schlimm spielte den Texten unabsichtliche Entstellung mit: Buchstabenverwechselungen, Auslassungen, irrtümliche Wiederholungen, kurz all die gewöhnlichen, immer wiederkehrenden Abschreibefehler schlichen sich mit der Zeit in den Text ein, und das um so leichter, als sein Verständnis zuweilen dadurch erschwert war, daß teilweise in fortlaufender Schrift, d. h. ohne Wort-, ja sogar ohne Satzabteilung geschrieben worden zu sein scheint. Auch mag auf der als Schreibmaterial dienenden Tierhaut manches allmählich unleserlich geworden sein; wenigstens gibt es zu denken, wie oft im AT vom „Auswischen" als Bild für die Vernichtung die Rede ist (vgl. z. B. Num 5_{23})! Endlich muß eine besondere Quelle von Fehlern in dem Umstand gesucht werden, daß in der Schrift selbst Wandlungen eintraten, indem, die alte hebräische Schrift in nacherilischer Zeit allmählich durch die sogen. syrische oder aramäische verdrängt wurde, die sich ihrerseits schließlich zur quadratischen, wie sie heute noch üblich ist, entwickelte. Wir sind damit schon bis zu Christi Zeit geführt worden; denn wenn sein bekanntes Wort der Bergpredigt das Jota als kleinsten Buchstaben voraussetzt (Matth 5_{18}), so trifft das eben nur auf die neue Schrift zu. — Inzwischen waren, zumal durch das allmähliche Verschwinden des Hebräischen als gesprochener Sprache, schon verschiedenerlei Hilfsmittel zur Erleichterung des Textverständnisses notwendig geworden: eine zunehmende Verwendung von Konsonanten zur Vokalbezeichnung, Wort- und Verstrennung usw.; erst recht aber mußte sich das Bedürfnis, der Unsicherheit des Textes ein Ende zu machen, dann einstellen, als man daran ging, seine Kanonizität festzusetzen. Aus jener Zeit ungefähr, dem Beginn des 2. Jhd.s n. Chr., stammt denn auch der Konsonantentext, wie wir ihn heute noch besitzen, und zwar ist es nicht nur eine bestimmte Fassung dieses Textes, sondern ein ganz bestimmtes einzelnes Exemplar, auf das alle unsere hebräischen Handschriften zurückgehen. Das ist der Grund, warum wir vom Text des AT, im Gegensatz zu dem des NT, sozusagen keine Varianten in der Ursprache haben, vielmehr stimmen bis auf die kleinsten Eigentümlichkeiten jenes Mustexemplares (wie größere oder kleinere oder höher stehende oder umgekehrte Buchstaben) alle unsere hebräischen Handschriften überein. So groß war nachgerade die Ehrfurcht geworden, die man jüdischerseits dem Buchstaben zollte. Kein Wunder, wenn man sieht, was Schriftgelehrsamkeit, vorab in der Schule des Rabbi Akiba, der ca. 110—135 lehrte, aus dem Buchstaben zu lesen anfing! — Mit der Festsetzung dieses Konsonantentextes muß zugleich die vokalische Aussprache festgelegt worden sein. Erst wurde sie dem immerhin etwas unsicheren Schutze der mündlichen Tradition überlassen; vom 7.—9. Jhd. schlug sie sich in einem doppelten Punktationssystem nieder, dem in einigen, namentlich älteren Handschriften uns erhaltenen babylonischen und dem bis heute in unseren gedruckten Bibeln üblichen tiberiensischen. Diese ganze Arbeit am Bibeltext ist das Werk der sogen. Masorethen („Ueberlieferer"). Noch sehen wir in einer Unzahl von Fällen, wie viel der Text ihnen zu schaffen gemacht haben muß; denn er enthielt so manches, worein sie sich nicht zu schicken vermochten, was tatsächlich, schon rein orthographisch mangelhaft oder irrig war, aber auch, was ihrem Anstandsgefühl widerstrebte oder sich mit ihrer Dogmatik nicht reimte. Zu letzterem gehört als bekanntestes Beispiel die Nennung des Gottesnamens (= die Konsonanten jhwh), der freilich stellenweise schon in das unverfänglichere „Gott" korrigiert worden war (z. B. in den Pslm 42—83). Nun war den Masorethen der überlieferte Bestand schon zu heilig, als daß sie gewagt hätten, ihn anzutasten; aber sie wußten ihre Seele zu retten, indem sie bei den von ihnen beanstandeten Wörtern die Vokale eines stillschweigend oder in einer Randbemerkung ausdrücklich vorausgesetzten andern harmloseren Wortes wählten und diese dem überlieferten Konsonantentext einfügten; daher die Mischform Jehowah statt Jahve. — Der Vokalisation folgte auf dem Fuße eine ausgebildete Akzentuation, welche, zugleich die Stelle der Interpunktion vertretend, den Bedürfnissen der synagogalen, kantilierenden Vorlesung dienen sollte. Im übrigen ist es das Verdienst der fast unglaublich peinlichen Gewissenhaftigkeit dieser Masorethen, deren Geduld selbst an der Zählung und Registrierung der einzelnen Bibelbuchstaben nicht erlahmte, daß wir den einmal festgestellten hebräischen Text im großen und ganzen heute noch unversehrt besitzen, obgleich es wahrlich nicht an Stürmen gefehlt hat, die mit den vielen Verfolgungen der Juden zugleich über ihre alten Handschriften hingingen. Leider hatten sie freilich auch die Sitte, was schadhaft werden wollte, zeitig zu beseitigen. Daraus wird es verständlich, daß die ältesten uns bekannten hebräischen Handschriften (der Petersburger Prophetenkodex von 916 und die Petersburger Handschrift des ganzen AT von 1009) wesentlich jünger sind als z. B. die ältesten griechischen der Bibel. Die älteste hebräische Handschrift in Deutschland birgt Karlsruhe, den sogen. Codex Reuchlinianus aus dem Jahr 1105/6. Luther benützte zu seiner Uebersetzung eine gedruckte Brescianer-Bibel von 1494.

4. Ist hiernach deutlich, daß der offizielle Text des AT, wie wir ihn besitzen, vom Urtext zeitlich weit entfernt und also auch in vielen Stücken von ihm verschieden ist, so greift man um so dankbarer nach allem, was uns einen älteren Text als den offiziellen in irgend einer Weise widerzuspiegeln vermag. Dahin gehört naturgemäß zunächst der samaritanische Pentateuch, d. h. die Thora, welche die Samaritaner bei der Gründung ihrer Gemeinde, vermutlich durch Vermittelung eines aus Jerusalem vertriebenen Hohepriestersohnes (Neh 13_{28}), des Manasse, wie Josephus ihn nennt, von den Juden übernahmen. Er steht dem masorethischen Text mit ca. 6000 Varianten gegenüber. Es gibt von ihm auch eine Uebersetzung in die spätere aramäische Landessprache der Samaritaner, ein sogen. Targum (vgl. unten). — Von den Uebersetzungen des AT sind für uns natürlich die

wichtigsten die, deren Vorlage sich als älter erweist, als die offizielle Textgestaltung unseres hebräischen Textes. Das ist nun ganz bestimmt der Fall bei der griechischen Uebersetzung, der „Septuaginta" (= LXX).

I. Die LXX. Ihren Namen verdankt sie einer Legende, die der sogenannte Aristeasbrief (übersetzt von Paul Wendland in Kautzschs Pseudepigraphen S. 1—31) litterarisch verwertet. Danach hätte sich der Aegypterkönig Ptolemäus Philadelphus (285—246) zum Zweck der durch seinen Bibliothekar Demetrius von Phaleron bei ihm angeregten Uebersetzung der jüdischen Gesetze vom Jerusalemer Hohenpriester Eleasar je sechs Männer aus jedem Stamm, zusammen 72, kommen lassen, die in einem Hause auf der Insel Pharos die Arbeit auf Grund gemeinsamer Beratung in 72 Tagen tadellos vollendet hätten. In der späteren Fassung dieser Legende wird daraus das Wunder, daß die 72 (welche Zahl dann auf 70 abgerundet wird), jeder in eigener Zelle die ganze Arbeit verrichtend, ein bis auf den Buchstaben gleichlautendes Resultat erzielen! An die Aristeaslegende knüpft sich die doppelte Frage, ob sie nicht wenigstens die Zeit der Entstehung der Pentateuchübersetzung richtig wiedergebe, und ob es vielleicht nicht zutreffe, daß diese ursprünglich nicht sowohl dem Bedürfnis der Gemeinde selbst als vielmehr dem Wunsch, auf die heidnische Umgebung einzuwirken, ihren Ursprung verdanke. Für diese zweite Annahme läßt sich in der Wiedergabe gewisser Ausdrücke manche Rücksichtnahme auf heidnisches Empfinden anführen. Und was die Entstehungszeit der Pentateuchübersetzung anbetrifft, so wird man allerdings nicht über das 3. Jhd. v. Chr. hinabgehen dürfen, da sich Spuren ihrer Benützung bei einem hellenistischen Juden am Ausgang des 3. Jhd.s nachweisen lassen. Der Pentateuchübersetzung mag die Uebersetzung der übrigen Bücher bald gefolgt sein, — Tatsache ist, daß ca. 130 v. Chr. der Enkel des JSir neben dem Gesetz auch Propheten und andere Bücher in griechischer Uebertragung kennt. Freilich nicht auf einmal kann sie erfolgt sein; das beweist, ganz abgesehen von der in jenen Zeiten noch im Flusse befindlichen Produktion der hebräischen Originale selber, die sehr verschiedene Beschaffenheit der Uebersetzung der einzelnen Bücher, die laut genug für ihren selbständigen und allmählichen Ursprung zeugt. Uebrigens scheinen diese Unternehmungen zunächst mehr privaten Charakter getragen zu haben, wie das z. B. eine uns noch erhaltene Unterschrift der Esthersetzung zeigt. Man beschränkte sich auch, wie schon gesagt, in der Auswahl der Schriften, an die man sich hielt, nicht auf die nachmalig kanonischen und scheute sich innerhalb dieser letzteren nicht vor kürzeren und längeren Eintragungen und Füllungen, — Beweis die Zusätze in Dan und Esther. Und wenn der Verfasser des Aristeasbriefes von Flüchen weiß über die, die an der Pentateuchübersetzung eine Bearbeitung unternehmen, indem sie etwas hinzusetzen oder irgend etwas von dem Geschriebenen ändern oder auslassen, so läßt das durchblicken, daß es an derartigen Versuchen in Wirklichkeit nicht gefehlt hat. Allerdings ist dies zugleich für die hohe Wertschätzung bezeichnend, deren sich der griechische Pentateuch schon damals — Aristeas schreibt wahrscheinlich in der 1. Hälfte des letzten vorchristl. Jhd.s — zu erfreuen hatte, und das bestätigt die Art, wie Philo, Jesu älterer Zeitgenosse, ihn behandelt. Sein Ansehen übertrug sich allmählich auf die ganze LXX; das bezeugen nicht zuletzt die ntl. Schriftsteller, die sich in ihren Zitationen vorwiegend an sie halten. Hier holten sich die Christen mehr und mehr das Rüstzeug zur Apologetik und zur Polemik gegen die Juden selber. Und dieser Umstand wieder mußte, verbunden mit der nach dem Untergang der Nation zunehmenden Exklusivität der palästinensischen Juden, zur Entwertung der griechischen Bibel in den Augen der jüdischen Orthodoxie führen: worin LXX und masorethischer Text auseinandergingen, das erschien rabbinischem Buchstabeneifer womöglich schon als Schriftfälschung, und daraus erwuchs wiederum der christlichen Apologetik ein schwerer Stand. Hier ist der Grund zu suchen für die Entstehung mehrerer weiterer Uebersetzungen ins Griechische, jüdischer und christlicher, die ihren exklusiven Charakter darin bekunden, daß sie sich auf den palästinensischen Kanon zurückziehen, d. h. die überschüssigen Schriften der LXX im Prinzip ausschließen und größere Annäherung an den hebräischen Urtext suchen. Es sind dies

a) die Uebersetzung des Aquila (in zwei Bearbeitungen). Aquila soll Proselyt aus Pontus gewesen sein, angeblich mit Kaiser Hadrian (117—138) verwandt. Seine jüdische Schulung soll er dem berühmten R. ¶ Akiba verdanken, der so recht der Erzieher zur Hochschätzung des Buchstabens war. Tatsächlich ist Aquilas Uebersetzung bei aller virtuosen Handhabung des Griechischen berühmt für ihre sklavische Anlehnung an den Wortlaut des hebräischen Originals, was ihm den Spott des Hieronymus, aber um so mehr Lob von seiten der orthodoxen Judenschaft eintrug. Von Christen kennt seine Uebersetzung vielleicht schon Justin der Märtyrer, jedenfalls Irenäus. Wir besitzen von ihr nur Fragmente, es müßte denn sein, daß ihm ein Anteil an der wörtlich genauen Uebersetzung der Bücher Prd Sal und Hhlied, die wir in unserer heutigen LXX besitzen, zuzusprechen wäre.

b) Die Uebersetzung Theodotions. Auch Theodotion soll Proselyt gewesen sein, wahrscheinlich aus Ephesus, vielleicht Zeitgenosse Aquilas. Seine Uebersetzung bedeutet wieder einen größeren Anschluß an LXX; sie ist, vielleicht nicht als erster Versuch dieser Art, eine auf wörtlichere Wiedergabe des Originals hinzielende Bearbeitung derselben. Von ihr besitzen wir außer Bruchstücken und außer Interpolationen in unserer LXX die ganze Danielübersetzung, durch die sogar die ursprüngliche LXX-Uebersetzung (bis auf eine Handschrift) verdrängt worden ist.

c) Die Uebersetzung des Symmachus (in zwei Bearbeitungen). Symmachus, etwas jünger als die beiden vorgenannten, war nach dem Zeugnis der Kirchenväter ¶ Ebionit. Bei aller Anlehnung an das Original tut seine Uebersetzung dem Genius der griechischen Sprache wieder weniger Gewalt an. Ihn hat Hieronymus bei seiner eigenen Uebersetzung ins Lateinische bei weitem bevorzugt.

Außer LXX und den eben genannten drei griechischen Uebersetzungen waren noch zwei bis drei weitere vorhanden, als der Mann auftrat, der in der Geschichte der alten Textkritik die Hauptrolle gespielt hat, ¶ Origenes. Sein groß-

artiges in den Jahren 232—254 in Cäsarea entstandenes textkritisches Werk ist die Hexapla, d. h. die Sechsfache, so genannt, weil sie neben einander sechs Kolumnen enthielt, nämlich 1. den masorethischen Text in Quadratschrift sowie 2. in griechischer Transkription, 3. die Uebersetzungen des Aquila, 4. des Symmachus, 5. der LXX, 6. des Theodotion; dazu für einige Bücher Bruchstücke der weiteren griechischen Uebersetzungen. Unter Weglassung der ersten und zweiten Kolumne gab Origenes selber die „Tetrapla" = die „Vierfache" heraus. — Leider ist dieses gewaltige hexaplarische Werk, das sich bis zu Beginn des 7. Jhd.s in Cäsarea befand, der arabischen Eroberung zum Opfer gefallen. Zur Rekonstruktion wenigstens der die LXX-Uebersetzung enthaltenden Kolumne, der Origenes unter besonderer Berücksichtigung des Plus oder Minus des griechischen Textes gegenüber dem hebräischen, eine eigene Rezension angedeihen ließ, hilft uns vor allem die peinlich genaue syrische Uebersetzung ihrer Propheten und Hagiographen, die wir vom Bischof Paulus von Tella (in Mesopotamien, 616/7) noch im sogen. Codex Ambrosianus zu Mailand besitzen. Dieselbe Kolumne hatten Pamphilus von Cäsarea († 309) und sein berühmter Freund ¶ Eusebius durch Abschriften, die uns freilich heute verloren sind, verbreiten helfen. Derselben Zeit entstammen die LXX-Rezensionen, die der Presbyter Lucian im syrischen Antiochien († 311) und der ägyptische Bischof Hesychius († 311 ?), selbständig vornahmen. So kam es zu dem Zustand, den Hieronymus mit den Worten beschreibt: „Alexandrien und Aegypten schließen sich bezüglich der LXX an Hesychius an, Konstantinopel bis Antiochien bevorzugt die Ausgabe Lucians des Märtyrers; die dazwischen liegenden Gebiete Palästinas lesen die Codices, welche Origenes ausgearbeitet hat und Eusebius und Pamphilus verbreitet haben: so liegt der ganze Erdkreis durch diese drei verschiedenen Ausgaben gespalten im Krieg." Bedenkt man, daß diese Ausgaben aber doch nicht auf ihre Provinzen beschränkt blieben, sondern sich unter einander vermischten, daß ferner der vorhexaplarische LXX-Text in manchen Exemplaren sein Dasein weiter fristete, so mag man sich leicht ein Bild von der heillosen Verwirrung machen, in der sich unser griechischer Bibeltext befindet. Ueberliefert ist er uns in einer großen Zahl von Handschriften, die meist das NT mitenthalten. Davon sind die wichtigsten der Vaticanus (= B), der Alexandrinus (= A; er ist stärker nach dem Hebräischen korrigiert), der Sinaiticus (= ℵ; ungefähr die Hälfte der atl. Bücher enthaltend), der Codex Ephraemi rescriptus (= C, nur Bruchstücke des AT enthaltend). Ausführlicheres über diese Codices ¶ Bibel: II. NT, B 2. — Hier seien gleich die wichtigsten Tochterübersetzungen der LXX angereiht:

a) die koptischen Uebersetzungen, die auf dem Boden entstanden, auf dem LXX selbst entstanden ist, und zwar die ober- und die mittelägyptische (beide nur in Bruchstücken erhalten) und die unterägyptische;

b) die äthiopische, bald nach der unter Konstantin erfolgten Christianisierung der Aethiopier entstanden, und zwar genauer die ältere äthiopische im Gegensatz zu der nach dem masorethischen Text korrigierten jüngeren.

c) Die gotische des Ulfilas aus dem 4. Jhd. Von ihr besitzen wir aus dem AT nur Fragmente, namentlich von Nehemia, die schon zum Beweise genügen, daß Ulfilas die Lucianrezension der LXX zu Grunde gelegt hat.

d) Die armenische aus dem 2. Viertel des 5. Jhd.s nach dem hexaplarischen Text des Origines.

e) Die altlateinische, nach einer falschgedeuteten Stelle bei Augustin Itala genannt, wohl schon aus dem 2. Jhd. stammend. Sie ist uns nur in Fragmenten erhalten, die in gleichen Stücken so weit voneinander abweichen, daß sich die Vermutung aufdrängt, die Unterschiede seien nicht durch Ueberarbeitung einer einzelnen Vorlage entstanden, sondern es habe eine Mehrzahl derartiger Uebersetzungen gegeben. Sie zeigen denkbar engen Anschluß an den griechischen Wortlaut. Je länger desto mehr aber offenbarte sich die Unzulänglichkeit dieser Uebersetzungen, so daß Papst Damasus (366—384) den Kirchenvater Hieronymus mit der Aufgabe ihrer Revision betraute (¶ Bibel: II. NT, B 3 a). Hieronymus begann damit, die lateinische Psalmenübersetzung nach der gewöhnlichen alten LXX (383), sodann, als er mit der Hexapla bekannt geworden war, nach dieser zu verbessern. Statt nun aber im Anschlusse hieran nach ihr das ganze lateinische AT zu überarbeiten, wie er zunächst beabsichtigt und schon ins Werk zu setzen begonnen hatte, überzeugte er sich mehr und mehr von der Notwendigkeit eines gänzlich neuen Werkes. So entstand als selbständige Uebersetzung aus dem hebräischen Original, freilich unter Benutzung der griechischen Versionen, namentlich des Symmachus,

II. die hieronymianische Bibelübersetzung (390—405), die nicht sogleich, sondern erst allmählich in den allgemeinen kirchlichen Gebrauch überging, d. h. „Vulgata" wurde (¶ Bibel: II. NT, B 3 a), als solche aber auch katholischerseits auf dem Tridentinum in der Sitzung vom 8. April 1546 als authentische B. proklamiert wurde. Ihre offiziellen Ausgaben, die allerdings, wie es nach den Schicksalen der Vulgata im Laufe einer Jahrhunderte langen Geschichte nicht anders möglich war, einen mit Resten der altlateinischen Uebersetzungen gemischten Text geben, sind zunächst die von Sixtus V (1590), sodann die für die Folgezeit maßgebenden von Clemens VIII (1592, 1593, 1598). Hieronymus' eigene Arbeit ist im ganzen „von unbefangenen Richtern allezeit als sehr gelungen anerkannt worden" (Wellhausen).

III. Die Peschittha, d. h. die altsyrische Uebersetzung, davon das AT vielleicht in Anknüpfung an jüdische Vorarbeit wohl schon aus dem 2. Jhd., das Werk einer Mehrzahl von Uebersetzern, wie neben ausdrücklichen Angaben schon der verschiedenartige Charakter und Wert der Uebersetzung der einzelnen Bücher beweist. Nachträgliche Anpassung der Peschittha an die griechische Uebersetzung, wenn nicht schon Beeinflussung durch sie bei ihrer Entstehung erschwert das Urteil über den Wortlaut ihrer hebräischen Vorlage, von der sich nur soviel sagen läßt, daß sie im allgemeinen dem masorethischen Texte nahe verwandt sei (¶ Bibel: II. NT, B 3 b).

IV. Die Targumim, d. h. Uebersetzungen in die zeitgenössische aramäische Volkssprache, aus dem Bedürfnis herausgewachsen, über die Kreise der Schriftgelehrten heraus dem Volke die

heilige Schrift in dem ihm verständlichen Idiom nahezubringen, nachdem die Schriftsprache selbst aufgehört hatte, die gesprochene zu sein: so schloß sich, zunächst mündlich, an die Schriftvorlesung die Verdolmetschung durch den „Meturgeman" (vgl. das Wort Dragoman = Dolmetsch!) an. Es lag in der Natur der Dinge, daß diese, mehr oder minder freien Uebertragungen mit der Zeit zunehmend stereotypen Charakter annehmen mußten; allmählich unternahm man es, sie schriftlich aufzuzeichnen; zu autoritativer Stellung gelangten sie aber nur in Babylon, nicht in Palästina. Die wichtigsten Werke dieser Art, die als Vorlage sämtlich den masorethischen Text voraussetzen, sind:

a) zum Pentateuch:

α) das babylonische Targum des Onkelos, dessen Name vielleicht aus bloßer Verwechselung mit dem oben genannten Aquila in dieser Verbindung erscheint. An Aquila könnte allerdings die fast peinliche Wörtlichkeit der Uebersetzung dieses Targums erinnern. Zu den babylonischen Juden, wo es spätestens im 5. Jhd. endgültig redigiert wurde und zu hohem Ansehen gelangte, ist es als palästinensisches Produkt wohl aus dem zweiten Jhd. gekommen, in seiner jüdäisch- d. h. west-aramäischen Sprache trotz der Spuren seiner babylonischen d. h. ostaramäischen Ueberarbeitung seine Herkunft nicht verleugnend.

β) das jerusalemische Targum, irrtümlich dem gleich zu nennenden Jonathan zugeschrieben und

γ) das jerusalemische Fragmententargum, beide in Palästina nicht vor Schluß des 7. Jhd.s entstanden.

b) Zu den Propheten:

α) Das babylonische Targum des Jonathan ben Uzziel, wie das Onkelostargum in Palästina entstanden, aber in Babylonien, nicht vor dem 5. Jhd., abschließend redigiert, in der Uebersetzung wesentlich freier als jenes.

β) das jerusalemische Prophetentargum, nur aus Fragmenten bekannt.

c) Die Targume zu den Hagiographen tragen weniger offiziellen Charakter, schon darum, weil diese mit Ausnahme der fünf Festrollen (s. o. unter 1) nicht öffentlich in den Synagogen verlesen wurden. Um so früher aber kamen sie in Gebrauch. Vielleicht waren geschriebene Uebersetzungen der Hagiographen Werke verschiedener Verfasser. Aus dem Wort des sterbenden Heilandes Mtth 27_{46} = Mrk 15_{34} darf man wohl mit Recht schließen, daß damals der Psalter in aramäischer Sprache dem Volke geläufig war. Ausdrücklich erwähnt wird ein geschriebenes Targum zu Hiob in der Mitte des 1. Jhd.s n. Chr. Zu Esra-Nehem und Dan gibt es kein Targum, dagegen drei zu Esther.

Das samaritanische Targum ist schon erwähnt worden.

Zusammenstellungen obiger Uebersetzungen, bald mehr bald weniger vollständige, finden wir in den sogenannten Polyglotten, deren bekannteste sind die Complutensische (1514—1517), die Antwerpener (1569—1572), die Pariser (1629—1645) und die Londoner (1653—1657).

Die Geschichte des Kanons, des Textes sowie der Uebersetzungen des AT findet sich in der Mehrzahl der sogen. Einleitungen in das AT mit enthalten, z. B. denjenigen von Fr. Bleek, in 6. Auflage (1893) von Wellhausen besorgt; von C. H. Cornill, 1908*; von H. Strack 1906*; von E. König 1993; von W. Graf Baudissin, 1901; — Ferner: W. Robertson Smith: Das AT, seine Entstehung und Ueberlieferung, übertragen von J. W. Rothstein, 1894; — Bernhard Duhm: Die Entstehung des AT, 1897; — Spezieller: Frants Buhl: Kanon und Text des AT, 1891; — G. Wildeboer: Die Entstehung des atl. Kanons, 1891; — Karl Budde: Der Kanon des AT, 1900; — G. Hölscher: Kanonisch und Apokryph, 1905.

Bertholet.

Bibel: II. Neues Testament.

A. Der Kanon des NT; — B. Der Text des NT; — C. Die Sprache des NT.

A. Der Kanon.

1. Das Problem; — 2. Die Entstehung des ntl. Kanons (a. Die heiligen Schriften und der „Herr" im Urchristentum; — b. Der Kanon von 140—200); — 3. Die Ausgestaltung des Kanons (a. Bei den Griechen; — b. Bei den Lateinern; — c. Bei den Syrern).

Das nicht-kanonische NT ¶ Apokryphen: II. des NT.

1. Der Kanon des NT, diese in den christlichen Kirchen als Quelle der göttlichen Offenbarung angesehene Sammlung von 27 Schriften, ist nicht von allem Anfang an in den christlichen Gemeinden vorhanden gewesen. Die ältesten Bestandteile des NT, die Paulusbriefe, sind erst geschrieben worden, als der neue Glaube unter Juden und Heiden bereits eine gewisse Verbreitung erlangt hatte; unser ältestes Evangelium, Mrk, wird in dem Zeitraum 60—69 entstanden sein, und ein so wichtiger Teil des Kanons wie das vierte Evangelium ist nach der altkirchlichen Ueberlieferung erst unter Trajan, d. h. am Anfang des 2. Jhd.s verfaßt. Bei diesem unzweifelhaften Sachverhalt ist es eine für die Geschichte der christlichen Kirche und Religion sehr bedeutsame Frage: wann, wo und aus welchen Beweggründen ist die Sammlung und gerade diese Sammlung von ntl. Schriften entstanden? Die hier auftauchenden Fragen sind freilich sehr schwer zu lösen. Denn die Quellen grade für den ersten, wichtigsten Abschnitt der Kanonsgeschichte fließen sehr spärlich, und die Behandlung ihrer Angaben verlangt eine sehr fein ausgebildete historische Methode. Darum wollen auch die im folgenden vorgelegten Ergebnisse keinen Anspruch auf unbedingte Geltung erheben. — Die Darstellung der Kanonsgeschichte zerfällt naturgemäß in zwei Teile. Der erste Abschnitt beantwortet die Frage, wo, wann und warum die ersten Kanonssammlungen entstanden sind, ein Vorgang, der um 200 in den Hauptgemeinden zu Ende war und zwar mit Uebereinstimmung im Wesentlichen. Aber in untergeordneteren Fragen war damals noch keine Einheit erzielt, hier wurde mehr, dort weniger, hier diese, dort jene Schrift zum Kanon gerechnet, der Osten und der Westen hatten ihre Eigenarten, im Osten wieder standen Griechen und Syrer zum Teil einander entgegen in der Beantwortung der Frage, was zum NT gehöre und was nicht — ein Schwanken und Werden, dessen Darstellung den zweiten Teil der Kanonsgeschichte bildet, herrscht bis zum Jahre 600 etwa mit dem Schlußergebnis, daß vollständige Einförmigkeit des Kanons auf dem Gebiete der gesamten christlichen Kirche nicht erreicht worden ist — Teile der syrischen Kirche wahrten ihre Besonderheiten.

2. a) Wenn das Christentum am Ende des 2. Jhd.s einen festgefügten Kanon des NT hatte, so war für die Entstehung dieser Sammlung die Tatsache sehr wichtig, daß von Anfang an in

den Gemeinden die Anschauung und der Gebrauch von einer Sammlung heiliger Bücher vorhanden war. Wie von den Paulusbriefen an fast jede erhaltene Schrift des Urchristentums lehrt, übernahmen die ältesten Gemeinden von der Diasporasynagoge den Kanon der Septuaginta, das griechische AT. Nach strenger Inspirationslehre, die ebenfalls von der Synagoge her übernommen wurde, galt den Christen als das in den heiligen Schriften redende Subjekt nicht der jeweilige Verfasser, sondern eine Größe der obern Welt: Gott selber, der göttliche Geist, der präexistente Messias, große Engelwesen. Vieles in dem heiligen Buche, die ergreifenden Aeußerungen der atl. Frömmigkeit in den Psalmen und Propheten, war unmittelbar verständlich; das schwer Verständliche, das dem Wortlaut nach Anstößige wurde christlich, d. h. allegorisch ausgelegt (¶ Allegorische Auslegung), und durch den Zauberstab der Allegorese verwandelte sich auch das harte Gestein in Gold. So konnten die Schriften des AT zur Belehrung und Erbauung der Gemeinde verlesen und gedeutet werden. — Der Kreis der von der Synagoge her übernommenen heiligen Schriften war nicht auf den Kanon der Septuaginta beschränkt: als Erbin der Synagoge übernahm die neue Religion auch eine Anzahl anderer heiliger, als uralt angesehener Schriften, die jüdischen Apokalypsen (¶ Apokalyptik: II. Altchristliche). Auch sie galten als inspirierte Bücher, aus grauer Vorzeit stammend. Doch war ihre Zahl nicht so fest umrissen wie die der kanonischen Bücher; hier wurde dieses, dort jenes von diesen gleichsam deuterokanonischen Büchern gebraucht. Vgl. zu ihrem Gebrauch I Kor 2_9 (nach Origenes aus der verlorenen Eliasapokalypse stammend), Jud $_{9.14}$ f (Himmelfahrt des Moses und Henochapokalypse). — Neben die Autorität des griechischen AT, von den Apokalypsen flankiert, tritt nun als spezifisch christliche gleichwertige Autorität noch kein Kanon des NT, sondern „der Herr" (ho kyrios). Die Worte Jesu werden, mit dem höchsten Ansehen umkleidet, den Gemeinden dargeboten als Norm für Handeln und Hoffen (vgl. I Thess 4_{15} I Kor 7_{10} 9_{14} I Clem 13_2 46_8 Did 8_2 9_5 u. a.). Und zwar ist tatsächlich „der Herr" dem AT gegenüber die höhere Autorität; denn nach ihm und auf ihn hin wird das AT erklärt. Es ist keine heilige Schrift, sondern eine noch ungeschriebene, redende Autorität, die sich zu den heiligen Büchern gesellt. — Dennoch ist in dem Zeitraum des Urchristentums (bis gegen 140) eine gewisse Vorstufe zur Bildung des Kanons unverkennbar. Deutlich beobachten wir nämlich innerhalb dieser Zeit den privaten und öffentlichen Gebrauch von Schriften christlichen Ursprungs. Die Ueberlieferung vom Herrn her, seiner Worte, aber auch seiner Taten und Leiden, wurde in der Gemeinde gepflegt. In der allerersten Zeit erfolgte diese Ueberlieferung mündlich, von den Aposteln und den ältesten Missionaren zu den jungen, kleinen Gemeinden. Aber die literarkritische Evangelienforschung zeigt, daß schon vor Ablauf der ersten christlichen Generation, noch vor ca. 70, der mündliche Ueberlieferungsstoff der evangelischen Verkündigung sich in Schriften niederschlug; sicher ist, daß noch vor dem Jahre 100 unsere drei ersten Evangelien vorhanden, daneben noch andere Evangelien im Umlauf waren (vgl. die „vielen" Luk 1_1) und daß bald nach 100 das Johannesevangelium entstand. Wohl war auch noch im 2. Jhd. die mündliche Ueberlieferung von Jesus her im Umlauf, aber die Mehrzahl der Heidenchristen hat schon seit dem Ende des 1. Jhd.s Kenntnis des Lebens und der Lehre Jesu aus schriftlicher Ueberlieferung geschöpft, ob sie nun ein einziges Evangelium oder mehrere nebeneinander benutzten. Kenntnis von geschriebenen Evangelienbüchern ist fast bei allen nachpaulinischen Schriftstellern vorauszusetzen, wenn sie auch nicht streng zu beweisen ist, vgl. I Clem 13_2 46_8 Ignat. Philad. 8_2 Did 1, Polyk. an d. Phil. öfters u. a. m. Und wenn auch diese Evangelienbücher an sich noch nicht als heilige, inspirierte Schriften galten, noch keinen neuen „Kanon" neben dem des AT bildeten, keine begrenzte Zahl hatten, wenn man von ihnen auch nur erwartete, daß sie getreu und zuverlässig die Ueberlieferung „vom Herrn her" wiedergaben, so ist es doch, wie es scheint, noch vor 140 nicht ausgeblieben, daß von diesen Büchern gelegentlich in derselben Weise gesprochen und aus ihnen zitiert wurde, wie von den Schriften der Septuaginta. „Der Herr" sprach, aber er sprach in und durch Bücherrollen. Solcher Gebrauch von Evangelienschriften scheint Barn 4_{14} 14_2 vorzuliegen, und er ist sicher in II Clem 2_4. — Und noch andere Schriften christlichen Ursprungs gebrauchten und liebten die Gemeinden. Wohl sind die Briefe des Paulus Gelegenheitsschriften (¶ Paulusbriefe), an bestimmte einzelne Gemeinden, aus bestimmtem Anlaß geschrieben. Aber vielleicht noch zu seinen Lebzeiten, als er gefangen saß, auf jeden Fall gleich nach seinem Tode, waren die Gemeinden des Ostens, die er gestiftet hatte und die ihn verehrten, bemüht, seine schriftliche Hinterlassenschaft möglichst vollständig in die Hand zu bekommen. Als man den großen Apostel nicht mehr persönlich hatte, suchte man die Stimme des Verehrten und Geliebten aus seinen Briefen heraus zu hören. So wurden sie abgeschrieben und verbreitet. I Clem 41_1 ff, in Rom entstanden, Ignatius der Syrer (Eph 8_1 12_2 Röm 4_3), der Polykarpbrief (1_2 3_2 11_3), in Smyrna geschrieben (¶ Apokryphen: II. des NT), nehmen ausdrücklich Bezug auf die Paulusbriefe, und alle nach 70 entstandenen frühchristlichen Schriften kennen den Paulinismus, verraten zum guten Teil unmittelbare Kenntnis von Stellen der Paulusbriefe (I Petr, Jak, die johanneische Literatur, auch Mtth und Luk, die Apgsch). — Aber auch die Paulusbriefe sind noch keineswegs die einzigen Schriften christlichen Ursprungs, die in den Gemeinden neben den Evangelien gelesen und geschätzt wurden. Daß eine Schrift wie das ¶ Johannesevangelium nach seinem Hervortreten rasche Verbreitung fand, muß als sicher angenommen werden; auch die ¶ Offenbarung ist nicht bloß in den sieben Gemeinden (vgl. Kap. 2 und 3) gelesen worden, sondern überall in Asia und bald auch darüber hinaus; I Petr und Jak sind von vornherein für einen weiteren Kreis bestimmt gewesen, die Briefe des Märtyrerbischofs Ignatius sind noch vor seinem Tode von den Gemeinden gesammelt und verbreitet worden (Polyk an die Phil 13_2). — So hat die Christenheit noch vor 140 nicht nur alle oder doch fast alle (Ausnahme höchstens II Petr) Schriften

hervorgebracht, aus denen der Kanon später gebildet wurde, sondern auch vervielfältigt und verbreitet, eifrig gelesen und geschätzt. Das Ansehen der in Betracht kommenden Schriften beruhte auf Verschiedenem: 1. Die Evangelienschriften hatten ihren Wert daher, daß der Herr in ihnen sprach, sein Leben und seine Taten in ihnen dargestellt waren. — 2. Einem weiteren Teil der Schriften wurde hohe Ehre gezollt, weil man in ihnen die Hinterlassenschaft der Apostel verehrte. Das Ansehen der Apostel aber war im Laufe der 2. und 3. Generation innerhalb der Gemeinden überall im raschen Aufsteigen (¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: II, 2 b). — 3. Aber auch, wenn die Schriften weder Evangelienbücher noch apostolische Hinterlassenschaft waren, konnten sie hohe Würdigung erfahren, weil die Schriftstellerei innerhalb der Gemeinde als vom Geiste gewirkt angesehen wurde. Pneumatische Begabung, oft auch unmittelbarer Befehl des Geistes war es, der dem christlichen Schriftsteller das Rohr in die Hand drückte. Die Offenbarung Johannis und das Hermasbuch sind schlagende Beispiele für diese Einschätzung geistgewirkter Schriftstellerei. Vgl. weiter I Clem 56$_1$ 59$_1$ 63$_2$ Barnab 1$_8$ 4$_9$ 6$_{10}$ 9$_9$, Ignatius, Philad. 7, Trall. 5$_2$, Eph. 20$_2$.

2. b) Waren die einzelnen Schriften, aus denen der Kanon besteht, auch schon vor 140 in den Gemeinden vorhanden und mit Verehrung gelesen: der erste wirkliche Kanon des NT wurde nicht innerhalb der Kirche, sondern in der Sekte ¶ Marcions gebildet. Marcion, der das AT verwarf und das unverfälschte Evangelium Jesu nur bei Paulus wiederfand, stellte für die von ihm gegründete religiöse Gemeinschaft einen zweiteiligen Kanon zusammen, der in seinem ersten Teil, dem euangelion, das 3. Evangelium als das Werk des Paulusschülers Lukas aufwies, in seinem zweiten, dem apostolikon, zehn paulinische Briefe: Gal, I II Kor, Röm, I II Thess, Laod. (= Eph), Kol, Phil, Philemon. Es fehlten die Pastoralbriefe und Hebr. Da nach seiner Ansicht die Kirche, von der er diese Schriften übernahm, den Text nicht zuverlässig überliefert hatte, so stellte er durch z. T. sehr energische Eingriffe einen gereinigten Text her. Diese Sammlung Marcions, nach 140 in Rom entstanden, ist der früheste ntl. Kanon. Rasch aber und mit gerechterer Auswahl und viel mehr Takt folgte die Kirche nach. Leider sind die Angaben bei den Schriftstellern der Jahrzehnte nach 140 sehr spärlich und undeutlich, klarer sehen wir erst am Ende des 2. Jhd.s. Zeitgenosse Marcions ist ¶ Justin der Märtyrer. Deutlich treten bei ihm Evangelienschriften als „Schriften", als heilige Bücher, nicht mehr bloß als „vom Herrn" erzählend, neben die Bücher der Propheten, d. h. das AT, vgl. Apol. I 67$_3$. Sie sind von Aposteln oder Apostelschülern geschrieben, vgl. Dial. 103; Zitate aus ihnen bringt Justin nicht mehr mit Formeln der alten Art: der Herr sagt, sondern er führt sie mit der gleichen Formel an wie Aussprüche des AT, nämlich: es steht geschrieben (Dial. 49, 100, 103). Leider ist nicht klar, wieviel Evangelien Justin kennt und benützt. Neben den Evangelien gebraucht er noch andere christliche Schriften („unsere Schriften" Apol. I 28); namentlich wertet er die Johannesapokalypse sehr hoch als apostolisch und zugleich vom Geiste eingegeben (Dial. 81). ¶ Tatian zitiert in der „Rede an die Griechen" 13$_2$ (zwischen 150—160) den Johannesprolog mit der gleichen Formel wie ein atl. Wort; Melito von Sardes (noch vor 180) redet im Fragment bei Euseb. KG. IV 26 $_{13}$ f von „Büchern des alten Bundes", was als Gegensatz irgendwelche „Bücher des neuen Bundes" fordern würde; Athenagoras (auch noch vor 180) läßt in seiner Schrift „Von der Auferstehung" deutlich die beginnende kanonische Wertung des Paulus erkennen, namentlich I Kor 15 führt er als autoritativ an; zur gleichen Zeit geben Märtyrer zu Scili in Numidien nach dem erhaltenen Gerichtsprotokoll an, in ihrem Schranke würden „die Bücher" (wohl die Rollen des AT und die Evangelienbücher) und die Briefe „Pauli, des gerechten Mannes" aufbewahrt; ¶ Theophilus von Antiochien sagt (An Autolycus II 9; 22; III 12; zwischen 180—190), die Evangelien seien so gut wie die atl. Schriften von Geistesträgern verfaßt, und ordnet „Evangelien" und „Propheten" zusammen, schätzt auch die Paulusbriefe sehr: III 14. Sehr hoch wird von verschiedenen Schriftstellern die Johannesapokalypse gewertet. Daneben darf nun freilich nicht übersehen werden, daß es manche Kreise gab, in denen man immer noch die Evangelienschriften, also den Hauptbestandteil des sich bildenden Kanons, nur deshalb hochhielt, weil „der Herr" in ihnen redete. ¶ Papias von Hierapolis (zwischen 145—160 schreibend) ordnet, nach dem Euseb. KG. III 39 erhaltenen Fragment, die mündliche Ueberlieferung neben die schriftliche, ja er wertet sie höher als diese. Noch immer findet sich weiter bei Bezugnahme auf schriftliche Evangelienüberlieferung die Formel: im Evangelium steht geschrieben, die voraussetzt, daß man die Anschauung hat, „das Evangelium", die Ueberlieferung vom Herrn her sei etwas Einheitliches; wer die Evangelien geschrieben hat, ob es mehrere und wieviel Evangelien gibt, danach wird nicht gefragt. Und sehr zu beachten ist in diesem Zusammenhang vor allem die Evangelienharmonie des schon erwähnten Tatian. Tatian schrieb gegen Ende seines Lebens, zwischen 160 und ca. 170, für seine Landsleute, die Syrer des Ostens, eine Evangelienharmonie, die unter dem Namen des „Diatessaron" (= „durch vier") ging, — ein Ausdruck, der sich entweder auf die vier verwendeten Evangelien bezieht oder aus der Musik stammt und „Akkord", „Harmonie" bedeutet. Diese Schrift, leider nur sehr unvollkommen erhalten, zeigt, daß ihm, dem Schüler Justins, der lange im Westen geweilt hatte, doch die Evangelienschriften als solche keine heiligen Bücher waren. Der Stoff, den sie brachten, „der Herr", das war das Wichtige an ihnen, und um „den Herrn" in einer freilich etwas größeren Rolle statt in vier Büchern vollständig und bequem beisammen zu haben, um die Unterschiede der Evangelien nicht so störend empfinden zu lassen, unternahm er sein Werk. Das syrische Diatessaron, das, wenn es nicht das Original war, doch immerhin noch vor 200 aus dem Griechischen übersetzt wurde, ist Jahrhunderte hindurch die Form gewesen, in der die syrische (genauer die nordsyrische) Kirche die Ueberlieferung vom Herrn her kannte und benutzte. Die vier Evangelien — „das Evangelium der Getrennten", wie die Syrer sagten, — hatte neben dem Diatessaron nur eine sehr geringe Verbreitung. Erst am Anfang des 5. Jhd.s hat der syrische Episkopat mit großer Anstrengung

die vier Evangelien gegen das Diatessaron durchgesetzt (vgl. noch unten 3 c und II 3 b). Entstehung und Verbreitung des Diatessarons sind aber ein Beweis dafür, wie wenig in der alten syrischen Kirche um 200 das Einzelbuch und der Buchstabe der Evangelienschrift galt, wie es immer noch die Sache, „der Herr", „das Evangelium", war, was in den Evangelienbüchern gesucht wurde. Man stelle sich das Ungeheuerliche vor, in unserm NT an Stelle der vier Evangelien eine Harmonie einsetzen zu wollen! — Nach diesem Zustande der nächsten Jahrzehnte nach 140 tritt uns nun mit überraschender Festigkeit am Ende des 2. Jhd.s in den führenden Gemeinden der zweigegliederte Kanon entgegen, der die vier Evangelien und die Apostelschriften umfaßt. Die Zeugen dafür sind ein aus dem Ende des 2. Jhd.s stammendes, anonymes, sehr kostbares Kanonsverzeichnis der römischen Gemeinde, das sogenannte Muratorische Fragment, das nach seinem Entdecker, dem Mailänder Bibliothekar Muratori so genannt ist; weiter der in Gallien (Lyon) lebende und schreibende Kleinasiate Irenäus, der Afrikaner Tertullian und der Alexandriner Clemens. — Das am Anfang und am Ende leider verstümmelte Muratorianum will autoritativ bestimmen, was in den Kanon gehört und was nicht. Seine Bemerkung über Mtth fehlt ganz; von der Angabe über Mrk ist nur eine Zeile erhalten. Dennoch ist kein Zweifel, daß es diese beiden Evangelien als kanonisch anerkennt, dazu noch das Lukas- und das mit sehr hohen Prädikaten ausgestattete Johannes-Evangelium (ZZ. 1—34). Dann folgen (ZZ. 34—80) die Angaben über den zweiten Teil des Kanons, den apostolus. Aufgenommen werden: 1. Die Apostelgeschichte. 2. Die Paulusbriefe, und zwar: I II Kor, Eph, Phil, Kol, Gal, I II Thess, Röm und die Privatbriefe: Philemon, I II Tim, Tit. Als häretische Machwerke werden ein Laodicener- und ein Alexandrinerbrief abgewiesen; gar nicht erwähnt wird Hebr. 3. In der Gruppe der katholischen Briefe werden als kanonisch erklärt der Judas- und 2 Johannesbriefe, es fehlen I Petr (dieser aber vielleicht nur versehentlich), II Petr, Jak, III Joh. 4. Unter den Apokalypsen werden die Johannes- und die Petrusoffenbarung (diese aber mit einem Monitum) aufgenommen. Das Hermasbuch wird ausdrücklich ausgeschlossen. Das Fragment bricht mit einer Reihe schwer zu deutender Angaben über schroff verworfene Ketzerschriften ab. — Der Kanon des Irenäus umfaßt die vier und nur die vier Evangelien, dreizehn Paulusbriefe (also nicht Hebr), I Petr, I und II Joh (vielleicht Jud und u. U. III Joh), die Apgsch und die Offenb Joh. Einmal (IV 20_2) zitiert er das Hermasbuch als heilige Schrift. — Tertullian in Karthago hat die vier Evangelien, dreizehn Paulusbriefe, I Joh, I Petr, Jud, Apgsch und Offenb Joh; Hermas galt ihm nur eine Zeitlang als heilige Schrift. — Der alexandrinische Clemens hat noch keinen so scharf umrissenen Kanon wie die drei eben genannten Abendländer. An das NT schließt sich bei ihm eine Reihe apokrypher Schriftwerke, die auch noch zum Kanon gehören. Neben den vier Evangelien als den eigentlichen Evangelien benutzt er gelegentlich auch andere Quellen evangelischer Ueberlieferung (Hebräer-, Aegypterevangelium und wohl noch andere). Im zweiten Teil des NT standen bei ihm vierzehn Paulusbriefe (also auch Hebr), I Petr, I und II Joh, Jud, vielleicht auch Jak, III Joh und II Petr, ferner der Barnabasbrief, die Apgsch, die Johannes- und Petrusapokalypse. Er zitiert I Clemens, Did und Hermas als heilige Schriften. — Zieht man das Ergebnis, so zeigt sich am Ende des 2. Jhd.s als gemeinsamer Bestand der führenden Gemeinden des Westens und Ostens: im ersten Teil des Kanons die vier Evangelien; im zweiten dreizehn Paulusbriefe, I Petr, I Joh (Jud, II Joh), Apgsch, Johannesapokalypse. Der zweite Teil ist nicht so fest abgegrenzt wie der erste; zweifelhaft sind neben Jud und II Joh vor allem Jak, II Petr, III Joh, weiter Hebr. Auch schließt sich an ihn, ein Rest früherer Zustände, noch eine mehr oder minder größere Zahl anderer heiliger oder halbheiliger Schriften an: Petrusoffenbarung, Hermasbuch, Did, I Clemens- und Barnabasbrief. Die scharfe Abgrenzung des zweiten Teiles, des „apostolos", die um 200 noch nicht vollzogen ist, bildet den Inhalt der nun folgenden Periode der Kanonsgeschichte. Aber die Unsicherheit in der Abgrenzung des apostolos darf uns die Tatsache nicht verrücken, daß um 200 ganz deutlich ein zweiteiliger Kanon, aus den vier Evangelien und dem in den Hauptsachen auch feststehenden apostolos, vorhanden ist. — Die noch erkennbaren Ursachen, die die Kirche zur Aufstellung eines Kanons des NT neben dem des AT veranlaßten, sind zwiefacher Art. Schon rein aus der eigenen ungebrochenen Entwicklung heraus, ohne von außen her (Gnosis) beeinflußt zu sein, mußte die Kirche zur Bildung eines neuen Kanons kommen. Sie war seit der zweiten Generation nicht mehr die enthusiastische Gemeinschaft, die alles, was sie zur Erbauung brauchte, jeweils aus sich selber hervorbrachte. Da die religiöse Produktion zurücktrat, mußte man dafür überliefertes Gut mehr ausnützen. Das AT war aber in vielen Teilen schwer verständlich. So hielt man sich mehr an die Verlesung der eigentlich christlichen Schriften. Alle konnte man dabei aber nicht gleich behandeln. Zunächst und vor allem traten Evangelienbücher neben die atl. Schriften. Wann und wo zuerst der Vier-Evangelienkanon zusammengeschlossen wurde, können wir leider nicht sagen. Jedenfalls müssen wir an seiner Bildung den richtigen Takt der Gemeinde und ihrer Führer bewundern, die aus der größeren Zahl der vorhandenen Evangelienbücher grade diese vier, die bei weitem besten, auswählten. Aus dem Vier-Evangelienkanon ist das NT durch Anfügung des Apostolos geworden. Man blickte mit größter Bewunderung und Verehrung auf die erste Generation und ihre Führer, die hohen Apostel. Was war selbstverständlicher, als daß man alles, was man als ihre Hinterlassenschaft besaß, ungemein hochschätzte und mit einzigartigem Prädikate belegte. Evangelienbücher und apostolische Schriften, die beide der Gemeinde tatsächlich größeren Dienst leisteten und wertvoller waren als das AT, konnten mit keiner geringeren Verehrung angesehen werden als dieses. Sie wurden Kanon so wie dieses es schon war. Neben dieser rein inneren Entwicklung kommen noch Anstöße von außen in Betracht, vor allem von den Bewegungen, welche die großen gnostischen Schulen (¶ Gnostizismus), weiter ¶ Marcion und Montan (¶ Montanismus) entfachten.

Durch den Enthusiasmus, den diese nebenkirchlichen Gemeinschaften pflegten, ist das schon schwankende Pneumatikertum (¶ Geist und Geistesgaben) in der Kirche in schweren Verruf gekommen. An Stelle der frei produzierenden Autoritäten mußten andere, festere treten. Das waren 1. die Bischöfe, 2. die Tradition. Diese aber wurde in den christlichen Schriften gefunden. Die Häretiker des 2. Jhd.s beriefen sich weiter mit Vorliebe auf gewisse christliche Schriften: die Paulusbriefe und das Johannesevangelium. Daneben benutzten sie z. T. noch andere Schriften späteren Ursprungs, Fälschungen. Demgegenüber konnte die Kirche sich nicht auf das schwer verständliche, im Wortlaut oft anstößige AT berufen, das die Gegner gewöhnlich gar nicht anerkannten. Sie mußte ihrerseits festlegen, was normative, heilige Schrift sein sollte. Dabei durfte sie die Johannes- und die Paulusschriften nicht allein stehen lassen, sondern mußte ihnen andere apostolische Schriften zur Seite stellen, die neben der ohnehin vorhandenen Gemeindeüberlieferung den Maßstab abgaben für das richtige Verständnis und die richtige Auslegung jener Schriften, auf die die Häretiker sich beriefen. Endlich griff die Gnosis auf Geheimtraditionen zurück, die sie an die Apostel anknüpfte. Demgegenüber mußte die Kirche sich streng an das Sichere halten, was von den Aposteln her überliefert war, und das war eben die schriftliche Tradition. So wurde zur Verteidigung der kirchlichen Wahrheit eine katholisch-apostolische Sammlung hergestellt, die die wirkliche Ueberlieferung von den Aposteln her bieten sollte.

3. a) Der erste Zeuge, der für die Entwicklung des Kanons in der griechischen Kirche nach 200 in Betracht kommt, ist ¶ Origenes, der berühmte alexandrinische Gelehrte († 254). Weit umher gekommen und sehr belesen sah er, was auch wir noch zu erkennen vermögen, daß nämlich in den einzelnen Gemeinden und Kirchen die Auswahl der heiligen Schriften nicht genau die gleiche war. Wohl hatte die ganze Kirche zu seiner Zeit einen breiten gemeinsamen Besitz kanonischer Bücher, aber im zweiten Teil des Kanons, im Apostolos, dauerten die eben geschilderten schwankenden Zustände noch fort. Als „allgemein anerkannte Schriften" (Homologumena) zählt Origenes: vier Evangelien, dreizehn Paulusbriefe, I Petr, I Joh, Apgsch und Apok; als zweifelhafte (Amphiballomena) kennt er Hebr, II Petr, II und III Joh, Jak, Jud, Barnabas, Did (Hermas und Hebräerevangelium). — In der Zeit nach Origenes hat sich im Osten, eine sehr bemerkenswerte Tatsache, der Kreis der anerkannten Schriften sogar noch um eine eingeschränkt. Die Offenb Joh, die (s. 2) schon sehr früh als prophetisch und apostolisch verehrt wurde, sagte mit ihrer sinnlich-kräftigen Ausmalung von Gericht, Ende und Himmelreich dem Geschmack der an Origenes und seinem Spiritualismus herangebildeten griechischen Theologen nicht mehr zu, obwohl Origenes selber das Buch nicht angezweifelt hatte. Ein wuchtiger Angriff auf die Apokalypse aus den Reihen der Origenesschüler noch des 3. Jhd.s heraus war die Folge (vgl. Dionysius von Alexandrien bei Euseb. KG. VII 25). Sein Ergebnis war eine schwere Erschütterung der Stellung des Buches im ganzen Osten: fortan galt es vielen sogar als von Cerinth, dem Erzhäretiker, verfaßt. — Kommen wir aus dem 3. zum 4. Jhd., so tritt uns an seiner Schwelle als wichtiger Zeuge für den Kanon der Griechen Eusebius von Cäsarea, der berühmte Kirchengeschichtsschreiber und begeisterte Origenesschüler, entgegen. Leider sind seine Angaben an der bekannten, viel behandelten Stelle, KG. III 25, über die kanonischen Schriften nicht eindeutig, weil er weder in der Terminologie noch in der Sache ganz folgerichtig ist. Darum ist noch jetzt an wichtigen Punkten keine Einstimmigkeit über die Auslegung erreicht. Eusebius unterscheidet drei Klassen von Schriften. Im wesentlichen klar sind seine Aussagen über die erste und die dritte Klasse. Die erste Klasse sind die „allgemein anerkannten Schriften", die Homologumena. Zu ihnen gehören die vier Evangelien, vierzehn Paulusbriefe, I Joh, I Petr, Apgsch und — mit einem Fragezeichen — die Apok. Vom Hebr weiß Euseb. freilich nach andern Stellen, daß wichtige Teile der Kirche den Brief nicht annehmen und daß Origenes Zweifel an seiner paulinischen Abfassung ausgesprochen hat (III 3 $_5$, VI 25 $_{11-14}$). Die dritte Klasse sind „die ganz widersinnigen und gottlosen", zu denen die häretischen Evangelien und Apostelgeschichten zählen: Ev. des Petrus, Thomas, Matthias u. a., Akten des Andreas, Johannes u. a. Die interessante Klasse ist die zweite, welche die „zweifelhaften" Schriften des Origenes wiedergibt. Nach der mir wahrscheinlichsten Auslegung unterscheidet der Kirchenvater in dieser Klasse zwei Abteilungen, eine bessere (II a), die „bestrittenen, aber doch bei den meisten anerkannten" Bücher, und rechnet dazu Jak, Jud, II Petr, II und III Joh; sodann eine schlechtere (II b), die „unechten" Bücher, die nach seiner und anderer Meinung nichtapostolischen Ursprungs sind: Akten des Paulus, Hirt des Hermas, Apokalypse des Petrus, Barnabas, Didache und — inkonsequent, weil sie schon in der ersten Klasse aufgezählt war — die Apok Joh. Euseb. neigt dem heftigen Widerspruch seiner Schule und seiner Kreise gegen dies Buch zu. — Der Fortschritt, den die von Euseb. vorgenommene Feststellung in der Entwicklung des Kanons bedeutet, ist klar: sein Kanon ist im wesentlichen der später durchgedrungene, der unsere. Man braucht nur die Klasse I und die gute Abteilung der Klasse II a zu addieren, die schlechte II b und, selbstverständlich, die Klasse III wegzulassen, dann ist der Kanon der 27 (oder ohne Apokal 26) heiligen Schriften fertig. Eusebius' vorsichtige und gelehrte Ausführungen lassen doch erkennen, daß dieser Kanon in weiten Kreisen der griechischen Kirchen bereits rezipiert, die überschüssigen Schriften (II b) bereits abgestoßen waren und sich nur noch an der Peripherie des Kanons hielten. Und das ist ein Bestand, wie er während des 4. Jhd.s für den griechischen Osten noch mehrfach bezeugt wird: Cyrill von Jerusalem, der 59. Kanon der Synode von Laodicea, Gregor von Nazianz, Amphilochius von Ikonium, Epiphanius sind Zeugen dafür. Der berühmte 39. Festbrief des Athanasius von Alexandrien zieht im Jahre 367 das Ergebnis der Kanonsentwicklung in der griechischen Kirche. Ohne ein Wort der Kritik, der überlegenden Einschränkung wird vom Patriarchen den Bischöfen Aegyptens der Kanon der 27 Bücher, sie alle und nur sie, mitgeteilt. Von der reichgegliederten Klasse der „umstrittenen

Schriften", von denen einige einst so hoch geehrt waren, läßt Athanasius nur zwei dürftige Reste bestehen: die Didache und den Hermashirten. Andere erwähnt er überhaupt nicht, er will sie offenbar ganz abstoßen. Und auch jene zwei trennt er mit weitem Abstand vom Kanon: sie sollen nur im Taufunterricht, also als Katechismen verwendet werden (Did 1—6 und Hermas, mandata!). Die als kanonisch anerkannten Schriften stehen bei Athanasius auch alle auf einer Fläche, es wird kein Gradunterschied zwischen größerer und geringerer Kanonizität gemacht. Wohl galten die Bestimmungen des Athanasius zunächst nur für seine Provinz, für Aegypten, und auch dort nur bei den Rechtgläubigen. Aber die schon genannten Autoritäten des 4. Jhd.s zeigen, daß der gleiche Kanon, wie ihn Athanasius festgelegt, im wesentlichen auch im übrigen griechischen Osten herrschte. Ueberall wurden die „umstrittenen Schriften" als nicht apostolisch abgestoßen. Nur ein Zweifel blieb der griechischen Kirche noch lange Zeit hindurch. Das war der, ob die Apok zum Kanon zu rechnen sei. Noch im 5. Jhd. sind die Zeugnisse zahlreich, daß die Apok von vielen Gelehrten und Gemeinden verworfen wurde, und erst im 8. Jhd. verstummt der letzte Widerspruch der Griechen gegen dieses Buch. Das Abendland, das stets und entschlossen an der Apok festhielt, hat an diesem Punkte schon seit dem 4. Jhd. stark eingewirkt. Hie und da finden sich im griechischen Osten auch noch einzelne Spuren der Auffassung, daß die katholischen Briefe nicht alle gleichmäßig anzuerkennen sind.

3. b) Wie der Kanon der Abendländer um 200 aussah, haben die oben angeführten Zeugen: Muratorianum, Tertullian und Irenäus gezeigt. Auch hier haben wir die Entwicklung zu betrachten, die von der in der Hauptsache bereits fertigen, in den Einzelheiten aber noch unvollendeten Sammlung zu dem scharfumrissenen Kanon der 27 Bücher führt. Die Linie dieser Entwicklung im Abendland wird uns klar, wenn wir den abendländischen Kanon um 200 mit dem unsern vergleichen. Der Kanon des Westens hat um 200 als festen Bestand: vier Evangelien, dreizehn Paulusbriefe, I Petr, I Joh (Jud und II Joh) Apgsch, Apok; anderes ist zweifelhaft, einige apokryphe Schriften halten sich noch im Kanon oder doch in seiner nächsten Nähe. Die Ausgestaltung des Korpus der katholischen Briefe, die Aufnahme von Hebr, die Abstoßung der nicht als apostolisch erkannten Schriften machen demnach den Inhalt der Entwicklung aus. Im ganzen zeigen die Abendländer, bei ihrem stärkeren Sinn für kirchliche Ordnung und Gleichförmigkeit und bei ihrer geringeren Gelehrsamkeit, weniger Schwanken als die Griechen. Sie haben dabei starke Einflüsse von Osten her erfahren, zumal von den Orthodoxen (Nicänern) des Orients. — Die Apokalypse hat das katholische Abendland niemals angefochten. Daß die Lateiner an dem hochgeehrten alten Buche so festhielten, hat sehr viel, vielleicht das meiste dazu beigetragen, daß es sich am Ende doch auch im Osten siegreich durchsetzte. — Das Korpus der katholischen Briefe zeigt seine für ca. 200 festzustellende Unfertigkeit noch lange Zeit hindurch. Cyprian von Carthago († 258) zitiert aus ihm nur I Joh und I Petr. Wie er diesen und jenen von den übrigen fünf Briefen gekannt und geschätzt hat, muß unentschieden bleiben; II und III Joh hat er offenbar nicht gekannt. Noch im 4. Jhd. zitiert Hilarius († 366) aus den fünf Briefen nur ein einziges Mal, nämlich eine Jak-Stelle (De trinit. IV 8), und auch sein berühmterer jüngerer Zeitgenosse Ambrosius († 397) zeigt noch gar keine Vertrautheit mit Jak, Jud, II Petr, II und III Joh. Aus dem 4. Jhd. besitzen wir weiter zwei abendländische Kanonsverzeichnisse, jüngere Parallelen zum Muratorianum. Das eine, der Mommsensche Kanon (von Mommsen 1886 entdeckt), zählt von den katholischen Briefen nur die drei Joh- und die zwei Petrusbriefe auf; und es scheint, nach der mir richtig vorkommenden Auslegung, daß in der Cheltenhamer Handschrift des Kanons ein späterer, selbstverständlich abendländischer, Leser und Abschreiber Protest gegen die Dreizahl der Joh- und die Zweizahl der Petrusbriefe erhebt: er will nur I Joh und I Petr als kanonisch gelten lassen. Im Catalogus Claromontanus, dem andern Kanonsverzeichnis des 4. Jhd.s, stehen die katholischen Briefe vollständig, aber es muß offen bleiben, ob dies Verzeichnis, das überhaupt eine merkwürdige Weite besitzt, wirklich abendländischen und nicht morgenländischen Ursprungs ist. Die endgültige Festlegung der sieben katholischen Briefe hat erst das Ende des 4. Jhd.s gebracht. Papst Damasus hat mit seiner Synode von 382 in einer für römische Entscheidungen sehr glücklichen Zeit das Korpus der sieben Briefe rezipiert; die bedeutendste abendländische Provinzialkirche, die afrikanische, die reiche und uralte Traditionen besaß, schloß sich auf den Synoden zu Hippo (393) und Karthago (397) an. Seit dem Ende des 4. Jhd.s hat das Abendland die sieben katholischen Briefe im Kanon gehabt und ohne weiteres Schwanken an ihnen festgehalten. — Dem Hebräerbrief gegenüber hat das Abendland sich ausdrücklich und stillschweigend lange Zeit hindurch ablehnend verhalten, und diese Haltung des Abendlandes, die von Anfang an festzustellen ist, muß wohl beachtet werden, wenn die Frage nach den Entstehungsverhältnissen des Briefes erwogen wird. Um ca. 200 gehört Hebr, wie gezeigt, nicht zum Kanon der Lateiner, im 3. und in der 1. Hälfte des 4. Jhd.s hat er ebenfalls noch abseits gestanden. Erst von der 2. Hälfte des 4. Jhd.s ab mehren sich allmählich die Anzeichen dafür, daß er berücksichtigt und dann sehr bald auch in den Kanon aufgenommen wird. Deutlich auch ist zu erkennen, woher der Umschwung kommt: die Bundesgenossenschaft der Abendländer mit den Orthodoxen (Athanasianern) im arianischen Streit hat nicht nur dem Orient die Apok wiedergeschenkt, sondern auch dem Abendland den Hebräerbrief gegeben. Im Osten, vor allem in Alexandrien, galt Hebr seit jeher als paulinisch, und diese Ueberlieferung empfahl ihn dem Abendlande. Die berühmten Bischöfe und Gelehrten aus der 2. Hälfte des 4. Jhd.s erkennen den Brief als paulinisch und damit als kanonisch an, die schon erwähnten Synoden, die römische von 382, die von Hippo (393) und Karthago (397) nehmen ihn ins NT auf. — Gegen die Apokryphen, gegen das Unechte und Unsichere ist das Abendland viel entschlossener vorgegangen als die Griechen, „für das Entweder-Oder bei der Frage nach den höchsten Autoritäten hat es ein lebhafteres Gefühl; Klassifikationen wie die des Origenes und gar des Euseb sind hier unerhört".

Schon der für ca. 200 zu erschließende Kanon der Abendländer zeigt auffällig wenig Bestandteile, die von der späteren Beurteilung her als apokryph bezeichnet werden müssen, man vergleiche die entschlossene Sprache des Muratorianums mit der Weitherzigkeit des alexandrinischen Clemens. Die ablehnende Haltung des Abendlandes gegenüber den allermeisten Apokryphen läßt sich im 3. und 4. Jhd. mit mancher Beobachtung belegen. Die volle Entscheidung hat auch hier das 4. Jhd. gebracht. Zu Rom 382 und zu Hippo 393 ist scharf zwischen den 27 kanonischen und den apokryphen Schriften geschieden. Im Prozeß des Spaniers Priszillian, der 385 hingerichtet wurde, hat unter anderm auch seine Vorliebe für apokryphe Schriften einen Grund für die Verurteilung abgegeben. Daß trotzdem, auch noch nach den römisch-afrikanischen Entscheidungen aus dem Ende des 4. Jhd.s, allerlei Apokryphes sich lange hie und da im lateinischen Kanon hielt, ist nicht weiter verwunderlich. Der Hermashirte und der Laodicenerbrief z. B. stehen in einer Anzahl von mittelalterlichen Bibelhandschriften beim ntl. Kanon.

3. c) Die Anfänge des unabhängigen syrischen Kirchentums, das sich seiner eigenen Sprache bedient, liegen nicht in Antiochien, sondern jenseits der Reichsgrenze in der Landschaft Osrhoëne mit der Hauptstadt Edessa. Schon um 170 muß das Christentum über den Euphrat gedrungen, und um 200 muß durch die Taufe des Königs Abgar IX der Glaube an Jesus in dem kleinen Reiche die Staatsreligion geworden sein. In dem zahlreichen und mächtigen Syrertum des Ostens fand das Christentum bald viele Anhänger, weit über die Grenzen des edessenischen Reiches hinaus. Diese syrische Nationalkirche des Ostens hat nun ihre eigentümliche Entwicklung hinsichtlich des Kanons gehabt. Leider sind wir hier über das Einzelne ganz außerordentlich schlecht unterrichtet. — Schon oben ist die Tatsache festgestellt worden, daß die Syrer des Ostens nicht die vier Evangelien benutzten, sondern die um 170 verfaßte Evangelienharmonie Tatians, das sogenannte Diatessaron. Die Beweise für die Tatsache, daß das Diatessaron bis gegen 400 die Form war, in der die Syrer die Ueberlieferung vom Herrn her kannten und pflegten, sind schlagend. Die syrische Doctrina Addai, die die Legende und Geschichte von der Einführung des Christentums in Edessa behandelt und in der sich Zustände des 3. und 4. Jhd.s wiederspiegeln, erzählt von dem Gläubigwerden der Edessener: Viel Volk versammelte sich täglich, und sie kamen zum Gebet des Gottesdienstes und zum AT und zum Neuen des Diatessarons (ed. Phillips p. 36). Aphraates, eine der großen Leuchten der syrischen Kirche, bringt in seinen Homilien, die 337—345 geschrieben sind, die Evangelienzitate nach dem Diatessaron. Ephrem der Syrer, der erste Stern am Himmel der Syrer, erklärt um 360 das Diatessaron und benutzt es auch in seinen übrigen Schriften. Euseb. bezeugt KG. IV 29, den Gebrauch des Diatessarons bei den Syrern. Theodoret, 423—458 Bischof von Kyrhos (am Euphrat nordöstlich von Antiochien und nicht weit davon, also im Westen des syrischen Kirchengebiets gelegen), hat in seiner Diözese, die etwa 800 Gemeinden zählte, über 200 Exemplare des Diatessarons, die zur öffentlichen Vorlesung in den Gemeinden gebraucht wurden, eingezogen und die vier „getrennten" Evangelien eingeführt (Haeret. fab. I 20). Einer der Kanones des Rabbula von Edessa (411—435) bestimmt: Die Priester und Diakonen sollen Acht haben, daß in allen Kirchen ein Exemplar des Evangeliums der Getrennten gehalten und gelesen wird. Die syrische Uebersetzung der vier Evangelien, die sicher auch spätestens um 200 entstanden ist, führte neben dem Diatessaron nur ein kümmerliches Dasein. Erst am Anfang des 5. Jhd.s vollzog die syrische Kirche gründlich und entschlossen die Angleichung an den griechischen und lateinischen Westen. In die Peschittho, die damals entstand (vgl. II 3 b), wurde nicht das Diatessaron aufgenommen, sondern in Uebereinstimmung mit der allgemeinen Kirche die getrennten vier Evangelien. — Wie der zweite Teil des Kanons, der Apostolos, im 3. und 4. Jhd. bei den Syrern aussah, darüber sind wir besonders schlecht unterrichtet. Noch vor 350 sind in der syrischen Kirche zu dem Evangelium (Diatessaron) hinzugetreten die Paulusbriefe und die Apostelgeschichte. Und dies scheint das ursprüngliche NT der Syrer gewesen zu sein, das also die katholischen Briefe und die Apokalypse nicht aufwies. In der Doctrina Addai (ed. Phillips S. 46) wird gesagt, Addai habe bestimmt, neben dem AT solle nur gelesen werden: das Evangelium, die Paulusbriefe, die Apostelgeschichte. Auch die Homilien des Aphraates zeigen keine Benutzung der katholischen Briefe und der Apokal. Ein altes syrisches Kanonsverzeichnis des 4. Jhd.s, das auf dem Sinai entdeckt wurde, nennt neben den Evangelien auch nur Paulusbriefe und Apgsch als die Bestandteile des NT. Das war also in der ersten Blütezeit der syrischen Kirche und ihrer Literatur der Kanon des NT. — Unter den Paulusbriefen hatten die Syrer auch den Hebr. Seine Stelle war anscheinend nicht am Ende, sondern inmitten des Korpus der Paulinen. Im Kommentar des Ephrem zu den Paulusbriefen und im Kanon vom Sinai erscheint er an 5. Stelle hinter Gal, I und II Kor, Röm. Die Syrer hatten aber noch mehr als vierzehn Paulusbriefe. Der Brief des Paulus an die Korinther und die Antwort der Korinther an Paulus, ein Briefwechsel, der unter der Etikette des „III Korintherbriefes" geht (übersetzt bei E. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen 378 ff) und der ursprünglich einen Bestandteil der um 170 entstandenen „Paulusakten" bildete, müssen zwischen 250 und 320 etwa Aufnahme in den syrischen Kanon gefunden haben. Möglich ist, und auch das wäre eine Besonderheit der Syrer, daß, wenigstens hier und da, der Philemonbrief nicht in ihrem Kanon stand. — So sah das syrische NT bis an den Anfang des 5. Jhd.s aus. In der Peschittho, der damals entstehenden Normalbibel der Syrer, fand eine starke Angleichung an den Kanon der Griechen auch im Apostolos statt. Zu den Paulusbriefen und der Apostelgeschichte fügten die Syrer jetzt noch die drei großen katholischen Briefe: I Petr, I Joh, Jak. Zugleich auch wurde der III Kor aus dem Kanon gewiesen; er konnte sich nicht halten, sobald nur etwas griechischer Einfluß wirksam war. — Das NT der Peschittho bedeutete für die meisten syrischen Gemeinden und Kirchengemeinschaften den Abschluß der Kanonsbildung. Die syrische Kirche, die heute nur noch eine Trümmerkirche ist, hat die Einheit mit dem

lateinisch-griechischen Westen nicht erreicht. Ihr NT ist eine Sammlung von nur 22 heiligen Schriften; die vier kleinen katholischen Briefe und die Apokalypse fehlen. — Vom 5. Jhd. ab vollzogen sich tief einschneidende Spaltungen in der syrischen Kirche. Zuerst traten die Nestorianer ins Schisma ein. Es waren im wesentlichen die Ostsyrer, die die Kirchentrennung vollzogen: in Seleucia-Ktesiphon entstand das neue nestorianische Patriarchat, in Nisibis eine blühende theologische Schule. Die Nestorianer, die sich von den Kirchengemeinschaften des Westens scharf lossagten, hatten keine Veranlassung mehr, ihren Kanon von 22 Büchern nach westlichem Vorbild zu vervollständigen. Es sind im Gegenteil noch deutliche Spuren davon vorhanden, daß die Ostsyrer während des 5. Jhd.s die alten Traditionen der Syrer auch noch gegen die Peschittho behaupteten und gegen die Zugehörigkeit der drei großen katholischen Briefe zum Kanon Widerspruch erhoben. — Ebenfalls im 5. Jhd. einsetzend, aber erst in der 2. Hälfte des 6. Jhd.s zum Abschluß kommend, vollzieht sich die Abspaltung der Monophysiten von der Reichskirche. Neben den Aegyptern waren die Westsyrer die eifrigsten Anhänger der monophysitischen Lehre. Da dieser Teil der syrischen Christen in dauernder Verbindung mit den westlichen Kirchengemeinschaften, vor allem eben Aegypten, blieb, so ist es nicht zu verwundern, wenn er, wenigstens in einzelnen Kreisen, seinen Kanon nach dem vollständigeren des Westens revidierte. Die Philoxeniana vom Anfang des 6. und die Charclensis vom Anfang des 7. Jhd.s (vgl. über diese beiden Bibelrezensionen auch II 3 b) brachten die katholischen Briefe auf die Siebenzahl, indem sie II Petr, II und III Joh, Jud mit aufnahmen. Und hie und da hat auch die Apokal bei den Monophysiten den Eingang zum Kanon gefunden; es gibt Handschriften der Charclensis, in denen auch sie steht, freilich wohl als späterer Zusatz zum ursprünglichen Bestand.

Adolf Jülicher: Einleitung in das NT, (1894) 1906[5-6], S. 418—517; — Heinrich Holtzmann: Lehrbuch der Einleitung in das NT, (1885) 1892[3], S. 75—204; — Bernhard Weiß: Lehrbuch der Einleitung in das NT, (1894) 1897[3], S. 20—108; — Adolf Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte I, (1885) 1894[4], S. 337—363; — Derſ.: Das NT um das Jahr 200, 1889; — Franz Overbeck: Zur Geschichte des Kanons, 1880; — Theodor Zahn: Geschichte des ntlichen Kanons I, 1888 f, II 1890. 1892 (III noch ausstehend); — Derſelbe: Grundriß der Geschichte des ntl. Kanons, (1901) 1904[2]; — Johannes Leipoldt: Geschichte des ntl. Kanons I, 1907. II 1908; — †Heinrich Holtzmann: Die Entstehung des NT (RV I. Reihe, 11. Heft), 1904; — †Hans Lietzmann: Wie wurden die Bücher des NT heilige Schrift (LF), 1907.

B. Der Text des NT.

1. Uebersicht über die Zeugen; — 2. Die griechischen Handschriften; — 3. Die Uebersetzungen (a. die lateinischen; — b. die syrischen; — c. die koptischen); — 4. Die Väterzitate; — 5. Das Textproblem; — 6. Die Ausgaben.

1. Wie die gesamte Literatur des Altertums, ist auch das NT handschriftlich überliefert. Bei jedem handschriftlich überlieferten Werke aber erhebt sich als eine grundlegende Frage die nach dem ursprünglichen Texte. Denn jede Weitergabe durch Abschrift bringt Aenderungen und Fehler in den Text hinein, absichtliche oder unbeabsichtigte. Aufgabe der Textkritik ist es, diese Aenderungen zu erkennen und zu entfernen, den ursprünglichen Wortlaut wieder herzustellen. Zu diesem Zwecke ist es nötig, die verschiedenen Zeugen der Ueberlieferung mit einander zu vergleichen, ihre Verwandtschaft festzustellen, die verhältnismäßig älteste und ursprünglichste Ueberlieferung zu erkennen, von ihr aus den originalen Text wiederherzustellen. Diese Aufgabe ist beim NT schon in ihren Anfangsstadien (Vergleichung der Zeugen, Feststellung ihrer Verwandtschaft) sehr schwer, umfangreich und deswegen noch nicht zur Genüge gelöst. Denn kein anderes Werk des Altertums ist auch nur entfernt in einer so reichen und verwickelten Ueberlieferung erhalten wie das NT. Während bei den griechischen und lateinischen Klassikern die Zahl der in Betracht kommenden Handschriften in den einzelnen Fällen nur sehr gering ist, so daß die Herstellung des Textes oft nur auf einem oder zwei Zeugen steht, steigt ihre Zahl bei den Schriften des NT in die Tausende. Und zu den Zeugen des griechischen Textes treten noch die für die Ueberſetzungen. Das NT ist schon in früher Zeit teilweise und ganz übersetzt worden, und auch diese Uebersetzungen sind überaus wertvolle Textzeugen, weil sie zeigen, welcher Text in einer bestimmten Provinz zu der Zeit, in der die Uebersetzung entstand, gelesen wurde. Als drittes Hilfsmittel zur Feststellung des Textes dienen endlich die kürzeren und längeren Anführungen aus dem NT, die sich in den Schriften der alten Kirchenväter finden.

2. Die ntl. Schriften sind ursprünglich auf Papyrus niedergeschrieben. (Vgl. dazu die Abbildung auf Tafel 6, bei „Begräbnis“). Der Papyrus war damals der Träger aller Literatur, im Osten wie im Westen, der griechischen wie der lateinischen. Hergestellt wurde er aus dem Marke der Papyrusstaude, die in großen Mengen in den Sumpfniederungen des Nils wuchs. Die größten Fabriken waren in Alexandrien, der Handel brachte den Papyrus aber auch in die übrigen Länder des Mittelmeerbeckens. Auf dem Papyrus wurde mit Rohrfeder und Rußtinte geschrieben, die in die poröse Oberfläche tief eindrang und so die Schrift unverlöschlich machte. Wenn, wie das bei Literaturwerken die Regel war, ein einzelnes Blatt zur Aufnahme des Geschriebenen nicht ausreichte, so wurde eine größere Beschreibefläche dadurch hergestellt, daß man Blatt an Blatt zu einem langen Streifen aneinanderklebte, der dann um die eine seiner Schmalseiten, die linke, aufgerollt wurde. In der Buchrolle (griech. biblos, lat. volumen) trug nur die eine Seite, die innere, die Schrift. Auf solche Rollen haben die Evangelisten ihre Erzählungen von Jesus, Paulus seine Briefe, der Apokalyptiker Johannes seine Visionen niedergeschrieben, und auf Papyrus wurden in den ersten Jahrhunderten des Christentums die ntl. Bücher abgeschrieben, verbreitet und weiter überliefert. Von dem gebrechlichen Material des Papyrus sind nur in dem trockenen Boden Aegyptens Reste und zwar bedeutende, an Zahl von Jahr zu Jahr wachsende erhalten. Unter den Tausenden von Papyrusresten, die in Aegypten gefunden werden, sind aber nur sehr wenige und an Bedeutung geringe Bruchstücke des ntl. Textes erhalten. Das umfangreichste unter den erhaltenen Fragmenten ist ein Bruchstück von Hebr, das etwa ein Drittel des Briefes umfaßt. — Die oben erwähnten überaus zahlreichen Handschrif-

ten des NT sind auf dem dauerhafteren Stoffe des Pergaments geschrieben. Das Pergament wird aus Tierhaut hergestellt, und das Altertum kannte schon lange Zeit vor der christlichen Zeitrechnung dies Schreibmaterial. Aber es galt dem Papyrus gegenüber als geringer und wertloser und wurde nur für die Gelegenheitsschreiberei des alltäglichen Lebens verwendet. Wie es scheint, erst seit dem 4. Jhd. n. Chr. benutzte man das Pergament in größerem Umfang zur Herstellung von Abschriften literarischer Werke, und die ältesten Pergament-Handschriften, die wir besitzen, sind Bibelhandschriften. Zugleich mit der Verwendung des Pergamentes setzte sich eine Neugestaltung der äußeren Form des Buches durch, die schon vorher, zur Zeit des Papyrus, eingesetzt hatte: die Rolle wurde durch den Band (griech. teuchos, lat. codex) verdrängt. So wie wir es noch von unseren Büchern gewohnt sind, wurden vier (in der Regel) Doppelblätter des Pergaments, in der Mitte eingeknifen, zu einer Lage, einem Quaternio, ineinandergelegt, der also, wie bei uns der Druckbogen, 16 Seiten zählte. Die einzelnen Lagen wurden zu einem Buche zusammengelegt und gebunden. Das Format des Bandes hing von der Größe der Pergamentblätter ab, die Dicke des Bandes wurde durch die Anzahl der Lagen bestimmt. Je nach Alter und Art des Tieres, das sein Fell gegeben, war die Güte des Materials verschieden. Junge Ziegen und Kälber, neugeborene Lämmer und Antilopen lieferten das feinere Material. Durch Eindrücken mit eisernem Griffel wurde das Pergament liniert; geschrieben wurde mit Galläpfeltinte, die auf dem spröderen Material besser hielt als Rußtinte, mit Hilfe des Schreibrohrs, später der Metallfeder. Der Kodex konnte prachtvoll ausgestattet werden, und herrliche Proben von Kunstfertigkeit der Spätantike in der Buchherstellung sind uns erhalten. Das feine Pergament wurde mit Purpurfarben verschiedener Schattierung gefärbt, und auf der dunklen Fläche wurde mit Gold- oder Silbertinte geschrieben. Oder es zierten kunstvolle Initialen (Anfangsbuchstaben) die Handschrift; schöne Leisten und Ornamente in bunter Farbenpracht umrahmten die Schriftkolumnen. Endlich wurden auch Bilderhandschriften hergestellt, deren kultur- und kunstgeschichtlich öfters sehr wertvolle Illustrationen uns noch in ursprünglicher Frische und Schönheit entgegenglänzen. Im Bestande der ntl. Handschriften ist der Rossanensis, durch von Gebhardt und Harnack im Kloster Rossano (Kalabrien) entdeckt, die wertvollste und schönste Bilderhandschrift. — Wenn man einige alte und jüngere Handschriften des NT aufschlägt, so fällt fast im ersten Augenblick ein Unterschied in der verwendeten Schrift auf. Die alten Handschriften sind mit großen, neben einander gesetzen Anfangsbuchstaben (Majuskeln oder Unzialen), die jüngeren in einer Kursive (Schnellschrift) geschrieben, bei der die einzelnen Buchstaben eine andre Form angenommen haben und mit einander verbunden sind (Minuskeln). Die Handschriften vom 4.—8. Jhd. sind nur in Majuskel, die nach dem 10. Jhd. nur in Minuskel geschrieben. Im 9. und 10. Jhd. waren beide Schriftarten in Verwendung. So kann schon aus der äußeren Form der Schrift ein, freilich noch sehr allgemeiner, Schluß auf das Alter der Handschrift gezogen werden. Die Wissenschaft der griechischen Paläographie gibt weitere Erkennungszeichen an die Hand, die Entstehungszeit der Handschrift noch genauer, bis auf das Jahrhundert etwa, zu bestimmen. Aber diese Bestimmungen sind niemals ganz zuverlässig, ein gewisser, nicht zu enger Spielraum muß immer offen gelassen werden, und grade unter den älteren und wichtigeren Handschriften sind einige, deren Entstehungszeit leider nicht genau angegeben werden kann. Eine Anzahl der Handschriften ist datiert, aber Datierung beginnt in griechischen Manuskripten erst vom 9. Jhd. ab. — Geschrieben bildet das NT einen umfangreichen Band. Daher kommt es, daß von den vielen ntl. Handschriften nur verhältnismäßig wenige das ganze NT enthalten oder, wenn sie verstümmelt sind, früher enthielten. Die meisten bieten nur Teile des NT: die Evangelien, die Paulusbriefe, die Apostelgeschichte mit den katholischen Briefen, die Apokalypse, oder zwei und mehrere dieser Teile in Zusammenstellung, wie z. B. oft alle Briefe und die Apostelgeschichte. Die Zahl der Handschriften des griechischen NT hat jetzt nahezu die Höhe von 2500 erreicht. Der Bestand schwankt, und die Katalogisierung ist nie ganz zuverlässig zu machen, weil immer wieder neue Handschriften auftauchen oder schon bekannte ihren Besitzer und Aufenthaltsort wechseln. Die größere Hälfte der Handschriften ist in abendländischen Sammlungen oder Privatbibliotheken: namentlich Rom, Paris und London haben umfangreichere Bestände. Im Orient weisen die Athosklöster die meisten Manuskripte auf, auch in Konstantinopel, Jerusalem, Athen und auf dem Sinai liegen ntl. Kodizes in größerer und geringerer Anzahl. — Die bisher übliche Bezeichnung der Handschriften ist die, daß man für die Majuskelkodizes Buchstaben des großen lateinischen und griechischen oder des hebräischen Alphabets als Sigel nimmt, während die Minuskeln mit arabischen Ziffern bezeichnet werden. Das hat namentlich bei der Art, wie diese Sigelierung durchgeführt wird, mancherlei schwere Nachteile. Aber es scheint trotzdem fraglich, ob die neue Methode, die v. Soden vorgeschlagen und durchgeführt hat und die vom Unterschied zwischen Majuskel und Minuskel ganz absieht, sich durchsetzen wird. Alte Gewöhnung steht ihr entgegen und ebenso im Grunde die größere Einfachheit und Bequemlichkeit. — Von den griechischen Handschriften seien ein paar noch besonders hervorgehoben. Nur zwei scheinen noch dem 4. Jhd. anzugehören, der Vaticanus und der Sinaiticus. Der Vaticanus (B) enthielt ursprünglich das ganze NT, ist jetzt aber nicht nur am Anfang und in der Mitte unvollständig, sondern weist vor allem am Schluß eine große Verstümmelung auf (Fig. 30). Er bricht bei Hebr 9_{14} ab, außer dem Schluß von Hebr sind noch I und II Tim, Tit, Philem und die Apok verloren gegangen, sowie die apokryphen Stücke, die vermutlich noch hinter der Apok standen. Die Handschrift, im Besitz der vatikanischen Bibliothek, war die allerlängste Zeit sorgfältig gehütet. Erst 1867 durfte Tischendorf sie flüchtig durchkollationieren. 1889 und noch einmal 1904 wurde der wertvolle Textzeuge in phototypischem Faksimile allgemein zugänglich gemacht. — Ebenfalls in das 4. Jhd. gehört der Sinaiticus (ℵ). Wenn es wahr ist, daß die Hand des

Schreibers von B auf einigen Blättern von ℵ wiederzuerkennen ist, so müssen die beiden auch in ihren Ursprüngen eng miteinander verknüpft sein. Die erste starke Spur der Handschrift wurde 1844 von Tischendorf auf dem Sinai entdeckt, bei späterer Reise gelang es ihm, den ganzen Kodex aufzustöbern, 1859 nach Kairo zu bringen und dann seine Schenkung an den Zaren zu erwirken, der ihn 1862 in Prachtausgabe mit faksimilierten Buchstaben drucken ließ. Der Kodex enthält das ganze NT und zwar lückenlos, am Schluß stehen noch als Anhänge der Barnabasbrief und der Hermashirte, dieser leider sehr unvollständig. Der Text von ℵ ist nicht so wertvoll wie der von B. — Der Alexandrinus (A) ist seit 1628 in England, wo er jetzt im Britischen Museum aufbewahrt wird (Fig. 31). 1879 wurde er vom Museum in schönem phototypischen Faksimile herausgegeben. Die Handschrift ist am Anfang stark verstümmelt, der allergrößte Teil von Mt fehlt, in der Mitte sind Blätter aus Joh und II Kor abhanden gekommen. Am Schluß der Handschrift, die mit Ausnahme der angegebenen Lücken das ganze NT enthält, stehen noch die Clemensbriefe, von denen der zweite aber am Schluß stark verstümmelt ist, und standen weiter ursprünglich die Psalmen Salomos. A ist im 5. Jhd. und zwar wohl in der 2. Hälfte des 5. Jhd.s geschrieben. — Der Kodex des Ephraem Syrus (C) ist ein Palimpsest. Ueber die ältere, weggewischte Schrift ist unter Auflösung des alten Buchverbandes ein neuer Text geschrieben worden, und zwar enthält der obere Text 38 ins Griechische übersetzte Abhandlungen des Ephraem Syrus, woher der Kodex seinen Namen hat. Er ist im Besitz der Pariser Nationalbibliothek; Tischendorf gab ihn nach großer Bemühung um die Entzifferung heraus. Der Kodex bringt etwas über die Hälfte des NT, aber er ist sehr lückenhaft. — Die eben aufgezählten 4 Handschriften umfaßten außer dem NT auch das AT in der griechischen Uebersetzung. — Ein sehr merkwürdiger Kodex, über dessen Text viel verhandelt ist und noch verhandelt wird, ist der Codex Bezae Cantabrigiensis (D). Er wurde von dem Reformator Beza der Cambridger Universitätsbibliothek geschenkt. Er ist ein Graecolatinus, links auf der Ehrenseite steht der griechische Text, auf der rechten Seite der lateinische. Im 6. Jhd. und zwar im Abendland geschrieben, enthält er die Evangelien und die Apostelgeschichte. Ueber seinen höchst merkwürdigen Text vgl. unten 5. In der großen Zahl der Minuskeln beanspruchen nur einzelne Gruppen ein regeres Interesse. Wenn auch die zu ihnen gehörenden Handschriften sich nicht durch besonderes Alter hervortun, so zeigt ihr Text doch eine Reihe von beachtenswerten Eigentümlichkeiten, die auf ein hohes Alter des betreffenden Typus hinweisen. Zu nennen sind Kodex 1 und Genossen und die sogenannte Ferrar-Gruppe (13—69—124—346 u. a. m.). Die Durchforschung der Minuskeln, die lange Zeit sehr vernachlässigt worden ist, hat durch v. Sodens Arbeit neuerdings große Förderung erfahren. Auch ist durch ihn der Katalog der Minuskeln um über 500 Nummern vermehrt worden.

3. Neben den griechischen Handschriften sind als weiteres wichtiges Hilfsmittel für die Herstellung des neutestamentl. Textes die Uebersetzungen zu benutzen. Uebersetzungen der ntl. Schriften wurden nötig, als das Christentum über die griechischen und gräzisierten Schichten der Stadtbevölkerung hinausdrang und im Osten wie im Westen in der einheimischen Bevölkerung Anhänger fand. Die ältesten Uebersetzungen reichen bis ins 2. Jhd. hinauf. Das sind

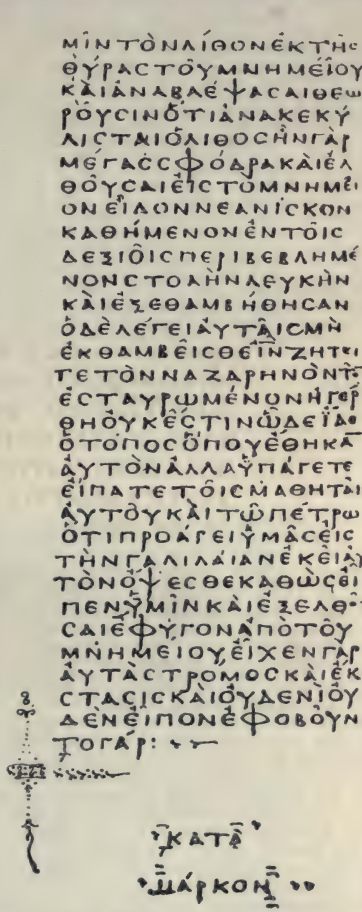


Fig. 30. Letzte Spalte des Markusevangeliums im Codex Vaticanus. Aus E. Nestle: Einführung in das griechische Neue Testament.

die altlateinische und die altsyrische Uebersetzung. Wohl noch ins dritte Jhd. fallen die Anfänge der ägyptischen (koptischen) Uebersetzung. In weiterer Folge ist dann, vom 4. Jhd. ab, das NT ins Gotische, Aethiopische, Armenische, Georgische, Arabische, Persische, Irische, Angelsächsische, Slavische übersetzt worden. Aber nicht

alle diese Uebersetzungen sind nach dem griechischen Original angefertigt, einige sind Tochterübersetzungen anderer schon vorhandener Uebersetzungen, der syrischen und der lateinischen. Ueberhaupt ist zu sagen, daß den Uebersetzungen, die nach 400 angefertigt worden sind, kein hoher Wert für die Textkritik zukommt. Sie geben einen verhältnismäßig späten, aus andern Zeugen uns wohlbekannten Text wieder. Aber die ältesten Uebersetzungen, im wesentlichen die alten syrischen und lateinischen, haben eine außerordentliche Bedeutung. — Der Wert einer Uebersetzung beruht auf zwei Dingen: 1. ihrem Alter. Während die ältesten griechischen Bibelhandschriften erst aus dem 4. Jhd. stammen, sind die alten Uebersetzungen, die im 2.—3. Jhd. entstanden, nach Vorlagen des 2. und 3. Jhd.s gefertigt. — 2. Die Uebersetzungen und ihre Texttypen können örtlich festgelegt werden. Während bei den Handschriften nur in sehr wenig Fällen mit Bestimmtheit die Kirchenprovinz erkannt werden kann, in der sie entstanden bezw. gebraucht wurden, kann von den Uebersetzungen angegeben werden, welchen Text sie und ihre Vorlagen vertreten. Die altsyrischen Uebersetzungen geben

Uebersetzung (vetus Latina). In schwerfälligem, schlichtem, sehr volkstümlichem Latein wurden die heiligen Bücher für die Ohren einfacher Leute übertragen, nicht auf einmal, sondern nacheinander, erst die vor allem notwendigen Evangelien, dann die übrigen Bücher. Noch jetzt ist aus den revidierten Evangelien der Vulgata der Nachweis zu führen, daß sie einst von verschiedenen Händen übertragen worden sind. Entstehungszeit der ältesten lateinischen Uebersetzungen ist wohl noch das 2. Jhd.; Cyprian, wenn nicht schon Tertullian, hat die lateinische Bibel vor sich liegen gehabt. Als Entstehungsort kommt noch vor Italien Afrika in Betracht, wo das Lateinertum in den Gemeinden stärker gewesen zu sein scheint als in Rom. Es ist aber sehr wohl möglich, daß an beiden Orten unabhängig von einander Uebersetzungen der ntl. Bücher vorgenommen wurden. Die altlateinische Uebersetzung ist in einer Anzahl von Handschriften und Handschriftenfragmenten erhalten. Bei der Lösung der schweren Probleme, die sie stellt, leisten weiter die umfangreichen Zitate aus ntl. Büchern bei lateinischen Schriftstellern des 3. und 4. Jhd.s wertvolle Dienste. Als Siglen sind für die textkritisch sehr

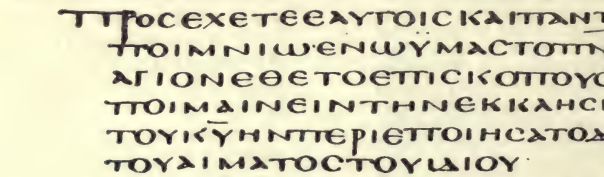


Fig. 31. Apostelgeschichte 20 „ im Codex Alexandrinus. Aus E. Nestle a. a. O.

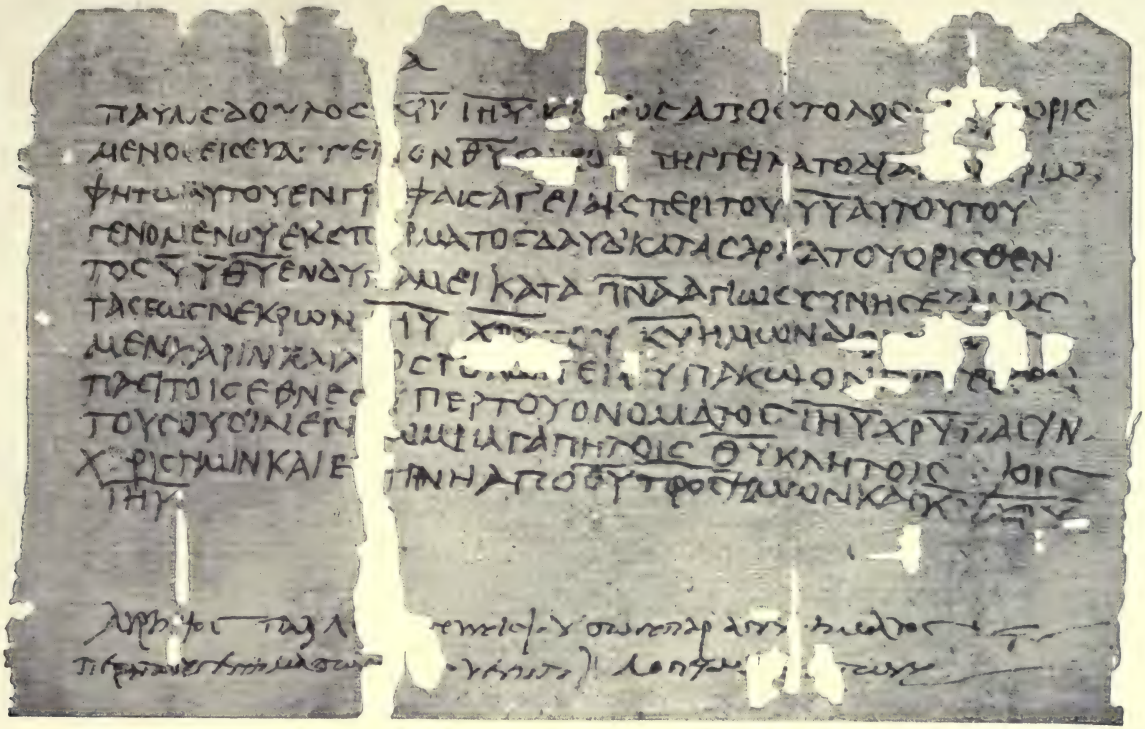
Textformen wieder, die zur Zeit ihrer Entstehung im Osten, in Antiochien oder Edessa, im Gebrauch waren, die altlateinischen sind mit Vorlagen zusammenzubringen, die in Italien und der Provinz Afrika, den Stammländern des abendländischen Christentums, umgingen, die koptischen endlich weisen auf Aegypten. Die Verwertung dieser Textzeugen ist einmal dadurch erschwert, daß jede der Uebersetzungen ihre eigene sehr verwickelte Textgeschichte gehabt hat, die schwere noch ungelöste Probleme bietet und noch nicht gestattet, den ursprünglichen Text der Uebersetzung mit Sicherheit zu erkennen. Die andere Schwierigkeit liegt im Wesen jeder Uebersetzung begründet. Die Sprachen, in die übersetzt wurde, sind weniger reich an Formen, auch an Wörtern, als das Griechische des Originals. Sie können dieses daher immer nur unvollkommen wiedergeben, und oft genug kann die genaue Form des Urtextes nicht festgestellt werden, auf die die betreffende Uebersetzung zurückgeht. Je sklavischer eine Uebersetzung ist, mag sie dabei auch den Geist ihrer eigenen Sprache ganz verleugnen, desto wertvoller ist sie für die Textkritik.

3. a) Schon im 2. Jhd. drang in Italien und Afrika das Christentum in die lateinisch redenden Volkselemente ein, und es entstanden die ältesten Uebersetzungen des NT. Man bezeichnet sie im Gegensatz zur bald zu nennenden Vulgata als Itala, besser als altlateinische

wichtigen Handschriften der vetus Latina die Buchstaben des kleinen lateinischen Alphabets im Gebrauch (a, b, k usw.). Die an Zahl nicht bedeutenden (etwa 40) Handschriften stammen aus dem 4.—13. Jhd. — Nähere Beschäftigung mit den Zeugen der altlateinischen Uebersetzung zeigt als besonders auffälliges und schweres Problem sehr starke Abweichungen der Handschriften von einander. Dieser Zustand einer heillosen Zerfahrenheit des lateinischen Bibeltextes hat sich schon im 3. und 4. Jhd. herausgebildet, vgl. Augustin, De doctrina christiana II 15 und 22, und Hieronymus' Brief an Damasus, der die Vorrede zur Evangelienausgabe der Vulgata bildet. Er veranlaßte den Papst Damasus, den für diesen Zweck gelehrtesten Mann seiner Zeit, Hieronymus, zu einer Neuausgabe der Bibel aufzufordern. Daraufhin übersetzte Hieronymus das AT neu aus dem Hebräischen, beim NT veranstaltete er nur eine Revision des Textes. Er legte den den Gemeinden des Westens vertrauten und lieben Text der vetus Latina zugrunde und traf bei seinen vielen Varianten die Auswahl so, daß er den ihm zuverlässig erscheinenden griechischen Text zur Ueberwachung heranzog und meist von den ihm vorliegenden lateinischen Texten den auswählte, der nach seiner Meinung dem griechischen Grundtext entsprach. Die Ausgabe der auf diese Weise revidierten Evangelien erfolgte 383, die übrigen Bücher des NT kamen bald nach. Der Text des Hie-

1. Ein Dolmen am nahr er-rukkād im Haurān.
Aufnahme von Professor Greßmann.

2. Ein Kromlech bei ʿajūn mūsa in der Belka.
Aufnahme von Professor Dalman.



Die ersten Zeilen des Römerbriefes auf einem Papyrus aus Oxyrhynchos, Anfang des 4. Jahrh. n. Chr.
Mit Genehmigung des Egypt Exploration Fund.

ronymus setzte sich dann, von der Autorität Roms getragen, allmählich im kirchlichen Gebrauche des Westens durch, aber nicht ohne langen Widerstand der vetus Latina, die noch etwa 4 Jahrhunderte sich neben der Vulgata behauptete und aus der während dieser Zeit viele Lesarten in den Vulgatatext eindrangen. Die Bibelrevision des Hieronymus, die im Mittelalter den Ehrennamen Vulgata (d. h. die „Verbreitete", „Herrschende") erhielt, ist die Form gewesen, in der die germanischen und romanischen Kirchen des Westens die heilige Schrift kennen lernten, und die bis heute in der editio Clementina von 1592 der offizielle Bibeltext der römischen Kirche ist. Sie ist somit eins der allerwichtigsten Bücher, die es gibt. Ihre große Verbreitung, der Einfluß der vetus Latina haben naturgemäß dazu geführt, daß ihr Text oft stark entartete, und wie das griechische NT, zählt auch das lateinische eine Unzahl von Varianten. Alkuin, der Hoftheologe Karls des Großen, dann später mit mehr Erfolg im 12. Jhd. die großen Theologen zu Paris haben mit viel Arbeit einen Normaltext der Vulgata festgestellt, der sich siegreich durchsetzte. — Die Vulgata des NT ist in etwa 8000 Handschriften des späteren Altertums und des Mittelalters erhalten. Die berühmtesten und ältesten unter ihnen, die für die Herstellung des Textes des Hieronymus in Betracht kommen, werden mit gewöhnlich kurzen Silben figliert, die die Anfangsbuchstaben der Orte bilden, an denen die betreffenden Kodizes einst waren oder noch sind, z. B. am (= amiatinus), fu (= fuldensis).

3. b) Die syrischen Uebersetzungen bieten in ihrer Geschichte eine Parallele zu der Geschichte des lateinischen NT. — Der Zustand der alten syrischen Bibel (2.—4. Jhd.) ist uns viel weniger bekannt als der der lateinischen im gleichen Zeitraum. Wir wissen nur einiges über den Zustand der Evangelien. Die syrischen Gemeinden des Ostens benutzten vom 2.—4. Jhd. nicht die vier getrennten Evangelien, sondern ein einheitliches Buch, eine Evangelienharmonie, die Tatian in der 2. Hälfte des 2. Jhd.s zusammengestellt hatte, das sogenannte Diatessaron (vgl. darüber schon oben A 1 b und 3 c). Das Diatessaron ist leider verloren gegangen, seine Lesarten sind nur unvollständig und durch mittelbare Ueberlieferung erhalten. Neben ihm haben die „getrennten Evangelien" bei den Syrern ein kümmerliches Dasein gefristet. Immerhin sind zwei, freilich nicht vollständige, sehr wichtige Zeugen für die altsyrische Evangelienübersetzung erhalten, der sog. Curetonianus und der Sinaisyrer. Beide Handschriften gehören dem 5. Jhd. an, die zweite ist aber älter als die erste. Der Curetonianus, aus einem Kloster der Nitrischen Wüste in Aegypten nach England gekommen, wurde 1858 von Cureton veröffentlicht. Der Sinaisyrer ist ein Palimpsest, der 1892 von Mrs. Lewis und ihrer Schwester Mrs. Gibson im Katharinenkloster auf dem Sinai entdeckt wurde und jetzt den bei weitem wertvollsten Bestandteil der Klosterbibliothek bildet. Die beiden Handschriften, die von einander und von der nachher zu nennenden Peschittho an vielen Stellen abweichen, sind Repräsentanten einer sehr alten, wohl sicher noch im 2. Jhd. entstandenen syrischen Evangelienübersetzung. Und zwar wird dieser wertvolle Text vom Sinaisyrer in zuverlässigerer Form dargeboten als vom Curetonianus, obwohl auch er wohl schon nach griechischer Vorlage durchkorrigiert ist. Die Probleme der altsyrischen Evangelientexte sind ebenfalls sehr schwierig. Nur auf ein noch nicht mit Sicherheit gelöstes sei hier hingewiesen: hat Tatian sein Diatessaron unmittelbar nach den griechischen Texten zusammengestellt, oder hat ihm bei seiner Arbeit schon eine syrische Uebersetzung des „Evangeliums der Getrennten" vorgelegen, die dann nicht erst um 200, sondern bereits um 160 entstanden sein müßte? — Das Diatessaron wurde aus seiner herrschenden Stellung in der syrischen Kirche durch eine neue Rezension verdrängt, die Peschittho, d. h. wohl, „die Einfache", „Ungefälschte". Das syrische NT umfaßt nur 22 Bücher: die vier kleineren katholischen Briefe (II und III Joh, II Petr und Jud) und die Offenbarung Johannis fehlen (vgl. auch hier I 3 c). Nur in einigen Teilen ist die Peschittho eine Neuübersetzung aus dem Griechischen, nämlich in den drei großen katholischen Briefen, die bis dahin noch nicht im Kanon der Syrer gestanden hatten. In den übrigen Teilen des NT ist sie, wie die lateinische Vulgata, nur eine Revision von schon vorliegender Uebersetzung. Ueber das Alter der Peschittho waren lange Zeit irrige Vorstellungen verbreitet. Man bezeichnete sie als „die Königin der Uebersetzungen" und glaubte ihren Ursprung womöglich noch ins 2. Jhd. setzen zu müssen. Nun hat Burkitts scharfsinnige Forschung gezeigt, daß vor ca. 400 kein syrischer Schriftsteller in seinen Bibelzitaten Bekanntschaft mit der Peschittho verrät, daß sie erst von da ab, aber nun gleich auf der ganzen Linie siegreich vordringt. Nach dem Nachweis desselben Gelehrten ist es auch als sicher anzunehmen, daß Rabbula, von 411—435 Bischof von Edessa, diese Rezension hergestellt oder sie durch Gehilfen hat herstellen lassen. — Die Peschittho ist in sehr guten alten Handschriften schon des 5. Jhd.s erhalten, die wenig von einander abweichen. So kann ihr Text mit großer Zuverlässigkeit hergestellt werden. Indes ist er, aufs Ganze gesehen, nicht sehr wertvoll: die in der Peschittho vorliegende Rezension der altsyrischen Uebersetzung ist eben erfolgt nach dem griechischen Text, wie er um 400 in Antiochia gelesen wurde. — Die textrezensierende Arbeit der Syrer hat mit der Ausgabe der Peschittho noch nicht aufgehört. Die Streitigkeiten innerhalb der syrischen Kirche, die Auseinandersetzung mit den Griechen machten eine sorgfältige Beschäftigung mit den heiligen Schriften notwendig. Aus monophysitischem Lager, das mit der griechischen und koptischen Kirche Aegyptens in glaubensbrüderlichem Bündnis stand, stammen die beiden nun noch zu nennenden Bearbeitungen: die Philoxeniana und die Charclensis. Im Jahre 508 ließ der Bischof Philoxenus von Mabug (Hierapolis am Euphrat) eine Revision der Peschittho nach griechischen Handschriften vornehmen, wobei auch die noch fehlenden vier katholischen Briefe in den syrischen Kanon aufgenommen wurden. Diese Philoxeniana ist uns leider wahrscheinlich nicht erhalten. Die Arbeit wurde aber etwa 100 Jahre später fortgesetzt: 616 gab Thomas von Charkel (Heraklea) eine neue Revision heraus, die sich auch im sprachlichen Ausdruck sklavisch treu an das Griechische anschloß. Vermutlich ist uns diese Rezension erhalten; sie ist

textkritisch noch besonders wertvoll durch Randnoten, in denen Thomas merkwürdige Lesarten griechischer Handschriften verzeichnete.

3. c) Die Bedeutung der koptischen Uebersetzungen reicht nicht an die der altsyrischen und altlateinischen heran. Als das Christentum über seine Anfänge im Delta und in Unterägypten hinausdrang und Gemeinden von einheimischen, koptischen Christen entstanden, wurde auch die B. in die verschiedenen Dialekte der ägyptischen Landessprache, des Koptischen, übersetzt. Von den vier oder fünf Uebersetzungen, die es gibt, kommen vor allem zwei in Betracht: die oberägyptische (sahidische) und die unterägyptische (bohairische). Lange Zeit hindurch galt die bohairische Uebersetzung, die vollständig erhalten ist, als die ältere und auch wertvollere. Neuere Untersuchung spricht indes das höhere Alter der sahidischen zu, die in zahlreichen Fragmenten erhalten ist. Nicht in Unterägypten, wo das Griechische eine starke und beherrschende Stellung innehatte, sondern in Oberägypten, wo das einheimische Volkselement nicht so zurückgedrängt war, stellte sich zuerst die Notwendigkeit einer B. in der Volkssprache ein. Die textkritisch wichtige sahidische Uebersetzung mag noch im 3., spätestens im 4. Jhd. entstanden sein.

4. Von großem Werte für die Textkritik des NT sind endlich die größeren und kleineren Zitate aus ntl. Büchern, die sich in den dogmatischen, apologetischen, polemischen Werken der alten kirchlichen Schriftsteller finden. Für die Lesarten, die ihnen zu entnehmen sind, kommt der gleiche Vorteil in Betracht, der schon bei den Uebersetzungen hervorgehoben werden konnte: sie sind örtlich und zeitlich, und zwar sehr genau, festzulegen. Die Schriften der betr. Autoren können bis auf Jahrzehnte und Jahrfünfte, oft auch bis auf Jahre genau datiert werden, und ebenso sind die Provinzen und Städte bekannt, in denen die Männer gelebt und gewirkt haben. Bei der textkritischen Verwertung von Väterzitaten ist nun aber große Vorsicht anzuwenden: es gilt wirklich den Text der betreffenden Anführung, wie ihn der Autor niederschrieb, zu verwenden. Denn grade an solchen Zitaten konnte von den späteren Abschreibern, denen oft ein anderer, abweichender Text geläufig war, viel und leicht geändert werden. Darum sind zuverlässige Ausgaben der griechischen, lateinischen, orientalischen Kirchenväter vor allem von nöten. Auch ist nicht jede abweichende Lesart, die ein Kirchenvater für eine Stelle des NT bietet, als wirkliche Variante zu buchen. Wenn der betreffende Autor die Stelle, weil sie ihm geläufig war und weil sie geringen Umfang hatte, aus dem Gedächtnis zitierte, ohne sie nachzuschlagen, so konnte ihm leicht ein Gedächtnisfehler unterlaufen. — Als wertvoll können nur die Zitate der älteren Kirchenväter gelten. Das Jahr ca. 400 bildet die Grenze. Die Schriftsteller nach diesem Zeitpunkte benutzen einen Bibeltext, der auch sonst noch aus hundert-, ja tausendfacher Ueberlieferung bekannt ist. In den allerältesten nichtkanonischen Schriften des Christentums andererseits, in den Briefen und Büchern der sogenannten apostolischen Väter, die wohl alle noch vor 140 entstanden sind, finden sich wohl eine Reihe von Anspielungen, aber keine textkritisch irgendwie brauchbaren Zitate aus dem NT. Die Kirchenschriftsteller, die in der Zeit von 140 bis 400 wirkten, zerfallen für den Textkritiker nach innerer und äußerer Zusammengehörigkeit leicht in verschiedene Gruppen. Ich nenne als die bekanntesten: im Osten die Syrer: Aphraates und Ephraem der Syrer; die Alexandriner: Clemens, Origenes, dann die späteren führenden Männer der alexandrinischen und ägyptischen Kirche; die mit Cäsarea Palaestinensis und Origenes zusammenhängenden Schriftsteller (Pamphilus), Euseb von Cäsarea und Genossen: die Antiochener und mit ihnen zusammenstehend die Konstantinopolitaner: Lucian von Antiochien, Johannes Chrysostomus u. a.: im Westen einmal einige sehr frühe, aus dem Osten stammende griechisch schreibende Männer des 2. Jhd.s: Justin, Irenäus, der Ketzer Marcion, und, auch noch griechisch schreibend, Hippolyt. Dann die Lateiner: Tertullian, Cyprian, Novatian die ältesten.

5. Mit Hilfe dieses Materials muß der Text des NT hergestellt werden. Von dem Ziel sind wir noch weit entfernt. Eins freilich ist sicher und nahezu überall angenommen: der Text, den schon das spätere Altertum und das ganze Mittelalter gelesen hat, der aus den mittelalterlichen Handschriften in die Druckausgaben des Abendlandes gedrungen ist und als textus receptus von der Reformationszeit bis zum ersten Drittel des 19. Jhd.s geherrscht hat, — dieser Text ist nicht ursprünglich. Die Wissenschaft der ntl. Textkritik hat durch genaue Durchforschung der immer stärker anschwellenden textkritischen Materialien erkannt, daß vor der Entstehung des bis ins 4. Jhd. hinaufreichenden textus receptus andere Texttypen herrschten, von denen der eine gewöhnlich der „neutrale", der andere der „westliche" genannt wird. Zeugen für den neutralen Text sind die berühmten Majuskeln B und ℵ, ferner steht bei dieser Gruppe von den altkirchlichen Vätern Origenes, von den Uebersetzungen die bohairica (s. o.). Als Nebenzeugen treten hinzu die Kodizes A C L T Ξ und einige Minuskeln, von den Vätern Clemens von Alexandrien, ein älterer Zeitgenosse des Origenes, und die nachorigenistischen Alexandriner Dionysius und Petrus von Alexandrien. Der von diesen Zeugen gebotene Text ist sehr alt, namentlich ist B ein ganz vorzüglicher Zeuge. Weil sie in ihm den Urtext oder doch die dem Urtext am nächsten stehende Form der Ueberlieferung erkannten, gaben Westcott und Hort, auf die die Bezeichnung zurückgeht, diesem Typus den Ehrennamen: neutraler Text. Andere Gelehrte sind den beiden Engländern in der Hochschätzung des neutralen Textes gefolgt, und man konnte eine Zeitlang von einem modernen receptus, dem Bℵ-Texte reden. Der andere Typus, dessen Eigenart zuerst an Vertretern der westlichen (abendländischen) Ueberlieferung erkannt wurde, und der daher seinen Namen: westlicher Text bekam, ist keine so einheitliche, leicht zu fassende Größe, wie der neutrale Text. Seine Zeugen, die sehr alt und weitverbreitet sind, weichen stark von einander ab. Es sind vor allem die Majuskel D, dann die Handschriften der altsyrischen und der altlateinischen Uebersetzung und die Bibelzitate in den ältesten Kirchenvätern: Justin, Irenäus, Tertullian, Cyprian u. a. Fast jede neue Untersuchung und jede neue Entdeckung auf dem Gebiete der Textkritik beweist, daß dieser Typus bereits im 2.

Jhd. im Osten und Westen weit verbreitet war, daß er, wie Clemens von Alexandrien und die sahidische Uebersetzung zeigen, in früher Zeit auch in Aegypten geherrscht hat. Alle Arbeit, die gegenwärtig auf textkritischem Gebiete getan wird, spitzt sich auf die Frage zu oder hängt doch mittelbar mit ihr zusammen: was ist der westliche Text, und wie sind seine verschiedenen Eigenarten zu erklären? Wer dies Problem löst, hat den Schlüssel in der Hand, wenn er zur Beantwortung der Frage schreitet: welches ist der ursprüngliche Text des NT? An der Lösung der schweren Probleme des westlichen Textes arbeitet die Textkritik des NT gegenwärtig und wird sie noch lange zu arbeiten haben. In vielen einzelnen Fällen, durch die Untersuchung einzelner Stellen ist die Autorität des so hoch geschätzten neutralen Textes auf das schwerste erschüttert: aus äußeren Gründen, weil die Lesarten des westlichen Textes öfters die viel älteren und weiter verbreiteten sind; aus inneren, weil sie sich sachlich als vorzüglicher und ursprünglicher erweisen. Ohne Frage müßte bei dem hohen Alter und der weiten Verbreitung des westlichen Textes ihm als Ganzen der Vorzug vor dem neutralen Typus gegeben werden, wenn seine Zeugen wirklich einstimmig wären, also wenn die alte lateinische, die alte syrische Uebersetzung, der Kodex D tatsächlich in der Hauptsache den nämlichen Text böten. Das ist aber leider nicht der Fall, vielmehr herrscht bei den Zeugen des westlichen Textes eine außerordentliche, verwirrende Vielgestaltigkeit, die so weit geht, daß nicht einmal die einzelnen Gruppen des westlichen Textes in sich übereinstimmen. Die altlateinische Ueberlieferung vor allem geht in ihren Zeugen beunruhigend stark auseinander. Es gibt also keinen einheitlichen westlichen Typus. Auch hat die wissenschaftliche Untersuchung dargetan, daß die syrische und lateinische Ueberlieferung, jede für sich, Zusätze und Auslassungen zeigt, bei der die andere nicht mitgeht. Und es ist bei diesem Befund fraglich, ob nicht die gemeinsame syrisch-lateinisch-griechische Ueberlieferung des westlichen Textes, die so uralt und weit verbreitet ist, auch schon in ihrem gemeinsam bezeugten Bestande ebensolche nicht ursprüngliche Zusätze und Auslassungen aufweist. In der Tat hat noch keiner der Fachmänner es unternommen, den westlichen Text als Ganzen für den einzig ursprünglichen zu erklären. Man muß sicher in ihm zwei Elemente, ein sehr altes ursprüngliches und ein starkes späteres, degeneriertes unterscheiden. Der westliche Text ist nicht das Ergebnis einer planmäßigen Rezension, sondern einer langen, alten und weitverbreiteten Ueberlieferung der ntl. Schriften. Man hat an ihm, in den einzelnen Zweigen seiner Ueberlieferung, vor allem viele Zusätze gemacht, weil man den heiligen Text möglichst vollständig haben wollte. Je älter aber ein Zeuge des westlichen Textes ist, desto reiner ist er im allgemeinen von den spezifisch „westlichen" Zusätzen. Der Sinaisyrer ist in dieser Hinsicht vorzüglich, und das Gewicht seines Zeugnisses wird ganz bedeutend verstärkt, sobald zu ihm noch gute alte Zeugen des lateinischen Textes treten. Hier ergeben sich ohne Frage Kombinationen, in denen hervorragende Zeugen des westlichen Textes den ursprünglichen Wortlaut, auch gegen B und die neutrale Ueberlieferung, erhalten haben. — So wird, gegenwärtig wenigstens, die Textkritik eklektisch arbeiten müssen. Die genaue und mühselige Kleinuntersuchung wird einsetzen müssen, wo sehr gute westliche gegen sehr gute neutrale Bezeugung steht. Nach ihrer Entstehung sind die ntl. Schriften durch ein Jahrhundert und noch länger sicher oft sehr ungeschickt und zum Teil auch willkürlich überliefert worden. Diese dunkle Zeit, die bis gegen 200 reicht, muß uns zu großer Vorsicht mahnen. Von Fall zu Fall muß entschieden werden, wo die wichtigsten Zeugen und Zeugengruppen gegeneinander stehen. Und leider müssen wir uns immer bewußt sein, daß an vielen Stellen der „ursprüngliche Text" nicht mit Sicherheit oder auch nur mit Wahrscheinlichkeit erreicht werden kann.

6. Die editio princeps (erste Ausgabe des NT) hat 1516 der Humanist Erasmus beim Basler Buchhändler Froben erscheinen lassen. Der Text, der auf wenigen jungen Handschriften beruht, ist schlecht, er wurde auch in den Neuauflagen von 1519, 1522, 1527, 1535 nicht besser. Etwa gleichzeitig mit Erasmus' Ausgabe erschien das griechische NT in der Complutensischen Polyglotte des Kardinals Ximenes. 1514 war der Text bereits fertig gedruckt, ausgegeben wurde er aber erst 1522. Auch diese Ausgabe steht nur auf wenigen späten Handschriften. Der Text des Erasmus wirkte unheilzeugend weiter, die Ausgaben der nächsten Jahrzehnte und Jahrhunderte wichen in der Hauptsache nicht von seinem Texte ab, obwohl sie Varianten aus andern Handschriften kannten und auch brachten. Bekannte und weitverbreitete Ausgaben des 16. und 17. Jhd.s sind die von Robert Stephanus (1546, 1549, 1550, 1551), Theodor Beza (die erste 1565, die letzte 1598), und die der berühmten Leidener Offizin Gebrüder Elzevir, die von 1624 an eine Reihe von Ausgaben erscheinen ließ, die den „allgemein angenommenen" Text bieten sollten (textum . . . ab omnibus receptum, daher der Name receptus für diesen Text des 16.—18. Jhd.s). Bis gegen 1830 ist der herrschende Text des 16. und 17. Jhd.s im Ganzen in den Ausgaben beibehalten worden, obwohl schon das 17. und besonders das 18. Jhd. sich durch Aufarbeitung des immer mehr anschwellenden textkritischen Materials zutreffendere Vorstellungen von der frühen Textgeschichte bildete und theoretisch wenigstens den receptus mit dem Hinweis auf die Varianten alter und guter Zeugen kritisierte. Englische und deutsche protestantische Gelehrte waren es fast ausschließlich, die diese Arbeit des Sammelns, Sichtens und Kritisierens leisteten: Stephan Curcellaeus (ein Niederländer), John Fell, John Mill, J. J. Wettstein, Richard Bentley, Johann Albrecht Bengel, J. J. Griesbach, Christian Friedrich Matthäi sind hier zu nennen. Nach diesen Vorgängern weiter arbeitend, hat der Philologe Lachmann mit seinen zwei Ausgaben von 1831, 1842—1850 den grundsätzlichen Bruch mit dem receptus vollzogen. Mit Hilfe der alten lateinischen und griechischen Zeugen wollte er nur den Text des 4. Jhd.s zuverlässig wiederherstellen, eine sehr nötige und hoch anzurechnende Selbstbescheidung. Mit Lachmann beginnt die neue Textkritik, welche große und treue Arbeit und, obwohl der „ursprüngliche" Text noch lange nicht erreicht ist, doch eine Reihe

von sehr wertvollen Ergebnissen zutage gefördert und die Linien aufgezeigt hat, auf denen weiter zu arbeiten ist. Mehrfach auch ist nach Lachmann der Text des NT herausgegeben worden. Konstantin v. Tischendorf hat die Arbeit seines Lebens der Textkritik gewidmet, seine Editio VIII critica major (1864—1872) ist unentbehrlich für jeden, der sich wissenschaftlich mit dem NT beschäftigt. Der Engländer S. P. Tregelles gab 1857—79 sein NT heraus. Ungemein wertvoll wegen des Textes und der kritischen Erörterungen ist das NT der Engländer B. F. Westcott und J. A. Hort, das in zwei Bänden 1881 zuerst erschien. In Deutschland hat B. Weiß 1894 ff textkritische Untersuchungen und Textherstellung veröffentlicht, seinen Text legte er der Handausgabe des NT (1902) zugrunde. Mit großem Aufwand von Arbeit und Geld gibt H. v. Soden seit 1902 das NT in der ältesten erreichbaren Textgestalt heraus. In bequemen Handausgaben können die Lesarten der neueren Herausgeber eingesehen werden: bei R. F. Weymouth: The Resultant New Testament, (1892) 1905[3], und dann in den sehr dankenswerten Ausgaben, die Eberhard Nestle seit 1898 für die Württemberger Bibelanstalt (neuestens auch für die Englische Bibelgesellschaft) herausgibt.

Adolf Jülicher: Einleitung in das NT., 1906 [5.-6.], S. 518—576; — Fredrick C. Kenyon: Handbook to the Textual Criticism of the NT, 1901; — Eberhard Nestle: Einführung in das griechische NT, (1897) 1899[2]; — ‡ August Pott: Der Text des NT nach seiner geschichtlichen Entwickelung, 1906 (Aus Natur und Geisteswelt 134); — Oskar v. Gebhardt: „Bibeltext" RE[3] II, S. 728—773; — F. H. A. Scrivener: A Plain Introduction to the Criticism of the NT, 1894[4]; — Caspar René Gregory: Textkritik des NT I, 1900. II, 1902; — Theodor Birt: Das antike Buchwesen in seinem Verhältnis zur Literatur, 1882; — Karl Dziatzko: „Buch" in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie der klass. Altertumswiss. III. Sp. 939—971, 1899; — Eberhard Nestle: „Bibelübersetzungen" in RE[3] III, S. 1—179; — F. Crawford Burkitt: „Text and Versions" in Encyclopaedia Biblica IV, 4977—5012; — Nouum Testamentum Domini nostri Jesu Christi Latine secundum editionem sancti Hieronymi hrsg. von J. Wordsworth und H. J. White. (Von dieser neuen Oxforder Musterausgabe sind bisher der Evangelienband 1889—1898 und die Apostelgesch. 1905 erschienen); — Samuel Berger: Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge, 1893; — Old Latin Biblical Texts Bd. I—V, 1883—1907: — Ernst v. Dobschütz: Studien zur Textkritik, 1894; — F. Crawford Burkitt: The Old Latin and the Itala (Texts and Studies IV 3), 1896; — Tetraeuangelium Sanctum juxta Simplicem Syrorum versionem hersg. von G. H. Gwilliam, 1901 (Kritische Ausgaben der Peschitthoevangelien; die übrigen Teile der Peschittho sind in der Ausgabe der Holländer Leusden und Schaaf zu benutzen); — Evangelion da-Mepharreshe hrsg. von F. C. Burkitt, 1904 (der Curetonianus und der Sinaisyrer); — Zum Diatessaron vgl. noch Theodor Zahn: Forschungen zur Geschichte des ntl. Kanons I, 1881. IV, 1891, 225—246, und A. Hjelt: ebenda VII 1, 1903; — The Coptic Version of the NT in the Northern Dialect otherwise called Memphitic and Bohairic (hrsg. von G. Horner), 1898—1905; — Die Bruchstücke der Sahidica sind in vielen Einzelpublikationen zerstreut; — Eduard Reuß: Bibliotheca Novi Testamenti Graeci, 1872 (die Druckausgaben vom Anfang bis etwa 1860); — Arnold Rüegg: Die ntl. Textkritik seit Lachmann, 1892.

C. Die Sprache des NT.

Die Schriften des NT sind in griechischer Sprache abgefaßt. Freilich gibt es im NT sehr umfangreiche Partien, für uns die wichtigsten, in denen das Griechische nicht die erste Form der Ueberlieferung, sondern eine spätere Schicht ist, die sich über die ursprüngliche Form gelegt hat. Die Worte Jesu nämlich und die Erzählungen über Jesus, die in den drei ersten Evangelien niedergelegt sind, wurden von den Urapostеln und den andern frühesten Jüngern Jesu nicht griechisch erzählt und weitergegeben, sondern aramäisch. Das Aramäische (Syrische), ein Zweig des semitischen Sprachstammes, war um diese Zeit im ferneren Osten, von der Grenze Aegyptens bis weit nach Mesopotamien ins parthische Reich hinein, die herrschende Weltsprache (¶ Aramäisches im AT). Schon in vorchristlicher Zeit sprachen die Juden Palästinas nicht mehr hebräisch, sondern aramäisch, das mithin für Jesus und seine Jünger die Muttersprache war. Durch das Griechische der drei ersten Evangelien, vor allem bei den Worten Jesu, schimmert auch noch oft genug das ursprüngliche aramäische, semitische Sprachkolorit hindurch, und es gilt nicht selten für die wissenschaftlich betriebene Auslegung des NT, die Worte Jesu aus dem Griechischen der Ueberlieferung in das ursprüngliche Aramäisch zurückzudenken und zurückzuübersetzen, namentlich da, wo man hoffen kann, durch den Rückgang auf das Aramäische Dunkelheiten des griechischen Textes aufzuhellen oder verdeckte Schönheit zu neuem Glanze zu bringen. Den spezifischen Dialekt des Aramäischen, den Jesus und seine Jünger sprachen, das palästinensische Westaramäisch, kennen wir genügend, um diese Aufgabe zu lösen. Außer für die Worte Jesu in den drei ersten Evangelien ist nichtgriechischer, semitischer Sprachcharakter nur noch in gewissen Partien der Johannesoffenbarung zu erkennen und vielleicht auch in einzelnen Reden des ersten Teiles der Apostelgeschichte. So ist also für uns Griechisch die ursprüngliche Sprachform des NT, und mit Ausnahme der eben gemachten Einschränkungen sind die Schriften des NT auch ursprünglich griechisch empfunden. Wie es kommt, daß die Verfasser der ntl. Schriften, die doch ganz überwiegend jüdischer Abstammung waren, sich des Griechischen bei der Abfassung ihrer Briefe, ihrer Geschichts- und Lehrbücher bedienten, darüber gibt uns ein Blick auf die Stellung der griechischen Sprache in der Kulturwelt des römischen Kaiserreiches Aufschluß. Griechisch war in dieser Welt die Sprache des Handels, des Verkehrs und der Bildung, in der östlichen Hälfte des Imperiums auch die Sprache der politischen Verwaltung. Seine führende Stellung hatte das Griechentum seit Alexander dem Großen errungen, seit jenen Tagen, da das Hellenentum in gewaltigem Vorstoß nach Osten gedrungen war und die Herrschaft der Orientalen in den östlichen Mittelmeerländern gebrochen hatte. Hinter dem hellenischen Soldaten strömte der starke Zug hellenischer Kaufleute, Kolonisten, Lehrer in die weit aufgerissenen Tore des Ostens hinein. Neue griechische Städte entstanden in den Ländern des Ostens bis weit in das Innere von Asien hinein, und die schon bestehenden Städte erhielten einen mit der Zeit immer mehr wachsenden hellenischen oder hellenisierten Bevölkerungszusatz. Und an diesen Verhältnissen

wurde nichts geändert, als die Römer immer weiter nach Osten vordrangen und als die kleinen und größeren orientalischen Königreiche eines nach dem andern von ihnen erobert wurden. Griechisch blieb auch dann im Osten die herrschende Sprache, und das weite Römerreich zerfiel in zwei Hälften, eine griechische und eine lateinische, die Grenzlinie geht etwa durch das Südende von Dalmatien und die große Syrte. Aber auch westlich von dieser Linie, im eigentlich lateinischen Gebiete, waren Kenntnis und Gebrauch des Griechischen weit verbreitet. — Griechisch war also um die Wende der Zeit die Weltsprache. Es bestand aber ein Unterschied in der Sprache des alltäglichen Lebens und der Literatur. Die Sprache der Literatur war immer bestimmt durch das Vorbild der großen Schriftsteller Attikas, die in der eigentlich klassischen Zeit geschrieben hatten. In Plato und Demosthenes suchte und fand man die Vorbilder für den eigenen Stil, für Wortschatz, Wortformen und Satzbau. Wohl waren die Schriftsteller, die in den beiden ersten Jahrhunderten der Diadochenzeit gewirkt hatten (300—100 v. Chr.), dem Gange der lebendigen Sprache einigermaßen gefolgt und hatten sich nicht sklavisch treu an die klassischen Vorbilder angeschlossen. Dafür kehrten die Literaten der Kaiserzeit mit steigender Strenge zu den attischen Mustern zurück, so daß, wenn man die Literatur der Zeit von 300—100 v. Chr. „hellenistisch" nennt, die Schriftsteller von 100 ab als „Atticisten" zu bezeichnen sind. — Während so die Literatur der Kaiserzeit künstlich und bewußt an einer Sprachform festhielt, die vor rund einem halben Jahrtausend geprägt worden war, war die Sprache des alltäglichen Lebens, die wirklich im Hafen, auf dem Markte, in den Häusern gesprochene Sprache, seit den Tagen Alexanders ihre eigenen Wege gegangen, und sie ging sie auch weiterhin in den Jahrhunderten der byzantinischen und türkischen Zeit, bis aus dem Altgriechischen das moderne Neugriechisch entstand. Die allgemeine Verkehrssprache der hellenistischen und römischen Zeit führt in der Wissenschaft den schon von den alten Grammatikern geprägten Namen Koiné (= die allgemein verbreitete, gesprochene und verstandene Sprache). Wie sich diese Koine aus den alten Dialekten, die wir vor Alexander bei den verschiedenen Stämmen der Griechen im Gebrauch finden, gebildet hat, ist noch nicht ganz durchsichtig. Nach der einen Anschauung wäre die Koine durch Mischung der verschiedenen altgriechischen Dialekte entstanden. Nach der andern, wahrscheinlich richtigeren Anschauung ist sie im wesentlichen die zur Weltsprache umgebildete attische Verkehrssprache, die bereits in den Zeiten der athenischen Hegemonie und des attischen Seebundes infolge der politischen, wirtschaftlichen, künstlerischen und wissenschaftlichen Vorherrschaft Athens eine Bedeutung erlangt hatte, die weit über die engen Grenzen Attikas und auch über die der athenischen Kolonien hinausging. — So ist also in der Kaiserzeit innerhalb des sehr weiten griechischen Sprachgebietes ein Zwiespalt zwischen der Sprache des gewöhnlichen Lebens und zwischen der der Literatur zu erkennen. In der Buchsprache wird attizistisch geschrieben, der Verkehr bewegt sich in den Formen der lebendigen Koine, der hellenistischen Weltsprache. Die Schriften des NT, von Männern geschrieben, die fast ohne Ausnahme nicht durch die Schulen der griechischen Weisheit gegangen waren, und für schlichte Leser bestimmt, gehören ihrer Sprachform nach zur Koine, nicht zur künstlich archaisierenden Buchsprache. Das ist eine Erkenntnis, die in der Wissenschaft noch nicht sehr alt ist und an deren systematischer Verwertung noch lange gearbeitet werden wird. Wohl haben schon längst vergangene Generationen von Gelehrten den Unterschied der Sprache zwischen den Klassikern und den Autoren des NT bemerkt. Sie haben ihn verschieden erklärt. Entweder, zur Zeit der unumschränkten Herrschaft des Inspirationsdogmas, so, daß sie sagten, das ntl. Griechisch sei eine besonders reine und richtige Ausbildung der griechischen Sprache, vom heiligen Geiste selber eingegeben (Puristen); oder späterhin, beim Aufdämmern historischer Anschauungsweise, so, daß sie die Abweichungen der ntl. Gräzität vom Kanon der klassischen durch Einfluß des hebräischen Sprachgeistes erklärten: die Autoren der heiligen Bücher, fast alle geborene Juden, hätten ein Judengriechisch gesprochen und geschrieben (Hebraisten). Mit dieser zweiten Hypothese wird auch gegenwärtig noch viel gearbeitet, und es ist sicher, daß sie vereinzelten Spracherscheinungen des NT gegenüber ihre Berechtigung hat. Wenn weite Partien des NT ursprünglich in aramäischer Sprache überliefert sind, so wird dies seine Spuren auch noch in der griechischen Form haben. Aber man muß mit der Annahme von Hebraismen im NT sehr vorsichtig sein. Eine Menge von Ausdrücken und Wendungen, die lange Zeit hindurch als feste Beweisstücke für den hebraisierenden Charakter des ntl. Griechisch galten, haben sich neuerer Forschung gegenüber als gutes Koinegriechisch ergeben. Wir haben nämlich eine Quelle, die von Jahr zu Jahr ergiebiger fließt und uns die Kenntnis der Koinesprache vermittelt. Das sind die griechischen Papyri Aegyptens, aus den Zeiten der Ptolemäer- und der Römerherrschaft stammend, die im trockenen Sande Aegyptens die Jahrhunderte und Jahrtausende überdauert haben. Sie sind nur zum geringeren Teile literarischen Charakters, in der Buchsprache geschrieben. Der erdrückenden Mehrzahl nach sind sie Schriftstücke privaten und rechtlichen Inhalts, in der schlichten Sprache des alltäglichen Lebens abgefaßt: Briefe familiären und geschäftlichen Charakters, Einladungen, Eingaben an die Behörden, Verträge, Prozeßakten, richterliche Entscheidungen, Protokolle, Schuldscheine, Quittungen, Testamente, Geschäftspapiere und dergl. Das genaue Studium dieser nichtliterarischen Papyri zeigt, daß sehr viele Vokabeln, Formen, Wendungen, die der ntl. Gräzität im Unterschied von der Sprache der klassischen Autoren eigen sind, genau so in den Papyri Aegyptens wiederkehren, in denen von Hebraismus und Judengriechisch keine Rede sein kann. Und ähnliche Ergebnisse wie das Studium der Papyri bringt auch die Vergleichung der in der Koinesprache abgefaßten oder doch mit Koinewendungen durchsetzten Inschriften und der mit schriftlichen Gelegenheitsäußerungen beritzelten Tonscherben (Ostraka). — So ist das NT auch sprachgeschichtlich für den Gelehrten wichtig. In ihm wird zum ersten Mal die Volkssprache, das Griechisch des alltäglichen Lebens in Schriftwerken ange-

wandt, die entweder schon von Haus aus Literatur waren oder doch zu Literatur wurden.

Adolf Deißmann: Bibelstudien, 1895; Neue Bibelstudien, 1897; — Derſ.: New Light on the NT, 1907; — ‡ Derſ.: Licht vom Osten, 1908; — Alb. Thumb: Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus, 1901; — J. H. Moulton: Grammar of NT Greek, 1906². **Knopf.**

Bibel: III. Dogmatisch.

1. Die Situation in der Bibelfrage; — 2. Die „Lehre von der Schrift"; — 3. Was uns heute die Bibel sein kann.

1. Ohne Zweifel ist die B. das wichtigste und wertvollste Buch der Weltliteratur — das zeigt die Geschichte der Religion und Kultur wie die innere Erfahrung der Frommen. (Die Geschichte der Lehre von der Bibel: ¶ Inspiration, dogmengeschichtlich.) Der Rückgang auf sie brachte immer wieder Leben und Befreiung in Zeiten der Erstarrung und Entartung — am kräftigsten in der Reformation. Aber was einst den Reformatoren eine Freiheitsurkunde war, ist unter dem Bedürfnis nach ¶ Autorität und unter der Herrschaft einer gesetzlichen Auffassung vom Evangelium wieder zu einem „Gesetz, in Buchstaben verfasset" geworden; die Gegenwart ward an die Vergangenheit geschmiedet. In Wirklichkeit kam freilich durch die Auslegung nach dem lutherischen oder reformierten Bekenntnis oder nach den Zeitanschauungen doch das Bedürfnis der Gegenwart zu seinem Recht; ein gesunder Takt der Frömmigkeit wußte sich trotz der Schrifttheorie praktisch zurechtzuhelfen. Aber der Tag, wo inneres Bedürfnis (¶ Erleuchtung, innere) und wissenschaftliche Kritik hier freie Bahn schlug, mußte einmal nahen; nur wurde nach so langer Gewöhnung und Verwöhnung durch die wortsichere Autorität solche Befreiung bis auf den heutigen Tag auch von wirklicher Frömmigkeit, und gerade von dieser, als Umsturz und Tempelfrevel empfunden. In der Tat, wie viel Erlebnisse wirklichen Glaubenslebens, welch ein Stück religiöser Heldengeschichte waren mit der Geschichte der B. verknüpft, sind ja auch in der B. selbst wirklich enthalten! Sobald man aber dies Buch von den Glaubenserlebnissen der Menschheit über den Rahmen der Menschheit hinaus ins Gebiet der Unfehlbarkeit, Allgenügsamkeit und Zeitlosigkeit (¶ Inspiration) erheben will, protestieren die einfachen Tatsachen aufs lebhafteste. Vermittelnde Theorien, die an der unbedingten Zuverlässigkeit des Worts etwas abmarkten und nur die „biblische Weltanschauung im großen und ganzen", den „Offenbarungsgehalt" stehen lassen wollen, können die alte, zwar starre, aber eben darum felsenharte Wortgläubigkeit nicht ersetzen. Und auch die Kritik läßt nicht mit sich handeln. Mit um so größerem Ernst werden wir, wie im Nachfolgenden geschehen soll, die Sorge derer bedenken, die fragen, was die frei schaltende Kritik noch stehen lassen wird, und ob der Rest noch Werte für den Glauben habe.

2. Ob es unserer Frömmigkeit lieb oder leid ist, die überlieferte und überhaupt jede „Lehre von der Schrift ist unhaltbar; von der Schrift als Schrift sind überhaupt nur literarhistorische Tatsachen auszusagen, wie bei jeder anderen Schrift oder Schriftensammlung. Freilich wird der Einzelne und die Menschheit immer wieder die packende Macht der religiösen Persönlichkeiten erfahren, die sie geschrieben haben oder von denen sie berichtet, — das Geheimnisvolle solcher Wirkung liegt aber dann doch in jenen Persönlichkeiten und nicht in der Niederschrift oder dem Bericht, die freilich immer etwas vom Geist der Urheber und des Urhebers alles religiösen Lebens, also von Gottes Geist in sich tragen werden, aber doch nicht anders, wie jede Schrift von ihrem Schriftsteller oder ihrem begeistert erfaßten Helden zeugt. Was nutzt es, von vorneherein ein Dogma von der Fehllosigkeit der B. aufzustellen oder eine Reihe von „Eigenschaften der Schrift" zu postulieren und dazu wegen der Zufälligkeiten der Entstehung, der handschriftlichen Ueberlieferung, der Uebersetzung und Drucklegung noch eine Fülle ziemlich beschämender Anmerkungen und Einschränkungen hinzuzusetzen? — ein Widerspruch, der mit der sinnigen Rede von der demütigen Niedrigkeit der Schrift, von der zweiten Menschwerdung der Gottheit in der Knechtsgestalt mehr verhüllt als aufgehellt wird. Denn freilich ist ja heutzutage leicht zu zeigen für jeden, der nicht eben schon seine Lehre von der Schrift hat, daß a) die Verfasser biblischer Schriften selbst bei der Niederschrift, bei Bericht, Satzbildung und Wortwahl nicht inspiriert sein wollten. Wohl hat die erste Christenheit, Jesus nicht ausgeschlossen und die neutestamentlichen Schriftsteller eingeschlossen, das AT für wörtlich inspiriert angesehen II Tim 3_{16} II Petr 1_{19-21}. Sie dachten darin entsprechend der jüdisch-rabbinischen Lehre, in der sie erzogen waren (¶ Inspiration). Die Schriftsteller des NT selbst sind aber weit entfernt, gleiches für sich zu behaupten; Paulus rät wie ein Freund, auch wo er in der Kraft seines apostolischen Berufs auftritt; an eine irrtumsfreie Feder seines Schreibers denken weder er noch seine Leser. Lukas sieht den Wert seines Versuchs vor denen früherer evangelischer Erzähler lediglich darin, daß er allem von Anfang an genau nachgegangen sei, usw. Nur der Verfasser der Offenbarung Johannes beansprucht für den Text seines Buches (wie das apokalyptischer Stil ist) strengste Unverletzlichkeit: „Ich bezeuge jedem, der die Worte der Weisſagung in diesem Buche hört: wenn einer etwas zusetzt, dem wird Gott mit den Plagen zusetzen, die in diesem Buche beschrieben sind. Und wenn einer von den Worten dieses Weissagungsbuches etwas wegnimmt, dem wird Gott seinen Anteil wegnehmen am Baum des Lebens" usw. (Apk 22_{18}f). Dieser Johannes ist aber Ekstatiker, Inspirierter — die andern nt.lichen Schriftsteller dagegen sind Erzähler oder Briefschreiber. Aehnlich steht es im AT: das Orakel, das der Prophet, den heiligen Rechtsspruch, den der Priester vom Herrn empfängt und aufzeichnet, betrachtet er freilich als inspiriert — die Erzähler aber berichten, was sie zu wissen glauben, nicht was ihnen persönlich eingegeben ist. Mag diese Grenze zwischen Prophet und Erzähler bisweilen fließend sein, jedenfalls: auch was die Propheten geschaut und gehört hatten, mußte dann nach der Erinnerung aufgezeichnet werden — von ihnen oder von Schreibern und Sammlern; es ist vielfach überarbeitet, verkürzt und bereichert worden, um vor der Folgezeit sich behaupten zu können. Alle geschichtlichen Bücher Alten wie Neuen Testaments verraten die Benutzung älterer, vielfach sich widersprechender Quellen, schriftstellerische Verarbeitung und Reflexion, Parteinahme und Apologetik (¶ Apologetik usw. im NT). — b) Von wörtlicher Unfehlbarkeit des Buchstabens kann schon darum

nicht die Rede sein, weil ja nirgends die Sicherheit besteht, daß uns der Buchstabe recht überliefert ist. Für das AT zeigt die griechische Uebersetzung, daß man einst vielfach anders, häufig auch besser las, beim NT machen die zahllosen von einander abweichenden Lesarten der Handschriften es deutlich, daß weder göttliche Leitung noch die Meinung derer, die uns die heiligen Schriften aufbewahrt haben, auf Sicherheit des Buchstabens bedacht waren. — c) Wenn aber die Worte oft nicht sicher überliefert sind, so ist auch ihr Sinn manchmal zweifelhaft und zwar nicht nur in unwichtigen Einzelheiten; ohnehin berichten die biblischen Erzählungsbücher die gleichen Tatsachen oft in recht verschiedener Weise, was besonders bei dem Wortlaut der Abendmahlseinsetzung und den Auferstehungsgeschichten auffällt. Man vergleiche aber auch die verschiedene Darstellung, welche die ¶ Königsbücher und dann wieder die ¶ Chronik von der Geschichte Israels und Judas geben. Sowohl in der Urgeschichte der Menschheit und der Heldengeschichte Israels wie in dem Bericht über Jesu Leben und der Apostel Wirksamkeit finden sich Erzählungen, die deutlich den Charakter der Sage oder Legende an sich tragen; das beweisen nicht nur die magisch-wunderbaren Züge in ihnen, sondern auch die Verwandtschaft mit verwandten heidnischen und jüdischen Sagen. Wenn man Sicherheit nur für das „Wesentliche", das „zum Heil Notwendige" annehmen will, so liegt darin der unberechtigte Anspruch, zu entscheiden, was denn dies Notwendige sei; und ein Glaube, dessen liebstes Kind das Wunder ist, wird gerade am auffallenden Wunder, dem historisch Unsichersten, am liebsten festhalten. — d) Will man aber nur für die gesamte biblische Weltanschauung „im großen und ganzen" einstehen, so ist gerade die biblische jene antike, vom Erdenstandpunkt aus gewonnene Weltanschauung, mit ihren drei Stockwerken, Himmel, Erde und Hölle, mit ihren Engeln und Dämonen, Gottes- und Teufelswundern, in die wir weder zurückkehren können noch wollen. Auch die religiöse und sittliche Stellung mancher Partien der B. muß uns vom echt christlichen Standpunkt aus bedenklich erscheinen, wie jüdischer Partikularismus, Rassenhaß, Rache- und Lohngedanken; die Forderungen des Urchristentums lassen sich nicht ohne weiteres auf alle Zeiten und Verhältnisse übertragen. Will man aber in der B. ein allmähliches Heraufwachsen immer reinerer Anschauungen beobachten, so hat man schon wieder die eigentliche Offenbarung in die Tatsachengeschichte, nicht in den biblischen Bericht davon, verlegt, und man müßte, um eine Lehre von der Schrift zu retten, doch noch eine wundersame Anordnung auch der Schriften annehmen, die diesen Werdegang uns darlegen sollen, wobei aber die Reihenfolge und das Alter der Schriften uns viel sicherer bekannt sein müßte, als man sie bisher feststellen kann. Und dabei bleibt es immer ein Wagnis, das freilich stets aufs neue unternommen werden muß, in dem Auf und Nieder und dem Durcheinanderwogen der verschiedenen Geistesströmungen, wie sie sich in den Schriften des Judentums und des Urchristentums abspiegeln, einen einheitlichen großen Werdegang zu erkennen; wie viel Zwischenglieder fehlen uns, wie viele Gestalten sind nur undeutlich zu erkennen, wie groß ist unser Abstand von ihnen. Reine Anmaßung ist es, zu behaupten, Gott habe sich nur so und gerade nur so offenbaren können, oder das niemals unbedingt feststehende Resultat unserer Konstruktion „Heilsgeschichte" zu benennen. — Vor allem aber ist überhaupt von jeder älteren oder neueren Lehre über die Schrift zu fordern, sie möge zuerst ihrerseits den Beweis beibringen, daß eine vorliegende Sammlung von Schriften (deren Entstehung, Auswahl und Zusammenstellung durch sehr menschliche Veranstaltungen der Rabbinen und Bischöfe wir vielfach noch beobachten können) auf wunderbarere Weise als andere Schriftengruppen entstanden sei, so daß man für sie einen concursus Dei specialissimus, d. i. eine ganz besondere Mitwirkung Gottes, anzunehmen habe. Der einzigartige Wert der B. für unser Glaubensleben gibt uns kein Recht zu literargeschichtlichen Konstruktionen und Behauptungen über Gottes vorsorgendes Walten. Will man für den Bibelinhalt folgern: weil uns in der B. der Blick für unser eignes Herz, seine Bedürftigkeit und Ohnmacht, für Gottes Ernst, freundliche Herablassung und kräftige Hilfe in Christus geöffnet wird und wir hier innerlich die Wahrheit der biblischen Botschaft empfinden, so muß notwendig auch alles andre, was die B. mitteilt, zuverlässig sein, so sieht doch jeder Unbefangene bald, wie leichtfertig solche Schlußfolgerung ist. Kann uns doch ein Luther das befreiende Evangelium mit zwingender Ueberzeugungskraft zurufen und dabei zugleich das kopernikanische Weltbild verspotten und einen massiven Glauben an Teufel und Hexen vortragen. So sprechen auch in der B. irrtumsfähige Menschen ihren Gottesglauben aus, und zwar so überzeugungskräftig, daß sie auch uns trotz alles Irrtums für ihren Glauben gewinnen.

3. Dem entspricht nun auch, was wir von der Bibel zu sagen haben. Wir haben vor uns eine Sammlung von Urkunden, von denen die älteren die äußere und innere Entwicklung im Volke Israel und im Judentum von der Richterzeit bis zur makkabäischen Königsherrschaft erzählen oder widerspiegeln; die jüngeren enthalten die hauptsächlichsten Briefe des ersten christlichen Weltapostels Paulus, etliche erbauliche Mahnschreiben und Warnungen vor Irrlehre aus dem ersten Jahrhundert nach Christi Tod und die hervorragendsten Berichte über Jesu Lehren und Wirken und die erste Entwicklung des Christentums aus derselben Zeit. Sie stellen eine Auswahl aus einer größeren Literatur dar, die zum Teil durch zufälligen Untergang mancher Schriften, hauptsächlich aber durch die religiöse Sympathie oder Antipathie, zuerst des Judentums, dann der werdenden altkatholischen Kirche getroffen ist. Die Zeiten, davon sie berichten, sind aber die, in denen unser eigener Glaube in schweren Kämpfen geboren wurde; von unserer innersten Angelegenheit und von dem Ringen der Menschheit nach ihrem edelsten Frieden wird hier erzählt. Schon als Urkunden dieser wichtigsten weltgeschichtlichen Entwicklung, die sie durch ein Jahrtausend begleiten, haben ihre Blätter einzigartigen Wert als das religiöse Tagebuch der werdenden christlichen Menschheit, das zuerst sowohl den Gesichtspunkt einer alles umfassenden Weltgeschichte als auch einer innigen Verbindung inneren und äußeren Geschehens gelehrt hat. So klein im allgemeinen der Boden ist, auf dem sich diese Entwicklung abspielt, so

ragen doch überall äußere und innere Beziehungen zur allgemeinen Menschheitsgeschichte in die biblische Darstellung herein, wie auch uralte, niedere wie hohe Religionsstufen hier ihren Niederschlag zurückgelassen haben und spätere weltgeschichtliche Gegensätze und Entscheidungen hier schon vorbildlich dargestellt werden.

Diese Schriften sind aber nicht sowohl Urkunden, in denen von geschichtlichen Tatsachen objektiver Bericht erstattet wird — nach Objektivität streben die biblischen Schriftsteller am allerwenigsten —, sondern in der Hauptsache lebhaft empfundene, als Ueberredung und Mahnung gemeinte Manifeste, Flugblätter und Geschichtsbilder, die den Leser innere und äußere Glaubenskämpfe noch einmal erleben lassen wollen; ja sie sind selbst Aeußerungen mitbeteiligter Kämpfer, sei es der Propheten und Apostel selbst, sei es begeisterter Jünger und Herolde der großen Führer und Sieger. Wenn nun in solchem Geistesleben religiöser Helden die eigentlichen Ströme wahren göttlichen Lebens rauschen, wenn sich hier wie nirgend sonst Gott an der Menschheit und in der Menschheit *offenbart*, so ist die B. nicht als Buchstabe, sondern als lebendiges Wort gewiß ein Stück *Gottes Wort*, und insofern jene Zeugen großer Tage heute nur noch durch die B. uns nahe gebracht werden und jene großen Tage doch für alle Zeit die grundlegende Entscheidung gebracht haben, *so muß der B. das Prädikat „Gottes Wort" in einzigartiger Weise zuerkannt werden*. — Dabei zeigt sich jedem, der für die feinen Abstimmungen der religiösen Sprache Verständnis hat, wie die B. für die verschiedenartigen Vorkommnisse, Verhältnisse und Zustände einen so vielfach wechselnden und zumeist so passenden, häufig geradezu klassischen Ausdruck findet — meist nicht aus künstlicher Absicht, sondern weil die Schriftsteller mit einfacher Wahrhaftigkeit in ihrem Gegenstand leben und nur die Stimmungen, in denen sie mitten inne stehen, sich äußern lassen. So redet bald epische Einfalt von den Kindertagen der Menschheit, bald gibt eine zarte Lyrik inniges Gefühlsleben wieder, die Schilderung bewegter Kampftage wird dramatisch spannend, wir hören der Propheten markige Sprache oder die väterlich nüchterne Mahnung der Weisheitslehre. Die hoheitsvolle Einfachheit Jesu dringt durch alle Unbeholfenheit und Kunst der Evangelisten bis zu uns. Paulus kämpft sich, wenn auch manchmal mit rabbinischer Spitzfindigkeit, durch schwere Probleme hindurch, wirbt mit eindringender Liebe um das Herz seiner Gemeinden, grollt mit dem Gegner, preist Gott in begeistertem Hymnus. Schlichte Sittlichkeit, freundlicher Trost und stürmischer Enthusiasmus reden abwechselnd aus allen neutestamentlichen Sendschreiben zu uns. Hoher Glaubensmut und innige Liebe finden hier ihren gleichgestimmten, die Zeiten überdauernden Ausdruck. — So ist hier in der Tat eine für alle Zeiten zureichende Quelle am Fließen, die sowohl dem schlichten, dem kindlichsten Gemüte das Höchste nahe bringen kann als auch die größten Geister nicht nur anregen, fördern, sondern auch erschüttern und zwingen kann. Diese Beobachtungen über Form und Inhalt der biblischen Bücher und die Ueberlegung, wie der schriftliche Niederschlag vorchristlicher und urchristlicher Glaubenserlebnisse mit der Offenbarung überhaupt zusammenhängt, sollte man nicht zu einer besonderen „Lehre von der Schrift" gestalten wollen, wodurch man sie ihrer richtigen Beziehung entkleidet und die unmittelbare Wirkung auf Herz und Willen eher unterbindet als fördert. All die alten Lehren über die Schrift von ihrer Inspiration, Zuverlässigkeit, Allgenügsamkeit und Durchsichtigkeit hatten ihr gutes Recht, als es galt, den Wert der B. als der klassischen Urkunde des Christentums der späteren Entwicklung zu sichern. Ist dieser Wert anderweit festgestellt, so kann man ruhig zugeben, daß vieles in der B. für viele heutzutage unverständlich, ja unbrauchbar ist, daß die Nachwirkung der großen Heldenzeiten auch neben der B. her durch tätiges Christenleben von Mensch zu Mensch gegangen ist (¶ Tradition) und daß heutzutage vielleicht der größte Strom religiöser Beeinflussung neben der B. her durch Predigt, Gesangbuch, gute Bücher und namentlich durch den Einfluß von Persönlichkeiten geschieht, die sich ihrerseits ja vielfach an der biblischen Quelle erfrischen werden. — ¶ Offenbarung.

Richard Rothe: Zur Dogmatik, (1863) 1869²; — *Franz Overbeck*: Ueber Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der ntl. Schriften in der Theologie, 1872; — *Wilhelm Herrmann*: Der Begriff der Offenbarung, 1887; — ‡ *O. Kier*: Bedarf es einer besonderen Inspirationslehre? 1891; — *Wolfgang Friedrich Geß*: Die Inspiration der Helden der Bibel und der Schriften der Bibel, 1892; — ‡ *Heinrich Bassermann*: Unsere Stellung zur h. Schrift, 1893; — *Martin Schulze*: Zur Frage nach der Bedeutung der h. Schrift, 1894; — ‡ *Adolf Kinzler*: Ueber Recht und Unrecht der Bibelkritik, 1894 ¹· ²; — *Martin Kähler*: Unser Streit um die Bibel, (1895) 1896²; — ‡ *Johannes Meinhold*: Wider den Kleinglauben, 1895; — *Hermann Cremer*: Glaube, Schrift und h. Geschichte, 1896; — *P. Kölbing*: Die hl. Schrift als oberste Norm der christlichen Glaubenserkenntnis, 1896; — *Paul Gennrich*: Der Kampf um die Schrift in der deutsch-evangelischen Kirche des 19. Jhd.s, 1898; — ‡ *Friedrich Sieffert*: Offenbarung und hl. Schrift, 1905; — ‡ *Friedr. Nebergall*: Was ist uns heute die Bibel? 1907. **A. Meyer.**

Bibel: IV. Im Unterricht.

1. Geschichtliches; — 2. Forderungen; — 3. Methodisches.

1. Luther hat seinem Volk die deutsche B. geschenkt, er hat aber nicht daran gedacht, sie als Lehrbuch beim Unterricht der Kinder zu verwenden. Indem er seinen Katechismus als „der ganzen heiligen Schrift Auszug und Abschrift" betrachtete, begnügte er sich mit dem Auswendiglernen und Erklären dieses Auszuges. Dabei ging er von der psychologisch unrichtigen Ansicht aus, als ob eine Zusammenfassung eine ähnliche Wirkung auf das Gemüt hervorbringen könne, wie der ausführliche Lehrstoff selbst. Technische Schwierigkeiten, der hohe Preis der Bibeln und ihre Unhandlichkeit wirkten dazu mit, daß das Volksbuch kein Lehrbuch werden konnte. Erst als die Pietisten (Cansteinsche Bibelanstalt in Halle, ¶ Bibelgesellschaften) billige Ausgaben herstellten, wurde die B. oder wenigstens einzelne Teile derselben, wenn auch nicht Lehrbuch im religiösen Unterricht, so doch das Lesebuch für die vorgeschritteneren Schüler, die am kleinen Katechismus das Buchstabieren und Syllabieren gelernt hatten. Der Gebrauch der B. als Schullesebuch reicht bis in die Mitte des 19. Jhd.s. Im Religionsunterricht wurde dagegen die B. durch ihre Surrogate, ¶ Katechismus, ¶ Spruchbuch

und ¶ Historienbuch ersetzt und verschwand, als besondere Lesebücher eingeführt waren, fast gänzlich aus dem Schulgebrauch. Erst ganz neuerdings wurde als Anhängsel zum übrigen Religionsunterricht vielfach das wenig wertvolle kursorische Bibellesen eingeführt.

2. Gegenüber dieser schlechten Praxis, die an der horrenden Bibelunkenntnis unserer Zeitgenossen die Hauptschuld trägt, erhebt sich in der Gegenwart der Ruf, der B. als dem wertvollsten Lehrbuch den Ehrenplatz, ja wohl gar den einzigen Platz im Religionsunterricht einzuräumen, da man ohne Bibelkenntnis kein protestantischer Christ sein könne. Die Scheu der Orthodoxie vor der B. als Lehrbuch erklärt sich vollkommen aus der Tatsache, daß zwischen B. und orthodoxer Theologie eine unüberbrückbare Kluft liegt. „Sie stellt unbefangen nebeneinander zwei Schöpfungsgeschichten, die sich widersprechen. Sie leitet die Sünde einmal ab vom Apfelbiß und das anderemal davon, daß die Kinder Gottes die Töchter der Menschen ansahen. Sie sieht bald im grimmen Kain den Stammvater der heutigen Menschen und ihrer Kultur, bald läßt sie das alles erst nach der großen Flut unter Noahs Söhnen erstehen. Wie weitherzig ist da die wirkliche B. im Vergleich zu unseren Historienbüchern!" (Schiele). Noch wichtiger dürfte die Tatsache sein, daß die B. gegenüber der Schematisierung des Heilswegs, die nur eine aus Sündennot hervorgegangene Erlösung als normal anerkennen will, den Blick in eine wundervolle Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung erschließt und für alle Typen der Frömmigkeit lebensvoll hingestellte Beispiele enthält. Die B. muß das wichtigste Lehrmittel der religiösen Unterweisung werden! Darin fassen sich fast alle Zukunftswünsche derer zusammen, die neue Bahnen für den Unterricht in der christlichen Religion eröffnet sehen möchten. Daß die B. nicht für Kinder geschrieben ist und darum manches enthält, was Kindern unverständlich, unnötig oder schädlich ist, führt zu der Forderung, besondere Schulausgaben der B. zu bearbeiten (¶ Schulbibel). Wertlos ist der jetzt in höheren Schulen übliche Unterricht in der Bibelkunde, solange er allerlei Notizenkram über die biblischen Bücher mitteilt, statt daß die Bibelkunde aus der wirklichen Beschäftigung mit der B. hervorwächst.

3. Für die Behandlung der B. im Unterricht ist lediglich die Forderung zu erheben, daß man sie wirklich das sagen lasse, was sie sagt (selbstverständlich soweit es etwas für Kinder ist). Stets sei man bedacht, geschichtliches Verständnis der B. wenigstens anzubahnen und eine Ahnung davon zu wecken, daß es im religiösen Leben ebensogut einen Fortschritt und eine allmähliche Entwickelung gibt wie sonst im geistigen Leben. Daß der Lehrer die B. mit der schuldigen Ehrfurcht behandelt und die Kinder nicht mit wissenschaftlichen Hypothesen über die Entstehung und Komposition der einzelnen Bücher behelligt, außer wo es der Inhalt der Schriften selbst fordert (Bücher Mose, Josua, Samuelis, zweiter Teil des Jesaia) oder wo die größere Reife der Schüler, etwa in den oberen Klassen des Gymnasiums und in Lehrerseminarien, ein Eingehen auf die Fragen der Kritik und den Hinweis auf die zur späteren Weiterbildung geeignete Literatur nötig macht, braucht nicht gesagt zu werden. Auf einem völligen Mißverständnis dessen, was der Religionsunterricht leisten soll, beruht die Praxis humanistischer Gymnasien, das NT in der Religionsstunde griechisch zu lesen; das beeinträchtigt wohl stets die religiöse Wirkung. Dagegen ist es ein unabweisbares Bedürfnis, auf höheren Schulen eine gute deutsche Evangelien-Synopse zu verwenden.

E. Clausnitzer: Pädagogische Jahresschau über das Volksschulwesen im Jahre 1906 ff; — Derselbe: Pädagogische Jahresschau über das Volksschulwesen im J. 1907, 1908; — Hermann Meltzer: Verzeichnis empfehlenswerter Bücher für Lehrer und Lehrerinnen . . . zum evangel. Religionsunterricht, 1903; — ‡ Hermann Pfeifer: Der christliche Religionsunterricht im Lichte der modernen Theologie, (1900) 1901², S. 38—89; — ‡ August Auffarth, Die religiöse Frage und die Schule 1905, II, S. 69 ff; — ‡ Fr. M. Schiele: Religion und Schule, 1906, S. 1—47; — Vgl. die Literatur zu Art. ¶ Religionsunterricht und ¶ Biblische Geschichte. **Geyer.**

Bibel und Babel.

1. Die Urgeschichte; — 2. Die Patriarchensagen; — 3. Die Mosegeschichte; — 4. Sittliche Forderungen; — 5. Kultus; — 6. Babylonische Götterprädikate und israelitischer Gottesglaube; — 7. Der Synkretismus des 7. Jhd.s v. Chr.

Mit den Worten „Babel und Bibel" (Babel an erster Stelle) überschrieb der rühmlich bekannte Assyriologe, Professor Friedrich ¶ Delitzsch, einen Vortrag, den er am 13. Januar 1902 in Gegenwart Wilhelms II. zu Berlin hielt; in ihm und in zwei weiteren, gleich betitelten Vorträgen legte er viele fast allgemein anerkannte Beziehungen zwischen dem biblischen und dem babylonischen Schrifttum sowie zwischen den beiderseitigen religiösen Vorstellungen dar und stellte daneben einige Behauptungen über die Höhe der babylonischen Religion und ihre teilweise Ueberlegenheit gegenüber der israelitischen, die eine gewaltige Erregung unter jüdischen und christlichen Gelehrten, Geistlichen und „Laien" und eine Flut von Gegen- und Verständigungsschriften hervorriefen. Die Erregung ist seitdem wieder zur Ruhe gekommen, hat aber als Ergebnis ein noch immer andauerndes und durch die reichen Erträge der Ausgrabungen und der Keilschriftforschung wohl berechtigtes Interesse an dem durch die Worte der Ueberschrift charakterisierten Stoffgebiete erzeugt. Bei seiner Behandlung schließen wir rein sprachliche und profanhistorische Gesichtspunkte aus und beschränken uns auf solche Dinge, die mit den Religionen Israels und Babyloniens in einem erkennbaren Zusammenhang stehen. (Vgl. ¶ Babylonien u. Assyrien.)

1. Am deutlichsten sind wohl die Beziehungen der alttestamentlichen Mythologie (sofern man von einer solchen noch reden kann) zu der babylonischen. Der Schöpfungsbericht des Priesterkodex (s. ¶ Mosesbücher) in I Mose 1_1—2_{4a} weist so deutliche Berührungen mit dem babylonischen Epos Enuma elisch und dem bei Berosus überlieferten Schöpfungsmythos auf, daß man gezwungen ist, anzunehmen, die beiden stehen in einem Verhältnis naher Verwandtschaft zu einander: Wasser und Finsternis sind beiderseits die Merkmale des dem Kosmos vorausgehenden Weltzustandes; Tiâmat, die personifizierte Urflut der Babylonier, kehrt im biblischen Tehôm wieder, das an dem Fehlen der Femininendung bei weiblichem Geschlecht und des Artikels noch als Eigenname zu erkennen ist; der babylonische Weltbildner Marduk ist ein Lichtgott und Israels

Schöpfergott schafft zuerst das Licht; die gegenwärtige Welt kommt hier wie dort durch eine Spaltung der Urflut zustande; auch die Reihenfolge der weiteren Schöpfungstaten ist in beiden Berichten im ganzen gleich gewesen, wenn der keilinschriftliche auch noch nicht vollständig wiedergefunden ist; beide Schöpfungen gipfeln in der Erschaffung des Menschen und einer daran sich anschließenden Feier; die israelitische Einteilung in sechs Tagewerke und einen Ruhetag hat ihre Parallele darin, daß der babylonische Mythos herkömmlich auf sieben Tafeln geschrieben wurde, von denen die siebente kein Schöpfungswerk mehr berichtet, sondern einen Hymnus der übrigen Götter auf den Schöpfergott enthält. — Trotz dieser vielfachen Berührungen sind die beiden Berichte aber doch sehr verschieden: alles eigentlich Mythische ist in dem biblischen Bericht verschwunden; von einer Entstehung von Göttern, von Götterkämpfen und dergleichen hören wir in der Bibel kein Wort, vielmehr wird hier die Welt in ihrer Ordnung und Güte durch ein bloßes Gotteswort hervorgebracht; an ehemalige Vielgötterei erinnern nur sehr schwer erkennbare kleine Züge, wie die Bestimmung, daß die großen Gestirne eine Herrschaft über Tag und Nacht ausüben sollen, und die pluralische Form, in der Gott die Aufforderung zur Menschenschöpfung ausspricht. — Fehlen in diesem Schöpfungsbericht des Priesterkodex auch alle Erinnerungen an einen Kampf Gottes gegen widerstrebende Mächte, so haben solche sich doch abseits von ihm lebendig erhalten, und zwar in dichterischen Stücken, in denen von einem Kampfe Jahves gegen Tehôm oder Rahab und ihre Helfer oder gegen drachenartige Ungeheuer die Rede ist (Habbakuk 3_8 Jes $51_{9\,f}$ Pslm 74_{13} 77_{17} 89_{11} 104_7 Hiob 9_{13} $26_{12\,f}$). Ob freilich diese alle mit dem Kampfe Marduks gegen Tiâmat und nicht vielmehr teilweise mit andern Götterkämpfen der Babylonier, teils auch mit solchen aus anderen Mythenkreisen zusammenzustellen sind, ist mindestens zu fragen, wenn auch eine endgültige Antwort noch nicht gegeben werden kann. — Zu der jahvistischen Schöpfungs- und Paradiesgeschichte von I Mose $2_{4b\,ff}$ fehlt eine geschlossene babylonische Parallele. Aber für manche Einzelheiten finden sich doch Seitenstücke; so haben nach ihr wie nach dem babylonischen Schöpfungsbericht die Menschen ein göttliches Teil in sich (Seele oder Blut); zu dem Strome, der vor der Menschenschöpfung das Land tränkte, und zu dem Paradiesesstrome, von dem nach israelitischer Meinung alle Hauptströme der Erde ausgehen, darf man wohl den allschöpferischen, segenspendenden, herrlichen, von den Göttern gegrabenen Kanal stellen, den eine babylonische Beschwörungsformel anruft; neben den wunderbaren Gottesgarten, das Paradies, tritt vielleicht der Park mit Edelsteinbäumen, den Gilgamesch auf seiner Westfahrt am Ufer des Mittelmeeres antrifft, vielleicht aber auch das jenseits der Wasser des Todes gelegene Land des Utnapischtim, wo er in Unsterblichkeit ein gottgleiches Dasein führt; dem Verlust des Paradieses und der Unsterblichkeit läßt sich das Schicksal Adapas vergleichen, der durch Nichtgenuß von Lebensspeise und Lebenstrank im Gehorsam gegen seinen Gott Ea Gottgleichheit und Unsterblichkeit verscherzte, weil er in ihnen Todesspeise und -Trank fürchtete. Irgend eine mit der Erzählung vom Sündenfall näher verwandte Erzählung ist bisher auf babylonischem Boden nicht gefunden und eine oft angeführte bildliche Darstellung, auf der man Baum, Mann, Weib und Schlange hat erkennen wollen, ist mit Sicherheit nicht zu deuten. — Ziemlich sicher babylonischen Ursprungs ist dann der Stammbaum der Sethiten mit seinen zehn langlebigen Gestalten, der sich zum Teil in auffälliger Weise mit der Liste der zehn vor der Sintflut regierenden Urkönige der Babylonier berührt. — Weiter darf nach allem, was man von Israel weiß, als sicher gelten, daß die Vorstellung von geschlechtlichen Verbindungen göttlicher Wesen mit Menschentöchtern fremden Ursprungs ist (I Mose 6_{1-4}). Ob sie aber speziell aus Babylonien stammt, ist kaum auszumachen, obgleich der babylonischen Mythologie solche Vorstellungen nicht fremd sind; man denke an die Liebschaften der Göttin Ischtar und ferner daran, daß viele babylonische Könige sich bald als Söhne, bald als Geliebte von Göttinnen bezeichnen. Von einer Verbindung eines männlichen Gottes mit einem Weibe ist freilich in babylonischen Schriftdenkmälern ausdrücklich nirgends die Rede; doch wird eine solche doch wohl vorausgesetzt, wenn der Gott Ea als Vater des Menschen Adapa erscheint, oder wenn Sargon I sagt, seine Mutter sei eine Gottgeweihte, sein Vater aber unbekannt gewesen; denn damit will der König sich ohne Zweifel göttlicher Abkunft rühmen. Das ist in Babylonien von Alters her geläufig, in Israel aber trotz des entgegengesetzten Scheines niemals üblich gewesen. — Kaum möglich ist ein Zweifel an der babylonischen Herkunft der Sintflutsage (s. ¶ Sintflut). In Babylonien bildet sie einen Teil des Gilgameschepos; als dessen Held auf der Suche nach dem Leben zu seinem Ahn Utnapischtim-Rîsuthros (dem 10. der babylonischen Urkönige) gelangt, der in göttlicher Daseinsweise im fernen Westen unsterblich lebt, erzählt dieser ihm auf seine Frage, wie er zu dieser Auszeichnung gekommen sei, folgendes: die Götter der alten Stadt Schurippak am Euphrat (unbekannter Lage) hatten einmal beschlossen (warum, wird hier nicht gesagt), eine Sturmflut zu veranstalten. Diesen Plan ließ Ea durch einen Traum dem Utnapischtim kund werden, und ebenso den Befehl, ein Schiff zu bauen, um sich, seine Angehörigen und seine Habe, sowie die Tiere zu erretten. Seine Mitbürger belog der Götterliebling über Grund und Zweck seines Tuns und blieb so allein auf das kommende Unheil gerüstet. Zur bestimmten Zeit brach dann ein Unwetter los und im Zusammenhang mit ihm eine Ueberschwemmung, in der die Menschen umkamen und vor der selbst die Götter zum höchsten Punkte des Himmels flüchteten. Ischtar, die zusammen mit Bêl an der Erregung der Flut hervorragend beteiligt war, jammerte laut über das von ihr angerichtete Unheil und die andern Götter klagten mit ihr. Nach sechstägiger Dauer kam endlich der die Flut erzeugende Orkan zur Ruhe. Das Schiff aber trieb auf dem Wasser dahin und tränenden Auges erkannte Utnapischtim, daß alle Menschen wieder zu Lehmerde geworden waren. Schließlich strandete er an einem im Nordosten von Babylonien zu suchenden Berge Nisir; nachdem das Schiff dort sechs Tage lang festgesessen hatte, ließ der Held eine Taube und eine Schwalbe ausfliegen, an

deren baldiger Rückkehr er erkannte, daß er das Land noch nicht betreten könne; erst als ein ausgesandter Rabe durch sein Fortbleiben anzeigte, daß die Erde wieder frei von Wasser geworden sei, verließ Utnapischtim sein Schiff und veranstaltete ein Opfer, dessen Geruch die Götter heranzog, die sich nun „wie Fliegen um den Opferer sammelten". Unter ihnen erhob sich ein Gezänke darüber, wer denn eigentlich die Schuld an der Katastrophe trage: Bêl soll es gewesen sein. Dieser selbst zürnte auch jetzt noch darüber, daß irgend jemand dem Untergange entronnen war, ließ sich aber von Ea durch den Hinweis auf andre Möglichkeiten, die Frevler zu strafen beschwichtigen, ja er ging soweit, den Utnapischtim selbst samt seinem Weibe und (nach Berosus) seiner Tochter unter die Götter zu erheben und ihnen „in der Ferne, an der Mündung der Ströme" einen ewigen Wohnsitz anzuweisen. — Die weitgehende Uebereinstimmung dieses Berichtes mit den beiden ineinander verflochtenen biblischen liegt auf der Hand, ebensosehr aber auch ihre tiefe Verschiedenheit bezüglich der Gottesvorstellungen und der sittlichen Begriffe, die beide auf israelitischer Seite ungleich höher und reiner sind als auf babylonischer, wo neben einer nicht einmal ganz sicheren Andeutung von der Bedingtheit der Sintflut durch menschlichen Frevel durchaus die Meinung vorherrscht, daß diese furchtbare Katastrophe ebenso wie die Errettung des Utnapischtim mehr auf eine Laune eines oder mehrerer Götter als auf göttliche Gerechtigkeit zurückzuführen sei. Darum fehlt uns bei der Lektüre des babylonischen Mythos ganz die „innere Zustimmung", welche die biblischen Berichte von der Flut in so wunderbarer Weise in uns zu erzeugen verstehen. Dafür mangelt ihnen wieder die brennende Pracht der Farben, durch die der babylonische Bericht unsre Phantasie erregt. — Zu dem Rest der Urgeschichte fehlt es bisher an babylonischen Parallelen. Die Geschichte vom Turmbau (I Mose 11) hat ja freilich babylonische Verhältnisse im Auge; aber ein Fund, der angeblich ein babylonisches Seitenstück zu ihr gebracht haben sollte, erwies sich als trügerisch; auch ist es schwer anzunehmen, daß wirklich eine babylonische Sage existiert haben sollte, in der die Tempeltürme der Babylonier so übel weggekommen wären, wie es hier der Fall ist. — Fragt man, wann und auf welchem Wege diese babylonischen Stoffe zu Israel gekommen sind, so wird man behaupten dürfen, daß eine direkte literarische Uebernahme nicht stattgefunden hat, sondern daß die Kanaanäer die Vermittler zwischen Babel und Israel gewesen sind. Zu ihnen aber müssen die fremden Stoffe in sehr hohem Altertum gelangt sein, mindestens in der Amarnazeit (¶Tell el Amarna), aus der wir wissen, daß man damals sogar in Aegypten babylonische Mythen las, wahrscheinlich aber noch erheblich früher, zu einer Zeit, wo der babylonische Einfluß auf Kanaan noch lebendiger war, also vielleicht zur Zeit Chammurabis, wenn nicht gar Sargons oder Naramsins. Eine solche sehr frühe Wanderung der Stoffe erklärt am besten die gewaltige Umbildung, die sie in Kanaan erfahren haben. An eine im Lichte der israelitischen Geschichte erfolgte Uebernahme, sei es vor oder nach dem Exil, zu denken, ist nahezu unmöglich. Damals würden Israels geistige Führer einmal eine zu große Abneigung gegen die dem Jahvismus allzu fremdartigen Stoffe gehegt, aber auch nicht mehr die Kraft besessen haben, sie in so vollkommener Weise umzubilden, wie es in der Tat geschehen ist.

2. Der Rest der Genesiserzählungen hat ebenfalls keine babylonischen Seitenstücke, trotz der Aufstellungen Winklers und seiner Schüler, die in den Patriarchensagen allenthalben Reflexe eines von ihnen angenommenen babylonischen astralmythologischen Schemas finden wollen, das freilich auf babylonischem Boden selbst nicht zu belegen ist, und trotz Jensens Thesen, der nicht nur die Vätergeschichten, sondern fast sämtliche Erzählungskomplexe des alten und neuen Testamentes als israelitische Formen des babylonischen Gilgameschepos glaubt verstehen zu müssen; dabei vergewaltigt er freilich, ohne es zu wollen, das babylonische Epos nicht minder als die biblischen Erzählungen. Mit dieser im ganzen ablehnenden Haltung Jensen gegenüber soll nicht geleugnet werden, daß einzelne Stücke der biblischen Erzählungen wohl durch Episoden des Gilgameschepos beeinflußt sein können. Eine solche Verallgemeinerung aber, wie Jensen sie vornimmt, erscheint schon dadurch ausgeschlossen, daß das einzige Stück alttestamentlicher Ueberlieferung, das zweifellos und für jedermann erkennbar auf eine dem Gilgameschepos entstammende Vorlage zurückgeht, die Sintfluterzählung, in einer auch nach Jensens Urteil vollkommen Gilgamesch-freien Umgebung steht. — Ueber I Mose 14 ¶ Amraphel.

3. Will Jensen (s. u.) neben vielem andern die ganze Mosegeschichte (¶Moses) einschließlich des Aktes der Gesetzgebung am Berge Gottes auf das Gilgameschepos zurückführen, so betrachten andre diese Gesetzgebung als inhaltlich vom babylonischen Rechte abhängig. Das im Jahre 1901/2 aufgefundene Gesetzeskorpus des Königs Chammurabi von Babel hat zu dieser Meinung den Anlaß gegeben. Nun stimmen ja wirklich eine kleine Anzahl israelitischer Rechtssätze mit babylonischen ganz oder teilweise überein. Bei der sonstigen großen Verschiedenheit des ganzen Baus der Volkskörper und der übrigen Rechtssatzungen scheinen mir aber die geringen Uebereinstimmungen belanglos zu sein, um so mehr, als auch Anordnung und Terminologie der beiderseitigen Rechte keine Abhängigkeit des einen vom andern nahelegen.

4. Bezüglich der sittlichen Forderungen, die in Israel wie bei den Babyloniern mit der Religion eng verbunden waren, zeigen sich mannigfache Aehnlichkeiten. Sie waren wohl inhaltlich nicht wesentlich verschieden. Freilich fehlt in Babel eine so absolute Wertung der Sittlichkeit, wie wir sie bei den großen Propheten Israels finden; vielmehr stehen dort kultische und sittliche Forderungen und Verfehlungen ganz auf einer Stufe. In den gesetzlichen Schriften Israels ist das nicht wesentlich anders und auch die Auffassung der Volksmassen Israels wird davon kaum verschieden gewesen sein; die Propheten aber haben diese Stufe prinzipiell überwunden, während analoge Erscheinungen auf babylonischem Gebiet unbekannt sind.

5. Auch im Kultus zeigen sich gleiche oder verwandte Erscheinungen hüben wie drüben: es gibt beiderseits vielfach übereinstimmende Vorschriften über Fehler und Mängel, die vom Priesterdienst ausschließen; Linnen ist hier wie

dort der Stoff der Priesterkleidung. Die priesterlichen Funktionen lassen sich bislang nicht wohl vergleichen, weil wir auf babylonischer Seite nur Rituale für besondere Priesterklassen, deren es sehr viele gab, und für besondere Kultusformen wie Orakelschau und Sühneriten, kennen, und über die eigentliche Technik des israelitischen Priesterdienstes nicht übermäßig genau Bescheid wissen, weil hier Priesterrituale fast ganz fehlen. (Auch die Bestimmungen des Priesterkodex sind für die Laien, nicht für die Priester geschrieben.) Doch lassen sich trotzdem einige übereinstimmende Züge feststellen: es gab sehr viele Arten von Opfern; die Opfertiere mußten fehllos sein; gewisse Teile von ihnen fallen der Gottheit, andere den Priestern zu; für Brotopfer gelten bestimmte Vorschriften über die Zahl der aufzulegenden Brote, bei denen die Zahl 12 eine Rolle spielt; die Gottheit bevorzugt ungesäuertes Brot; einen breiten Raum nehmen Sühnezeremonien ein; bei ihnen findet auch eine Uebereinstimmung mancher Kunstausdrücke statt; Musik und Gesang haben im Kultus einen festen Platz. Trotzdem scheint auf diesem Gebiete der Nachweis einer Abhängigkeit bisher nicht möglich zu sein. Auch stehen den Aehnlichkeiten grundlegende Verschiedenheiten gegenüber, vor allem der Umstand, daß der einzige israelitische Tempel, von dem wir etwas Genaueres wissen, der jerusalemische, genau orientiert war, während bisher noch kein einziger von den vielen babylonischen Tempeln eine Orientierung zeigt. Man wird darum hier mit Annahme von Abhängigkeiten besonders vorsichtig sein müssen. Dasselbe lehren auch die beiderseitigen Feste: das Hauptfest der Babylonier war das Neujahrsfest, das in Israel gar keine Rolle spielte (über das Purimfest und seine eventuelle Herkunft aus dem babylonischen Neujahrsfest s. ¶ Feste und Feiern Israels). Andrerseits fehlen den Babyloniern, soviel wir wissen, die großen israelitischen Feste ganz (über den eventuellen babylonischen Ursprung des Sabbats s. ¶ Feste und Feiern Israels). Gemeinsam ist beiden Religionen dagegen das Neumondfest; bei ihm braucht aber gewiß von einer gegenseitigen Abhängigkeit keine Rede zu sein.

6. Da Israel legitimerweise immer nur einen Gott, ¶ Jahve, verehrt hat, so ist es selbstverständlich, daß über ihn viele Aussagen gemacht werden mußten, die bei den Kanaanäern auf verschiedene Götter verteilt waren. Wollte Israel sich den Ureinwohnern des Landes gegenüber behaupten, so mußte es Prädikate von deren Göttern auf Jahve übertragen. Um diese Uebertragung dreht sich ein großer Teil der Religionsgeschichte Israels. Da nun in Kanaan nachweislich auch babylonische Götter verehrt wurden (an erster Stelle wären Nabu und Ninib zu nennen), so nimmt es nicht wunder, daß sich in Jahves Bild Züge finden, die diesen fremden Göttern eigneten (¶ Babylonien und Assyrien, Religion). Fast wichtiger als diese Feststellung ist für die Geschichte der Jahvereligion vielleicht die andere, die wir gleichfalls den Keilinschriften verdanken, daß nämlich Jahve nicht nur von Israel, sondern auch von aramäischen Stämmen verehrt worden ist; das geht aus den uns nur keilinschriftlich erhaltenen Namen eines Fürsten Azrijau (Jaʾrijau) von Jaʾdi in Nordsyrien und eines Königs Jaubiʾdi (wechselnd mit Jlubiʾdi) von Hamat in Nordsyrien hervor. Das weist vielleicht auf eine auch aus sprachlichen Gründen anzunehmende sehr nahe Verwandtschaft Israels mit den Aramäern hin, von der sich besonders in der Jsaak- und Jakobsage Spuren erhalten haben (vgl. auch V Mose 26$_5$).

7. Ein erneutes Einströmen babylonischer Mythologie in Juda ist anzunehmen für die Zeit des religiösen Synkretismus, wie er im 7. Jhd. v. Chr. herrschte und eine ausgedehnte Verehrung assyrisch-babylonischer Götter durch die Judäer mit sich brachte, und dann wieder für das babylonische Exil und die ganze Folgezeit. Von hier aus werden sich die vielerlei Anklänge an Babylonisches erklären, die sich in der jüdischen und christlichen Apokalyptik finden. Besonders die Gestalt des Messias scheint stark mit babylonischen Farben gemalt worden zu sein, die vorzüglich dem Bilde Marduks, aber auch denen anderer Götter, wie des Sin und des Tammuz entlehnt wurden. Freilich wird man sich hüten müssen, nun alles, was uns hier fremd anmutet, für babylonisch zu erklären. Das Volk der Juden war in der Zeit nach dem Exil sehr verschiedenartigen Einflüssen ausgesetzt, und sie alle wird man bei der Behandlung dieser schwierigen Fragen im Auge behalten müssen.

‡ Friedrich Delitzsch: Bibel und Babel, I. II. III; — Eberhard Schrader: Die Keilinschriften und das Alte Testament (KAT), neu bearbeitet von Heinrich Zimmern und Hugo Winkler, 1903^3; — ‡ Alfred Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, (1904) 1906^2; — Hermann Gunkel: Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, 1895; — Derselbe: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testamentes, 1903; — Hugo Windler: Geschichte Israels in Einzeldarstellungen I. 1895. II, 1900; — Peter Jensen: Das Gilgameschepos in der Weltliteratur I, 1906; — Hugo Greßmann: Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905; — Die ungeheure Literaturflut zum Bibel und Babelstreit habe ich in der ChrW 1902 ff besprochen. Vgl. Chr. Balzer: 20 Jahrgänge ChrW, 1907, unter „Babel". **Fr. Küchler.**

Bibelgesellschaften.

1. Geschichte; — 2. Uebersicht über die Tätigkeit der wichtigsten Bibelgesellschaften; — 3. Urteil.

Die B. sind freie Vereine zum Zweck einer möglichst wohlfeilen und umfassenden Verbreitung der Bibel mit verschieden abgegrenztem Wirkungskreis.

1. a) Geboren aus dem reformatorischen Grundsatz des allgemeinen Priestertums und genährt durch das Streben des ¶ Pietismus nach Vertiefung und Belebung der Volksfrömmigkeit, hat der Wunsch, die Bibel unter die Leute zu bringen, auf der Schwelle des 18. Jhd.s in England und Deutschland ziemlich gleichzeitig dazu geführt, den namentlich in der damaligen Zeit äußerst kostspieligen buchhändlerischen Vertrieb durch eine billigere Art der Verbreitung auf der Grundlage christlicher Liebestätigkeit zu ersetzen oder zu ergänzen. In Deutschland gründete unter Mitwirkung A. H. Franckes 1710 der Baron Hildebrand von Canstein die Hallesche Bibelanstalt, welche ein Jahrhundert lang allein das Volk mit Bibeln versorgt hat, während in England und Schottland zuerst die Gesellschaften „zur Verbreitung christlicher Kenntnisse" sich der Bibelverbreitung widmeten. Alle diese Unternehmungen wurden aber weit übertroffen durch die am 7. März 1804 in einer Sitzung der Londoner Traktatgesellschaft ins Leben

gerufene Britische und Ausländische Bibelgesellschaft. Den Anstoß gab der Reiseprediger Thomas Charles von Bala mit dem Wunsch, seine Heimat Wales mit Bibeln versorgt zu sehen. Der Vorschlag, zu diesem Zwecke eine Bibelgesellschaft zu gründen, wurde in der Versammlung begeistert aufgenommen und besonders von dem Baptistenprediger Joseph Hughes, dem anglikanischen Geistlichen John Owen und dem Prediger an der deutsch-lutherischen Savoykirche Dr. Steinkopf unterstützt. „Wenn für Wales", rief Hughes, „warum nicht auch für das ganze Land und für die Welt?" So wurde hier der Gedanke der Bibelverbreitung von vornherein auf die breiteste Basis gestellt. Nach und nach entstanden in allen Teilen des Landes und der Kolonien zahlreiche Hilfs- und Zweiggesellschaften sowie, besonders durch die Rührigkeit der Frauenwelt, ein Heer von Bibelvereinen, welche sich die Förderung der Einnahmen durch regelmäßige Beiträge und die Verbreitung der Bibel an Ort und Stelle zur Aufgabe machten. Aber auch anderwärts sollte der Gedanke jetzt Eingang finden. In den meisten christlichen Staaten bildeten sich von England aus angeregt und vielfach auch unterstützt, eigene Gesellschaften, so vor allem in dem protestantischen Norden Europas, in Deutschland, Holland, der Schweiz und in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, aber auch in Rußland, Frankreich und Belgien, während die romanischen Länder des europäischen Südens sowie Oesterreich und Bayern sich grundsätzlich ablehnend verhielten (¶ Bibelverbot).

1. b) Eine Zeit lang schien es, als wolle die Bewegung sich auch des römisch-katholischen Klerus bemächtigen. In Regensburg gründete der Vorsteher des dortigen Priesterseminars Wittmann 1805 eine Bibelanstalt, welche das von ihm besorgte NT mit Erfolg verbreitete, aber schon 1817 von Pius VII aufgehoben wurde. Auch das NT in der Wujeschen Uebersetzung, welches Stanislaus Siestrzencewicz, Erzbischof von Mohilew, 1815 in der russischen Bibelgesellschaft für die dortigen Katholiken hatte drucken lassen, wurde schon im folgenden Jahr wieder eingefordert. Etwas länger hielt sich der von dem Marburger Professor Leander van ¶Eß gestiftete „Christliche Bruderbund zur Verbreitung der heiligen Schrift", welcher z. B. in der Eichsfelder Bibelgesellschaft Protestanten und Katholiken zu gemeinsamer Arbeit vereinigte und sowohl zur Britischen wie zur Preußischen Gesellschaft in Beziehung trat; doch erlosch der Eifer der Katholiken mehr und mehr, als die van Eßsche Uebersetzung des NT dem ¶ Index verfiel (1821) und Leo XII sich grundsätzlich gegen die Arbeit der Bibelgesellschaften erklärte (1824) (¶ Bibelübersetzungen ¶ Bibelverbot). Eine etwas veränderte Haltung zeigt der Vatikan in neuerer Zeit. Unter Leo XIII mehrten sich in Frankreich die Bibelübersetzungen, und Pius X hat es geschehen lassen, daß sich 1902 in Italien aus den Kreisen der jüngeren Priester heraus eine „Fromme Gesellschaft des hl. Hieronymus zur Ausbreitung des heiligen Evangeliums" gebildet hat, welche die vier Evangelien und die Apostelgeschichte in einer neuen italienischen Uebersetzung mit Erläuterungen, geraume Zeit mit großem Erfolg (bis 1905: 40 000 Exemplare), verbreitete. Der geplanten weiteren Ausgestaltung des Werks hat man jedoch bereits einen Riegel vorgeschoben, wie denn die jesuitische Partei stark am Werk ist, der Gesellschaft den Garaus zu machen. — Weitaus günstiger als die römische stellte sich die griechische Kirche. Als der englische Sendbote Paterson 1812 nach Gründung der Finnischen Bibelgesellschaft für die Protestanten Rußlands ein gleiches Unternehmen ins Leben rufen wollte, fand er bei Alexander I trotz der Ungunst der Zeiten überraschendes Entgegenkommen. Ja die russische Kirche selbst machte sich den Gedanken der Bibelverbreitung zu eigen. So entstand 1813 die Petersburger Bibelgesellschaft, welche fast ökumenisches Gepräge trug und unter dem Wetteifer der in ihr vereinigten Nationalitäten und Kirchen einen geradezu staunenswerten Aufschwung nahm, so daß sie eine Zeit lang die Lieblingstochter der englischen Mutterstiftung gewesen ist. Gegen Ende der Regierung Alexanders jedoch und vollends unter seinem Nachfolger Nikolaus I schlug die Stimmung um. Die Tätigkeit der Gesellschaft wurde politisch verdächtigt und diese 1826 durch kaiserlichen Ukas aufgehoben. Das Recht der Verbreitung religiöser Schriften im Volk wurde lediglich dem heil. Synod zuerkannt, während die Bibelgesellschaft (nunmehr in ihrer Wirksamkeit auf Protestanten beschränkt und der Verbindung mit England beraubt) 1831 als Evangelische Bibelgesellschaft in Rußland wiederauflebte. Die Beseitigung des ¶ Bibelverbots durch Alexander II 1858 hat dann dazu geführt, daß fortan fremdländische Gesellschaften wie die Britische, Schottische und Amerikanische ein weites Feld der Tätigkeit im Lande gefunden haben. Aber auch eine eigene Russische Bibelgesellschaft ist 1863 wiedererstanden und erfreut sich seit 1869 der kaiserlichen Bestätigung, wie denn Staat und Kirche in neuerer Zeit das Werk der Bibelverbreitung mit allen Kräften zu fördern geneigt sind. Die Druckereien des heil. Synod in Petersburg und Moskau haben selbst in allen Teilen des Reiches ihre eigenen Verbreitungsgebiete mit Agenten, Reisenden und Kolporteuren. Dagegen verhält sich die orthodoxe Kirche Griechenlands noch ablehnend gegen die Verbreitung des NT in der Landessprache.

1. c) Für die gegenseitigen Beziehungen der meisten Bibelgesellschaften zur Britischen ist der Apokryphenstreit verhängnisvoll geworden, welcher 1824—26 diese und ihre Tochtergesellschaften erregte. Die streng presbyterianisch gerichteten Schotten erhoben nämlich Einspruch dagegen, daß die Gesellschaft abweichend von der heimischen Praxis im Ausland je nach Bedarf teils direkt, teils durch die von ihr unterstützten Gesellschaften, auch Bibeln mit Apokryphen abgab und erblickten darin eine Verletzung des Statuts, welches die Verbreitung der heiligen Schrift „ohne menschliche Zutaten" vorschrieb. Man suchte ihnen Rechnung zu tragen durch den Beschluß, daß fortan Bibelgesellschaften, welche Apokryphen verbreiteten, von jeglicher Geldunterstützung ausgeschlossen, Bibeln aber nur unter der Bedingung unveränderter Verbreitung und gegen Entrichtung des vollen Betrages an sie abgegeben werden sollten. Die Folge davon war, daß fast alle kontinentalen Bibelgesellschaften sich von der englischen trennten und, wie z. B. die Preußische Hauptbibelgesellschaft 1826, auf eigene Füße stellten. Aber auch die schottischen

Hilfsgesellschaften waren durch die (ihnen immer noch zu milden) Bestimmungen keineswegs befriedigt und gründeten deshalb eine eigene Schottische Bibelgesellschaft.

2. a) Die Britische und Ausländische Bibelgesellschaft (146 Queen Viktoria Street, London) besitzt im Mutterlande nahezu 6000, in den Kolonien an 2000 Hilfsgesellschaften, Zweige und Vereine. Die heil. Schrift, die mit der fortschreitenden Missionstätigkeit in immer neue Sprachen und Dialekte übersetzt wird, bietet sie nach den neuesten Berichten in 409 Sprachen, davon in 103 die ganze Bibel, 98 das NT und 208 einzelne biblische Bücher. 1906 wurden etwa $5^1/_2$ Millionen, seit Gründung der Gesellschaft 205 Millionen biblische Bücher verbreitet. Der Vertrieb erfolgt nur zur Hälfte durch die Depots und Agenturen, mit denen sie den Erdball übersät hat und von denen die mitteleuropäische (Berlin SW, Königgrätzerstr. 81) allein 5 Länder umfaßt. Den wesentlichsten Anteil daran haben zumal in nichtchristlichen Ländern neben den Missionaren aller evangelischen Missionsgesellschaften als ihren natürlichen Bundesgenossen die eigentlichen Agenten der Gesellschaft, die Bibelboten oder Kolporteure, zu denen in denjenigen Ländern des Orients, wo die Frauen noch ein abgeschlossenes Dasein führen, die größtenteils zugleich im Dienste der dortigen Missionsgesellschaften stehenden Bibelfrauen sich gesellen. In der mitteleuropäischen Agentur geht der Vertrieb lutherischer Bibeln von Jahr zu Jahr zurück, in dem Maße, als die deutsch-evangelischen Bibelgesellschaften aufblühen. Die Britische Gesellschaft hat deswegen beschlossen, ihnen dies Arbeitsfeld mehr und mehr zu räumen und sich dafür der Verbreitung katholischer und fremdsprachlicher Bibelausgaben zu widmen, ein Werk, das trotz vielfacher Gegnerschaft auf seiten des Klerus namentlich in den polnischen und tschechischen Bezirken, in Deutschland, Ungarn, Serbien usw. erwünschte Fortschritte macht, während z. B. in Oesterreich und Tirol noch immer die Erlaubnis zur Kolportage verweigert wird. Dagegen bereiten selbst in Spanien und Italien die Behörden der Bibelverbreitung keine ernstlichen Schwierigkeiten mehr. Von den außereuropäischen Arbeitsfeldern entfiel 1906 auf Indien mit Ceylon allein ein Jahresbedarf von 728 558, auf China gar von 1 084 311 biblischen Büchern. Blindenbibeln nach dem System von Braille oder Moon werden in einer ganzen Reihe von Sprachen, besonders zahlreich in Indien verbreitet. Zu einer großartigen Kundgebung für die Bibelsache gestaltete sich die hundertjährige Jubelfeier der Gesellschaft im Jahre 1904, welche von Abgeordneten aus allen Weltgegenden beschickt war und die Ansammlung eines Extrafonds zur Folge hatte, der die gegenwärtige Jahreseinnahme der Gesellschaft von annähernd 4°/₄ Millionen Mark noch um ein Erhebliches übertraf. — Die Schottische Bibelgesellschaft, welche in baptistischem Interesse arbeitet und von Hamburg aus eine revidierte deutsche Bibel voll willkürlicher Aenderungen bei uns verbreitet, hat außer im Mutterland ihr Hauptabsatzgebiet in Rußland und den Ländern des fernen Ostens.

2. b) Nächst der Britischen übt die mit ihr wetteifernde Amerikanische Bibelgesellschaft (New York, Astor Place) bei weitem die umfassendste Wirksamkeit aus. Sie vertreibt wie diese die Bibel ohne Apokryphen in mehr als 60 Sprachen und in 780 verschiedenen Ausgaben, davon über 300 in englischer, 28 in deutscher Sprache. Seit ihrer Gründung im Jahre 1816 hat sie 80½, 1906 allein über 2¼ Million heilige Schriften verbreitet, davon fast $1^1/_3$ Million außerhalb Nordamerikas. Sie arbeitet mit 541 Hilfsgesellschaften und besitzt eigene Druckereien in China, Japan, Siam, Syrien und der Türkei. Auch sie hat im fernen Osten ihr Hauptarbeitsfeld, besonders widmet sie sich den neuerworbenen Kolonien. Im Interesse der Gesellschaft arbeiten in Deutschland die Bischöflichen Methodisten von Bremen aus.

2. c) Neben der Britischen und Amerikanischen Bibelgesellschaft mit ihrem stark internationalen Gepräge spielen die vorwiegend heimischen Bedürfnissen Rechnung tragenden Gesellschaften des europäischen Kontinents eine bescheidenere Rolle. Unter den 6 größeren bibeldruckenden Gesellschaften oder Anstalten, welche Deutschland gegenwärtig besitzt, trägt die am 2. August 1814 aus einer älteren Berliner Gesellschaft hervorgegangene Preußische Hauptbibelgesellschaft (Berlin C, Klosterstraße 71) ausgesprochen das Gepräge der preußischen Landeskirche, auf deren Boden sie sich tunlichst beschränkt und deren Organe sie als die gegebenen Träger der Bibelverbreitung innerhalb der Volkskirche für sich in Anspruch nimmt. So betreibt sie denn grundsätzlich keine Kolportage, sondern stützt sich, abgesehen von den etwa 50 zumeist in Händen von Geistlichen befindlichen Agenturen, auf die Mitarbeit der Tochtergesellschaften. Ein wichtiger Arbeitszweig der Gesellschaft ist die seit 70 Jahren betriebene Verbreitung heiliger Schriften in Armee und Marine, welche von einem eigens dazu bestellten Königlichen Kommissar besorgt wird. Erst neuerdings hat sie sich entschlossen, nach dem Vorgang der übrigen deutschen Gesellschaften den Buchhandel am Vertrieb mitzubeteiligen. Der Absatz an heiligen Schriften ist von 16 727 Exemplaren im Jahre 1860 auf 143 341 i. J. 1890 und 222 316 i. J. 1907 gestiegen. Seit Bestehen der Gesellschaft wurden insgesamt 5 189 560 Exemplare verbreitet. — Die Privilegierte Bibelanstalt im Königreich Württemberg (Stuttgart, Christophstraße) 1812 von Dr. Steinkopf (s. 1 a) begründet und wie die Preußische Gesellschaft zuerst von London lebhaft unterstützt, hat seit 1826 von dort nur noch Bibeln bezogen, aber seit 1888 eigene Bibeln ohne Apokryphen herausgegeben und die Verbindung mit England mehr und mehr gelöst. Sie hat 1907 346 127, im ganzen seit der Gründung an $5^3/_4$ Millionen heilige Schriften abgegeben, mithin die norddeutsche Schwester nicht unerheblich überflügelt. Dabei ist zu berücksichtigen, daß sie weit über die Grenzen der engeren Heimat nicht bloß in Süddeutschland und der Schweiz, sondern auch in Rußland und Amerika Absatzgebiete hat, ferner wie die Britische Gesellschaft unter den deutschen Katholiken ihre eigene Kolportage betreibt und die deutschen Schutzgebiete mit den durch die Missionstätigkeit geforderten fremdsprachlichen Bibeln zu versorgen bestrebt ist. Ein besonderes Verdienst hat sie sich durch Verbreitung der von Prof. E. ¶Nestle besorgten trefflichen billigen Ausgaben des griechischen und lateinischen NT erworben. — In die Herstellung der Missionsbibeln für unsere Kolonien teilt sie sich mit der 1814 gegründeten

Sächsischen Hauptbibelgesellschaft (Dresden A, Lüttichaustr. 1). Diese hat mit einer Uebersetzung des Johannesevangeliums in die Sprache der Dschagga am Kilimandscharo den Anfang gemacht (während dort ein NT für Kamerun in der Duallasprache gedruckt wurde). Gesamtumsatz etwa 45 000 Exemplare jährlich. — Die Bergische Bibelgesellschaft (Elberfeld, Morianstr. 28), 1814 aus der Elberfelder Missionsgesellschaft hervorgegangen, wirkt hauptsächlich in Rheinland, Westfalen, Hessen und Hessen-Nassau mit einem Gesamtumsatz von 120—150 000 heiligen Schriften (Spezialität: Bibelverkaufsstände in den besuchtesten Bädern der Rheingegend), der Zentralbibelverein in Nürnberg (seit 1823) unter der evangelischen Bevölkerung Bayerns mit einem solchen von durchschnittlich 12—13 000 Exemplaren. Die v. Canstein'sche Bibelanstalt in Halle (Francksche Stiftungen), die älteste deutsche Gründung (s. 1. a) versorgt noch immer eine ganze Reihe von Gesellschaften und Privatunternehmungen mit ihren Drucken. Sie hat 1907 35 612 Bibeln und NT abgesetzt. Die Badische Landesbibelgesellschaft, welche jährlich etwa 10 000 Exemplare verbreitet, bezieht Bibeln wie NTe aus Stuttgart. Kleinere Bibelgesellschaften, von denen nur vereinzelte noch drucken, gibt es in Straßburg, Mühlhausen und Kolmar fürs Elsaß, Göttingen und Stade für Hannover, Hamburg-Altona, Lübeck und Bremen sowie in Sachsen-Altenburg, Schleswig-Holstein und Mecklenburg-Schwerin. Die Bremer Gesellschaft gibt, wie übrigens auch die württembergische, für den Schulgebrauch an Stelle der Vollbibel ein „Biblisches Lesebuch" heraus, welches außer in Bremen auch in Hamburg und Lübeck offiziell eingeführt ist (¶ Schulbibel). — Von Zeit zu Zeit finden Konferenzen deutscher Bibelgesellschaften in Halle statt, zuletzt im April 1906. Die wichtigsten Verhandlungsgegenstände waren die gegenseitige Abgrenzung der Arbeitsfelder und die mehrfach angeregte Frage einer verstärkten Bibelrevision, welche der Eisenacher Kirchenkonferenz (¶ Bibelübersetzungen, 2) unterbreitet worden ist. Der Gesamtabsatz an heiligen Schriften betrug in Deutschland 1907 1 157 754 heilige Schriften, d. h. 19 auf 1000 der Bevölkerung. Hiervon verbreiteten die deutschen Gesellschaften 702 017, die Britische 317 434, die Schottische 78 303 Exemplare, der Rest von 60 000 Exemplaren entfällt auf die Amerikanische und einige kleinere deutsche Gesellschaften und Unternehmungen.

2. d) In der Schweiz bestehen in den meisten Hauptstädten Bibelgesellschaften, von denen die 1804 auf englische Anregung entstandene Basler nachmals die gleichzeitig begründete erste Nürnberger Gesellschaft, die älteste Deutschlands, in sich aufgenommen hat. Sie verbreiten neben britischen auch Stuttgarter Bibeln und haben sich zu einem Verband zusammengeschlossen, der von Basel aus gemeinsame Kolportage betreibt. Von den beiden französischen ist die Pariser Protestantische Bibelgesellschaft (Paris, rue des Saints Pères 54) 1818 aus einer Reihe älterer, von London und Basel her ins Leben gerufener Vereine hervorgegangen. Von ihr trennte sich 1864 eine Anzahl Mitglieder, welche die neueren, von der Gesellschaft mitverbreiteten, übrigens wesentlich verbesserten Uebersetzungen von Segond für das AT, Oltramare und Arnaud für das NT nicht gelten lassen wollten und besonders an der Darbietung des Bibeltextes mit Anmerkungen und Erklärungen Anstoß nahmen, und gründeten die Französische Bibelgesellschaft (jetzt rue de Lille 48), welche bei der herkömmlichen Osterwaldschen Uebersetzung, allerdings in einer von ihr veranlaßten trefflichen Revision, verharrt: eine Differenz, an der bisher alle Wiedervereinigungsversuche gescheitert sind. Obwohl die reformierte Gesamtsynode sich zugunsten der weitherzigeren Praxis der älteren Gesellschaft ausgesprochen hat, hat die jüngere doch den drei- bis vierfachen Absatz an heiligen Schriften im Lande. Die 1811 gegründete Niederländische Bibelgesellschaft (Amsterdam, Heerengracht 366) versorgt das Mutterland wie die Kolonien so ausreichend, daß sich die Britische Gesellschaft hier hat zurückziehen können, während sie sich in Belgien mit der rührigen dortigen Missionskirche in die Arbeit teilt. Auch Dänemark, wo die seit 1817 bestehende Bibelgesellschaft (Kopenhagen, Viborg Stift) von Jahr zu Jahr an Boden gewinnt, hat sie seit 1896 sich selbst überlassen. In Schweden arbeitet neben der aus der dortigen „Evangelischen Gesellschaft" hervorgegangenen und noch heute mit ihr verbundenen Stockholmer (seit 1814) die Gothenburger Bibelgesellschaft (seit 1813), letztere auch für Norwegen, beide mit etwa gleichen Verbreitungsziffern. Außerdem hat Norwegen seit 1816 in Christiania seine eigene Bibelgesellschaft, deren Absatz im letzten Jahrzehnt außerordentlich gestiegen ist und die seit der Loslösung von Schweden wohl allein das Feld behauptet. Ueber die russischen Bibelgesellschaften s. oben 1. b.

3. Weder die Engherzigkeit des römischen Katholizismus, für welchen die wachsende Vertrautheit des Volkes mit der Bibel eine ernste Gefahr bedeutet, weil sie die religiöse Selbständigkeit des Einzelnen befördert und dadurch sein oberstes Prinzip, die kirchliche Einheit, bedroht, noch der Hochmut modernen Bildungsdünkels, welcher über naturwissenschaftlichen, wirtschaftlichen und technischen Kenntnissen die Quellen wahrer Bildung übersieht, die in der Geistes- und Seelengeschichte der Menschheit fließen, kann uns irre machen in dem Urteil, daß das Werk der Bibelverbreitung nicht nur, wie die Mission selbst, ein religiös unerläßliches, sondern ein Kulturwerk ersten Ranges ist. Ueberraschend bestätigt wird dieses Urteil durch einen Aufruf des Präsidenten Roosevelt, welchen die Amerikanische Bibelgesellschaft als Flugblatt verbreitet. „Jede für die Verbreitung der heiligen Schrift arbeitende Gesellschaft hat ein Recht auf die volle Anerkennung aller rechtdenkenden Bürger, denn sie fördert die geistige Wohlfahrt der ganzen Menschheit. Die gesellschaftliche Gestaltung unseres Landes, unsere geistige Entwicklung überhaupt gründet sich auf die Bibel. Unsere Bildung beruht auf der Moralität und dem aufgeklärten Gewissen jedes Mitbürgers. Deshalb muß jedem Aufrichtigen klar sein, daß eine Unterdrückung oder Einschränkung der Verbreitung der Bibel unsern höchsten Zielen einen unermeßlichen Schaden zufügen würde." Die Gefahr einer rein äußeren Propaganda, bei der die Unterweisung mit der Verbreitung nicht gleichen Schritt hält, besteht. Aber der Mißbrauch hebt den rechten Gebrauch nicht auf.

RE³ II, S. 691 ff; — KHL I, Sp. 622 f; — William Canton: The Story of the Bible Society, 1904 (Jubelschrift

der Britischen Gesellschaft). Jährliche und monatliche „Mitteilungen" durch die mitteleuropäische Agentur der Britischen Gesellschaft; — Aeltere Literatur: S. A. Dalton: Die Evangelische Bibelgesellschaft in Rußland 1831—81, 1881; — Pipin im Jahrgang 1868 der russischen Zeitschrift „Europäischer Bote"; — Wilhelm Thilo: Geschichte der Preußischen Hauptbibelgesellschaft 1814—64, 1864; — Neuere: E. Breest: Die Entwicklung der Preußischen Hauptbibelgesellschaft 1864—91, 1891; — Jahresberichte und Bibelblätter: Die Jahresberichte der Preußischen Hauptbibelgesellschaft enthalten auch kurze Mitteilungen über die Tätigkeit der meisten übrigen Gesellschaften; — Prinzipiell: Leander van Eß: Von der Vortrefflichkeit der Bibel als Volksschrift und von dem Nutzen, welchen man von ihrer Verbreitung erwarten kann, 1814; — ‡ Martin Kähler: Die Bibel, das Buch der Menschheit, 1904; — ‡ F. Niebergall: Was ist uns heute die Bibel? 1907. **Kramm.**

Bibelhandschriften des AT ¶ Bibel: I. AT, 3. — Handschriften der griechischen Bibel ¶ Bibel: I. AT, 4 I. — Handschriften des NT ¶ Bibel: II. NT, B 2.

Bibelkanon ¶ Bibel: I. AT, 2. — Ueber den neutestamentlichen Kanon ¶ Bibel: II. NT, A.

Bibelkommission nennt man 1. die von Pius IV zur Verbesserung der Vulgata (¶ Bibel: I. AT, 4 und II. NT, B 3 a) eingesetzte Genossenschaft von Kardinälen und Theologen, die während der Jahre 1546—92 arbeitete. Es gehörten ihr u. a. Bellarmin und Tolet an. Resultat ihrer Arbeit war eine Ausgabe der Septuaginta; die Arbeit am Vulgatatexte wurde durch Sixtus V, der eine Neuordnung traf, unterbrochen. — 2. Die von Leo XIII am 30. Okt. 1902 ins Leben gerufene commissio pontificia de re biblica zur Förderung des Bibelstudiums. Pius X hat sie 1904 bestätigt und mit dem Rechte der Verleihung akademischer Grade privilegiert.

KHL I, Sp. 624 f. **K.**

Bibelkonkordanz, ein biblisches Wortregister, d. h. ein Werk, in welchem in alphabetischer Reihenfolge die in der Bibel enthaltenen Worte mit Angabe sämtlicher Stellen, an denen sie vorkommen, zusammengestellt sind, sei es daß diese Stellen bloß ziffernmäßig bezeichnet, sei es, daß sie in ihrem vollen Wortlaut mitgeteilt werden. Genauer nennt man ein solches Werk biblische „Verbalkonkordanz" zum Unterschiede von der „Realkonkordanz", in welcher der sachliche Gehalt der Bibel unter alphabetisch geordnete Stichwörter mit entsprechender Stellenangabe untergebracht ist. Konkordanzen gibt es auch von andern heiligen Büchern, z. B. vom Koran und von den Veden, aber auch von Profanwerken. Und das ist wohl verständlich; denn für alle Spezialforschung erweisen sie sich als Hilfsmittel ersten Ranges. — Die ältesten uns bekannten Bibelkonkordanzen verdanken wir Dominikanern. Aus ihrem Kloster St. Jakob in Paris ging als Werk des Kardinals Hugo von St. Caro 1230 die erste Konkordanz zur Vulgata hervor: Concordantiae S. Jacobi, breves d. h. „kurze" genannt, da sie die Stellen ohne ihren Wortlaut enthielt, im Gegensatz zur „großen", Concordantiae maximae, aus dem Jahre 1250, in der drei englische Ordensbrüder den Text nachgetragen hatten. Hugos Beispiel fand Nachahmung. Die älteste hebräische Konkordanz, von Rabbi Isaac Mordechai ben Nathan in den Jahren 1438—1448 angelegt, erschien 1524 bei Daniel Bomberg in Venedig. Das 16. Jhd. sah auch die ersten griechischen und deutschen entstehen. — Wissenschaftlich haben natürlich die auf den Urtext bezüglichen am meisten Wert. Von Konkordanzen, die heute noch praktische Bedeutung haben, seien, unter besonderer Berücksichtigung der auf deutschem Sprachgebiet erschienenen Werke, wenigstens folgende genannt.

1. Hebräische. Ein Hauptwerk ist des gelehrten Johann Buxtorf: Concordantiae bibliorum hebraicae . . . accesserunt novae concordantiae chaldaicae, von seinem Sohn Johann Buxtorf 1632 in Basel herausgegeben. — Als Neubau auf dem von Buxtorf gelegten Grunde gibt sich J. Fürst: Librorum sacrorum V. T. Concordantiae hebraicae atque chaldaicae, 1840, von Bernhard Bär, Stettin 1861 f neu herausgegeben. — Endlich S. Mandelkern: Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae. Der großen Ausgabe von 1896, in welcher der Wortlaut der Stellen ausgeschrieben ist, ließ der Verfasser eine kleine (ohne Stellenwortlaut) folgen. Die Genauigkeit dieser neuesten Konkordanz läßt so viel zu wünschen übrig, daß den vielen Klagen darüber nur durch systematische Revision und durch einen Korrekturnachtrag einigermaßen abgeholfen werden könnte (vgl. ZAW 1898 [XVIII] 350).

2. Griechische, a) zum AT. Das alte Werk Abr. Trommius: Concordantiae Graecae Versionis vulgo dictae LXX interpretum, Amsterdam und Utrecht 1718 und 1742. Es ist erst in neuester Zeit überholt worden durch Edwin Hatch und Henri A. Redpath: A Concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the O. T. (including the Apocryphal Books) Oxford 1897. 1900.

b) zum NT. Die Grundlage für alle späteren Werke bildet Erasmus Schmid: Novi Testamenti Jesu Christi Graeci hoc est originalis linguae Tameion (aliis Concordantiae), Wittenberg 1638. — Auf diesem Werke fußt auch das heute noch gebräuchlichste Werk von Carl Hermann Bruder: Tamieion . . . sive Concordantiae omnium vocum Novi Testamenti Graeci, erstmalig 1842, zuletzt 1904 in 6. Auflage erschienen. Eine Neubearbeitung bereitet P. W. Schmiedel in Zürich vor. — Daneben Otto Schmoller: Tamieion . . . Handkonkordanz zum griechischen NT, (1869) 1903[3].

3. Deutsche. Ein Hauptverdienst erwarb sich der Leipziger Buchhändler Friedrich Lanckisch († 1669) mit der Vorbereitung seiner Concordantiae Bibliarum Germanico-Hebraico-Graecae, deren erster Band von 1677 ab wiederholt herausgegeben worden ist. Hier war jedem deutschen Wort der Uebersetzung das hebräische oder griechische Urwort beigegeben. Dagegen ist der zweite Teil des von Lanckisch geplanten großen Werkes, der in seiner ersten Hälfte nach den hebräischen, in der zweiten nach den griechischen Wörtern hätte geordnet sein sollen, nur im Auszug, d. h. ohne Bibelstellen, gedruckt worden, so daß er leider zum bloßen Verzeichnis der hebräischen und griechischen Wörter mit Beifügung der deutschen, mit denen sie Luther übersetzt hat, herabgesunken ist. — Die größte Zahl der Auflagen erreichte: G. Büchner: Biblische Real- und Verbal-Handkonkordanz oder exegetisch-homiletisches Lexikon, 24. Auflage (seit 1740 bezw. 1750) 1907. — Daneben die Calwer Bibelkonkordanz, hrsg. vom Calwer Verlagsverein (1892), 1905[2]. Sie ist durch Berücksichtigung der Apokryphen und ungleich größere Ausführlichkeit unterschieden von der Bremer biblischen Handkonkordanz

1905[5]. — Franz Julius Bernhard: Biblische Handkonkordanz oder dreifaches Register über Sprüche im Allgemeinen, über Textstellen für besondere Fälle und über Sachen, Namen und Worte der von Dr. Luther übersetzten hl. Schrift (1850), 1888[2]. Schon dieser Titel zeigt, daß diese Werke über den Rahmen einer bloßen Verbalkonkordanz hinausgehen und zugleich die Stelle einer Realkonkordanz vertreten, was z. T. schon in der Natur der Sache liegt.

H. E. Bindseil: Ueber die Konkordanzen (ThStKr 1870, S. 673—720); — Caspar René Gregory: Konkordanz in RE[3] X, (1901) S. 695—705. **Bertholet.**

Bibelkränzchen ¶ Gemeinschaftschristentum.

Bibelkritik ¶ Bibelwissenschaft.

Bibelkunde, Bibellesen usw. ¶ Bibel: IV. Im Unterricht.

Bibellexika. „Die Form eines biblischen Lexikons hat sich längst als die geeignetste erwiesen, um das in einer Unzahl von Schriftwerken zerstreute und vergrabene biblische Material in gedrängter Kürze zusammenzufassen, übersichtlich zu ordnen und zu dem unmittelbar praktischen Zweck des Nachschlagens für Bibelforscher und Bibelleser zu verarbeiten", — mit diesen Worten aus der Vorrede zum Schenkelschen Bibellexikon ist Sinn und Charakter der B. gekennzeichnet. Es ist insonderheit der zum Verständnis der Bibel notwendige und natürlich zunächst aus ihr selbst zu schöpfende historische, geographische, naturhistorische und archäologische Stoff, den diese Werke zu vermitteln versuchen. Einzelne schließen aber auch den dogmatischen und ethischen sowie die sogenannten Einleitungsfragen mit ein; in ihnen also findet man beispielsweise Artikel über Glaube, Sünde, Geduld, aber auch über Sprüche Salomos, Offenbarung Johannes usw., die in andern von vornherein ausgeschlossen sind. Im allgemeinen wollen die B. zugleich den Bedürfnissen eines größeren Bibellesekreises dienen, nur daß naturgemäß die Rücksicht auf das Laieninteresse ein nach den verschiedenen Verfassern mannigfach abgestuftes ist. Die folgende Uebersicht beschränkt sich auf die wichtigsten Werke. — Georg Benedikt Winer: Biblisches Realwörterbuch zum Handgebrauch für Studierende, Kandidaten, Gymnasiallehrer und Prediger in 2 Bänden, (1810) 1847—1848[3], wendet sich an theologisch gebildete Leser; dem entspricht seine gelehrte Darstellungsweise, namentlich auch sein Reichtum inbezug auf Literaturangaben. Seinem Plane nach ist es auf „die biblische Geschichte, Geographie, Archäologie und Naturwissenschaft beschränkt". — Daniel Schenkel: Bibellexikon, Realwörterbuch zum Handgebrauch für Geistliche und Gemeindemitglieder, 5 Bände, 1869—1875. Der Herausgeber will Geistlichen und gebildeten Mitgliedern der Gemeinde ein biblisches Wörterbuch in die Hand geben, welches sämtliche in der Bibel vorkommende, der Erklärung bedürftige Wörter, Begriffe und Sachen in einer allen Gebildeten verständlichen Darstellungsweise erklärt. Es hat, zumal für die Zeit seiner Entstehung, gehalten, was es versprochen. — Während der „heilsgeschichtliche und religiös-sittliche Inhalt der Bibel" darin ebenfalls seine Stelle hat, will Eduard E. August Riehms Handwörterbuch des biblischen Altertums für gebildete Bibelleser in 2 Bänden (1884), 1893 f[2] für jeden gebildeten deutschen Bibelleser nur ein zuverlässiger Führer in der Welt des biblischen Altertums sein, ohne daß die Darstellung des Lehrinhaltes der die Bibel noch eingehendere Berichterstattung über die Entstehung, Sammlung und spätere Geschichte des biblischen Schrifttums in seinem Plane läge. Seinen Wert erhöht eine ansehnliche Zahl von Illustrationen und Karten. Indessen hat schon sein zweiter Herausgeber, Fr. Baethgen, nach seiner Vorrede zu schließen, es als Schwierigkeit empfunden, in der Neuausgabe nicht genügend freie Hand zu haben, der beste Beweis, daß dieses Werk, bei all seinen Vorzügen, einer gründlichen Umarbeitung bedurft hätte, um in allen Stücken den Ansprüchen heutiger Wissenschaft zu genügen. — Populärer gehalten, im einzelnen weniger ausführlich, wenn schon zugleich den religiös-sittlichen „Lehrbegriff" wieder mit einschließend, ist das auf „nachdenkende Bibelleser" berechnete Calwer Bibellexikon oder Illustrierte Biblische Handwörterbuch, von Paul Zeller in Verbindung mit mehreren Fachgelehrten, wie C. von Orelli, Friedrich Delitzsch u. a. 1893 in zweiter Auflage herausgegeben (erste 1885). — Am meisten auf der Höhe des jetzigen Standes der Wissenschaft und ihrer Kritik, namentlich auch dadurch, daß die vorderasiatisch-ägyptischen Funde darin verwertet werden, steht zur Zeit H. Guthes Kurzes Bibelwörterbuch, unter Mitarbeit von G. Beer, H. J. Holtzmann, E. Kautzsch, C. Siegfried (†), A. Socin (†), A. Wiedemann, A. Zimmern 1903 herausgegeben. Es behandelt nicht, was rein biblisch-theologischen Inhalts wäre — der Kürze halber. Ihr zu liebe ist darin überhaupt manches zum Opfer gebracht und sogar in der Schreibung ein Abkürzungssystem durchgeführt worden, das bei der stark gedrängten Darstellungsweise seine Lektüre recht erschwert. Dagegen sind seine reichlichen Abbildungen eine besonders wertvolle Beigabe. — Die biblischen Artikel in RE[3] stehen (von früher her) z. T. nicht auf der vollen Höhe dessen, was dies Werk sonst bietet. — Ueberholt werden die deutschen Werke schon an Umfang durch zwei große englische, an denen übrigens deutsche Gelehrtsamkeit mit Teil hat. Dabei sei nicht vergessen, daß schon früher die Engländer in der lexikalischen Bearbeitung des einschlägigen Stoffes den Deutschen vorbildlich vorangegangen waren. J. Hastings and J. A. Selbie: Dictionary of the Bible dealing with its Language, Literature and Contents, including the Biblical Theology, 5 Bände, Edinburgh 1898—1904, ein Werk von großer Gediegenheit und Zuverlässigkeit, im allgemeinen von gemäßigt kritischem Standpunkt aus geschrieben. — T. K. Cheyne and J. Sutherland Black: Encyclopaedia Biblica in 4 Bänden, London 1899—1903. Dieses Werk vertritt die „fortgeschrittene Kritik". Besonders wertvoll darin sind die großen Artikel über die Geschichte der außerisraelitischen Länder und Völker, z. B. über Aegypten von W. Max Müller, Phönizien von Eduard Meyer usw. — Neben diesen beiden vorzüglichen Werken sei wenigstens erwähnt das ältere: W. Smith and J. M. Fuller: Dictionary of the Bible comprising its antiquities, biographie, geography and natural history in 3 Bänden, London (1863) 1893 f[2]. — Auf französischem Boden erscheint seit 1895 das große illustrierte (katholische) Werk: F. Vigouroux: Dictionnaire de la Bible contenant tous les noms de personnes, de lieux, de plantes, d'ani-

maux, mentionnés dans les Saintes Écritures, les questions théologiques, archéologiques, scientifiques, critiques relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament et des notices sur les Commentateurs anciens et modernes, Paris. — Jüdischerseits ist zur Lexikographie der Bibel beigesteuert worden J. Hamburger: Realenzyklopädie für Bibel und Talmud (1870—1883), 1896—1901³, speziell Abteilung I. Immerhin wird man sich in diesem Werke lieber Auskunft über den Talmud als über die Bibel holen. — Schließlich sei der Zusammenstellung des hauptsächlichsten Illustrationsmateriales gedacht in Frohnmeyer und J. Benzinger: Bilderatlas zur Bibelkunde, 1905. **Bertholet.**

Bibelrevision ¶ Bibelübersetzungen, 2. 3.

Bibelsprache, alttestamentliche, ¶ Hebräisch. B., neutestamentliche, ¶ Bibel: II. NT, C.

Bibeltext ¶ Bibel: I. AT, 3 und ¶ Bibel: II. NT, B.

Bibelübersetzungen und Bibelwerke, deutsche. Ueber die griechischen, lateinischen, syrischen usw. Uebersetzungen des AT ¶ Bibel: I. AT, 4. Ueber die entsprechenden des NT ¶ Bibel: II. NT, B.

1. Vor Luther; — 2. Die Lutherübersetzung: — 3. Die schweizerischen Uebersetzungen; — 4. Die katholischen und jüdischen Uebersetzungen; — 5. Uebersetzungen und Bibelwerke nach Luther.

1. Die uns erhaltenen Reste von deutschen Uebersetzungen biblischer Bücher reichen bis ins 9. und sogar 8. Jhd. zurück (Fragmente der Matthäushandschrift aus dem bayrischen Kloster Monsee von 738; der deutsche Tatian in St. Gallen aus der zweiten Hälfte des 9. Jhd.s, d. h. ein deutsches Evangelienbuch, dessen Original um 830 in Fulda entstanden ist). Dem Namen nach sind uns als älteste Uebersetzer bekannt Notker Labeo von St. Gallen († 1022), von dem uns die Psalmen und das Hohe Lied erhalten sind, während seine Hiobübersetzung verloren gegangen ist, und Williram, Abt zu Ebersberg in Bayern († 1085), von dem wir eine Erklärung des Hohen Liedes besitzen. Gegen Ausgang des Mittelalters mehren sich die deutschen Handschriften. Wilhelm Walther, auf dessen Buch: Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters (Braunschweig 1889—92) für alle nähere Auskunft zu verweisen ist, vermochte aus den Jahren 1466—1521 über 200 Handschriften zu ermitteln. — Im Jahre 1466 erscheint die erste gedruckte deutsche Bibel in Straßburg bei Joh. Mentel. Mit 13 weitern hochdeutschen Drucken, die bis 1518 herauskamen, geht sie auf eine und dieselbe, vermutlich in Böhmen entstandene Uebersetzung zurück, die nach einer fehlerhaften Handschrift einer spanischen Vulgatarezension gefertigt ist, und von der man vielleicht mit unzureichenden Gründen vermutet hat, daß sie Waldenserkreisen entstamme. Von Drucken einzelner Teile dieser Uebersetzung sei wegen der Dürerschen Holzschnitte, die sie zieren, die Offenbarung Johannis aus dem Jahre 1498 erwähnt.

2. Inzwischen hatte Luther im März 1517 schon die 7 Bußpsalmen (mit Auslegung) in deutscher Uebersetzung erscheinen lassen, denen 1518 das Vater-Unser mit Psalm 110 folgte. Der Plan einer vollständigen Bibelübersetzung scheint erst nach und nach in ihm gereift zu sein. Mit dem NT machte er den Anfang. Es erschien als Frucht seiner Arbeit auf der Wartburg 1522 unter dem einfachen Titel: Das Newe Testament Deutsch, Wittemberg. Ein Jahr darauf war schon die Uebersetzung der 5 Bücher Mosis beendet, 1524 folgten die historischen Bücher und die Hagiographen. Die Propheten, die teilweise zunächst einzeln herauskamen, erschienen als Ganzes erst 1532. Da die vollständige Bibel so lange auf sich warten ließ, traten inzwischen anderwärts sogenannte „kombinierte Bibeln" hervor, die von Luther enthielten, was von ihm erschienen war, während sie das Uebrige aus eigenen Mitteln ergänzten. Der Art ist z. B. die Froschauerbibel in Zürich, erstmalig 1525—29, und die Wormserbibel bei Peter Schöfer 1529, auch Täuferbibel genannt. Luthers ganze Originalausgabe kam erstmalig 1534 bei Hans Lufft in Wittenberg heraus. Sie enthielt auch die Apokryphen. — Zu Grunde liegt ihr durchweg der Originaltext, für das AT in einer Ausgabe von Brescia von 1494, für das NT der Text der Erasmusausgabe von 1519. Daneben benutzte Luther für das AT die LXX, die Vulgata und die landesüblichen Erklärungen der älteren Exegeten, namentlich auch des Nicolaus von Lyra († 1340), für das NT die Vulgata. Es ist kein Wort darüber zu verlieren, daß Luthers Bibelübersetzung eine Tat war, wie sie allein schon genügen müßte, um ihn zum „gewaltigsten Volksmann, den Deutschland je besessen", als welchen ihn Ignaz von Döllinger bezeichnet hat, zu stempeln. Aus seiner Uebersetzung redet der ganz einzigartige Mensch, der das Bibelwort, das er übersetzt, im tiefsten eigenen Innern erlebt hat, und der zugleich die ganze deutsche Volksseele in sich verkörpert. Aus ihren Tiefen holt er sich das köstliche Gut, um daraus die goldenen Worte zu münzen, mit denen er den Schatz des Bibeltextes für sein Volk eintauscht, sagt er doch selber (im Sendschreiben vom Dolmetschen): „Denn man mus nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprach fragen, wie man soll deutsch reden, sondern man mus die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markt drum fragen, und denselben auf das Maul sehen, wie sie reden, und danach dolmetschen, so verstehen sie es denn, und merken, daß man deutsch mit ihnen redt." Man darf darum aber nicht etwa meinen, Luther sei die Uebersetzung nur spielend von der Hand gegangen. „Was Dolmetschen vor Kunst, Mühe und Arbeit sei, das hab ich wohl erfahren", sagt er, und wiederum: „Es ist uns wohl oft begegnet, daß wir 14 Tage, 3, 4 Wochen haben ein einiges Wort gesucht und gefragt, habens dennoch zuweilen nicht funden. Im Hiob arbeiteten wir also, M. Philips, Aurogallus und ich, daß wir in 4 Tagen zuweilen kaum 3 Zeilen konten fertigen. Lieber, nu es verdeutscht und bereit ist, kanns ein jeder lesen und meistern, läuft einer itzt mit den Augen durch 3 oder 4 Blätter, und stößt nicht einmal an; wird aber nicht gewahr, welche Wacken und Klötze da gelegen sind, da er itzt überhin geht, wie über ein gehöfelt Bret, da wir haben müssen schwitzen und uns ängsten". Der Gedanke an die ganze Unzulänglichkeit der damaligen Hilfsmittel darf die Ehrfurcht vor dem gewaltigen Werke nur steigern helfen. Und was ist es sprachschöpferisch gewesen! Kein geringerer Sprachkenner als Klopstock hat einmal (in der „Gelehrtenrepublik") gesagt: „Niemand, der weiß, was eine Sprache ist, erscheine ohne Ehrerbietung vor Luthern! Unter keinem Volke hat ein Mann so viel an seiner Sprache

gebildet." — Luther ist auch nach der ersten Veröffentlichung seiner Uebersetzung eifrig auf Verbesserungen bedacht gewesen. Eine gründliche Umarbeitung weist namentlich die Ausgabe von 1541 auf. Sie ging aus seinen 1539—1541 gepflogenen Beratungen mit Melanchthon, Bugenhagen, Jonas, Cruciger, Aurogallus und Roerer, dem „Collegium biblicum" hervor, das ihn schon zur Psalmenausgabe 1531 wie vielleicht zur Vollbibel 1534 unterstützt hatte, und das noch für die spätern Ausgaben von Bedeutung ist. Dabei ist freilich nicht zu übersehen, daß Luthers Uebersetzung, je mehr er darauf ausging, sie dem deutschen Empfinden seiner Zeit näher zu bringen, sich um so mehr vom zeitgeschichtlich bedingten (nicht bloß sprachlichen) Charakter des Originales entfernen mußte. Wenn Luther schon über das Verhältnis seiner Psalmenausgabe von 1524 zu der von 1531 selber urteilt, daß erstere dem Hebräischen, letztere dem Deutschen näher stehe, so ist es gerade vielleicht bei den Psalmen am deutlichsten, wie sehr er das Original mit seiner Uebersetzung verchristlicht hat (vgl. z. B. seine Uebersetzung von Psm 118_{27} mit dem hebräischen Text). Seine Art, jüdische Bräuche und Einrichtungen, zumal auch im NT mit Ausdrücken wiederzugeben, die auf christlichem Boden entstanden oder wenigstens groß geworden sind (wie z. B. Ostern für Passah), trägt unzweifelhaft bis heute mit dazu bei, in den Kreisen, die nichts neben ihrer Lutherbibel gelten lassen wollen, den Sinn für die zeitgeschichtlichen Eigenheiten der biblischen Bücher niederzuhalten und ein historisches Verständnis der hl. Schrift zu erschweren, wo nicht unmöglich zu machen; hat Luther doch sogar die „goldene Rose", die damals der Papst verlieh, in Micha 4_8 eingetragen! Und das um so eher, als unwillkürlich Luthers rein subjektive Art der Heilserfahrung und seine daraus entsprungene eigene Dogmatik immer wieder in seine Uebersetzung, namentlich der paulinischen Briefe, mit hineinspielt, davon gar nicht zu reden, daß sie, wie nun einmal in der Natur der Dinge liegt, einen Stand der biblischen Wissenschaften, speziell der Textkritik spiegelt, wie ihn bald 400jährige fortschreitende emsige Arbeit tief genug unter sich läßt. Das alles muß mit Nachdruck gesagt oder wenigstens angedeutet sein, ohne daß damit dem, was Luther mit seiner Bibelübersetzung gewollt und erreicht hat, das Mindeste von seiner Größe genommen würde. — Ihre Wirkung war eine ganz ungeheure. Er selber erlebte 10 Originalauflagen, die letzte 1545. Sie ist in kritischer Bearbeitung in 7 Bänden von H. E. Bindseil und H. A. Niemeyer in Halle 1845—55 neu herausgegeben worden. Obwohl sie als letzte aus Luthers Lebzeiten naturgemäß als maßgebendste gelten mußte, zeigt schon ihre Nachfolgerin von 1546, daß Luthers Kollegen, vor allem Roerer, kein Bedenken trugen, weiter zu bessern — nach Ausweis von Luthers Handexemplar allerdings unter Benützung von Luther'schem Gut. Mit der Zeit schossen die Aenderungen, absichtliche wie unabsichtliche, im ganzen allerdings nur kleinfügige, immer mehr ins Kraut. Zu den absichtlichen, und zwar zu den Korrekturen schlimmster Sorte, gehört es natürlich, wenn beispielsweise in einer Nürnberger Ausgabe von 1670 Juda V. $_{23}$ lautet: „und rücket sie aus dem Fegefeuer" (statt: aus dem Feuer): hier hat sich ein katholischer Setzer einen eigenen „locus classicus" für seine Kirchenlehre geschaffen! Der unechte Vers I Joh 5_7 steht zum ersten Male in einer Frankfurter-Bibel von 1575. Unabsichtliche Aenderungen waren bei der fast unübersehbaren Zahl von Bibeldrucken unvermeidlich. Zudem schritt ja die gesprochene Sprache unaufhaltsam fort und mußte unfehlbar ihre Wirkung auch auf die Gestalt des Bibeltextes ausüben. Vorteilhaft heben sich aus der Menge der Bibeldrucke die von Dr. J. Dieckmann bearbeiteten Stadeschen Ausgaben (seit 1690) ab. Auf ihnen beruht der Text, den die Ausgaben der 1710 durch den Baron Karl Hildebrand von Canstein begründeten v. Canstein'schen Bibelanstalt in Halle am meisten verbreiten halfen (¶ Bibelgesellschaften). Bei Feststellung seines Textes verfuhr Canstein nach bestimmten kritischen Grundsätzen. In weiterm Umfang als Dieckmann getan, zog er die älteren lutherischen Ausgaben herbei, um aus ihnen das eine oder andere wieder aufzunehmen, was dem Grundtext näher zu stehen schien. Dem Canstein'schen Text schlossen sich auch die Bibeln der englischen Bibelgesellschaft an. Aber der Canstein'sche Text war nicht der einzige, der in Umlauf war, und trotz allem war er nicht unanfechtbar. Auf die Dauer mußten sich weitergehende Wünsche geltend machen. Sie führten zu allerhand neuen Uebersetzungsversuchen, von denen unten noch zu reden sein wird. Daneben mehrten sich (im 19. Jhd.) die Stimmen, welche einer Revision der alten Lutherbibel das Wort redeten. Ihr Wortführer, der „Nestor und bahnbrechende Urheber des ganzen Revisionswerkes", wurde Pastor D. C. Mönckeberg, der im Jahre 1855 in einem Aufsatz: „Luthers Bibelübersetzung und die Eisenacherkonferenz" die Bibelgesellschaften aufforderte, sich zu der Redaktion eines gemeinschaftlichen Textes zu vereinigen, da die sich mehrenden Versuche, nach den verschiedenartigsten Grundsätzen und in willkürlicher Weise Bibelausgaben zu veranstalten, das Gut einer einheitlichen Lutherbibel ernstlich zu gefährden drohe. Die Anregung fand Gehör, die Canstein'sche Bibelanstalt nahm die Vorarbeiten an die Hand, und 1863 waren die Dinge so weit gediehen, daß die ¶ Konferenz deutscher evangelischer Kirchenregierungen eine Kommission namhafter Theologen mit der Ausarbeitung des Revisionswerkes betrauen konnte. Aus den von der Konferenz für die Arbeit aufgestellten Richtlinien seien wenigstens die folgenden genannt. „1. Die Konferenz hält es für angemessen, daß im allgemeinen von dem jetzigen Text der Canstein'schen Bibel als Grundlage unter vorzugsweiser Berücksichtigung der Originalausgabe von Dr. M. Luther, besonders der Ausgabe letzter Hand, ausgegangen werde, jedoch ohne deshalb zu denjenigen sprachlichen Formen der alten Ausgaben zurückzukehren, die unserer Zeit völlig fremd geworden sind." „2. Dabei sind ferner die in Uebung befindlichen verschiedenen Lesarten der einzelnen Bibelgesellschaften in der Art zu berücksichtigen, daß die Einheit der Textgestalt durch allgemeine Aneignung des Bessern zu erzielen ist, so zwar, daß bei Zweifeln darüber, welche dieser Lesarten zu wählen sei, der Grundtext entscheidet." „3. Daneben werden die verhältnismäßig wenigen Stellen zunächst des NT, deren Abänderung bezw. Berichtigung im Interesse des Schriftverständnisses notwendig und unbedenklich er-

scheinen möchte, in sinngetreuer Weise und möglichst aus dem Sprachschatz der Lutherbibel dem Grundtext gemäß herzustellen sein." Wie überaus zurückhaltend man im Entscheide darüber, was eine „notwendige und unbedenkliche" Berichtigung sei, in Wirklichkeit verfuhr, zeigen einige der Grundsätze, die sich während der Revisionsarbeit selber herausbildeten, so z. B.: „Wie überhaupt aller unnötigen Aenderungen, so sollte man sich besonders solcher Aenderungen enthalten, welche etwa nur den Zweck haben könnten, eine Stelle wörtlicher zu übersetzen als Luther sie übersetzt hat." „Man sollte Sprüche, welche durch den Gebrauch, der in der Kirche und Erbauungsliteratur von ihnen gemacht wird, dem Volke in der lutherischen Fassung lieb geworden sind, womöglich unverändert beibehalten oder nur leise Aenderungen an ihnen vornehmen." — Als Resultat der Beratungen besagter Kommission erschien 1867 die Probeausgabe des NT, der 1870 seine definitive „revidierte Ausgabe", durch die Canstein'sche Bibelanstalt besorgt, folgte. Ihr Text wurde von der Stuttgarter Bibelanstalt, von der preußischen Hauptbibelgesellschaft sowie von der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft angenommen. Das Entsprechende wiederholte sich für das AT. 1883 erschien im Verlag der Buchhandlung des Halleschen Waisenhauses die sogen. „Probebibel", über deren Entstehung die ihr vorgedruckten Berichte der Canstein'schen Bibelanstalt Auskunft geben. Sie hat, auch nach der Veröffentlichung der endgültigen Fassung, einen gewissen bleibenden Wert, sofern sie durch äußere Hervorhebung der veränderten Stellen „die langjährige eindringende Arbeit der angesehensten theologischen Kräfte Deutschlands gleichsam graphisch zur Anschauung bringt" (S. XXII). Sie rief eine Flut von Schriften für und wider hervor. Am schärfsten und ernstesten ging mit ihr Paul de Lagarde in einer lesenswerten Abhandlung ins Gericht, in der er freilich Luthers eigenem Uebersetzungswerk nicht gerecht wird (GGA 1885 S. 57—96, wiederabgedruckt in seinen Mitteilungen III S. 335—373). Seine vernichtende Kritik vermochte allerdings den Lauf der Dinge nicht aufzuhalten. Im übrigen blieben vorgebrachte Besserungsvorschläge nicht ungehört. Im Vergleich zur Probebibel weist die erst 9 Jahre später, 1892, ausgegebene endgültige Fassung, die „durchgesehene" Ausgabe, „eine ganz erhebliche Zahl von neuen Aenderungen in theologischer und in sprachlicher Beziehung auf, und zwar so, daß manche Aenderung zurückgenommen, aber auch zahlreiche neue vorgenommen wurden". Im Interesse der Einheitlichkeit der Gesamtarbeit war auch die schon revidierte Ausgabe des NT von 1870 einer nochmaligen Superrevision unterzogen worden. Die erste Drucklegung der „Durchgesehenen" war der Canstein'schen Bibelanstalt als Entschädigung für die von ihr gebrachten großen Opfer übertragen worden. Die übrigen selbständige Drucke veranstaltenden Bibelgesellschaften verpflichteten sich, den Text der revidierten Canstein'schen Bibel fortan als Text für diejenigen Bibelausgaben anzunehmen, welche einen revidierten Text zu bringen beabsichtigten. Das sollte freilich nicht bedeuten, daß nicht unabhängig von der revidierten Bibel die früheren Ausgaben von den Bibelgesellschaften auch weiterhin nach Bedürfnis hergestellt und verbreitet werden dürften. — Das Vorwort, das die Canstein'sche Bibelanstalt der durchgesehenen Ausgabe mit auf den Weg gibt, charakterisiert sie selber als „ein Werk der Mitte zwischen den Gegensätzen, welche bezeichnet werden durch die Forderung, man solle sich jeder Aenderung der Lutherbibel enthalten, und der andern, man solle von einer spärlichen Revision zu einer gründlichen Umgestaltung der Lutherbibel übergehen", aber auch in anderer Hinsicht als „ein Werk der Mitte", „denn", heißt es in jenem Vorwort weiter, „die Revision hat gleichzeitig von der Lutherbibel hinweg und zur Lutherbibel zurück gehen müssen . . . eine jetzige Lutherbibel hat das alte Sprachgut zu hüten und doch auch seiner Fortpflanzung zu neuem Sprachgut Rechnung zu tragen." Vergleiche Ausführlicheres in: Das Werk der Bibelrevision. Begleitwort zu der im Auftrag der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz durchgesehenen Ausgabe, Halle 1892. — Wie jedes Mittelding ist die neue durchgesehene Bibel nichts Ganzes. Sie ist keine reine Lutherbibel mehr, aber sie ist auch keine dem Stande heutiger Wissenschaft entsprechende Uebersetzung; ja, sie ist dieses sogar ganz ungleich weniger, als jenes. Zur Begründung dieses Urteils genügt es z. B. hinzuweisen auf die Uebersetzung von Röm 3_{28}, die jetzt noch lautet: daß der Mensch gerecht werde „allein" durch den Glauben, so oft gegen diese Uebersetzung, natürlich besonders katholischerseits, mit Recht eingewendet worden ist, daß gerade das bedeutsame Wörtchen „allein" im Urtext nicht stehe, wogegen freilich schon Luther seine Einsetzung aus der „Meinung des Textes" mit allergrößtem Nachdruck verteidigt hat. Aber dergleichen Dinge muß, wer seine Lutherbibel haben will, butzendweise in Kauf nehmen; denn eine deutsche Bibel ohne alle Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten, (sofern dieses unerreichbare Ideal überhaupt verwirklicht werden kann), ist überhaupt keine Lutherbibel mehr! Also das eine oder das andere. Die Lutherübersetzung in allen Ehren, aber wessen Absehen auf eine nach heutigen Begriffen zutreffende Wiedergabe des Grundtextes geht, kommt auch mit einer revidierten Lutherbibel nicht aus!

3. Die schon erwähnte Zürcherbibel enthält in selbständiger Uebersetzung die Propheten „durch die Prädikanten zu Zürich" (denen durch die 1527 in Worms erschienene Uebertragung der gleichen Bücher seitens der Wiedertäufer Ludwig Hätzer und Hans Denck vorgearbeitet worden war) und die Apokryphen, durch Leo Judä übersetzt 1529. Als Ganzes erschien sie 1530. In der Ausgabe des nächstfolgenden Jahres, 1531, erhielten auch Hiob, Psalmen, Sprüche, Prediger und Hohes Lied, in deren Uebersetzung man zuerst ebenfalls Luther gefolgt war, eine „besundere und eigne verdollmätschung" durch die Kirchendiener zu Zürich. Dagegen hielt man für Gesetzes- und Geschichtsbücher an Luthers Uebersetzung fest, „außgenommen das wir" — so belehren uns die Herausgeber — „einsteyls etliche wörtly nach unserem oberländischen teutsch auf bitt etlicher geenderet, des anderen teyls auch an etlichen orten den sinn klärer und verständlicher gemachet habend." Die Härte des schweizerischen Dialektes mag dazu beigetragen haben, daß den guten Seiten der Zürcherübersetzung, auch wo sie ihre eigenen Wege geht, ihrem ehrlichen Streben

nach sachgemäßer und wortgetreuer Wiedergabe, ohne daß sie darum in die Sklaverei des Buchstabens verfiele, die gebührende Anerkennung in weiteren Kreisen vorenthalten geblieben ist. Eigentliche Verbreitung fand sie außer Zürich fast nur in Thurgau und z. T. in Glarus, St. Gallen und Graubünden, um sich mit der Zeit wiederum auf den Kanton Zürich, und hier nicht einmal uneingeschränkt, zurückzuziehen. Während in der Zeit nach ihrem ersten Erscheinen Auflage auf Auflage mit stets neuen Revisionen sich folgte, trat seit dem Tode des Leo Judä ein gewisser Stillstand in der Uebersetzertätigkeit ein. Eine durchgreifendere Neubearbeitung weist erst die Bibel von 1665—67 auf. Sie wagte, nachdem frühere Ausgaben darauf vorbereitet hatten, den entschiedenen Schritt zur deutschen Schriftsprache und damit die Annäherung an Luthers Text, namentlich in den Hagiographen, weniger in den Propheten. Ueber 100 Jahre begnügte man sich im allgemeinen mit dem Wiederabdruck dieses neuen Bibeltextes. Die einzige Zürcherbibel des 18. Jhd.s, welche mit einer Totalrevision Ernst macht, ist die von 1772. Sie zeugt vom Eindringen rationalistischen Geistes, so laut sogar, daß das Berner Ministerium ein dieser Bibel vorangestelltes „Realwörterbuch der meisten biblischen Wörter, die es vorzüglich nötig haben erklärt zu werden" zu verbieten für nötig fand. Im übrigen urteilt von dieser Ausgabe von 1772 J. J. Mezger, dessen „Geschichte der deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-reformierten Kirche von der Reformation an bis zur Gegenwart" (Basel 1876) das Hauptwerk über den hier behandelten Stoff darstellt: „Gewiß ist, daß auch jetzige Uebersetzer der hl. Schrift von der Gewandtheit in der Uebersetzungskunst, die in diesem Bibelwerk zutage tritt, noch manches lernen können. De Wettes Uebersetzung trifft in so vielen Fällen mit der unsrigen zusammen, daß anzunehmen ist, sie habe ihrem Verfasser öfter vor Augen gelegen" (S. 272). Aber auf dem Grunde dieser Bibel baute erst wieder die Ausgabe von 1817 weiter, während die dazwischen liegenden auf den frühern Normaltext zurückgegriffen hatten. Einen weiteren, wesentlichen Fortschritt bedeutete die gründliche Revision von 1860, wo zum ersten Male auf die neueren kritischen Arbeiten über den Grundtext des A und NT Rücksicht genommen ist. Weitere Verbesserungen brachten die Ausgaben von 1868 und 1882, so daß die Zürcherbibel gegenwärtig in der Benützung der textkritischen Ergebnisse moderner Bibelwissenschaft über die durchgesehene Lutherbibel wesentlich hinausgeht. Aber die Empfindung, daß noch viel mehr zu geschehen habe, um sie dem heutigen Stande der Wissenschaft entsprechend und der deutschen Sprache, die wir heute sprechen, gemäß zu gestalten, hat zum bemerkenswerten Beschluß der Zürcherischen Kirchensynode vom 20. Januar 1907 geführt, es sei eine neue, durchgreifende Revision vorzunehmen. Der Zürcher Kirchenrat hat zu diesem Zweck eine 11gliedrige Kommission gewählt. Die Arbeit soll bis 1910 vollendet sein, wozu jährlich 20 Sitzungen in Aussicht genommen sind. „Der neuen Uebersetzung ist in erster Linie der Wortlaut der Zürcher Ausgabe von 1892 zu Grunde zu legen. Ueberall aber ist derselbe auf seine Richtigkeit genau zu prüfen, und wo er im Widerspruch steht mit dem wirklichen Sinn oder mit dem richtig erstellten Grundtext, oder wo er sonst unschön, ungenau, unklar ist, soll er verbessert werden. Hierbei sind die besten vorhandenen Uebersetzungen in erster Linie zu benützen. Nur wo diese ungenügend sind, ist neuer Ausdruck zu suchen." Der neuen Bibel sollen Fußnoten, Bemerkungen sowie ein Anhang mit Karten beigegeben werden (vgl. Kirchenfreund [Basel] 1907, 43 f, 88—90). — Von diesen Revisionsbestrebungen, die sich lediglich auf die Zürcherübersetzung beziehen, ist wohl zu unterscheiden, was auf Anregung der evangelischen Konferenz der Landeskirchen der Schweiz (1858) geschah, um eine gemeinsame Bibelübersetzung für die deutsch-reformierte Schweiz überhaupt auf Grundlage zwar der lutherischen, aber mit steter Berücksichtigung der Zürcherübersetzung anzustreben, und was als Resultat „das NT nebst Psalmen, nach dem Grundtext revidierte Uebersetzung" 1893 Frauenfeld gezeitigt hat (vgl. dazu Ed. Riggenbach, Die schweizerische Uebersetzung des NT und der Psalmen, Basel 1895). Das Unternehmen hätte einen bessern Erfolg verdient, als er ihm zu teil geworden ist. Weitere Stücke dieser schweizerischen Uebersetzung sind nicht zu erwarten, da der Plan sie fortzusetzen endgültig aufgegeben worden ist. Weit größerer Beliebtheit erfreut sich in der deutschen Schweiz die sogen. „Familienbibel, Auszug aus der hl. Schrift für häusliche Erbauung und Jugendunterricht, bearbeitet von einigen Geistlichen des Kantons Glarus", seit 1887 öfter aufgelegt (Schwanden, Kanton Glarus). Ueber den Gebrauch der Piscatorbibel in Bern siehe unter 5: Piscatorbibel.

4. Luthers Uebersetzung vermochten die Katholiken nichts Ebenbürtiges an die Seite zu stellen. Sie nörgelten und übten mehr oder minder gehässige Kritik an ihr und scheuten sich dabei nicht, zum guten Teil auf Kosten ihres Verfassers zu arbeiten. Während einige selbständige frühere Uebersetzungsversuche von Katholiken aus Luthers Zeit ziemlich wirkungslos verhallten, übernahm der Speyrer Canonicus Jakob Beringer Luthers Uebersetzung des NT, nur dialektisch ändernd, und dabei die 4 Evangelien zu einer Evangelienharmonie verarbeitend, 1526. — Hieronymus Emsers auf Anregung des Herzogs Georg von Sachsen verfaßtes Werk: Das naw testament nach lawt der christlichen Kirchen bewerten Text corrigiert und wiederumb zu recht gebracht, Dresden 1527, war nichts als eine auf Grund der Vulgata und der kirchlichen Auslegung vorgenommene Revision der Lutherübersetzung — trotz den 1400 Irrtümern und Lügen, die er ihr vorgeworfen hatte! Seine Arbeit, die oft gedruckt worden ist, wurde auch der Bibel des Mainzer Canonicus Johann Dietenberger (1534 und seither sehr oft) zu Grunde gelegt, der für das AT seinerseits Luther, für die Apokryphen Leo Judä, natürlich unter Beiziehung der Vulgata, fast wörtlich benützte. — Von trauriger Mache war die Bibel des Dr. Joh. Eck, Ingolstadt 1537, der für das AT die ältern katholischen Uebersetzungen nach der Vulgata revidierte, für das Neue die Emsersche Uebersetzung überarbeitete. — Ungleich größern Erfolg erzielte die im Auftrag des Kurfürsten Ferdinand von Köln auf Grund der sixtinischen Vulgata unternommene völlig neue Uebersetzung des Konvertiten Caspar Ulenberg, nach seinem Tod

1630 in Köln herausgegeben, später nach ihren Verbesserungen durch Mainzer Theologen „Mainzerbibel" genannt. Sie behielt, mannigfach herausgegeben, ihre Geltung bis ins 19. Jhd. Da erschienen, kurz vor seinem Beginn, zwei wichtige, sehr ungleichwertige Uebersetzungen: Die eine, von Dominicus Brentano begonnen (NT schon 1790), von Thadd. Anton Dereser fortgesetzt, das Ganze neubearbeitet von M. August Scholz (Frankfurt 1828—37), hatte den großen Vorzug, nach den Urtexten gefertigt zu sein. Dereser war sogar der erste katholische Geistliche, der seit Hieronymus das AT aus dem Hebräischen zu übersetzen wagte, und er tat es mit anerkennenswerter Freimütigkeit und Gelehrsamkeit. Die zweite, in 10 Bänden 1788—97 in Augsburg herausgegeben, war das Werk des Benediktiners Heinrich Braun: „Die göttliche hl. Schrift des A. und NT in lateinischer und deutscher Sprache, nach dem Sinn der hl. römisch-katholischen Kirche herausgegeben". Das bedeutete schon, daß sie nach der Vulgata übersetzt sei. Es ist charakteristisch, daß sie und nicht die zuvorgenannte sich als katholische Hausbibel an Stelle der Mainzer einbürgerte. Das geschah, nachdem sie in 2. Auflage von Michael Feder verbessert war (Nürnberg 1803). Die dritte, von Joseph Franz Allioli umgearbeitet (1830—32), wurde der Gnade der Approbation seitens des päpstlichen Stuhles gewürdigt. Allioli hat in der Tat ein Verdienst, „eine sehr stillos aus der Vulgata gemachte Uebersetzung nicht ohne eigene Forschung in lesbares Deutsch gebracht zu haben". Aber wie völlig er im Banne römischer Tradition steht, zeigt seine Uebersetzung von I Mose 3_{15}: „Dieselbe (also natürlich Maria) soll dir den Kopf zertreten", während nur ganz verstohlen in einer Anmerkung gesagt wird: „oder nach dem hebräischen Text: derselbe" (vgl. Bunsen in seinem Bibelwerk I S. XVI). — Nach dem Urteil katholischer Theologie weniger unanstößig war die Uebersetzung von Leander und Karl van Eß, zuerst des NT von 1807 an, dann des AT von Leander allein seit 1822 (in Sulzbach). Verdrängt wurde sie namentlich durch Kistemaker, von dem eine Uebersetzung des NT mit Kommentar in 7 Bänden (Münster 1818—23; 3. Aufl. 1845) und eine einfache stereotypierte und durch die englische Bibelgesellschaft verbreitete Textausgabe (seit 1825) ausgingen. — Vgl. zum obigen Wetzer und Welte, Kirchenlexikon ² II, S. 753—58 im Artikel: Bibelübersetzungen.

Von jüdischen Bibelübersetzungen seien nur die in deutscher Schriftsprache verfaßten genannt des Moses Mendelssohn, der wenigstens die fünf Bücher Mosis (Berlin 1780—83) sowie eine metrische Uebertragung des Psalters lieferte (1783. 1788), L. Philippson, 3 Bände, Leipzig 1858 und J. Fürst, Leipzig 1870.

5. Die Uebersetzungen nach Luther wollen meist mehr wortgetreu sein, und dem Buchstaben des Originales kommen sie in der Tat oft genug näher; aber öfter fehlt ihnen der Geist. Oder es ist nur der Geist der eigenen Zeit, der allzu vernehmlich aus ihnen spricht. Das mag uns freilich, sofern wir an jenen Zeiten ein geschichtliches Interesse haben, zugute kommen, und darin liegt für uns der bleibende Wert eines Teiles dieser im folgenden zu besprechenden Werke. Erst recht macht sich der Zeitgeist geltend, wo der Uebersetzer zugleich zum Erklärer und Ausleger wird, und das ist in einer ganzen Reihe von Werken, sogenannten Bibelwerken, geschehen, die aus dem Bestreben herausgewachsen sind, die Bibel dem Verständnis der Gemeinde und des Volkes näher zu bringen. Für diesen Zweck genügt es natürlich auch, daß sich der Herausgeber auf Erläuterung und Auslegung beschränke, während er als Uebersetzung einfach den Luthertext übernimmt. Werke letzterer Art wechseln mit neuen Uebersetzungen sei es mit sei es ohne Erläuterung dergestalt ab, daß in der folgenden gedrängten Uebersicht beides ungeschieden neben einander aufgeführt wird. — Zunächst verdienen schon die sogenannten Summarien erwähnt zu werden, mehr oder minder ausführliche Inhaltsangaben der einzelnen Kapitel, die in die Bibel selber Aufnahme fanden. Berühmt waren namentlich des Nürnbergers Veit Dietrich „Summaria . . ., darin auf's Kürzeste angezeigt wird, was am nötigsten und nützsten ist, dem jungen Volk und gemeinem Mann, aus allen Kapiteln zu wissen und zu lernen, darnach sie ihr Leben richten und solcher seiner Lehre zu ihrer Seelen Seligkeit brauchen können." Ursprünglich besonders herausgegeben (1541 und 44) und als Lesebuch in den Schulen gerne benützt, kamen sie zum erstenmal in die durch Hans Krafft zu Wittenberg gedruckte Ausgabe von 1572; an ihre Stelle traten später die Summarien anderer. — Die Piscatorbibel, eine „aus hebräischer und griechischer Sprach jetzund auf's Neu verdeutschte" Bibel, erschien 1602 in Herborn, verfaßt durch den an der dortigen reformierten Akademie tätigen Professor Johann Piscator. Nach ihrer Uebersetzung von Mrk 8_{12}: „Wann diesem Geschlecht ein Zaichen wirdt gegeben werden, so straaffe mich Gott!" ist sie auch unter dem Namen „Straf-mich-Gott-Bibel" bekannt. Eine ihrer Vorreden rühmt als ihren vornehmsten Vorzug „eine gewissenhafte bis zur Aengstlichkeit getriebene Treue" und räumt ein, daß durch diese Treue hie und da die Lebhaftigkeit und Kraft leide. Die Uebersetzung ist denn auch zuweilen steif und ungelenk; so heißt es Hhlied 1_3: „belangend den Geruch deiner wohlriechenden Salben, so ist dein Name eine ausgeschüttete Salbe" usw. Man wird sich über solche Schwerfälligkeiten weniger wundern, wenn man weiß, daß dem Uebersetzer nach eigenem Geständnis schon in seiner Studienzeit das lateinisch Reden leichter fiel als das deutsche! Der Uebersetzung der einzelnen Kapitel folgt eine Erklärung sowie ein Abschnitt, was für Lehren daraus zu ziehen seien, und um solche ist Piscator auch dem sprödesten Stoff gegenüber nicht verlegen. Herborn, wo er gewirkt hatte, wurde ein Lieblingsstudienort der jungen Berner Theologen. Durch ihre Vermittelung scheint die Piscatorbibel in Bern allmählich in Gebrauch gekommen zu sein. Offiziell wurde sie 1684 hier eingeführt, obgleich, wie es im gleichzeitigen „Bericht an den christlichen Leser" heißt, „Piscator mitunter sonderbare Meinungen in seinen Erklärungen habe blicken lassen, die in hiesigem Lande weder in Kirchen noch Schulen gelehret werden". Noch 1823 veranstaltete die Berner Bibelgesellschaft eine „neu durchgesehene und mit dem Grundtext und Luthers Uebersetzung verglichene" Neuausgabe. Heutzutage ist auch auf Berner Boden die Piscatorbibel durch die Lutherbibel verdrängt.

— Zur Lutherübersetzung führt uns auch zurück die Ernestinische Bibel, auch Weimarische oder Gothaische oder Jenaische oder Nürnberger oder Kurfürstenbibel genannt. Sie wurde von Herzog Ernst dem Frommen von Sachsen-Weimar veranstaltet, um das in den Stürmen des 30jährigen Krieges seltener gewordene Buch wieder in allgemeinen Besitz zu bringen, und erschien 1640 in Nürnberg. Ihr Text war die unveränderte Lutherübersetzung. Ihr Charakter geht zur Genüge hervor aus der Weisung des Herzogs an ihre Bearbeiter, sie sollten „die hl. Schrift also glossieren und auslegen, daß in derselben aller schweren, unbekannten und dunkeln Wörter Verstand jedermänniglich alsbalden in Lesung des Textes dadurch bekannt gemacht werde, also zur Erbauung des Christentums dienlich sein möchte". — Im Sinne des württembergischen Pietismus verfaßte der Hofprediger Joh. Reinhard Hedinger in Stuttgart eine bis auf den heutigen Tag in Kreisen des württembergischen Pietismus geschätzte Ausgabe der hl. Schrift in der Lutherübersetzung, vor allem des NT, „mit ausführlichen Summarien, richtigen Konkordanzen, nötigen Auslegungen der schwersten Stellen aus Luthers Randglossen und anderer bewährter Lehrer Anmerkungen genommen, auch mit Nutzanwendungen reichlich versehen" (1701). Diese letzteren besonders sind für den tiefernsten und unerschrockenen Mann charakteristisch. — Der Geist der Mystik des beginnenden 18. Jhd.s spricht deutlich aus der sogen. Marburger Bibel von 1712, einer „mystischen und prophetischen Bibel", die, wie das Vorwort meldet, den Zweck verfolgt, „den Buchstaben des Gesetzes und der Historie, durch Erklärung der äußern Schriftbilder nach dem Geist Christi, auf den innern Menschen zu richten, darum sie auch eine mystische Bibel heißt, d. i. welche den verborgenen Kern aus der Schale des Buchstabens herausholt". Den dankbarsten Stoff boten dem Verfasser naturgemäß das Hohe Lied und die Offenbarung. — Berühmter wurde die geistesverwandte breitangelegte Berleburger Bibel (in 8 Bänden 1726—42, 1857 ff in Stuttgart neu aufgelegt), das Werk des Straßburger Magisters Johann Heinrich Haug, den die Intoleranz seiner theologischen Landsleute in den Schutz des Grafen Casimir von Witgenstein-Berleburg getrieben hatte, und seiner Gesinnungsgenossen. Sie ist „nach dem Grundtext auf's Neue übersehen und übersetzet", und „untermängt ist ihr eine Erklärung, die den innern Zustand des geistlichen Lebens oder die Wege und Wirkungen Gottes in den Seelen ... zu erkennen gibt." Sie kennt neben dem buchstäblichen einen geistlichen und einen geheimen Schriftsinn. Dabei versteht sie unter dem geistlichen den „sogen. Moralverstand oder die Nutzanwendung der Schrift, wie dadurch die Seele gebessert werde", unter dem geheimen Sinn „hergegen die innere Erkenntnis, die durch den Geist Gottes in der Seele gewirkt wird". Wo es sich um den geistlichen Sinn handelt, bedient sich der Verfasser „guten Teils der geistlich gelehrten Schriften des rechten Gottesgelehrten Coccejus", für den geheimen Sinn sind besonders die Erklärungen „der geistreichen Mme de Guyon", aber auch anderer Mystiker „am gehörigen Orte beigefüget". „Bei dem buchstäblichen Verstand werden die besten Ausleger der lutherischen Kirche nicht beiseite gesetzt." Andererseits enthält diese Bibel genug, was gegen lutherisches wie reformiertes Dogma verstieß, wie z. B. die Bekämpfung der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung von der Erwählung usw. Im übrigen „wird die Versicherung genügen, daß diese Erklärung der Bibel in allen Punkten mit den Grundsätzen des mystischen Radikalismus übereinkommt" (A. Ritschl: Geschichte des Pietismus II, S. 353). — Aus demselben Jahre, in dem der erste Band der Berleburger Bibel erschien, 1726, stammt auch die Ebersdorfer Bibel, nach Luthers Uebersetzung, in Zinzendorfs Geist, nicht ohne seine eigene Beteiligung von seinen „damaligen Mitgehilfen" bearbeitet. — Dagegen schuf sich die Aufklärung ihr klassisches Bibelwerk in der Wertheimerbibel, von der freilich nur die 5 Bücher Mose „nach einer freien Uebersetzung, welche durch und durch mit Anmerkungen erläutert und bestätigt wird", 1735 herauskam. Ihr Verfasser, Joh. Lorenz Schmidt, ist ein Schüler des Philosophen Chr. Wolff, der von der Vernunftmöglichkeit der Offenbarung überzeugt, für alles, was ans Wunder grenzt, seine prosaisch-nüchterne Erklärung bereit hat. So heißt es zu den Worten: „es brachen die Quellen aus der Erde hervor" I Mose 7 11: „Weil das Wasser in dem Behältnis, aus welchem die Quelle entspringt, nach den Regeln der Hydrostatik notwendig höher stehen muß als die Quelle selbst, so muß die See schon vorhero stark angewachsen sein, daß sie durch einige Kanäle hat eindringen und endlich dasselbe völlig überschwemmen können". Spießbürgerliche Pedanterie treibt den Verfasser bei Gelegenheit sogar bis zur Definition dessen, was eine Mutter sei, und die Definition ist darnach: die Mutter = eine Frau „die in Gesellschaft ihres Mannes Kinder erzeugt und auferzieht"! Diese Bibel hat die Gemüter sehr erregt; Schmidt bekam es an der eigenen Person zu erfahren, daß er noch in einer Zeit lebte, in der auf Ketzerei mindestens Kerkerhaft stand. Uebrigens rühmt ihm Eduard Reuß (RE² XVI, S. 783) eine ziemliche Kenntnis des Hebräischen nach und würdigt sein Werk als die Frucht eifriger, wenn auch einseitig getriebener Studien. — Andern Geistes sind vier tüchtige Bibelwerke der mittleren Jahrzehnte des 18. Jhd.s, Zeugnisse der frommen und milden Stimmung der Zeit, in der man, des Kampfes zwischen Pietismus und Orthodoxie müde, dem durch jenen neuentfachten religiösen Interesse in populärer Form neue Nahrung zuzutragen sich bemüht. Es sind: a) das Pfaffsche oder Tübinger Bibelwerk: Biblia oder die ganze hl. Schrift mit Summarien, Anmerkungen, Nutzanwendungen, Tübingen 1730, eine vom berühmten Kirchenrechtslehrer und Kanzler Christoph Matthäus Pfaff mit seinem Schwager J. C. Klemm veranstaltete Umarbeitung der Ernestinischen Bibel in dogmatisch abschwächendem Sinne. — b) Christoph Starcke „Synopsis bibliothecae exegeticae in V. et N. T d. i.: kurzgefaßter Auszug der gründlichsten und nutzbarsten Auslegungen über alle Bücher der hl. Schrift" 1733 ff, 1741 ff; das NT im 19. Jhd. neu aufgelegt 1874². — c) Das sogen. Englische Bibelwerk, „Die hl. Schrift A. und NT nebst einer vollständigen Erklärung derselben, welche aus den auserlesensten Anmerkungen verschiedener engländischen Schriftsteller zusammengetragen und in der holländischen Sprache an das Licht gestellt, nun aber

in dieser deutschen Uebersetzung, aufs Neue durchgesehen und mit vielen Anmerkungen und einem Vorbericht begleitet worden ist", in 19 (!) Bänden, 1749—70 von Romanus Teller, J. A. Dietelmair, S. J. Baumgarten, Jak. Brucker. Es ist „zum Unterricht fleißiger Bibelleser" bestimmt. Dabei ist — ein Zeichen der Zeit! — „alles, was nach Religionsstreitigkeiten schmeckt oder nicht zu dem buchstäblichen Verstande gehört, nach Möglichkeit vermieden worden." — d) Die Hirschberger Bibel 1756—63 von Pastor Ehrenfried Liebich, nach Luthers Uebersetzung, „bei allen schweren, von Spöttern gemißhandelten oder sonst zweifelhaft scheinenden Stellen mit möglichst kurzgefaßten Anmerkungen nach und aus dem Grundtext erläutert." Zur Zeit ihres Entstehens weniger beachtet, ist sie im 19. Jhd. in mehreren Auflagen wieder erschienen. — Der Rationalismus des letzten Drittels des 18. Jhds.s mit seiner trockenen Verständigkeit findet einen getreuen Ausdruck in Joh. David Michaelis' „deutscher Uebersetzung des A. und NT, mit Anmerkungen für Ungelehrte" in 13 Bänden 1769—1792. Es ist immerhin noch kaum zu vergleichen mit der zwischen nüchternster Hausbackenheit und widerlicher Sentimentalität pendelnden Uebersetzung des NT von C. F. Bahrdt in seinen „Neuesten Offenbarungen Gottes" (3 Bände, Riga 1773), worüber Goethe in seinem „Prolog" dazu (1774) seinen bittern Spott ausgoß. Als Probe von Bahrdts Art den Bibeltext zu übertragen, sei nur angeführt Röm 8 6 ff: „denn der verderbte sinnliche Mensch gehorcht den Trieben der Natur, dadurch er unvermeidlich unglücklich wird. Der Aufgeklärte hingegen denkt und handelt dem Geiste der Religion gemäß, und sein Weg ist der Weg zur wahren Glückseligkeit, und eben in diesem Verstande ist die Sünde eine Empörung gegen Gott." Gegen Uebersetzer dieses Schlages gehen Klopstocks Worte:

Heiliger Luther, bitte für die Armen,
Denen Geistes Beruf nicht scholl, und die doch
Nachdolmetschen, daß sie zur Selbsterkenntnis
Endlich genesen. (Die deutsche Bibel, 1784).

Dagegen war es der Geist einer neuen Zeit, der Geist wirklich historischer Kritik, der sich in der neuen Bibelübersetzung von M. W. L. de Wette und J. C. W. Augusti (1809—14, Heidelberg) ankündigte. Sie gewann noch, und nicht bloß an Einheitlichkeit, als Augusti die Ausarbeitung der folgenden Auflagen (1831 f, 38) de Wette allein überließ (4. Auflage 1858 und 86). Populär ist diese Uebersetzung nie geworden, und sie konnte es nicht werden. Sie bleibt ein mehr gelehrtes Werk, weil das Ziel, das de Wette sich setzte, im Grunde ein gelehrtes ist, so gerne er seine Arbeit „auch ungelehrten Christen" hätte wollen zugute kommen lassen. Jenes Ziel bezeichnet er selbst mit den Worten: „Mich anschließend an die Sprache und den Ton der Uebersetzung Luthers . . . wollte ich nicht den Gedankeninhalt der biblischen Schriften so in der deutschen Sprache wiedergeben, wie man ihn dem Geiste derselben und der Denkart unserer Zeit gemäß, unabhängig von aller Form, ausdrücken könnte, sondern überzeugt, daß Gehalt und Form überall organisch zusammengehören, wollte ich die hebräische und hebräisch-artige Form der Gedanken, so weit sie sich der deutschen Sprache anpassen lassen, wiedergeben", ein Ziel, das, wie man sieht, diese Uebersetzung mehr für die Bedürfnisse des Studierenden als des Laien brauchbar machte. — Das 19. Jhd. sah eine ganze Reihe von Bibelwerken entstehen. Die sogenannte Schullehrerbibel des berühmten Katecheten Gust. Friedrich Dinter 1826 ff steht noch unter dem Zeichen des Rationalismus. Seine wiederholten ausdrücklichen Versicherungen, daß es nicht ketzerisch sei, einzelne Sprüche anders zu erklären, als die Kirche sie erkläre usw., verraten im Grunde nur sein eigenes böses Ketzergewissen. — Dagegen stammen die nächstfolgenden Werke aus altgläubigen Kreisen: „Für alle Freunde des göttlichen Wortes", aber wieder „insonderheit für Lehrer in Kirchen und Schulen" Fr. Gustav Liscos hl. Schrift in Luthers Uebersetzung mit Erklärungen usw., NT 1833, AT 1843 und später. — J. Heinrich Richter: Erklärte Hausbibel in 6 Bänden, Barmen 1834—40. — K. F. Otto von Gerlach, der Berliner Wesley, wie Tholuck ihn nannte, legte sein Bibelwerk zunächst nur auf eine erneuerte Ausgabe der Hirschbergerbibel an. Es ist aber schließlich ein selbständiges Werk daraus geworden (die hl. Schrift, nach Luthers Uebersetzung mit Einleitung und erklärenden Anmerkungen), das sich namentlich in Norddeutschland bis heute in Gunst zu erhalten gewußt hat, das AT 1893[6], das NT 1890[6]. — K. A. Dächsel: Bibelwerk in 7 Bänden, 1865—81 (neuste Auflage 1881—1900). — Rud. Friedrich Grau: Bibelwerk für die Gemeinde in 2 Bänden 1877 und 80 (2. Auflage 1889. 91). — Calwer Handbuch der Bibelerklärung (1898—1900[7]), besonders beliebt in süddeutschen Laienkreisen, aus denen sich gelegentlich allerdings Widerspruch gegen seine doch überaus milde Verwertung kritischer Ergebnisse erhoben hat. — Das theologisch-homiletische Bibelwerk von Johann Peter Lange in 20 Teilen (1856—77) will, seinem Titel entsprechend, vor allem den Bedürfnissen des Predigers genügen. — Wenn der bekannte Theologe und Staatsmann Christian Josias von Bunsen Gerlach einmal einen „jüdischen Rationalisten" nennt, der dem Herrn vorschreiben wolle, wie er sich hätte offenbaren sollen, so ist klar, daß Bunsens eigenes Bibelwerk für die Gemeinde (1858—70, 9 Bände), an dem neben ihm vor allem Adolf Kamphausen und Heinrich Holtzmann Anteil haben, auf anderm Boden steht als Gerlachs Werk und die ihm ähnlichen eben genannten. „Fortgesetzter methodischer Entstellung des richtigen geschichtlichen Sinnes entgegenzutreten, der Gemeinde die ächten und gesicherten Resultate der fortgeschrittenen Wissenschaft auf sprachlichem und sachlichem Gebiet aufzuschließen, das war", sagt Holtzmann in seiner Vorrede zum 4. Band (S. VI), „von Anfang an der Zweck des (Bunsenschen) Bibelwerkes." Die Uebersetzung ist nach dem Grundtext revidiert; denn „die erste Rücksicht gebührt dem heiligen Texte und die zweite der Gemeinde. Diese hat ein heiliges Anrecht darauf, den Text so genau und verständlich als möglich zu besitzen, fortgebildet auf Grundlage der lutherischen Bibelsprache, nach dem gegenwärtigen Stande der Sprache und der biblischen Wissenschaft" (I S. XV). — Das betont Bunsen mit eben diesen Worten speziell Johann Friedrich von Meyer und Rudolf Stier gegenüber, welche beide berichtigte Lutherübersetzungen herausgegeben hatten (jener auch „mit fortlaufenden erklärenden Anmerkungen" 1819, dieser Meyers Werk weiterführend 1856), aber so, daß, wie Bunsen sein be-

merkt, „bei beiden die erste Rücksicht auf Luther, erst die zweite auf die Bibel ging". — Einen fortgeschritteneren kritischen Standpunkt als das Bunsensche Werk vertritt die Protestantenbibel, herausgegeben von P. W. Schmidt und Franz von Holtzendorff 1872. Ihr Plan ist: „Unter Zugrundelegung der . . . . . Lutherſprache den Text der Uebersetzung Luthers zu berichtigen, sodann das Verständnis dieses Textes durch erklärende Anmerkungen zu erleichtern, endlich durch Einleitungen einen Einblick in die geschichtliche Stellung des biblischen Urkundenbeweises zu eröffnen." — Auf ähnlichem Boden steht, wenigstens für das AT, das treffliche Werk von Eduard Reuß, das AT übersetzt, eingeleitet und erläutert, herausgegeben von Erichson und Horst in 7 Bänden (1892—94, Braunschweig, 2. Ausgabe 1895 Leipzig), nach desselben Verfassers großem französischem Werk: La Bible, Traduction nouvelle avec introduction et commentaire in 19 Bänden (1874—81). — Für das NT ist als die den Bedürfnissen der Gegenwart am besten entgegenkommende allgemeinverständliche Erklärung, welche den Leser zur tieferen Erkenntnis anzuleiten sucht, wie das Christentum geworden ist, und warum es geworden ist, am meisten zu empfehlen: Die Schriften des NT, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, . . . herausgegeben von Joh. Weiß (1906 f), 1907 f². Die neue Uebersetzung ist keine wörtliche, sondern das Griechische ist ins Deutsche umgedacht. Für das AT ist ein Gegenstück geplant. — Eine gute Uebersetzung ist auch schon Erklärung. In dieser Beziehung verdanken wir ein vortreffliches Werk Karl Weizsäcker, dessen Uebersetzung des NT seit 1875 in vielen Auflagen und Ausgaben erschienen ist. Daneben verdient auch die Uebersetzung von Curt Stage (Reclams Univ.-Bibliothek 4741—45; Große Ausgabe, 1907) hervorgehoben zu werden. Das alttestamentliche Gegenstück zum „Weizsäcker", vom Verleger Paul Siebeck seit 1906, teils mit, teils ohne Apokryphen, zu einer Textbibel vereinigt, ist die von Emil Kautzsch (an Stelle einer Neubearbeitung der de Wetteschen Bibel) in Verbindung mit mehreren Fachgelehrten vollständig neu unternommene Uebersetzung der „hl. Schrift des AT" (seit 1890), der sich die „Apokryphen und Pseudepigraphen des AT", ebenfalls von E. Kautzsch in Verbindung mit einer Reihe von Fachgelehrten übersetzt und herausgegeben, 1900 anschlossen. Diese Uebersetzungen (das AT auch mit seinen literarkritischen und geschichtlichen Beigaben, Apokryphen und Pseudepigraphen mit ihren Einleitungen und Anmerkungen) machen das, was mit den Mitteln heutiger Wissenschaft zu erreichen ist, zum Gemeingut. Aber auch hier würde Stillstand so viel wie Rückschritt bedeuten; die Bibelwissenschaft schreitet unaufhörlich fort, und die Aufgabe der Bibelübersetzungen, auch in der Zukunft, wird sein, die Ergebnisse der Wissenschaft einzuheimsen. Daneben wird die Zukunft mehr, als es in den letztgenannten Uebersetzungswerken geschehen ist, auf das Künstlerische zu achten haben. Während diese Uebersetzungen mehr einer wissenschaftlich exakten Photographie gleichen, wird die Zukunft ein künstlerisch vollwertiges Abbild der Bibel schaffen müssen. Und dabei wird auch das gute Deutsch zu seinem Rechte kommen. Bis dahin bleibt als Ganzes Luthers deutsche Bibelübersetzung immer noch die beste. — Von der obigen Uebersicht sind die rein wissenschaftlichen Werke, wie die eigentlichen Kommentare, ausgeschlossen geblieben, obgleich auch sie z. T. (so z. B. der Nowackſche und der Strack-Zöcklersche, auch das von Hans Lietzmann herausgegebene Handbuch zum NT) neue Uebersetzungen des Bibeltextes bieten.

Außer den im Artikel selbst genannten Werken E. Nestle (O. F. Fritzsche): „Bibelübersetzungen", RE³ III, S. 61 ff; — D. Hölscher: „Bibelwerke", RE³ III, S. 179 ff. Dort auch die weitverstreute einschlägige Literatur; — O. Reichert: Die Wittenberger Bibelrevision usw. (in G. Koffmane: Die handschriftliche Ueberlieferung von Werken Luthers, S. 97—252), 1907; — Neuestens: ‡ Samuel Oettli: Die revidierte Lutherbibel (Biblische Zeit- und Streitfragen), 1908. **Bertholet.**

Bibelverbot. „Ein B. der Kirche gibt es im Mittelalter nicht" (Kropatscheck); das steht heute fest. Es gab nur Verordnungen, die „das schrankenlose Uebersetzen und Lesen der Bibel einengen"; das vielzitierte, in das geistliche Recht (X, cap. 12, V, 7) aufgenommene Schreiben Innocenz' III von 1199 — „der einzige offiziell kirchliche Erlaß von allgemeiner Geltung, den es im Mittelalter gibt" — „verbietet nicht das Bibellesen, sondern empfiehlt es ausdrücklich als etwas Nützliches, wenn es nicht in heimlichen Konventikeln und unter der Leitung ketzerischer Personen geschieht." Die verschiedenen Synodalverordnungen seit etwa 1229, weiterhin das Zensuredikt des Erzbischofs Berthold v. Mainz gegen alle, insbesondere die deutschen Bibelübersetzungen 1485, sind Präventivmaßregeln, die eindämmen, aber niemals die Schärfe eines allgemeinen Verbotes erreichen. In Spanien waren seit dem Ende des 13. Jhd.s spanische Bibelübersetzungen durch königliche Verordnungen allgemein verboten. Hatte so im Mittelalter die Bibel nicht an der Kette gelegen, wennschon die Kirche ihre Lektüre nicht gerade gefördert hatte, so änderte die reformatorische Berufung auf die Bibel als alleinige, sich selbst auslegende, jedermann offenstehende Offenbarungsgrundlage, kraft der alten Anschauung: jeder Ketzer beruft sich auf die Schrift, das Bild durch Errichtung festerer Schranken gegen ketzerisch-unkirchlichen Schriftmißbrauch. Die Bestimmungen wechseln zwar. Machte 1559 Paul IV im ¶ Index den Gebrauch der Bibel in der Volkssprache abhängig von der Erlaubnis der römischen Inquisition, so gestattete Pius IV 1564 kraft des ¶ Tridentinums, daß der Einzelne nach dem Rate des Pfarrers oder Beichtvaters die Erlaubnis zu solchem Gebrauch von seinem Bischof oder dem Inquisitor erhielt; der Index Sixtus' V behielt die Erlaubnis dem Papste vor, Clemens VIII verlangte 1596 wieder die Zustimmung der römischen Inquisition. Mit Eindringen der Aufklärung begann man jede von der zuständigen kirchlichen Obrigkeit gebilligte Bibelübersetzung als erlaubt zu betrachten, was Benedikt XIV 1757 indirekt zugestand. Das gegenwärtig geltende Recht ruht auf Artikel 5—8 und 48 der Konstitution Officiorum ac munerum ¶ Leos XIII vom 25. Januar 1897. Danach sind approbierte Bibelausgaben des Urtextes und der alten katholischen Uebersetzungen, auch der der morgenländischen Kirche, jedem gestattet. Uebersetzungen in der Volkssprache bedürfen der Billigung des Papstes und Genehmigung des Bischofs, sind ferner mit Anmerkungen aus katho-

lischen Schriftstellern zu versehen. Nichtkatholische Bibelausgaben dürfen nur zu theologisch-wissenschaftlichen Studien benützt werden, wofern nicht die katholischen Glaubenssätze in den Vorreden und Anmerkungen bekämpft werden. Erlaubnis zum Gebrauche verbotener Bibelausgaben wird nach Art der Lektüre verbotener Bücher gestattet (¶ Index). Die aufgerichteten Schranken und der dogmatische Grundsatz, daß die nächste Glaubensregel für den Katholiken nicht die Bibel, sondern die unfehlbare Kirchenlehre sei, das Bibellesen also nicht heilsnotwendig ist, haben die Bibel in der Praxis des katholischen Volkslebens hinter den Erbauungsbüchern zurücktreten lassen (dem entspricht auch der hohe Preis der kath. Bibelausgaben), so gewiß ihre Lektüre (mit kirchlicher Brille) geübt und als „überaus nützlich" empfohlen wird (¶ Bibelgesellschaften, 1a. b.). Pius X trat in einem Privatschreiben an Kardinal Cassetta vom 21. Jan. 1907 ein für „die Beseitigung jener Meinung, daß die Kirche der Lesung der hl. Schriften in der Muttersprache widerstrebe oder ihr irgend welche Hindernisse lege." Auch ist die Bibellektüre mit Ablässen ausgestattet (Dekret Leos XIII vom 13. Dez. 1898: 300 Tage Ablaß für eine Viertelstunde Evangelienlektüre, vollkommener Ablaß bei monatlicher regelmäßiger Lektüre). Wenn die katholischen Präventivmaßregeln neuerdings gern mit der protestantischen ¶ Schulbibel gedeckt werden, so vergißt man, daß die Schulbibel lediglich pädagogischem Takte dem Kinde gegenüber entspringt und nur Vorstufe für den Vollgebrauch der Bibel durch den Erwachsenen ist. Die volle Mündigkeit der Bibel gegenüber bleibt den Katholiken kraft jener Bestimmungen versagt, die mit dem Wesen des Katholizismus ursächlich verknüpft sind.

Friedrich Kropatschek: Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche I 1904; — J. Hilgers KHL I, Sp. 626 f (hier weitere Literatur); — † N. Peters: Kirche und Bibellesen, 1908. (Hier S. 30 f ein Verzeichnis der in der kath. Kirche gebräuchlichen, approbierten Uebersetzungen).

Köhler.

Bibelwissenschaft. Uebersicht.

I. Altes Testament; — II. Neues Testament.

I. Altes Testament.

Vorbemerkung; — A. Hermeneutik; — B. Biblische Kritik; — C. Literaturgeschichte Israels; — D. Biblische Theologie; — E. Geschichte der atl. Bibelwissenschaft.

Die Bibelwissenschaft des AT zerfällt ungezwungen in folgende drei Hauptteile: 1. Zunächst ist der Sinn der in der Bibel gesammelten Schriften zu erforschen; diese Tätigkeit nennen wir herkömmlich „Exegese" d. h. (Schrift-)Erklärung; die Regeln der Exegese stellt die „Hermeneutik" d. h. die Kunst der Schriftauslegung dar. Notwendige Vorbedingung dazu ist die Kenntnis der Grundsprachen (¶ Hebräisch ¶ Aramäisches im AT). 2. Ist der Sinn der Schriften festgelegt, so muß eine weitere Tätigkeit einsetzen, welche die einzelnen Erkenntnisse verbindet und vergleicht, welche „unterscheidet, wählet und richtet", und deren Aufgabe es besonders ist, die Ueberlieferungen, die in diesen Schriften enthalten sind und mit denen zusammen sie uns vorliegen, zu beurteilen, d. i. die Tätigkeit der Kritik. Das Streben nach solcher Kritik ist dem menschlichen Geiste eingeboren und ein unerläßliches Erfordernis jeder historischen Wissenschaft. Nur daß es bei dieser Kritik nicht bleiben darf. Die Kritik ist nur ein notwendiges Durchgangsstadium zum positiven Aufbau, den der Forscher zum Schluß seiner Arbeit zu liefern hat. 3. Dieser Aufbau kann, da es sich in der Bibel um einen historischen Stoff handelt, keine andere Form als die der Geschichtserzählung haben. Demnach ist das letzte Wort der Bibelforschung eine Geschichte des Volkes Israel nach allen seinen in der Bibel niedergelegten Lebensäußerungen. Aus praktischen Gründen zerlegen wir diesen Stoff in folgende Teile: a) Kulturgeschichte Israels (¶ Altertumswissenschaft); — b) (politische) „Geschichte Israels" (¶ Israel, seine Geschichte bis zur Zerstörung Jerusalems ¶ Judentum); — c) Geschichte der Literatur Israels (jeder Stilgattung und jedem biblischen Buch ist im Handwörterbuch ein eigener Artikel gewidmet); — d) Geschichte der Religion Israels (lexikalisch in eine Menge Einzelartikel zerlegt; die wichtigsten: ¶ Moses ¶ Volksreligion Israels ¶ Elias ¶ Propheten ¶ Josias Gesetzgebung ¶ Esras Gesetzgebung ¶ Universalismus im AT). Hieran würden sich weiter schließen e) Geschichte der hebräischen Sprache (¶ Hebräisch) und Geschichte des Kanons und des Textes der Bibel (¶ Bibel: I, 2. Sammlung und Kanonisierung; 3. Sprache und Text. ¶ Bibelwissenschaft: I. B. Biblische Kritik). Diese verschiedenen Disziplinen sind gegenwärtig auf verschiedenen Stufen der Ausbildung: die einen tragen schon die Form der Geschichtserzählung, so die politische „Geschichte Israels" (¶ Israel); die Geschichte der Religion Israels ist in diesem Geschlecht von Forschern entstanden, indem auf den Stoff der vormaligen „Biblischen Theologie" die historische Disposition und Betrachtungsweise angewandt wurde; allerdings ist der unter den neuen Verhältnissen freilich sehr mißbräuchliche und dem Laien kaum verständliche Name einer „Biblischen Theologie" noch immer nicht endgültig verlassen und mußte daher auch von uns gebraucht werden. Die Kulturgeschichte Israels beharrt aus Mangel an Quellenmaterial einstweilen noch bei einer systematisierenden Disposition und führt daher noch den Namen ¶ Altertumswissenschaft. Die Geschichte der Literatur Israels ist gegenwärtig noch ganz im Werden, da die in der sogenannten „Einleitung ins AT" zusammengefaßten kritischen Probleme (¶ Bibelwissenschaft: I. B. Kritik) das Interesse der Forscher der letzten Generation so sehr in Anspruch genommen haben, daß die im engeren Sinne literaturgeschichtlichen Probleme noch zurückgestellt worden sind. Doch wird die Zeit nicht fern sein, wo alle den Stoff des AT zusammenfassenden Disziplinen die Form der Geschichtserzählung erhalten haben. — Der Leser möge bei dieser Uebersicht bedenken, daß die oben dargestellten Tätigkeiten der Forscher: die exegetische Feststellung, die kritische Analyse, die historische Zusammenfassung in der praktischen Arbeit beständig zusammen sind und mannigfaltig auf einander wirken, und daß die zuletzt genannten, eigentlich historischen Disziplinen im Geiste des Forschers eine Einheit bilden. Da einige der soeben genannten Stoffe in andern Artikeln behandelt sind, so folgen nun: A. Hermeneutik. B. Biblische Kritik. C. Literaturgeschichte Israels. D. Biblische Theologie. E. Geschichte der atl. Bibelwissenschaft. **Gunkel.**

A. Hermeneutik.

1. Name; — 2. Aufgabe; — 3. Verschiedene Methoden;

— 4. Die grammatisch-logische; — 5. Die historisch-psychologische Auslegung.

1. Hermeneutik kommt her vom griech. hermēneúein und dieses von Hermes, dem Dolmetscher des Willens der Götter. Hermeneutik bedeutet demnach die Kunst des Auslegens, die Technik des Verständlichmachens. Der Name ist seit Plato und Aristoteles in der Wissenschaft gebräuchlich.

2. Als besondrer wissenschaftlicher Disziplin kommt der Hermeneutik die Aufgabe zu, die Grundsätze und Regeln aufzustellen, nach denen man zu verfahren hat, um den von dem Verfasser einer Schrift mit seinen Worten beabsichtigten Sinn genau zu ermitteln. Solcher Grundsätze und Regeln bedarf es namentlich einer Literatur gegenüber, die von der Gegenwart durch einen großen zeitlichen Abstand getrennt ist und deren Autoren nicht nur eine für uns fremde, sondern auch längst tote Sprache reden und dazu in Zeitverhältnissen, Anschauungen und Vorstellungen wurzeln, die von den unsrigen sehr verschieden sind. Hier gilt es Mittel und Wege zu finden, die es dem Ausleger ermöglichen, die Kluft der Zeiten zu überbrücken, d. h. sich so in die Verhältnisse des zu erklärenden Schriftstellers und seines Zeitalters, in seine Denk- und Anschauungsweise, seine Sprache und Ausdrucksart hineinzuleben, daß er ihn ebenso versteht, wie ihn seine Zeitgenossen verstanden haben müssen. Es ist klar, daß die hierfür aufzustellenden Grundsätze für alle alten Literaturen im Prinzip dieselben sein müssen und nur je nach den besonderen Eigentümlichkeiten der einzelnen Literaturen verschiedene Anwendung finden. Demnach kann es keine besondre biblische Hermeneutik in dem Sinne geben, daß für sie besondere Prinzipien, die etwa aus dem Offenbarungscharakter der Bibel abzuleiten wären, maßgebend sein könnten. Denn so sehr man auch diesen Offenbarungscharakter betonen mag, so muß man doch zugleich zugeben, daß die hohen göttlichen Gedanken, die sich durch die Bibel hindurchziehen, in ihrer Formulierung ein durchaus zeitgeschichtliches Gepräge tragen, und daß um diese Gedanken zu heben, genau dieselbe Arbeit vonnöten ist, die getan werden muß, um etwa die Gedankenwelt eines griechischen Philosophen oder Dichters uns nahe zu bringen. D. h. die Hermeneutik ist eine durch und durch philologische Wissenschaft, und wenn wir von einer biblischen Hermeneutik überhaupt reden, so geschieht dies nur in Absehung auf das besondere Objekt, auf das der Hermeneutik eine Beziehung gegeben werden soll.

3. Durch diese Bestimmung der Aufgabe der Hermeneutik sind eine Anzahl von Auslegungsmethoden, die in der Kirche eine große Rolle gespielt haben und zum Teil heute noch spielen, von vornherein ausgeschlossen, weil sie dieser Aufgabe nicht gerecht werden können, ja z. T. in direktem Widerspruch dazu stehen. Es sind dies (vgl. ¶ Allegorische Auslegung) die allegorisch-mystische Methode, die über den Wortsinn hinaus einen höheren oder tieferen göttlichen Sinn aufzuzeigen sucht, die mittelalterliche Methode, die einen vierfachen Schriftsinn annimmt, die dogmatistische Auslegungsmethode, die das in den kirchlichen Symbolen aufgestellte Dogma als Norm der Erklärung betrachtet, die rationalistische Auslegungsmethode, welche die Aussagen der Schrift mit Vernunftsätzen in Einklang bringen will, die damit verwandte, namentlich von Kant empfohlene, moralische Auslegung, welche die Offenbarung in einem Sinne erklären will, der mit den ethischen Forderungen einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt, die philosophische Auslegungsmethode, die eine Harmonie zwischen Offenbarung und Philosophie auf exegetischem Wege herzustellen sucht. Allen diesen Auslegungsmethoden gegenüber kommt für die wissenschaftliche Hermeneutik nur eine Auslegungsweise in Betracht, die zugleich grammatisch-logisch und psychologisch-historisch ist.

4. Die grammatische Auslegung hat es zunächst mit der Herausstellung des Wortsinnes zu tun. D. h. sie hat „das Verständnis der Zeichen für das Wort, des Wortes als Bestandteil der Sprache, des Wortgefüges als Ausdruck des Gedankens zu vermitteln" (Heinrici). Dabei darf sie nicht in Einzelheiten stecken bleiben, sondern muß den Fortschritt der Gedanken aufweisen, ihren Aufbau oder ihre Disposition deutlich machen, den tragenden Gedanken herausarbeiten und das logische Verhältnis, in dem die übrigen Gedanken zu diesem stehen, klar herausstellen. Sie hat ferner die Literaturgattung der auszulegenden Urkunde zu beurteilen — und damit erweitert sich die grammatische Auslegung zur literarischen Beurteilung —; die Aufgabe ist also, auszumachen, ob es sich dabei um Sage, Märchen oder Mythus oder strenge Historie, um prophetische Rede oder um lyrische Dichtung, und um was für besondere Gattungen es sich handelt. Dabei hat sie die den einzelnen Literaturgattungen eigentümlichen Stilformen an den betreffenden Stücken aufzuweisen und bei poetischen Stücken die metrische Form und sonstige Kunstformen in Betracht zu ziehen. Sie wird bei dieser Bemühung auch immer daran zu denken haben, daß die in der Bibel vorkommenden Stilformen sich z. Tl. auch in den Literaturen benachbarter Völker (der Aegypter und auch der Babylonier und Assyrer) finden, und deshalb nicht versäumen dürfen, bei sich bietender Gelegenheit auf stilistische Parallelen aufmerksam zu machen. Aber nicht nur auf die allgemeinen, herkömmlichen Stilformen, sondern auch auf die Art, wie der einzelne Autor diese Stilformen handhabt und sich seinen eigenen Stil schafft, wird die Auslegung ihr Augenmerk richten müssen. Sie muß zu dem Zweck die sprachlichen, grammatischen und syntaktischen Eigentümlichkeiten eines Autors scharf charakterisieren, die Wahl der Worte, die Form der Sätze, die Art ihrer Verknüpfung beobachten, um daraus seinen individuellen Stil, die eigentümliche Art der von ihm angewandten rhetorischen Mittel und die sich darin offenbarende Art seiner Beweisführung erkennen zu lassen. Hier ist der Punkt, wo die grammatische Auslegung durch die Hülle des Buchstabens zur Seele des Autors hindurchdringt und der psychologischen Auslegung wertvolles Material darbietet. Als unumgängliche Voraussetzung für diese Tätigkeiten hat die Hermeneutik eine vertraute Kenntnis der Grundsprachen zu fordern. Für das AT kommt die Kenntnis des Hebräischen und des Aramäischen in Betracht, wobei die Forschung aber auch der Kenntnis der andern semitischen Dialekte nicht entraten kann. Man bedarf ihrer namentlich, um für manche hebräische Wörter, deren Bedeutung nicht über alle Zweifel erhaben ist, aus den wurzelverwandten Dialekten die richtige aus-

findig zu machen. Galt früher der arabische Sprachschatz als vornehmste Fundgrube für hebräische Wortforschung, so ist ihr jetzt der babylonische als nicht minder wichtiger Fundort zur Seite getreten. Aber auch, sofern die Bibel in alte Sprachen übersetzt ist, ist die Kenntnis dieser Sprachen notwendig, denn die alten Uebersetzungen sind exegetische Hilfsmittel von großer Bedeutung. So bedarf der alttestamentliche Forscher besonders einer Kenntnis des LXX-Griechisch und der aramäischen Dialekte.

5. Die historisch-psychologische Auslegung will den Inhalt des Schriftwortes aus der Zeit, in der es geschrieben ist, heraus erklären. Je besser der Exeget die Zeitverhältnisse kennt, um so schärfer und richtiger wird er den Inhalt verstehen, und um so eher wird er imstande sein, die Momente zu erfassen, in denen ein Schriftsteller sich über seine Zeit erhebt und der geschichtlichen Entwicklung neue Bahnen weist. Nun ist der Inhalt einer Schrift zunächst a) durch die Eigentümlichkeit ihres Verfassers bedingt. Sache des Auslegers wird es also sein, diesen Verfasser in seiner eigentümlichen Individualität zu erfassen. Dazu sind alle Momente heranzuziehen, die für die Entwicklung seiner Eigenart von Bedeutung sein können: Geburtsort und Heimat, Stadt oder Land, die soziale Stellung der Eltern, Erziehung, Bildungsgang, Beruf, Lebensschicksale, Charakter. Freilich wird die Kenntnis dieser Dinge in vielen Fällen nur sehr lückenhaft oder gar nicht mehr zu gewinnen sein. Da kommt es um so mehr darauf an, sich zuvor ein Gesamtbild von der Eigenart des Verfassers aus dem Gesamteindruck seines Werkes zu verschaffen, um das so gewonnene Gesamtbild für die Einzelerklärung als Norm zu gebrauchen. Die Erklärung der einzelnen Stelle darf sich nie in Widerspruch mit dem Gesamtcharakter des betreffenden Werkes setzen, sondern muß immer darauf abgestimmt sein. Wie aber so das ganze Gesamtbild für die Auffassung der einzelnen Stelle einen maßgebenden Wert gewinnt, wird es andererseits durch die gewissenhafte Einzelerklärung immer wieder bestätigt, noch schärfer herausgearbeitet und nötigenfalls berichtigt werden. — Der Inhalt einer Schrift ist weiter bedingt (b) durch das Volksleben, in dessen Mitte der Schriftsteller lebte. Der natürliche Grund und Boden, auf dem er als Glied seines Volkes aufwuchs, die Geschichte dieses Volkes, die sozialen Einrichtungen, unter denen er lebte, die bürgerlichen Tätigkeiten, die staatliche Verfassung, die gottesdienstlichen Ordnungen, die religiösen und sittlichen Anschauungen der Zeit, alles das wird sich in irgend einer Weise in den einzelnen Schriften widerspiegeln. Demnach muß der Ausleger mit einer zuvor gewonnenen, durch die Einzelauslegung aber immer wieder zu kontrollierenden Kenntnis der Geographie des heiligen Landes, der Geschichte Israels und des Judentums, der Archäologie, der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte an die Auslegung der biblischen Schriften herantreten. Dabei wird er, namentlich, wo es sich um religiöse und sittliche Anschauungen handelt, besonders darauf zu achten haben, ob die einzelnen Schriften die Zeitanschauungen einfach widerspiegeln, oder ob ihr Verf. sich dazu irgendwie in Gegensatz setzt und über das Bestehende hinaus auf neue Ideale und Lebensordnungen hinweist. Bei solchen Strebungen hat der Exeget die Faktoren kenntlich zu machen, die sich als die treibenden Kräfte der geschichtlichen Entwicklung erwiesen haben. — Aber es genügt heute nicht mehr, das bestimmte Volksleben, in dem der Schriftsteller stand, genau zu kennen; denn dieses Volksleben ist selbst wieder nur ein Ausschnitt aus dem Leben einer altorientalischen Völkergruppe, die z. T. durch Verwandtschaft der Rasse, mehr aber noch durch die Gemeinsamkeit der Geschichte der staatlichen und kulturellen Verhältnisse zusammengehalten wird. So hebt sich Israels Geschichte von dem Hintergrund einer altorientalischen Geschichte und seine geistige Kultur vom Hintergrunde einer oder mehrerer, unter einander verwandter altorientalischer Kulturen ab. Wie Palästina Jahrhunderte hindurch der Kampfplatz der östlichen Weltmächte und der westlichen Weltmacht Aegypten gewesen ist, so zeigt seine Kultur eine merkwürdige Kreuzung namentlich babylonischer und ägyptischer Einflüsse, die auch in seiner Literatur sehr deutlich zu merken sind. Demgemäß kann die Auslegung der biblischen Geschichtsbücher des Lichtes, das von der altorientalischen Geschichte auf sie fällt, nicht entraten. Ohne Kenntnis dieser Geschichte sind auch die Prophetenschriften nicht verständlich. Ebenso will der Gesetzgeber Israels im Zusammenhang mit der im Codex Hammurabi enthaltenen altbabylonischen Gesetzgebung, seine Kultusordnung im Zusammenhang mit der babylonischen und ägyptischen, kanaanäisch-phönizischen, teilweise sogar mit der mykenischen verstanden sein. Außerdem hat das AT zahlreiche mythologische Stoffe vom Osten und vom Westen her in sich aufgenommen. Die biblischen Urgeschichten werden erst recht verständlich, wenn man die entsprechenden altorientalischen Mythen zur Erklärung heranzieht. Dasselbe gilt von den zahlreichen mythologischen Anspielungen in den prophetischen und poetischen Schriften des AT wie in jüdisch-christlichen Apokalypsen, und den mythologischen Reflexen, die selbst die Geschichtserzählung des AT und NT hier und da aufweist. Die Psalmen zeigen mit babylonischen und ägyptischen Psalmen nicht nur in der Form, sondern zuweilen auch im Inhalt Verwandtschaft, die Liebeslieder im Hohenlied haben in Aegypten ihre Doppelgänger, die Spruchdichtung ist in Babylonien und vor allem in Aegypten gepflegt worden. Von allen diesen Beziehungen, Berührungen und Herübernahmen wird die Auslegung Notiz zu nehmen, aber zugleich zu zeigen haben, wie dieselben Stoffe in der biblischen Literatur durch das Medium der Jahwereligion hindurch in eigentümlicher Weise gebrochen und dem Geiste des sittlichen Monotheismus angepaßt worden sind. Dazu bedarf es freilich nicht nur einer guten religionsgeschichtlichen Bildung, sondern auch eines kongenialen Verständnisses für die Eigenart der biblischen Religion. † **Baentsch.**

B. Biblische Kritik.

Begriff und Arten der Kritik; — 1. Kanonkritik; — 2. Textkritik: a) Das Textproblem; — b. Die Aufgabe; — c) Fehlerarten und Fehlerquellen; — d) Methoden; — e) Das Ziel. 3. Historisch-literarische Kritik: a) Aufgabe; — b) Schwierigkeiten; — c) Literarkritische Untersuchung der einzelnen Bücher auf ihre Einheit und die Scheidung von Quellen und Schichten; — d) Die Frage nach Echtheit und Zeitalter; — e) Feste Orte und Maßstäbe; — f) Bestimmung des Quellenwertes.

Unter Kritik versteht man einmal die Kunst der Beurteilung und der Schätzung eines Schrift-

werkes nach seinem literarischen Werte, dann aber auch die Kunst des Scheidens und Unterscheidens, nämlich des Echten vom Unechten, des Wahren vom Falschen, des Richtigen vom Unrichtigen, des Tatsächlichen vom Eingebildeten oder auf bloße Kunde hin Geglaubten. Beide Arten von Kritik sind an der Bibel geübt worden und fortwährend zu üben. Vor allem denkt man bei Bibelkritik an die Kritik im Sinne von Scheidekunst. Diese Art von Kritik erwächst notwendig aus der Spannung, die durch die Zeitferne zwischen dem Standpunkte des Lesers und der Zeit der Entstehung der Bibel verursacht wird. Sie bezieht sich dann zunächst auf die Bibel als Sammlung heiliger Schriften und fragt, mit welchem Rechte gerade die vorliegenden Schriften zu einer Sammlung von maßgebender Bedeutung zusammengeschlossen worden sind. In diesem Sinne wird die Kritik zur Kanonkritik. Sie bezieht sich ferner auf den Text und fragt, ob wir heute noch denselben Text vor uns haben, den die biblischen Schriftsteller vor Jahrtausenden niedergeschrieben haben. In diesem Sinne redet man von Textkritik. Die Kritik bezieht sich endlich auf Echtheit, Zeitalter und Glaubwürdigkeit der einzelnen biblischen Bücher und fragt, ob jene alten Bücher wirklich von den alten Schriftstellern oder auch nur aus den Zeitaltern herrühren, denen sie durch die Tradition zugewiesen werden, ob sie unversehrt auf uns gekommen sind, und ob sie ihrem Inhalte nach glaubwürdig sind. In diesem Sinne redet man von literarisch-historischer Kritik.

1. Der Kanon erhebt den Anspruch, eine Sammlung von Schriften zu bieten, die nach kirchlichem Urteil allein als offenbart zu gelten haben, darum für kirchlichen Gebrauch allein in Betracht kommen und denen für das menschliche Seelenheil eine grundlegende Bedeutung zugeschrieben wird. Ein solcher Anspruch muß aber zu der Frage herausfordern, nach welchen Gesichtspunkten die Alten gerade die Auswahl dieser bestimmten Schriften getroffen haben, und zugleich zur Prüfung veranlassen, ob diese Gesichtspunkte auch für die Gegenwart noch von durchschlagender Bedeutung sind. Für das AT ist die Kritik um so mehr geboten, als die in der griechischen Uebersetzung des AT d. i. der Septuaginta gebotene Sammlung heiliger Bücher nicht bloß hinsichtlich der Anordnung, sondern auch hinsichtlich der Zahl von der im „masoretischen" Texte enthaltenen abweicht. Die Antwort auf alle in Betracht kommenden Fragen hat die Kanongeschichte zu geben, vgl. ¶ Bibel: I. AT, 2. Sammlung und Kanonisierung.

2. a) Der vorliegende Text des AT hat eine lange Geschichte gehabt und darin manche Phase durchgemacht, die für seine Gestaltung nicht gleichgültig geblieben sein kann (¶ Bibel: I. AT, 3. Sprache und Text). Vorweg sei daran erinnert, daß der Text ursprünglich ohne Vokale geschrieben war und seine Vokalisation erst im 7.—8. Jhd. n. Chr. erhalten hat. Mag nun auch diese Vokalisation auf einer noch so guten Tradition beruhen und sich in den weitaus meisten Fällen auch als richtig erweisen, so steht doch fest, daß in vielen Fällen die Möglichkeit auch einer anderen Vokalisation besteht, und daß es schon früh auseinandergehende Traditionen über die Aussprache einzelner Wörter gegeben hat. Demnach erscheint der Vokalisation gegenüber Kritik geboten, und der Kritiker wird, wo der überlieferte Text Schwierigkeiten verursacht, immer auch die Frage stellen müssen, ob nicht die Vokalisation fehlerhaft ist. — Bis zum Erscheinen der ersten gedruckten hebräischen Bibeln im Ausgang des 15. und Anfang des 16. Jhd.s ist der hebräische Konsonantentext lediglich handschriftlich überliefert worden und dabei bis zu einem gewissen Zeitpunkte allen den Zufällen und Wechselfällen ausgesetzt gewesen, denen jede handschriftliche Ueberlieferung ausgesetzt ist. Man wird daher immer den ältesten Handschriften, die der Abfassungszeit am nächsten stehen, Vertrauen schenken dürfen, dagegen um so kritischer sein müssen, je jünger eine Handschrift ist. Nun scheint es sich für das AT besonders übel zu treffen, daß die ältesten der uns bekannten größeren Handschriften nicht älter als das 10. christl. Jhd. sind. Zwischen dem Abschluß der Sammlung der alttestamentlichen Bücher und ihrer für uns ältesten handschriftlichen Bezeugung klafft also ein Zeitraum von ca. 1000 Jahren. Und nehmen wir an, daß die ältesten Bestandteile der alttestamentlichen Literatur aus der Zeit um ca. 1000 v. Chr. stammen, so befindet sich zwischen diesen und ihrer ältesten uns bekannten handschriftlichen Bezeugung eine Zeit von nicht weniger als ca. 2000 Jahren. Man müßte sich bei diesem Tatbestand auf eine ziemlich starke Verwilderung der Ueberlieferung gefaßt machen. Zum Glück liegt die Sache nicht so verzweifelt. Denn einmal weisen alle uns bekannten hebräischen Handschriften trotz mancher Abweichungen in Einzelheiten denselben Texttypus auf, was der bewunderungswürdigen Ueberlieferungstechnik, der ¶ Masoreten und ihrer Vorgänger, der ¶ Sopherim, zu verdanken ist, und dann haben wir sogar allen Grund zu der Annahme, daß dieser Typus die Textgestalt darstellt, die etwa im Anfang des 2. Jhd.s n. Chr. in Palästina zur offiziellen oder kanonischen Geltung gelangt war. Diese Textgestalt ist natürlich wieder aus der Textüberlieferung früherer Jahrhunderte herausgewachsen und trägt daher ein Erbe aus der Vergangenheit, und zwar ein Erbe, das nicht frei von Fehlern sein konnte. Denn wir dürfen für die Zeit, in welche die handschriftliche Vervielfältigung der ältesten Sammlungen alttestamentlicher Bücher fiel, nicht die gleiche Treue der Ueberlieferung erwarten. Fehlte es hier doch noch an einer bis in die feinsten Einzelheiten hinein ausgebildeten Ueberlieferungstechnik, wie sie eben nur unter Voraussetzung einer mit kanonischer Würde bekleideten Literatur denkbar ist. So müssen wir uns vorstellen, daß durch die Abschriften der ältesten Büchersammlungen Codices entstanden, die in ihren Lesarten mehr oder weniger stark auseinandergingen und vielfach fehlerhafte Lesarten aufwiesen. Die Entstehung fehlerhafter Lesarten wurde noch dadurch begünstigt, daß in den letzten Jahrhunderten v. Chr. an Stelle der althebräischen Schrift sich allmählich die aramäische Quadratschrift einbürgerte. Denn dieser Schriftwechsel hatte zur Folge, daß die Verfertiger neuer Abschriften die alte in die neue Schrift umsetzen mußten, wobei Fehler fast unvermeidlich waren. Natürlich wird man hinsichtlich der auf die Abschriften verwendeten Sorgfalt manche Abstufung anzunehmen haben. So ist es von vornherein wahrscheinlich, daß man auf die Pentateuchabschriften immer die

peinlichste Sorgfalt verwandte, weil der Pentateuch die Sammlungen andrer Schriften an Ansehen weit übertraf. Aber auch die ältesten Sammlungen von Büchern dürfen wir uns nicht als vollkommen fehlerfrei vorstellen und noch weniger uns einbilden, daß sie etwa die Originale der einzelnen Bücher enthalten hätten. Denn die einzelnen Bücher, voran die älteren, hatten schon eine an Wechselfällen reiche Geschichte der Ueberlieferung hinter sich, ehe sie Bestandteile einer Sammlung wurden. Setzt doch die alexandrinische Uebersetzung des AT eine hebräische Textgestalt voraus, die von der masoretischen nicht nur in zahlreichen Einzelheiten abweicht, sondern für eine Anzahl von Büchern, zuweilen auch nur für bestimmte Teile innerhalb einzelner Bücher, eine durchaus abweichende Rezension darstellt und zwar nicht nur hinsichtlich des Wortlautes, sondern auch des Umfanges und der Anordnung der einzelnen Bestandteile, vgl. z. B. II Mose 25—40, das Buch des Jeremias und Hiob. Man kann daraus ersehen, wie frei die ältere Ueberlieferung mit den Texten der alttestamentlichen Bücher geschaltet haben muß. Und welche textkritischen Probleme schließt, wenn wir weiter zurückgehen, die Geschichte der Entstehung einzelner Bücher ein! Oft haben sich mehrfache Ueberarbeitungen mit bestimmten Tendenzen über einen älteren Grundstock hinweggelagert. Da legt sich die Befürchtung nahe, daß die Ueberarbeiter den Text dieses Grundstockes, auf dessen unversehrte Erhaltung uns doch so viel ankäme, vielleicht gerade in entscheidenden Punkten mögen geändert haben. Und dieser Grundstock stellt sich bei genauerem Zusehen oft selbst wieder als eine Zusammenstellung älterer verschollener Quellenwerke dar. Da erhebt sich von neuem die Frage, ob die Verfasser die alten Werke immer bis auf den Wortlaut genau benutzt und sich nicht wenigstens hier und da in ihrer Wiedergabe Freiheiten, Veränderungen und Umbiegungen erlaubt haben. Auf diese letzten Fragen wird die Forschung wohl nur selten und höchstens, wenn ein günstiger Zufall es erlaubt, eine Antwort geben oder eine Vermutung äußern können. Im allgemeinen muß sie den in der abschließenden Sammlung enthaltenen Text als Gegenstand kritischer Untersuchung ansehen.

2. b) Der dargelegte Tatbestand fordert zu einer kritischen Stellung gegenüber dem überlieferten Texte heraus. Der Ausleger muß sich bei jedem Stück, das er erklären will, zuvor die Frage stellen, ob der überlieferte Text im einzelnen Falle auf sicherer und richtiger Ueberlieferung beruht. Dabei muß er sich zunächst zufrieden geben, wenn er diese Frage mit Bezug auf die abschließende Textgestalt eines Buches sicher beantworten kann. Für verderbt wird er einen Text ansehen müssen, der entweder gar keinen Sinn gibt, oder doch so dunkel und ungeschickt ist, daß nur eine gekünstelte Auslegung ihm einen meist noch geschrobenen Sinn abgewinnen kann. Verdächtig ist ferner ein Text, der gegen allgemein gültige Regeln der Logik, Grammatik und Syntax verstößt oder sich durch Inhalt und Stil auffällig gegen seine Umgebung abhebt. Im letzten Falle kann der Grund freilich noch auf einem anderen Gebiete als dem der Textüberlieferung liegen (vgl. historisch-literarische Kritik Nr. 3), aber die Frage nach der Richtigkeit des Textes muß doch auch hier immer gestellt werden. Aber selbst, wenn der überlieferte Text gar keine Schwierigkeiten zu bieten scheint, hat der Ausleger sich zu vergewissern, ob nicht doch etwa textkritische Bedenken bestehen, oder ob die Ueberlieferung nicht etwa Varianten bietet, die vor der Textlesart den Vorzug verdienen.

2. c) Ehe man daran geht, einen verderbten oder sonstwie veränderten Text zu heilen, muß man sich über die verschiedenen Arten der Fehlermöglichkeiten und Fehlerquellen klar geworden sein. Die Veränderung eines Textes kann entweder beabsichtigt oder unbeabsichtigt sein. Ist sie beabsichtigt, so kann die Textänderung vorgenommen sein aus Gründen des guten Geschmackes und des Anstandes, aus religiösen Bedenken und schließlich aus dem Bestreben, veraltete Ausdrücke durch jüngere und allgemein verständliche zu ersetzen und überhaupt dem Fortschritte der Sprachentwickelung und der Rechtschreibung Rechnung zu tragen. Ist sie unbeabsichtigt, so kann die Schuld zunächst in äußeren Umständen liegen. Vielleicht war die vom Abschreiber benutzte Vorlage verstümmelt oder an einer Stelle nicht mehr recht leserlich, und der Abschreiber suchte nach etwa noch vorhandenen Schriftspuren den ursprünglichen Wortlaut herzustellen. Daß dabei oft ein falscher Sinn oder gar Unsinn herauskam, ist nicht verwunderlich. Viel häufiger aber werden Textentstellungen auf die Schuld des Abschreibers zurückzuführen sein. War der Abschreiber unwissend oder kritiklos, so konnte es ihm begegnen, daß er Randvarianten oder gar Randglossen, d. h. am Rande stehende, von älteren Lesern hinzugefügte Bemerkungen, die er für Bestandteile des Textes hielt, in den Text aufnahm. Vor allem aber sind Textentstellungen auf Unachtsamkeit und Versehen des Schreibers zurückzuführen. Schrieb er nach Diktat, so konnten ihm leicht Hörfehler begegnen. Schrieb er eine Vorlage ab, so war die Möglichkeit der Versehen sehr mannigfaltig. Er konnte ähnliche Buchstaben mit einander verwechseln, Buchstaben umsetzen, doppelt schreiben oder übersehen. Letzteres war namentlich dann leicht möglich, wenn ein Wort mit demselben Buchstaben begann, mit dem das vorausgehende endigte. Er konnte die Worttrennung, die beim Fehlen genügend großer Zwischenräume oder von Worttrennungszeichen zwischen den einzelnen Wörtern nicht immer ganz durchsichtig war, falsch vornehmen. Er konnte ein Wort überspringen, namentlich wenn zwei ähnlich aussehende Wörter auf einander folgten, so z. B. Wörter, die denselben Anfangsbuchstaben oder dieselbe Endung mit einander gemein hatten. Andrerseits konnte er aber auch ein Wort doppelt schreiben. Oder er konnte ein Wort unwillkürlich durch ein verwandtes ersetzen, wenn er sich mehr auf sein Gedächtnis als auf sein Auge verließ. Ferner konnte er Zeilen überspringen oder aus einer Zeile in die folgende abirren, namentlich wenn diese Zeile ein Wort der vorangehenden Zeile wiederholte. Beispiele solcher Versehen bietet unser alttestamentlicher Text in Menge. Zu einem guten Teile kann man sie an den sog. Paralleltexten des AT studieren (z. B. steht Psalm 18 auch 2 Sam 22). Hat man sich mit den aufgeführten Fehlermöglichkeiten genügend vertraut gemacht, so wird man leichtere Textfehler oft ohne weiteres verbessern können.

2. d) Aber die Textkritik bedarf, um ihrer Aufgabe im vollen Umfange gerecht zu werden, bestimmter textkritischer Methoden. Solcher Methoden gibt es zwei. Nach der einen wird der überlieferte Text auf Grund abweichender Bezeugungen oder Varianten verbessert; solche Verbesserungen nennt man „Emendationen". Nach der anderen wird der verderbte oder zweifelhafte Text auf dem Wege der Vermutung richtig gestellt; solche Richtigstellungen nennt man „Konjekturen". Für Emendationen bedarf es der richtigen Handhabung des textkritischen „Apparates". Unter diesem versteht man die vollständige Sammlung aller in Betracht kommenden Varianten, die von den verschiedenen Handschriften geboten werden. Für das AT sind die von hebräischen Handschriften gebotenen Varianten von Kennicot und von De Rossi gesammelt worden. Nach dem unter Nr. 2a Bemerkten kann die Ausbeute hier nur gering sein. Eine etwas größere Ausbeute an Varianten bietet der sog. samaritanische Pentateuch, der eine vom masoretischen Texte verschiedene Textrezension darstellt und merkwürdig mit der Septuaginta übereinstimmt. Vor allem aber bietet die griechische Uebersetzung der Septuaginta eine reiche Fülle von abweichenden Lesarten, die oft auf den richtigen Text zurückführen, wo MT (= der masoretische Text) einen verderbten aufweist. Oft genug setzt freilich auch die Septuaginta denselben verderbten Text, den MT bietet, voraus, was dann für das hohe Alter der betreffenden Verderbnisse beweist. Im allgemeinen kann man aber sagen, daß die von den griechischen Uebersetzern benutzte hebräische Textrezension einen älteren und vielfach besseren Text als der uns überlieferte hebräische Text geboten hat. Doch ist die griechische Uebersetzung nicht für alle Bücher von gleichem Wert, und ihre Handhabung wird besonders dadurch erschwert, daß der Text der Septuaginta selbst wieder zahlreiche Textprobleme bietet, die von der Septuaginta-Kritik erst gelöst werden müssen. Von sonstigen Uebersetzungen kommen für das AT noch die verschiedenen Targumim, die Peschittha und die Vulgata in Betracht. Diese beruhen allerdings auf dem masoretischen Text, sind aber für Emendationen doch mit Nutzen zu verwenden. Nur mittelbaren Wert für die alttestamentliche Textkritik haben die zahlreichen aus der Septuaginta geflossenen Uebersetzungen wie die altlateinischen, die koptischen, die armenischen usw. Ueber diese Tochterübersetzungen der Septuaginta s. ¶ Bibel: I, 4. — Wo hebräische Varianten und Uebersetzungen versagen, tritt die Konjekturalkritik in ihr Recht, d. h. die Kritik, die den ursprünglichen Text vermutungsweise erschließt. Sie erfordert vor allem eingehende Kenntnis der Sprache. Bei poetischen Büchern leistet ihr die Kenntnis metrischer Formen und der sogenannte Parallelismus membrorum, vermöge dessen von einem Gliede des Verses oft überraschendes Licht auf das andere fällt, gute Dienste. Erfordernis ist, daß die auf Konjektur beruhende Lesung nicht nur dem Zusammenhange gut entspricht, sondern sich auch graphisch aus dem überlieferten Texte ableiten läßt. Daraus ergibt sich als Voraussetzung für Ausübung der Konjekturalkritik die Kenntnis der Geschichte der alten Schrift. Natürlich behalten Konjekturen den Charakter von Vermutungen, von Vermutungen allerdings, die in manchen Fällen so einleuchtend sind, daß sie fast als Gewißheit gelten können.

2. e) Das Ziel der Textkritik ist Herstellung eines von Fehlern gereinigten Textes. Es wäre schon viel gewonnen, wenn es gelänge, einen korrekten masoretischen Text herzustellen. Reiches und gutes Material dafür bietet die von R. Kittel herausgegebene Biblia Hebraica, Leipzig 1906. Ein weiterer Schritt wäre die Herstellung der hebräischen Vorlage der Septuaginta, die durch deren Rückübersetzung ins Hebräische zu gewinnen wäre. Wir würden dadurch eine Rezension des AT erhalten, die älter als der masoretische Text wäre, und die besonders in Alexandrien in Geltung gestanden hat. Doch ist ein solcher Uebersetzungsversuch heute noch als verfrüht anzusehen, da die Septuagintakritik noch längst nicht abgeschlossen ist, und wir uns einer kritischen Septuagintaausgabe, für die in der jetzt erscheinenden großen Cambridger Ausgabe auch nur erst eine Vorarbeit geleistet wird, noch auf lange Zeit hinaus werden getrösten müssen. Das letzte Ziel wäre eine Geschichtsschreibung, welche die ganze Geschichte des Texts von seinem Ursprung ab bis zu den Handschriften der Uebersetzungen erzählt.

3. a) Die literarhistorische Kritik hat es mit den biblischen Büchern als Literaturerzeugnissen und Urkunden einer geschichtlichen Entwickelung zu tun. Ihre Aufgabe ist es, die „Authentie" oder Echtheit der einzelnen Bücher zu prüfen, ihr Zeitalter zu bestimmen, ihre „Integrität" d. h. ihre Reinheit von Zusätzen zu untersuchen und den größeren oder geringeren Grad ihrer Glaubwürdigkeit oder ihren Quellenwert festzustellen. Die Frage nach der Authentie oder Echtheit kann nur da gestellt werden, wo ein Buch sich selbst als das Werk eines bestimmten Urhebers ausgibt. Das ist im AT der Fall bei den prophetischen Büchern, bei einer Anzahl von Psalmen, den Sprüchen, dem Hohenliede und dem Prediger Salomonis. Dadurch, daß die Autorenangaben in der „Schrift" stehen, sind sie für uns noch keineswegs gesichert, da wir keinen inspirierten Charakter der Schrift in dem Sinne anerkennen können, daß historische Unrichtigkeiten dadurch notwendig ausgeschlossen sein müßten. Wir müssen vielmehr mit der Möglichkeit rechnen, daß wie im antiken Schrifttum überhaupt, so auch hier, manches Buch unter fremdem Namen geht. Eine Anzahl von Büchern wird lediglich durch alte Tradition auf bestimmte Verfasser zurückgeführt. Das ist der Fall beim Pentateuch, Josua, bei den Samuelisbüchern, beim Buche Daniel und den Büchern Esra-Nehemia. Hier hat die Kritik von vornherein zu betonen, daß die betreffenden Bücher selbst nicht den mindesten Anspruch erheben, von den Verfassern zu stammen, denen sie von der Ueberlieferung zugeschrieben werden. Im übrigen hat die Kritik zu untersuchen, ob die Tradition in dem Inhalt der Bücher irgendwie gegründet ist. Wieder andre Bücher gelten auch der Tradition im allgemeinen als anonym, so z. B. das Richterbuch, die Königsbücher, die Chronik, Josua, Ruth, Esther und Hiob. Hier erwächst der Kritik zunächst die Aufgabe, zu untersuchen, ob das Buch den Zeitverhältnissen, die es schildert oder voraussetzt, nahe steht, also als zeitgenössische Quelle zu gelten hat, oder ob zwischen der Abfassung und dem geschil-

derten oder vorausgesetzten Zeitalter ein großer zeitlicher Abstand besteht.

3. b) Der Ausführung dieser Aufgaben stellen sich nun aber sofort sehr erhebliche *Schwierigkeiten* entgegen, die im Wesen des alttestamentlichen Schrifttums begründet sind. Denn es handelt sich im AT nicht um eine Sammlung einzelner Bücher, deren jedes eine einfache literarische Einheit darstellt, sondern um eine Sammlung von meist recht komplizierten literarischen Größen, die aus mehreren Elementen zusammengearbeitet und in mehr als eine Bearbeitung eingebettet sind. Ehe die Kritik also die Frage nach der Authentie, dem Zeitalter oder dem Quellenwerte eines Buches überhaupt stellen darf, hat sie jedes einzelne Buch einer eingehenden literarkritischen Untersuchung zu unterwerfen und dadurch festzustellen, ob es als eine literarische Einheit oder als eine „Komposition" d. h. eine Zusammenstellung aus verschiedenen Schriftstücken anzusehen ist.

3. c) Die literarkritische Untersuchung hat zu dem Zwecke vor allem ihr Augenmerk darauf zu richten, ob die Darstellung der einzelnen Bücher in sich geschlossen ist oder Unstimmigkeiten und Widersprüche aufweist, ob sich überall dieselbe geistige und religiöse Höhenlage findet, ob sich ein einheitlicher Sprachgebrauch und Stil und eventuell eine einheitliche Kunstform durch das Ganze hindurchzieht, ob die Darstellung von einer einheitlichen Tendenz getragen wird, und ob überall derselbe zeitgeschichtliche Hintergrund hindurchschimmert. Treten hierin Verschiedenheiten vereinzelt auf, so darf man an gelegentliche Ueberarbeitung denken. Ziehen sie sich durch ein ganzes Buch, so darf die Kritik daraus den Schluß ziehen, daß entweder sehr verschiedenartige Elemente von einem Bearbeiter zusammengestellt oder daß mehrere Quellenfäden von ihm zu einem Ganzen verwoben worden sind. Das Urteil darüber wird von der größeren oder geringeren Häufigkeit und Gleichartigkeit der beobachteten Verschiedenheiten abhängen. Spricht der Augenschein dafür, daß mehrere Quellen zu einem Buche verarbeitet sind, so erwächst der Kritik die weitere Aufgabe, die einzelnen Quellenbestandteile mit Vorsicht auseinanderzulösen, das Zusammengehörige zusammenzuordnen und auf diese Weise die alten Quellenwerke, soweit möglich, wiederherzustellen und zu charakterisieren. Das geschilderte Verfahren hat namentlich bei den historischen Büchern zu festen Ergebnissen geführt. Daß sich im Pentateuch und im Buche Josua vier Quellenschriften nachweisen lassen, gehört zu den gesicherten Ergebnissen der literarkritischen Forschung. Beim Richterbuche fällt schon einem einigermaßen aufmerksamen Leser die Verschiedenheit zwischen den pragmatisch-tendenziösen Rahmenpartien und den von ihnen eingeschlossenen, mehr volkstümlich anmutenden Erzählungen auf. In den Samuelisbüchern lassen sich bis in das 2. Samuelisbuch hinein unschwer zwei Erzählungsfäden verfolgen, die sich durch die verschiedene Beurteilung des Königtums charakteristisch unterscheiden. In den Königsbüchern tritt ähnlich wie im Richterbuche der Unterschied zwischen den pragmatistisch anmutenden Rahmenpartien und dem in sie hineingestellten Erzählungsstoff hervor, der sich nach Form, Inhalt und Tendenz wieder als sehr verschiedenartig erweist. In den Büchern Esra und Nehemia wechselt historische Darstellung und biographischer Bericht in einer Weise ab, die es verbietet, in den Büchern eine organische Einheit zu sehen. Aehnliche Erscheinungen weisen auch die prophetischen Bücher auf. Das bekannteste Beispiel bietet das nach dem Propheten Jesaja benannte Buch. Hier setzt mit Kap. 40 auf einmal ein ganz anders gearteter Stil und ein andrer geschichtlicher Hintergrund ein, woraus die andersartige Herkunft von Jes 40 ff hervorgeht. Aehnlich liegt es bei dem Buche Sacharja, wo Kap. 9—14 sich scharf von Kap. 1—8 abheben. Eindringendere Untersuchungen haben dann aber weiter gezeigt, daß auch Jes 1—39 und 40—66 keine literarischen Einheiten darstellen, sondern daß sich hier an einen älteren Grundstock im Laufe der Zeit sehr viel jüngere und z. T. recht umfangreiche Bestandteile angegliedert haben. Und das gilt mehr oder weniger von allen Prophetenschriften, von denen kaum eine in ihrer ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen ist. So entsteht für die Kritik überall die Aufgabe, den ursprünglichen Bestand der einzelnen Prophetenschriften nach Möglichkeit herzustellen und die jüngeren Zutaten als solche zu kennzeichnen. Handelt es sich um Prophetenschriften größeren Umfanges, deren Reden sich vielleicht über ein ganzes Menschenalter verteilen, so muß man freilich auch mit Wandlungen des betreffenden Propheten rechnen, die sich natürlich hinreichend erklären lassen müssen und die Einheit eines menschlichen Personenlebens nicht durchbrechen dürfen. — Schließlich fordert auch die poetische Literatur die literarkritische Arbeit heraus. Unter den Psalmen zeigen viele die Spuren späterer Bearbeitung. Das Hiobbuch hat sehr zahlreiche Erweiterungen erfahren, und über das Buch des Predigers hat sich vielleicht mehr als eine Bearbeitung hinweggelegt. Hat nun die literarkritische Arbeit an den einzelnen Büchern auch schon einen gewissen Abschluß erreicht, so harren doch noch manche Probleme der Lösung, und auch wo sie zu abschließenden Ergebnissen gelangt zu sein scheint, bedarf sie fortwährend der Revision. Die stetig sich erweiternde Kenntnis des zeitgeschichtlichen Hintergrundes und der religiösen Gedankenwelt führt zu Aenderungen, ja unter Umständen zur völligen Umkehrung früherer Aufstellungen. So ist dafür gesorgt, daß die literarkritische Arbeit in stetem Flusse bleibt.

3. d) Hat die Literarkritik die Scheidungsarbeit an den einzelnen Büchern vollzogen, so hat nun die historische Kritik die *Fragen nach Echtheit und Zeitalter* zu beantworten. Natürlich muß die Fragestellung an dem literarkritischen Befund orientiert sein. So ist die Frage, ob Moses der Verfasser des Pentateuchs sei, heute gar nicht mehr erlaubt. Vielmehr sind in dem Pentateuch mehrere Verfasser und Zeitalter beteiligt gewesen, und die Frage könnte höchstens sein, ob Moses der Verfasser einer einzelnen Quellenschrift des Pentateuchs gewesen ist. Dann aber muß das Zeitalter auch der übrigen Quellen bestimmt und zuletzt die Frage beantwortet werden, wie und wann aus den verschiedenen Teilen das Ganze geworden ist, das uns heute als Pentateuch vorliegt. Ebensowenig kommt man etwa dem Jesajabuche gegenüber heute mit der Frage aus, ob der Prophet Jesaja sein Verfasser gewesen ist. Denn da das Jesajabuch aus zwei sehr verschiedenen

Hauptbestandteilen besteht, ist die Frage nach Zeitalter und Verfasser für jeden der beiden Bestandteile besonders aufzuwerfen. Und da auch der ältere Bestandteil keine literarische Einheit darstellt, wird die entscheidende Frage schließlich so zu stellen sein: für welche Stücke in Jes 1—39 darf die Urheberschaft des Jesaja mit Sicherheit in Anspruch genommen werden? Dann aber erheben sich die Fragen nach Alter und Herkunft der übrigen Bestandteile des Jesajabuches, und schließlich muß dann noch die Frage nach dem Zeitalter der Zusammenarbeitung des ganzen Buches beantwortet werden. So vervielfachen sich die Fragen nach Echtheit und Zeitalter fast bei jedem einzelnen Buche, und es wird daher meist eine ganze Reihe von Ergebnissen sein, zu dem die historische Kritik in den einzelnen Fällen gelangt.

3. e) Zur Feststellung der Echtheit und des Zeitalters einer Quelle bedarf die historische Kritik nun gewisser fester Orte, von denen aus sie die Probleme in Angriff zu nehmen vermag, und bestimmter historischer Maßstäbe, mit deren Hilfe sie den einzelnen Quellen ihren Platz in der Geschichte anweisen kann. Dabei muß sie sich im Interesse ihres historischen Charakters vor irgendwelchen vorgefaßten geschichtsphilosophischen oder religionsgeschichtlichen Theorien hüten. Vielmehr wollen diese Theorien selbst erst durch kritische Arbeit, durch genaueste Einzelbeobachtung und Vergleichung gewonnen werden und müssen sich daher eine immer erneute kritische Prüfung gefallen lassen. Die festen Orte aber, von denen aus die Kritik die Probleme packen kann, werden gesicherte historische Daten sein, durch die wenigstens eine Anzahl von Büchern, in denen sich gewisse historische Ereignisse unmittelbar reflektieren, zeitlich festgelegt werden können. Handelt es sich nun um die Frage der Echtheit oder der Authentie einer Quelle, so wird zunächst immer zu fragen sein, ob die etwa in ihr geschilderten oder vorausgesetzten geschichtlichen, kulturellen, religiös-sittlichen und kultischen Verhältnisse sich mit denen decken, die für die Zeit des Autors anderweitig sicher bezeugt sind. Ist das der Fall, so wird an der Echtheit nicht weiter zu zweifeln sein; wenn nicht, so handelt es sich um eine unechte, untergeschobene, oder, wenn eine bestimmte Urheberschaft nur durch eine alte Ueberlieferung behauptet war, um eine einem alten Verfasser zu Unrecht zugeschriebene Schrift. Hier erhält die Kritik dann zugleich die Aufgabe, die Gründe ausfindig zu machen, die einen späteren Schriftsteller bestimmt haben, im Namen einer älteren Autorität zu schreiben, oder die zur Bildung einer späteren Tradition über den Verfasser geführt haben. Handelt es sich um Schriften, die ohne Namen überliefert sind, so ist aus dem zeitgeschichtlichen und kulturellen Hintergrunde, aus den religiös-sittlichen Anschauungen, der Sprache und gegebenenfalls aus deutlichen Zitaten, die sich in sicher datierbaren Quellen finden, das Zeitalter der Entstehung zu bestimmen. Für eine ganze Reihe von Schriften wird sich mit Hilfe historischer Daten die Echtheit oder das Zeitalter mit Sicherheit festsetzen lassen. Das gilt namentlich für den Grundstock der einzelnen Prophetenschriften, für den die Echtheit als gesichert angesehen werden darf, und vielfach auch für größere oder kleinere Zusätze, die sich an jenen Grundstock angegliedert haben, und für die wenigstens das Zeitalter festgestellt werden kann. Damit hat die Kritik aber schon eine ganze Anzahl von festen Punkten und sicheren Maßstäben gewonnen, mit deren Hilfe sie zu weiteren Feststellungen gelangen kann. Indem sie nämlich andre Schriften mit dem aus den Prophetenbüchern gewonnenen Maßstabe mißt, wird sie feststellen können, ob sich eine Schrift von der charakteristischen prophetischen Gedankenwelt berührt zeigt oder nicht. Auf diese Weise gewinnt sie zunächst für die Pentateuchkritik wichtige Ergebnisse. Denn sie findet, daß die deuteronomische Quelle stark unter dem Einfluß der älteren großen Schriftpropheten steht, also höchst wahrscheinlich in das 7. vorchristliche Jahrhundert gehört. Mit dieser Feststellung ist wieder ein neuer Ausgangspunkt und zugleich ein höchst wichtiger Maßstab gewonnen. Die deuteronomische Quelle (V Mose) verwirft nämlich die vielen Kultusstätten und verlangt die Vereinigung des Kultus am Tempel zu Jerusalem. Der Jahwist und der Elohist des Pentateuchs dagegen setzen die vielen Kultusstätten noch durchaus als gültig voraus und darin stimmen mit ihnen auch gewisse Quellenschichten andrer Bücher überein. Daraus folgert die Kritik, daß diese Quellen samt und sonders der „vordeuteronomischen" Zeit angehören. Die deuteronomische Quelle hat nun aber auch ihre ganz bestimmten theologischen Ideen und einen sehr charakteristischen Stil und Sprachgebrauch. Nun finden sich in sämtlichen Büchern vom Pentateuch bis zum 2. Buch der Könige Stücke, die sich ebenso deutlich vom Grundstock abheben als sie in Gedanken, Stil und Sprachgebrauch mit der deuteronomischen Quelle zusammenstimmen. Daraus ergibt sich für die Kritik die wichtige Folgerung, daß alle diese Bücher mehr oder weniger eingreifend deuteronomistisch überarbeitet sind, also keines in seiner abschließenden Gestalt der vordeuteronomischen Zeit angehört. Von der deuteronomischen Quelle aus eröffnet sich der Kritik nun aber auch ein Weg zur Bestimmung des Zeitalters der sog. „Grund-" oder „Priesterschrift" des Pentateuchs. In der Forderung der Kultuskonzentration geht diese Schrift über die entsprechende der deuteronomischen Quelle insofern hinaus, als sie diese Einheit des Kultus nicht erst für den jerusalemischen Tempel, sondern in völligem Widerspruch zu allen alten Ueberlieferungen von allem Anfang an durch Moses gefordert sein läßt. Das weist allein schon über die mosaische Zeit hinaus. Dazu kommt, daß die nachweisbar ältere Literatur nirgends den Einfluß der Priesterschrift verrät, daß dagegen die nacherilischen Bücher der Chronik und Esra-Nehemia ganz unter dem Einflusse dieser Schrift stehen. Daraus schließen wir mit Bestimmtheit auf die nacherilische Abfassung dieser Quelle und zugleich aller der Stücke im AT, die den Einfluß derselben verraten. So vermag die Kritik, von einem festen Punkt zum andern gelangend, die meisten Schriften in ihrer zeitlichen Reihenfolge festzulegen und sie, wenn auch nicht immer genau anzusetzen, so doch mit Bestimmtheit in größere Perioden einzuweisen. In dem Maße, in dem ihr das gelingt, gewinnt sie zugleich einen immer deutlicheren Einblick in die Geschichte des religiösen Lebens, der theologischen Ideen und der sprachlichen Erscheinungen, und daraus erwachsen ihr dann immer sicherere Maß-

stäbe, mit deren Hilfe sie dann auch solche Quellen, die, weil sie einen historischen Hintergrund nicht deutlich erkennen lassen, nicht leicht zu bestimmen sind, in bestimmte Zeitalter einweist. Eine vorzügliche Hilfe leistet ihr dabei die in den einzelnen Quellen vertretene Gottesvorstellung. Je mehr theologisch durchgearbeitet die Gottesvorstellung ist, um so jünger wird die betreffende Schrift sein. Wo z. B. der monotheistische Gedanke in scharfer theologischer Formulierung hervortritt, wo sich mit ihm der universalistische Gedanke in stark bewußter Weise verbindet, wo gar die Tendenz hervortritt, Gottheit und Welt scharf von einander zu scheiden und die Wirkung der Gottheit auf die Welt als durch Engelwesen oder geheimnisvolle Kräfte vermittelt vorzustellen, haben wir es mit einer jüngeren, wahrscheinlich erst exilischen oder nachexilischen Schrift zu tun. Je unreflektierter dagegen der Gottesgedanke in einer Quelle ist, um so älter wird sie sein. Dabei hat die Kritik sich aber zu hüten, unreflektiert und roh mit einander zu verwechseln. Auch die alte Zeit kennt schon einen Monotheismus, und selbst ein gewisser Universalismus ist ihr nicht fremd, wie die jahwistischen Urgeschichten in Gen 1—11 verraten. — Auch aus der Sprache kann die Kritik auf das Zeitalter eines Buches schließen. Die Häufigkeit von Worten und Wendungen, die durch das Aramäische beeinflußt sind (¶ Aramäisches im AT), der Gebrauch bestimmter Wörter und Wendungen, eigentümliche syntaktische Erscheinungen und das Vorkommen persischer und griechischer Lehnwörter geben oft sichere Anhaltspunkte. Doch ist der Sprachbeweis aus dem Gebrauch bestimmter Worte nur mit Vorsicht zu handhaben. Denn, da wir im AT nur einen Ausschnitt aus einer einst viel umfangreicheren Literatur besitzen, fehlt uns die Möglichkeit, die Geschichte der einzelnen Wörter lückenlos zu überschauen, und ein Wort kann nur unter Umständen uns deshalb als jung erscheinen, weil es uns zufällig nur in der jüngeren Literatur begegnet. Zuweilen tun auch Zitate gute Dienste. Ist eine Stelle aus einer Schrift in einer anderen sicher datierbaren zitiert, so gewinnt man den Termin, bis zu welchem die erstere spätestens verfaßt sein muß. Doch ist hier immer genau festzustellen, ob es sich um ein wirkliches Zitat, oder nur um einen ähnlichen Gedanken oder gar nur um die zufällige Verwendung derselben charakteristischen Redewendung handelt. Natürlich ermöglichen alle diese Mittel nur eine Zuweisung einzelner Schriften an größere Perioden, und damit muß sich die Kritik vielfach begnügen. Genauere Daten lassen sich eigentlich nur für die Prophetenschriften aufstellen, weil sich in ihnen bestimmte historische Ereignisse unmittelbar reflektieren. Für die übrigen Schriften muß man sich begnügen, das Jahrhundert, dem sie angehören, mit einiger Wahrscheinlichkeit festzustellen. So läßt sich für die historischen Quellen nur etwa der Kanon aufstellen, daß sie den berichteten Ereignissen um so näher stehen, je einfacher, natürlicher und mit je besserer Verumständung sie diese Ereignisse schildern, dagegen um so ferner, je mehr die Darstellung den Charakter der Legende angenommen hat oder gar mit mythologischen Zügen ausgestattet ist. Demnach pflegt die Kritik zu urteilen, daß die Darstellung in II Sam 9—20 trotz mancher Stilisierung und Beimischung von Legendarischem der Davidszeit näher steht, als etwa die Elias-Geschichten im 1. und 2. Königsbuch der Eliaszeit. Die sagenhafte Schilderung der Moseszeit zwingt zur Annahme, daß zwischen dieser Zeit und ihrer Darstellung schon in den ältesten Pentateuchquellen ein großer zeitlicher Abstand bestehen muß. Bei Sammelwerken wie den Psalmen und Sprüchen wird sich zunächst nur das Zeitalter der Sammlung mit einiger Sicherheit bestimmen lassen. Für die einzelnen Bestandteile muß das Zeitalter, wenn möglich, aus inneren Gründen ausfindig gemacht werden. Dabei darf die Kritik nicht übersehen, daß es sich bei Psalmen und Sprüchen um internationale Literaturgattungen handelt; denn Psalmen- und Spruchdichtung wurde auch bei den Babyloniern und Assyrern und den Aegyptern gepflegt, und die Israeliten haben von beiden Seiten her gewichtigen Einflüssen unterstanden, sich also die betreffenden Kunstformen nicht erst zu schaffen brauchen. Auch das ist ein Moment, das bei Bestimmung des Zeitalters eventuell mit in die Wagschale zu legen ist, denn es ermöglicht uns, die Psalmen- und Spruchdichtung für Israel in frühere Zeiten anzusetzen, als man gewöhnlich anzunehmen geneigt war. Ueberhaupt hat die Kritik den Beziehungen nachzugehen, die auf literarischem Gebiete zwischen Israel und den Nachbarvölkern bestehen. Das gilt außer für die biblischen Urgeschichten in Gen 1—11 namentlich für das Gebiet der Gesetzgebung. Die Beziehung, in der z. B. das Bundesbuch Ex 21—23 zum Codex Hammurabi zu stehen scheint, verbreitet über das Alter und die Entstehung des ersteren ein ganz neues Licht.

3. f) Hat die Kritik Echtheit und Zeitalter der einzelnen Quellen festgestellt, so hat sie weiter den Quellenwert derselben zu bestimmen d. h. zu zeigen, welche Bedeutung sie für unsere Erkenntnis der Geschichte und des geistigen und religiösen Lebens des Volkes Israel und des älteren Judentums besitzen. Dabei hat sie sich vor dem Irrtum zu hüten, daß die erste schriftliche Bezeugung eines Gedankens ohne weiteres mit seiner Entstehung zusammenfällt; vielmehr kann ein Gedanke schon lange gelebt haben, ehe er seinen literarischen Ausdruck gefunden hat. Mit Bezug auf die geschichtlichen Bücher verbindet sich die Frage nach dem Quellenwert mit der nach ihrer Glaubwürdigkeit. Je nachdem eine Darstellung sagenhaften, romanhaften oder historischen Charakter trägt, wird die Antwort verschieden ausfallen. Doch sind auch Darstellungen ersterer Art immer daraufhin zu prüfen, ob nicht historische Begebenheiten im Hintergrunde stehen. In der Moses- und noch mehr in der Elias-Ueberlieferung ist der historische Hintergrund mit Händen zu greifen; hinter der Gestalt des Simson steht im Grunde nichts anderes als der Mythus vom Sonnengotte, obwohl auch hier im einzelnen der Charakter der Zeit, da der Stamm Dan sich mit aller Kraft gegen die Philister wehrt, gut hindurchschimmert. Aber auch bei den historischen Quellen darf die Kritik nicht übersehen, daß sie nicht Geschichtswerke im modernen Sinne des Wortes darstellen. Die Geschichtsdarstellung ist hier überall nationalen und praktisch-erbaulichen Tendenzen unterstellt, und das praktisch-erbauliche Moment ist durch die deuteronomistische Bearbeitung allenthalben noch erheblich verstärkt worden. Daraus erwächst uns die Aufgabe, zu prüfen, inwieweit die Tendenz der Darstellung etwa

zur Schematisierung und Stilisierung des Ueberlieferungsstoffes geführt hat, und wie weit eine Quelle trotz stilisierter Darstellung doch noch historischen Wert besitzen kann. Die Prüfung wird hier vielfach zu positiven Ergebnissen kommen, da gerade die deuteronomistische Bearbeitung, die am meisten die Gefahr einer Vergewaltigung der alten Ueberlieferung einschließt, sich meist nur lose um diese Ueberlieferung herumgelegt hat, so daß diese in ihrem Kern unberührt geblieben ist. Und auch wo die ältere Ueberlieferung schon stilisiert ist, zeigt sie häufig noch Momente, die eine frühere Form derselben erkennen lassen und die Möglichkeit einer Wiederherstellung an die Hand geben. So sind z. B. manche Ereignisse in der jetzigen Form des Berichts von Gesamtisrael erzählt, während sie ursprünglich nur für einen einzelnen Stamm oder eine Stammesgruppe galten. Im einzelnen wird die Kritik geneigt sein, denjenigen Quellen den größeren historischen Wert zuzusprechen, die den berichteten Ereignissen am nächsten stehen. Doch darf sie jüngere Quellen deshalb nicht für wertlos halten. Denn einmal besitzen diese auf jeden Fall den Wert einer Quelle für die Zeit ihrer Abfassung, sofern sie uns die dieser Zeit eigentümliche Auffassung vergangener Zeiten und Personen widerspiegeln. Und dann können auch jüngere Quellen wertvolle historische Erinnerungen aufbewahrt haben. So wird z. B. die elohistische Quelle des Pentateuchs von vielen Kritikern für jünger als die jahwistische gehalten, und doch gestehen dieselben Kritiker bereitwilligst zu, daß gerade diese Quelle manche wertvolle historische Reminiszenz enthält, die man beim älteren Jahwisten vergeblich sucht. Die kleine Quelle Gen 14 stammt jedenfalls aus junger, nacherilischer Zeit; trotzdem enthält sie, wohl auf Grund gelehrter Studien, einzelne uralte Namen aus der babylonisch-elamitischen Geschichte (¶ Amraphel). So muß die Kritik auch den nacherilischen Priesterkodex und die noch jüngere Chronik immer daraufhin prüfen, ob sie nicht hier und da eine wertvolle Tradition aus alter Zeit erhalten haben. Und mit dieser Möglichkeit muß die Kritik namentlich da rechnen, wo es sich um Nachrichten handelt, die keine Spur einer Tendenz verraten. Dagegen muß davor gewarnt werden, aus der archäologischen Korrektheit einer Quelle auf ihren historischen Wert zu schließen. Daraus, daß die Genesis ägyptische Zustände, Sitten und Gebräuche noch so getreu schildert, folgt noch lange nicht, daß ihre Erzählungen zuverlässige Geschichtsurkunden darstellen. Denn richtige kultur- und sittengeschichtliche Schilderungen kann auch ein Roman oder sonst eine Dichtung geben. Man vergleiche nur die in Aegypten spielenden Romane von Ebers. † Baentsch.

C. Literaturgeschichte Israels.

1. Begriff; — 2. Verhältnis zu den übrigen historischen Bibelwissenschaften; — 3. Probleme (a. Einheiten; — b. Gattungen; — c. Geschichte der Gattungen); — 4. Anordnung.

1. Die L. J. (Literaturgeschichte Israels) hat die Aufgabe, die Erzeugnisse der israelitischen Literatur als solche zu erforschen, d. h. die allgemeinen Eigenschaften der gesamten literarischen Produktion zu schildern — man denke z. B. an hebräische Stilistik, Poetik, Metrik u. a. —, die einzelnen Hervorbringungen dem Inhalt wie der Form nach zu charakterisieren, zu klassifizieren und ästhetisch zu würdigen und die Schriftstellerpersönlichkeiten, soweit sie individuell hervortreten, darzustellen. Als geschichtliche Wissenschaft hat die Disziplin die so gewonnenen Erkenntnisse in einen historischen Verlauf einzuordnen und so das Werden und Wachsen der Literatur Israels aufzuweisen. Ihr letztes Ziel hat die L. J. erst erreicht, wenn sie den gesamten Stoff in einer, nach Perioden geordneten Geschichtserzählung vorzulegen vermag. — In alledem verfolgt die L. J. dieselben Ziele und arbeitet nach denselben Methoden wie jede andere Literaturgeschichte, wobei es selbstverständlich ist, daß diese Methoden und Ziele durch die Eigenart des jeweils zu behandelnden Stoffes besondere Abwandelung erfahren: omnibus naturam et naturae suae omnia. — Im folgenden wird die Wissenschaft der Literaturgeschichte als bekannt vorausgesetzt und die L. J. nur insoweit geschildert, als sie sich von der uns geläufigen Form der Geschichte der Literaturen moderner Völker unterscheidet.

2. Die L. J. hat ein enges Verhältnis zu den übrigen, geschichtlichen Disziplinen der Bibelwissenschaft, da sie denselben Stoff, den auch diese behandeln, nur eben in ihrer besonderen Art betrachtet, wodurch sich eine Fülle von Beziehungen ergeben. Ein nahes Verhältnis hat sie zu der Religionsgeschichte Israels: während diese die Schriften des AT nach ihrem Ideengehalt, d. h. wesentlich nach ihrer Religion untersucht, bearbeitet die L. J. dieselben Schriften nach der Seite ihrer literarischen Form: wobei sich beide Disziplinen, da es Form ohne Inhalt oder Inhalt ohne Form nicht gibt, mannigfach begegnen müssen. Dennoch ist es im Interesse der Klarheit wünschenswert, beide Disziplinen zu sondern. Dabei wird also die L. J. auf den geistigen Gehalt der zu behandelnden Schriften weniger einzugehen brauchen, als es in den modernen Literaturgeschichten, denen eine solche — allerdings durchaus notwendige — Ergänzung nicht zur Seite zu stehen pflegt, gewöhnlich der Fall ist. Auch läßt sich natürlich eine Art der Behandlung denken, die beides verbindet, und etwa noch die politische „Geschichte Israels" hinzunimmt, wie das Reuß: Geschichte der heiligen Schriften des AT (1881) 1890[2] versucht hat; wobei freilich Zerreißungen der inneren Zusammenhänge jeder Disziplin kaum zu vermeiden sind. — Noch engere Beziehungen hat die L. J. zur „Einleitung in die Schriften des AT". Sie verhält sich zu dieser, ebenso wie die gegenwärtige „Religionsgeschichte Israels" zu der vormaligen „Biblischen Theologie". Denn wie durch das erneute Einströmen des geschichtlichen Geistes in die Bibelwissenschaft im letzten Geschlechte von Forschern aus einer mehr systematisch gerichteten „Biblischen Theologie" die durchaus nach historischen Methoden arbeitende „Religionsgeschichte Israels" geworden ist, so entsteht gegenwärtig aus der bisherigen „Einleitung" die L. J. Zweck der „Einleitung" war es, die Abfassungsverhältnisse der Bücher des AT zu erkennen und besonders die darüber im Kanon enthaltenen und mit dem Kanon überlieferten Traditionen zu prüfen, vgl. oben B 3; ihre Disposition richtete sich daher nach der zufälligen Reihenfolge der Bücher des Kanons: nach einander wurden die biblischen Schriften vorgenommen und auf die Verhältnisse ihrer Entstehung untersucht. „Einleitung" und L. J. treffen also darin zusammen, daß sie beide die Schriften des AT als

Schriften behandeln, sie unterscheiden sich aber durch die Disposition, die bei der L. J. keine andere als die einer Geschichtserzählung sein kann. Nun entsteht freilich eine L. J. aus der „Einleitung" nicht einfach dadurch, daß man die in der „Einleitung" gewonnenen kritischen Erkenntnisse nach der chronologischen Reihenfolge anordnet; denn eine solche Aufreihung von Einzelheiten ergibt keine wirkliche Geschichte, deren besondere Art vielmehr darin besteht, durch innere Verknüpfung des Einzelnen ein Ganzes in seinem Werden zu zeigen. Auch dadurch, daß man zu den kritischen Problemen Uebersichten über den Inhalt der Bücher oder — wie es die Dilettanten zu tun pflegen — Ausrufe der Bewunderung über die Schönheit der Bücher hinzufügt, ist hier nicht zu helfen. Soll es zu einer wirklichen L. J. kommen, so wird sich die Forschung viel mehr, als es bisher geschehen ist, auf dasjenige Gebiet einlassen müssen, auf dem sich die eigentliche Geschichte der Literatur abspielt, nämlich auf die Erforschung der Formensprache der israelitischen Erzeugnisse. Eine L. J. werden wir erst dann erhalten, wenn die historisch-exegetische Forschung dies lange vernachlässigte Gebiet auf der ganzen Linie in Angriff nimmt. Zu dieser künftigen L. J. liefert die gegenwärtige „Einleitung" den unerläßlichen Unterbau. Ob die Späteren, die diese neue Wissenschaft besitzen werden, die kritischen Probleme (deren Betrieb niemals aufhören kann, wenn auch ihre Schätzung notwendigerweise ermäßigt werden muß) bei Gelegenheit in die Geschichtserzählung einstreuen, oder in einem ersten vorbereitenden Teile zusammenhängend geben oder aus praktischem Grunde ganz davon trennen werden, mag die Zukunft entscheiden.

3. a) Im folgenden sollen einige Grundprobleme der L. J. dargestellt werden. Alle literaturgeschichtliche Forschung hat damit zu beginnen, daß man die literarischen Einheiten feststellt. Solche ästhetischen Einheiten sind das einzelne Gemälde, das einzelne Bauwerk, die Statue, das Lied, die Erzählung, oder, um eigentümlich-hebräische Stücke zu nennen, der Psalm, der Weisheitsspruch, die Prophetenrede, der Torasspruch u. a. Von diesen Einheiten geht jede Literaturgeschichte aus; sie sind zunächst, jede für sich, zu betrachten, und erst, wenn man sie erkannt hat, kann man zu weiterem übergehen. Nun sind uns — nach einem im folgenden (vgl. 3 c) zu besprechenden Gesetz der Literaturgeschichte — diese Einheiten nicht einzeln, sondern in Sammlungen zusammengestellt überliefert: die sämtlichen uns überlieferten Bücher des AT sind Sammlungen oder kommen wenigstens davon her. Darum ist die erste Aufgabe der L. J., diese Bücher auseinanderzunehmen: eine Arbeit, die für einige Bücher, wie den Psalter, in dem jeder Psalm eine Einheit für sich bildet, leicht genug ist, die aber in anderen Schriften, wie in den Prophetenbüchern, bei denen uns keine Tradition zur Seite steht, oder in den erzählenden Schriften, wo die verschiedenen ursprünglichen Einheiten mehr oder weniger künstlerisch mit einander verarbeitet sind, auf Schwierigkeiten stößt und bisher als ein Stück der wissenschaftlichen Forschung nur ausnahmsweise in Angriff genommen worden ist. Erst die gemeinsame Arbeit einer ganzen wissenschaftlichen Generation wird hier Klarheit schaffen. Hilfe bei dieser Untersuchung wird leisten können das Aufachten auf die organischen Zusammenhänge, auf häufige oder gar gesetzmäßige Anfänge, Dispositionen und Schlüsse der Einheiten. Bemerkt sei schon im voraus dies, daß die ursprünglichen Einheiten vielfach sehr viel kleiner sind, als das moderne Stilgefühl verlangt: so umfaßt das Miriamlied Ex 15_{21}, Salomos Tempelweihspruch I Kön 8_{12} oder der Saraphenhymnus Jes 6_3 nur ganz wenige Zeilen. Daneben gibt es freilich auch im AT Einheiten von größerem, ja von allergrößtem Umfange.

3. b) Die weitere Arbeit wird sein, die so festgestellten, unendlich vielen Einheiten nach Klassen zu ordnen. Dabei aber wird man sich wohl hüten müssen, sich von den Theorien irgend einer modernen Aesthetik leiten zu lassen, Theorien, die für die L. J. nicht geschaffen sind und auf eine so andersartige Literatur nicht passen. Vielmehr wird man diejenigen Gattungen zu suchen haben, nach denen sich diese Einheiten durch ihre Natur zusammenschließen. Man beginnt, indem man zwei besonders ähnliche Einheiten vergleicht und andere, in Gedankeninhalt und literarischer Form verwandte hinzuzufinden sich bemüht. Erleichtert wird diese Arbeit dadurch, daß die Gattungen eines „antiken" Volkes — antik im Sinne einer untergegangenen Kulturperiode — gewöhnlich außerordentlich konstant sind. In einem solchen Volke, in dem die Einzelnen weniger differenziert zu sein pflegen und die Sitte eine viel größere Macht hat als heute, ist auch der einzelne Schriftsteller viel mehr als unter uns durch die für jede Gattung feststehenden Formen d. h. durch den „Stil" gebunden; besonders pflegt der Anfang der literarischen Einheit durch die Sitte gegeben zu sein; so beginnt der hebräische Hymnus ganz gewöhnlich mit „Singet dem Herrn", das Leichenlied mit „Ach wie", die prophetische Scheltrede „Ha ihr, die ihr" usw. Hauptgattungen der hebräischen Literatur sind zunächst die erzählenden, unter denen wir wiederum den Mythus, der im Hebräischen nur in Resten erhalten ist, die volkstümliche Sage, die geistliche Legende, die liebevoll ausgeführte Novelle, die strengere Geschichtserzählung unterscheiden. Weitere Gattungen sind die lyrischen, zunächst die profanen wie Leichenlied, Liebeslied, Spottlied, Hochzeitslied, Siegeslied, Königslied, dann die geistlichen wie der Hymnus, das Danklied, das Klagelied des Einzelnen und der Gemeinde. Eine ganze Fülle von Gattungen sind in den prophetischen Schriften vereinigt: die Vision in erzählender Form, das prophetische Wort in vielerlei Ausgestaltungen, darunter die älteste, die Verkündigung der Zukunft als Drohwort oder Heilspredigt, die Scheltrede, welche die Sünden rügt, und viele anderen. Alle diese Gattungen sind nach ihrem typischen Inhalt und ihren geläufigen Formen zu untersuchen. Solche Betrachtung der Formen hat auch bei solchen Stücken zu geschehen, deren Kunst eine unbewußte ist, wie bei solchen, die auf ästhetische Schätzung keinen Anspruch erheben; unterliegt doch auch bei diesen die Form bestimmten, mehr oder weniger unbewußt empfundenen, Gesetzen.

3. c) Alles Bisherige ist nur Voruntersuchung. Die eigentliche Literaturgeschichte beginnt erst, wenn man die Geschichte der literarischen Erzeugnisse darstellt. Dabei aber wird man mit der Geschichte der Gattungen zu

beginnen haben. Erst dann werden die großen Schriftstellerpersönlichkeiten an die Reihe kommen können. Denn wie es unmöglich ist, über Goethes persönlichen Stil auch nur ein Wort zu sagen, wenn man den durch die Sache gegebenen Unterschied eines Dramas wie Faust, einer Ich-Erzählung wie Werthers Leiden und eines lyrischen Gedichtes noch nicht kennt, so kann man auch die hebräischen Schriftsteller in ihrer persönlichen Leistung nur dann wirklich erfassen, wenn man zuvor die Gattungen erforscht hat, in denen sie sich bewegt haben. — Nun haben viele der hebräischen Gattungen dieselbe oder eine ähnliche Geschichte erlebt. Ursprünglich haben die ältesten unter ihnen eine ganz bestimmte Stelle im Volksleben Israels, von dem sie einen wichtigen Teil darstellen: so wird das Siegeslied dem heimkehrenden Sieger entgegen von den Mädchen angestimmt, das Leichenlied an der Bahre des Toten von Klageweibern gesungen, die Tora dem Laien am Heiligtum vom Priester verkündet, das ursprüngliche kultische Lied zu den Zeremonien des Gottesdienstes rezitiert. Die Aufgabe der Forschung ist, dasjenige Stück des Volkslebens, zu dem die betreffende Gattung gehört, deutlich zu machen und so eins aus dem andern zu verstehen. Eben deshalb, weil diese ältesten Gattungen ursprünglich nicht auf dem Papier, sondern im Leben bestanden haben, sind auch die ursprünglichen Einheiten so kurz gewesen, entsprechend der geringen Aufnahmefähigkeit des Hörers und besonders jener antiken Hörer. Aus dem von uns angedeuteten „Sitz im Leben" erklärt es sich ferner, daß diese ältesten Gattungen ganz reinen Stil haben: sie sind für eine bestimmte Situation berechnet und entsprechen ihr durchaus. Auch die Urheber solcher Stücke sind natürlich einzelne Personen — ein Volk dichtet nicht —, aber diese Schöpfungen sprechen in einer Zeit, in der das Individuum verhältnismäßig unentwickelt ist, weniger die Stimmungen und Gedanken Einzelner als vielmehr die größerer Kreise aus. — Später ist dann die Zeit gekommen, da es Sitte ward, die literarischen Erzeugnisse aufzuzeichnen, und ist die israelitische „Literatur" im eigentlichen Sinne entstanden. Unter dem Einfluß der Schrift haben die Gattungen mannigfache Veränderungen erfahren. Die Einheiten sind gemäß der größeren Aufnahmekraft des Lesers allmählich angeschwollen; die größte literarische Einheit des AT ist das Buch Hiob. Zugleich hat man begonnen, die kurzen Einheiten der älteren Zeit in Sammlungen zusammenzustellen; so sind Lieder-, Sagen-, Spruchsammlungen niedergeschrieben worden. Ferner haben die Gattungen zugleich mit ihrem Sitz im Leben vielfach auch die Reinheit des Stils verloren; es ist zu allerlei Umbiegungen und Mischungen gekommen. So sind z. B. die religiösen Lieder, die ursprünglich ein Teil des Gottesdienstes waren, von den Frommen auch außerhalb des Kultus gesungen und so zu „geistlichen Liedern", d. h. zu „Psalmen" geworden. Oder es haben sich Lied und Weisheitsspruch oder Lied und Geschichtserzählung gemischt, wodurch eine eigentümlich lyrisch-reflektierende Poesie und lyrische Legende entstehen usw. usw. Von besonderer Bedeutung aber für die Literaturgeschichte sind die großen Schriftsteller, die sich der volkstümlichen Gattungen bemächtigen, ihnen ihr persönliches Leben einhauchen und aufs mannigfaltigste umbilden. So haben die großen Propheten, ursprünglich vom Stil der Weissagung ausgehend, höchst individuelle Werke hervorgebracht; sie haben, im Eifer, auf ihr Volk zu wirken, eine fast unübersehbare Fülle von fremden Gattungen aufgenommen und ihren Zwecken dienstbar gemacht. Der Dichter des Hiob hat auf Grund einer reichen Literatur von Liedern und Reden, die er voraussetzt, große Streitreden geschaffen und sie zu einem großartigen Werke zusammengeschlossen. Die Erforschung dieser großen Schriftsteller ist die Krone der L. J.; freilich mit dieser Hauptaufgabe das Ganze zu beginnen, hieße, den Bau des Hauses mit dem Dach anzufangen. — Auf die Klassiker sind dann die Epigonen gefolgt, welche die großen Meister nachahmen und die von ihnen geprägten Gattungen fortsetzen. Die spätere Zeit der Literatur steht zugleich unter dem Zeichen der Stilmischung und der Sammlung: fast sämtliche Bücher des AT sind damals aus älteren Büchern oder Stücken zusammengestellt und neubearbeitet worden. Bis schließlich die Sammlung der Sammlungen, d. h. der Kanon entsteht.

4. In der Disposition der L. J. werden sich zwei Rücksichten kreuzen müssen, neben derjenigen auf die Gattungen diejenige auf die Perioden der Volks- und Kulturgeschichte; hat doch die L. J. zugleich zu zeigen, wie die Literatur Israels aus der Geschichte des Volkes hervorgegangen und der Ausdruck seines geistigen Lebens ist. Zweckmäßig wird man teilen: I. die volkstümliche Literatur, II. die Literatur der großen Schriftsteller, III. die Epigonen und Sammler. Innerhalb jeder Periode ist nach einzelnen Gattungen zu disponieren.

Hermann Gunkel: Grundprobleme der Israelitischen Literaturgeschichte, DLZ 1906, Sp. 1797 ff 1861 ff.

Gunkel.

D. Biblische Theologie.

1. Der Name; — 2. Die Aufgabe; — 3. Die Methode; — 4. Umfang und Quellen; — 5. Einteilung.

1. Man unterscheidet eine Biblische Theologie des AT und des NT. Kurzweg redet man auch von alttestamentlicher und von neutestamentlicher Theologie. Der Name begegnet zum ersten Male im 18. Jhd. in dem Werke von M. K. Haymann, Versuch einer biblischen Theologie in Tabellen 1708. In neuester Zeit hat die Disziplin mit dem Charakter auch den Namen gewechselt. Man redet jetzt lieber von alttestamentlicher, so Smend, oder besser von israelitischer Religionsgeschichte, so Marti.

2. Die biblische Theologie des AT hat die Aufgabe, die religiösen und sittlichen Vorstellungen und Anschauungen des AT und ihre Auswirkung im Leben und Kultus in zusammenhängender und übersichtlicher Weise darzustellen. Da diese Anschauungen aber nicht in allen Schriften des AT auf der gleichen Höhe stehen, sondern je nach den Zeiten, denen die Schriften angehören, verschiedenartig und verschiedenwertig sind, d. h. sich als in einem geschichtlichen Prozeß begriffen zeigen, darf sich die biblische Theologie nicht damit begnügen, die einzelnen religiösen Aussagen und sittlichen Anschauungen des AT nach bestimmten Gesichtspunkten einfach zusammenzuordnen, miteinander auszugleichen und so ein Durchschnittsbild der alttestamentlichen Religion zu entwerfen, dem diese Religion ja

auch in keiner ihrer Phasen wirklich entsprochen haben würde — das war das Ziel der vormaligen „Biblischen Theologie" —, sondern sie hat die Aufgabe, das allmähliche Werden der alttestamentlichen Religion mit ihren religiösen und sittlichen Anschauungen in seinem geschichtlichen Stufengang zu erforschen und darzustellen — das ist der Grundgedanke der gegenwärtigen „Religionsgeschichte Israels". Dabei hat sich die Wissenschaft auf die Ergebnisse der literarischen und historischen Kritik, wie sie in der „Einleitung ins AT" niedergelegt sind, und auf den in den Kommentaren gebuchten Ertrag der Auslegung der alttestamentlichen Schriften zu stützen. Indem sie auch die übrigen theologischen Disziplinen wie die Geschichte des Volkes Israel und die Archäologie, besonders soweit sie die gottesdienstlichen Altertümer behandelt, voraussetzt, erweist sie sich als die Krone der alttestamentlichen Disziplinen.

3. Daß die Methode dieser Disziplin die der strengen geschichtlichen Forschung sein muß, versteht sich nach dem im vorigen Abschnitt Ausgeführten von selbst. Sie darf sich an dieser Forderung nicht dadurch irre machen lassen, daß die alttestamentliche Religion Offenbarungscharakter für sich in Anspruch nimmt, denn auch die göttliche Offenbarung vollzieht sich in der Form eines geschichtlichen Prozesses und ist, weil stets durch menschliche Persönlichkeiten vermittelt, psychologisch und historisch bedingt. Die Darstellung könnte nun aber einen doppelten Weg einschlagen. Es wäre zunächst denkbar, daß sie im Interesse einer bequemen Uebersicht jede der einzelnen Ideen und Vorstellungen für sich hinsichtlich ihrer Entstehung und Entwickelung untersuchte, so etwa, daß sie zunächst die Vorstellung von Gott, seinem Wesen, seinen Eigenschaften und Werken, dann die Vorstellung vom Menschen und seinem Beruf, von der Sünde und Schuld und den Mitteln, sie zu überwinden und zu sühnen, und schließlich die eschatologischen Vorstellungen zur Darstellung brächte. So hat die bisherige „Biblische Theologie" disponiert. Aber dieses Verfahren ist trotz des Vorzuges der Uebersichtlichkeit nicht empfehlenswert. Denn bei allem Bemühen, den geschichtlichen Gesichtspunkt festzuhalten, gerät man dabei leicht in Gefahr, aus der geschichtlichen in eine systematische Betrachtungsweise zu verfallen und sich dadurch den Einblick in das geschichtliche Werden zu erschweren. Dazu kommt aber vor allem, daß auf diese Weise der Gesamtcharakter der verschiedenen Zeitalter nicht zu seinem Rechte kommt, insofern die einzelnen religiös-sittlichen Gedanken für die Betrachtung isoliert und nicht im Zusammenhang mit den gleichzeitigen Ideen und Anschauungen, deren Gesamtheit die geistige Art eines Zeitalters ausmacht, erfaßt und verstanden werden. In dieser Isolierung liegt aber auch eine Gefahr für das Verständnis der einzelnen Ideen selbst, deren wahrhafte Bedeutung und Tragweite doch nur dann richtig beurteilt werden kann, wenn sie im Zusammenhang mit dem gesamten geistigen Inhalt des Zeitalters, dem sie angehören, verstanden werden. Bedenklich ist schließlich, daß bei diesem Verfahren die großen religiösen Persönlichkeiten, welche die eigentlichen Träger der israelitischen Religion gewesen sind, aus der Darstellung ausgeschaltet werden. Demnach wird sich vielmehr der andere Weg empfehlen, die religiösen und sittlichen Ideen der einzelnen Zeitalter im Zusammenhang zur Darstellung zu bringen. Nur so gewinnen wir ein wirklich geschichtliches und lebendiges Verständnis von den einzelnen religiös-sittlichen Anschauungen und Ideen, die uns immer als Glieder eines geistigen Organismus entgegentreten, wie von den einzelnen Perioden des religiösen Lebens in Israel und der Entwicklung der israelitischen Religion überhaupt. Darum ist an die Stelle der „Biblischen Theologie" mit Recht die „Religionsgeschichte Israels" getreten.

4. Ueber den Umfang der von der Biblischen Theologie zu behandelnden Zeit ist man lange schwankend gewesen. Die alte „Biblische Theologie" hat zunächst nur an eine Darstellung der religiösen Entwicklung derjenigen Zeit gedacht, die von den kanonischen Schriften des AT umspannt wird, d. h. der Zeit, die von den Anfängen der israelitischen Religion bis etwa zur Makkabäerzeit reicht. Aber dann bliebe die Zeit von den Makkabäern bis zum Eintritt des Christentums außer Betracht. Diese Abgrenzung aber wird heute meist als willkürlich empfunden, da sie auf einer für das Gebiet wissenschaftlicher Arbeit unerlaubten Beeinflussung durch den kirchlichen Kanonsbegriff beruht. Vielmehr setzt sich in der Geschichte der jüdischen Religion von der Makkabäerzeit an die vorausgegangene Geschichte dieser Religion organisch fort, und die Kenntnis jener weiteren Geschichte ist zudem deshalb so wichtig, weil sie uns mit der geistigen Atmosphäre bekannt macht, die der Begründer der christlichen Religion vorfand, und durch welche die neutestamentliche Gedankenwelt so vielfach teils positiv teils gegensätzlich bestimmt ist. Daß aber die Religion der nachmakkabäischen Zeit vielfach Spuren der Zersetzung und Entartung aufweist und sich an schöpferischer Kraft nicht mit der alten Religion vergleichen läßt, ist für die historische Forschung, die sich nicht durch Werturteile zum Ausschluß einer ganzen Periode bestimmen lassen darf, gleichgültig.

Je nachdem man die Abgrenzung verschieden vornimmt, ist der Umfang der zu benutzenden Quellen verschieden. Bei der „Biblischen Theologie" kommen gewöhnlich die im AT enthaltenen Schriften, in der modernen „Religionsgeschichte Israels" auch die gesamte apokryphische und pseudepigraphische Literatur in Betracht. Wie weit auch Mischnatraktate heranzuziehen sind, bleibt in jedem einzelnen Falle Sache sorgfältiger Ueberlegung.

5. Die Forschung unterscheidet folgende Perioden der israelitisch-jüdischen Religion: das vormosaische Zeitalter oder die Religion der ältesten Israelstämme, sodann das Zeitalter der mosaischen Religionsstiftung oder der Begründung des Jahwismus, ferner das Zeitalter der Entwicklung der Jahwereligion auf kanaanäischem Boden, weiter das des Prophetismus, das Zeitalter der Religion unter dem Gesetz oder die Periode des Nomismus und endlich das Zeitalter der Religion unter hellenistischen Einflüssen. Eine genaue Abgrenzung der einzelnen Perioden ist nicht immer möglich, da die Wurzeln der späteren fast immer schon im Bereich der vorangegangenen nachweisbar sind, und die vorangegangene in der auf sie folgenden oft sehr erheblich fort- und nachwirkt. So nimmt z. B. der Nomismus bereits im 7. Jhd. mit dem deutero-

nomischen Gesetz (V Moses vgl. ¶ Mosesbücher) seinen Anfang, also zu einer Zeit, wo der Prophetismus in einem Manne wie Jeremia einen gewaltigen Aufschwung nehmen sollte, und andererseits wirkt die prophetische Geistesrichtung in einem Manne wie Deuterojesaja und in vielen Psalmen bis weit in die Periode des Nomismus hinein kräftig fort. † Baentsch.

E. Geschichte der alttestamentlichen Bibelwissenschaft.

1. Bei den Juden; — 2. Bei den Christen: a) im Altertum; — b) im Mittelalter; — c) in der reformatorischen Zeit; — d) in der nachreformatorischen Zeit bis zur Mitte des 18. Jhd.s; — e) Seither.

1. Wird das Wort „Wissenschaft" nicht in unerlaubter Weise gepreßt, so darf man sagen, daß die Anfänge einer Bibelwissenschaft bis ins AT selber zurückreichen. Davon zeugt schon so manche erklärende Glosse, welche in unsern Bibeltext Aufnahme gefunden hat. Wenn ferner der Visionär in Dan 9 auf die Zahl der Jahre merkt, während welcher nach Jeremia (29_{10}) Jerusalem in Trümmern liegen soll, und zur Erkenntnis kommt, daß die genannten 70 Jahre 70 Jahrwochen bezeichnen (Dan 9_{24}), so ist auch das ein Stück Exegese, wie wir ihr auf dem Boden der ¶ Apokalyptik auf Schritt und Tritt begegnen; denn das ist gerade ein Merkmal der Apokalyptiker, daß sie sich zu den Propheten verhalten wie die Ausleger zu den ursprünglichen Autoren, daß sie sozusagen die Schriftgelehrten der Propheten werden. Im übrigen freilich bildet zum Enthusiasmus der Apokalyptiker die offizielle Schriftgelehrsamkeit des Talmudjudentums gerade das Gegenstück. Einen Niederschlag der subtilen Arbeit seiner Gelehrten haben wir schon im Bibeltexte selbst oder z. T. wenigstens in einzelnen Handschriften, die ihn uns übermitteln. Aus dem Talmud-Traktat Sopherim 6_4 erfahren wir, wie einmal im Vorhofe des Tempels drei Bücher, jedenfalls Abschriften des Pentateuchs, gefunden worden sein sollen, die in einigen Lesarten von einander abwichen. Als richtige Lesart habe man dann die festgesetzt, in der zwei Codices gegen den dritten übereinstimmten. Man hat danach die Mehrheit der Handschriften entscheiden lassen, ein Verfahren, das freilich sehr äußerlich und darum sehr unzulänglich war. Einige Gelehrte meinen, daß auf diesem Wege der offizielle Normaltext zustande gekommen sei, der allen hebräischen Handschriften zugrunde liegt. An dem offiziellen Texte, dem „Kethîb" oder dem Geschriebenen, wurde später nichts mehr geändert. Bessere Lesarten wurden als sog. „Qerê" d. h. zu Lesendes an den Rand gesetzt und im Texte außer durch entsprechende Zeichen meist dadurch angedeutet, daß man die Vokale des zu lesenden Wortes unter die Konsonanten des entsprechenden Textwortes d. h. des „Kethîb" setzte. Zum Qerê gesellte sich später das sogen. „Sebîr" = Meinung, die eine Randlesart von geringerer Sicherheit in Vorschlag bringt. An 15 Stellen des AT finden sich außergewöhnliche Punkte über den Konsonanten; durch sie sollen Bedenken gegen die Ursprünglichkeit des Textes angedeutet werden. Für 18 Stellen des AT findet sich ein „Tiqqûn sopherim" d. h. eine Festsetzung von Schriftgelehrten, wonach der Text an den betreffenden Stellen ursprünglich anders als gegenwärtig gelautet habe. Auch der sog. „Ittûr sopherim" d. h. Einklammerung oder Weglassung der Schriftgelehrten macht auf Textschwierigkeiten, allerdings ganz geringer Art, aufmerksam, er deutet an, daß an 5 Stellen des AT das Fehlen des Wörtchens „und" als unnatürlich empfunden wurde. Besondere Aufmerksamkeit wurde auch den auseinandergehenden Lesarten des west- und ostländischen Textes gewidmet. Ein Verzeichnis dieser Abweichungen findet sich z. B. in einer in der Kaiserlichen Bibliothek zu Petersburg befindlichen Handschrift aus den Jahren 1008—10 und in den rabbinischen Bibeln von Jakob Chajjim (1525) und von ¶ Buxtorf (1618). In diesen sind ferner die Abweichungen der Texte von Aharon ben Ascher (10. Jhd.) und seines Zeitgenossen Ben Naphtali zusammengestellt. Wohl beachtet wurden auch die Unterschiede zwischen dem masoretischen Texte und der Septuaginta, und sie gaben Juden wie Christen Veranlassung, sich gegenseitig Textfälschungen vorzuwerfen. — Aber die haarspaltende Rabbinengelehrsamkeit, die den masoretischen Bibeltext geschaffen, macht an seinem Buchstaben nur scheinbar Halt. In Wirklichkeit gilt von Anfang an von ihr, daß sie bei all ihrer Fürsorge für die Erhaltung dieses Textes in seiner Auslegung den Buchstaben preßt, bis Aussagen aus ihm gewonnen werden, die schließlich doch wieder auf phantastische Willkür hinauslaufen. Neue Erkenntnisse werden auf diese Weise aus ihm herausgesponnen, nach Seiten des Erzählungs- wie des Gesetzesstoffes hin (Haggada und Halacha). Diesem Zweck dienen ¶ Hillels 7 Regeln („Middoth"), durch Rabbi Jismael zu 13, durch Rabbi Elieser zu 32 erweitert (vgl. Hermann L. Strack, Einleitung in den Talmud [4] 1908, S. 119—131). Es sind auf Logik und Grammatik bezügliche Grundsätze des exegetischen Verfahrens, die letztlich immer wieder auf den Wortlaut zurückgehen. Aber über ihn hinaus wird doch auch ein mehrfacher Schriftsinn angenommen, und dabei melden sich Einflüsse der Allegoristik des hellenistischen Judentums, die sich in Talmud und Midraschim niederschlagen (¶ Allegorische Auslegung 2. 3). — Eine Wende tritt seit ca. 900 mit dem Einfluß arabischer Wissenschaft auf die jüdische ein. Wie man sich auch von arabischer Seite mit bibelkritischen Fragen befaßte, kann uns z. B. Ibn Ḥazm al Ẓahiri (geboren 994 zu Cordova) zeigen, über den Hirschfeld in The Jewish Quarterly Review 13, 222—40 gehandelt hat. Auf jüdischer Seite sind als gefeierte Vertreter eines grammatisch und lexikalisch fortgeschritteneren Verständnisses des AT und seiner z. T. kritischeren Auffassung und Auslegung vor allem zu nennen: Saadja (aus Fajjum in Aegypten, † 942 als Schulhaupt (= Gaon) in Babylonien), der das AT ins Arabische übersetzte und Kommentare zu Pentateuch, Psalmen usw. schrieb (vgl. ZAT 1884, 225—246; 1885, 15—29), Rabbi Jiṣḥaq († 950?), ferner Raschi (aus Troyes, † 1105), Ibn Ezra (aus Spanien, dann in Italien und Frankreich † 1167), David Kimchi († ca. 1230 zu Narbonne), deren Kommentare zum großen Teil in die rabbinischen Bibeln aufgenommen wurden. Auch Abulwalîd, „den man mit Recht den Klassiker der hebräischen Sprachwissenschaft genannt hat, darf man, obwohl er kein bibelexegetisches Werk hinterlassen hat, unter die Meister der Schrifterklärung zählen" (W. Bacher:

Aus der Schrifterklärung des A. 1889 S. III). Ueber einen älteren, dem Namen nach nicht sicher bekannten jüdischen Kritiker vergleiche man den Aufsatz von Schechter in JQR 13, 345—51. Dem biblischen Realismus nahe, aber durch astrologische Spekulation verwirrt ist ¶ Abrabanel aus Lissabon († 1509 zu Venedig), der Verfasser eines berühmten, stark eschatologisch gerichteten Danielkommentars (vgl. Adalbert Merx: Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger 1879, S. 252). Dagegen gibt ein bedeutsamer Einschlag philosophischer Gedanken der Auffassung des AT bei Salomo ibn Gabirol (= ¶ Avicebron, † ca. 1070 in Spanien), Rabbi Mose ben Maimon (= ¶ Maimonides 1135—1204) und Levi ben Gerschom (Kommentar des Hiob, † 1340) das Gepräge. Der letzte dieser spanisch-jüdischen Religionsphilosophen, Joseph Albo (1388—1444), eröffnet schon eine strikt zeitgeschichtliche Prophetenexegese (vgl. A. Merx: a. a. O. S. 280 ff). — Die neuere Arbeit der Juden am AT hat bei allem Bestreben, ihm sprachlich und geschichtlich näher zu kommen, kaum mehr etwas hervorgebracht, was sich an Originalität mit den genannten Erzeugnissen messen ließe. Erwähnt sei aus dem 19. Jhd. wenigstens Abraham Geiger, der in scharfsinniger, wenn auch oft willkürlicher Weise zu zeigen suchte, daß der hebräische Text von der ältesten Zeit an bis zu seinem Abschluß mannigfachen Bearbeitungen unterworfen gewesen sei.

2. a) Die ersten Spuren einer christlichen Bibelwissenschaft darf man in der alttestamentlichen Exegese innerhalb des NT finden. Von der Erfahrung aus, daß das in Christo erschienene Heil Alles in Allem sei, rückte schon für das früheste christliche Gemeindebewußtsein eine Reihe von Stellen des AT in messianische Beleuchtung, vgl. z. B. Hosea 11_1 mit Mtth 2_{15}; Psalm 22_{19} mit Mtth 27_{35}; Psalm 69_{15} mit Joh 2_{17} u. s. f. Ein naheliegendes apologetisches Interesse mußte die Tendenz, so viel Alttestamentliches als möglich im Licht der Verheißung auf die christliche Gegenwart zu schauen, nur noch steigern. Im übrigen bewegte sich die Exegese der ersten Christen durchaus in den Bahnen der jüdischen, der palästinensisch-rabbinischen sowohl (vgl. z. B. Mtth 22_{42-45} die Exegese von Psalm 110_1) wie der hellenistisch-alexandrinischen. Die Allegoristik beherrscht die Auslegung schon eines Paulus (¶ Allegorische Auslegung 4 und vgl. zum folgenden 5). In ihrem bald stärkeren bald etwas schwächeren Bann ist die christliche Exegese bis in die Mitte des 18. Jhd.s und z. T. noch darüber hinaus geblieben. Ihre eigentlichste Blütezeit erlebte die Allegoristik im 2.—6. Jhd., galt es doch mit ihrer Hilfe nicht allein das AT mit dem NT, sondern, was schwieriger war, mit den Ergebnissen einer aus der Auseinandersetzung mit der griechischen Gedankenwelt allmählich sich bildenden kirchlichen Theologie in Einklang zu bringen. Bei ¶ Irenäus und ¶ Tertullian findet an der Auslegung nach der kirchlichen Glaubensregel die Allegorese sogar schon eine gewisse Schranke. Andererseits stoßen wir doch bereits auch auf erste kritische Regungen. Die kritischen Urteile der Gnostiker (¶ Gnostizismus) und der ¶ Nazaräer wurzeln allerdings nicht in wissenschaftlichen Bedenken, sondern in religiös-sittlichen Werturteilen. Nur vereinzelt werden wirklich kritische Bedenken laut. Die ¶ Clementinen III 47 bezweifeln die Urheberschaft des Moses für den Pentateuch, weil sein Tod darin beschrieben sei, und nach Origenes' Schrift gegen Celsus hat der heidnische Philosoph ¶ Celsus geäußert, daß die Genesis wegen ihrer vielen Widersprüche unmöglich von Einem Verfasser herrühren könne. ¶ Origenes' eigene Kritik galt nur dem Text, und zwar bezogen sich seine Bemühungen, die schließlich allerdings mehr Verwirrung als Klärung gebracht haben, auf die griechische Uebersetzung des AT (¶ Bibel I, 4). Als Exeget, dem sich im Bibeltext über seinen historischen Sinn hinaus noch ein moralischer und ein mystischer enthüllte, wurde er das Orakel der Kirche, wenigstens der morgenländischen. Zu größerer Nüchternheit, zu einem historischen Erfassen des Wortsinnes, kehrte die Exegese der Antiochener zurück, vorab des Exegeten schlechtweg, des ¶ Theodor von Mopsuestia († 428), der es auch an Kritik den Psalmenüberschriften gegenüber nicht fehlen ließ, und eines Johannes ¶ Chrysostomus († 407), dessen Homilien (67 zur Genesis) und Erklärungen ein unvergängliches Zeugnis praktisch-frommer Bibelauslegung sind. Zwischen historischem und allegorischem Standpunkt gab es Vermittelungen, mehr oder minder klare. ¶ Augustin, dessen Stellung auf hermeneutischem Boden keine ganz entschiedene ist, unterschied zwischen eigentlichem und uneigentlichem Wortsinn und wurde damit vorbildlich. Dagegen erwarb sich ¶ Hieronymus durch seine Neuübersetzung des AT aus dem Hebräischen ins Lateinische (¶ Bibel I, 4) auf dem Boden der Textkritik eine bedeutsame Stelle (vgl. Wilhelm Nowack: Die Bedeutung des H. für die Textkritik des AT, 1875). Manches verdanken wir ihm, der selber unter viel Opfern mit Hilfe gelehrter Juden, namentlich eines gewissen Bar Anina, Hebräisch gelernt hatte, für dessen Aussprache und Orthographie zu seiner Zeit (vgl. C. Siegfried in ZAT 4, 1884, 34 ff).

2. b) Nach Hieronymus trat die Beschäftigung mit dem Hebräischen durchaus zurück, und allenfalls wurde sein eigenes Werk, die Vulgata, im Mittelalter Gegenstand textkritischer Bemühungen. Auch in der Bibelauslegung hatte die Originalität ein Ende. Der Gesichtspunkt, unter den sie zu stehen kam, war der von ¶ Vincentius Lerinensis († 450) gekennzeichnete: sie sei verderblich, wenn sie sich nicht an das in der Kirche Geglaubte binde. Längere oder kürzere Sammelarbeiten sind für die Folgezeit charakteristisch; es sind die Scholien und Catenen (¶ Catenae), als deren Verfasser vor allem Prokopius von Gaza (ca. 520) in der griechischen Kirche, in der lateinischen Beda Venerabilis († 735), Alkuin († 804), Rhabanus Maurus († 856) und Walafried Strabo († 849) zu nennen sind, von diesem letzten die berühmten „glossa ordinaria". Die ¶ Scholastik brachte kaum eine Besserung; „die Beschäftigung mit der Bibel war für sie meist nur eine zum Dilettieren einladende Nebensache, wobei der heilige Text nicht sowohl den Gegenstand als die Gelegenheit zum Disputieren gab" (Reuß). Auch die ¶ Mystik hat zur Förderung der Bibelwissenschaft nichts Nennenswertes getan. Neubelebender Einfluß kam erst von außen, von seiten der oben angeführten grammatisch-historischen Exegese der Juden in Spanien. Von Raschi namentlich lernte Nicolaus von Lyra († 1340), der mit seinen „Postillae perpetuae"

großen Einfluß, bekanntlich bis auf Luther, gewann. Der ¶ Humanismus weckte Sinn und Verständnis für die Literatur des Altertums und ihre Erklärung, wenn auch die Beschäftigung mit den Klassikern naturgemäß mehr dem Verständnis des NT als dem des AT zugute kam (¶ Laurentius Valla, ¶ Erasmus); aber ein Konrad ¶ Pellikan und ein Joh. ¶ Reuchlin leisteten das ihre für eine bessere Kenntnis des Hebräischen. Dazu kam, daß die Erfindung der Buchdruckerkunst der Verbreitung nicht bloß der Bibel, sondern auch einer Bibelwissenschaft nicht wenig in die Wege half.

2. c) Und die Bibelwissenschaft selbst mußte sich mit der neuen Hochschätzung der Schrift durch die Reformatoren naturgemäß heben. Persönlich schöpften sie aus dem geschriebenen Wort zu viel unmittelbares Leben, als daß wir nicht von vornherein erwarten dürften, in ihnen Schriftausleger in großem Stil zu finden. Was ist denn auch, schon rein exegetisch betrachtet, ¶ Luthers Bibelübersetzung für ein Meisterwerk! Als Exeget im engeren Sinn wird ihn ¶ Calvin, vorab mit seinem Psalmenkommentar, überragen. Neben ihnen und ¶ Zwingli seien als Exegeten wenigstens genannt Joh. ¶ Brenz, Martin ¶ Bucer, Wolfgang ¶ Musculus und Theodor ¶ Beza. Die Exegese der Reformatoren will zum ursprünglichen Wortlaut zurückkehren. „Die Schrift auszulegen . . . und zu streiten wider die irrigen Einführer der Schrift . . . das läßt sich ohne Sprachen nicht tun", sagt Luther („An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen" 1524). Aber freilich wieder: „Es muß alles etwas Höheres sein, denn regulae grammaticae sind, was den Glauben soll gründen". So unzweifelhaft richtig diese letzten Worte sind, so lassen sie doch schon nach ihrer Herkunft aus Luthers Schrift wider die himmlischen Propheten vom Sakrament, etwas von der Gefahr ahnen, welche die Exegese der Reformatoren in sich barg: mit unwillkürlicher Einseitigkeit wird die h. Schrift in den Dienst der theologischen und dogmatischen Selbstverteidigung gerückt. Allerdings stellt sich mit dieser Orientierung aller dogmatischen Erkenntnis an der Schrift als alleiniger Wahrheitsnorm gleichzeitig das Bedürfnis ein, die Schriftlehre zunächst als solche klar zu erfassen, und damit wird der Grund zu einem neuen Zweig der Bibelwissenschaft gelegt, zur „biblischen Theologie". Die ersten dogmatischen Werke der Reformationskirche, ¶ Melanchthons loci communes und Calvins institutio, beruhen auf gründlichen Schriftstudien, die für unser Empfinden bereits biblisch-theologischen Charakter tragen. Mit dem Grundsatze aber, daß die Schrift sich selber auslegen müsse, wurde wenigstens prinzipiell Raum für kritische Fragen geschafft. Von Luther besitzen wir mehrere kritische Aeußerungen über alttestamentliche Bücher. Aus der Mangelhaftigkeit der Ordnung der Weissagungen schließt er z. B., daß die Bücher Jeremia, Hosea, Jesaja und Prediger Salomonis ihre letzte Gestalt von fremder Hand erhalten haben, und über den Pentateuch sagt er einmal in den Tischreden: „was täte es, wenn auch Mose den Pentateuch nicht selbst geschrieben hätte?" ¶ Karlstadt bestreitet in seiner Schrift de canonicis scripturis libellus (1520) die Urheberschaft des Mose für den Pentateuch und die des Samuel für die Samuelbücher, zeigt, daß auch Esra den Pentateuch nicht geschrieben haben könne, und glaubt diesem auch das Buch Esra wegen des Selbstlobes in Esra $7_{v.\ 25}$ absprechen zu müssen. In der Textkritik kommen die Reformatoren über kritische Bemerkungen, welche die Vokalisation betreffen, nicht hinaus. Luther hält die hebräischen Vokale nach dem Vorgang von Ibn Ezra, Nicolaus von Lyra und Elias Levita nicht für ursprünglich und bezeichnet sie als „neu Menschenfündlein der Rabbinen, um die er sich nicht kümmere" (Walch Bd. VI 292). ¶ Pellikan, ¶ Zwingli, ¶ Calvin u. a. sind derselben Meinung, während ¶ Flacius in der Mitte des 16. Jhd.s, der zugleich der Theoretiker der reformatorischen Exegese geworden ist, mit Entschiedenheit für das hohe Alter der Vokalisation eintritt. Der Konsonantentext wird erst später Gegenstand gelehrter Untersuchung, die jedoch, weil mit konfessionellen Interessen verflochten, zunächst noch des rein wissenschaftlichen Charakters entbehrt.

2. d) Das folgende Zeitalter der ¶ Orthodoxie, das der katholischen Kirche gegenüber den protestantischen Standpunkt unter Berufung auf die inspirierte Schrift verteidigte und sicherstellte, sah in dieser eine in allen ihren einzelnen Teilen gleichartige göttliche Urkunde, die nur dazu dazusein schien, um aus ihr die dicta probantia, d. h. die Beweisstellen für die orthodoxe Dogmatik, zu entnehmen. Eine solche Auffassung schlug die Exegese in enge Bande und machte eine „biblische Theologie" als selbständige historische Disziplin unmöglich. Naturgemäß dämmte sie die kritische Arbeit, die unter der Hand der Reformatoren einen so verheißungsvollen Anfang genommen hatte, völlig zurück. Der schlechthin maßgebende Charakter der Schrift mußte die vollkommene Unversehrtheit des Textes voraussetzen. Diese Unversehrtheit wurde zwar von katholischen Theologen energisch bestritten. Sie behaupteten, daß der masoretische Text teils durch die Bosheit der Juden gefälscht, teils durch die Sorglosigkeit der Abschreiber verderbt sei. Auch weisen sie auf den höchst unsicheren Charakter der vokalischen Aussprache hin, der es ratsam erscheinen lasse, vom Urtext abzusehen und sich an die Uebersetzungen der Septuaginta und Vulgata zu halten. Epochemachend für die Textkritik war namentlich Johannes Morinus, der im ersten Buche seiner Exercitationes biblicae de hebraei graecique textus sinceritate, Paris 1633, die Minderwertigkeit des hebräischen Textes gegenüber dem samaritanischen des Pentateuchs und dem der Septuaginta zu beweisen suchte und eine Herstellung des Urtextes nach dem Samaritaner und der Septuaginta forderte. Solchen Versuchen gegenüber wurde aber die Unversehrtheit und Irrtumslosigkeit des masoretischen Textes von protestantischer Seite nur um so energischer betont, so namentlich von Joh. ¶ Gerhard in seiner Exegesis § 318 ff. Ja man behauptete im Interesse des Schriftprinzips sogar die Ursprünglichkeit der Quadratschrift, so z. B. der jüngere ¶ Buxtorf in seiner Schrift de literarum hebraearum genuina antiquitate 1643, und ein Mann wie Joh. Gerhard erklärte nach dem Vorgang von Flacius und im Widerspruch mit den Reformatoren die Ursprünglichkeit und Inspiration der Vokale als Forderung des Glaubens und des Systems. Bei solch extremer Betonung der absoluten Vollkommenheit

und Göttlichkeit der Schrift mußte ihre literarische Kritik erst recht schweigen. Wieder waren es katholische Theologen, die im 16. und in der 1. Hälfte des 17. Jhd.s der Kritik viel unbefangener gegenüberstanden. Besonders freie Anschauungen äußerte Andreas Masius († 1573), der den zusammengesetzten Charakter des Pentateuchs zum ersten Male deutlich erkannte, während die Jesuiten Bento Pereira und Jacques Bonfrère wenigstens spätere Einsätze im Pentateuch annahmen. — Aber etwa seit dem zweiten Drittel des 17. Jhd.s erwachte überhaupt stellenweise ein kräftigerer kritischer Geist. In der Exegese machen sich freiere Regungen namentlich in der reformierten Kirche geltend. Der sprachkundige Johann Drusius († 1616) hat „einen modernen Anstrich im besten Sinn" (Diestel). Zwar legt ¶ Coccejus das größte Gewicht noch auf „typische" Auslegung, wodurch er denn das NT möglichst in das AT hineinschiebt. Aber ein Fortschritt ist schon seine Anerkennung von Mängeln („defectus") innerhalb des Alten Bundes, und grammatisch-historisch leistet er tüchtige Arbeit. Der eigentliche Meister der grammatisch-historischen und z. T. schon einer ästhetischen Schriftauslegung ist aber Hugo ¶ Grotius. Gegen ihn richtete Abraham ¶ Calov seine Biblia illustrata (1672), ein Werk, das dem Fleiß und der Gelehrsamkeit seines Verfassers alle Ehre macht, aber ein Denkmal orthodox-dogmatischer Starrköpfigkeit bleibt. Die Vorzüge von Coccejus und Grotius sucht Campegius ¶ Vitringa, dessen Jesajakommentar (1714) berühmt geworden ist, mit einander zu verbinden. Neben Grotius seien die Brüder ¶ Cappellus genannt. Ludovicus Cappellus wies auch zu gesünderen textkritischen Anschauungen den Weg. Schon 1624 hatte er in seinem (vom älteren ¶ Buxtorf für höchst bedenklich gehaltenen) anonymen arcanum punctationis revelatum gezeigt, daß Vokalisation und Akzentuation des hebräischen Textes erst aus nachtalmudischer Zeit stammen, d. h. erst nach dem 5. und 6. Jhd. n. Chr. zum Konsonantentext hinzugefügt sei. Er widerlegte in seiner gegen den jüngeren Buxtorf gerichteten diatriba de veris et antiquis Ebraeorum literis Amsterdam 1645 die Meinung vom Alter der Quadratschrift. Endlich wies er in seiner berühmt gewordenen (weil die Protestanten die Veröffentlichung hintertrieben, mit Hilfe des Oratorianers Morinus 1650 in Paris gedruckten) Critica sacra an zahlreichen Fehlern und Varianten des masoretischen Textes nach, daß dieser Text unmöglich mit den Autographen der heiligen Schriftsteller übereinstimmen könne, und erschütterte dadurch das Dogma von der Verbalinspiration. In derselben Schrift stellte er zugleich seine Regeln zur Wiederherstellung des Textes auf. So beachtenswert sie sind, zeigen sie doch darin, daß er der analogia fidei einen normativen Wert für Textverbesserung einräumt, einen bedenklichen dogmatischen Einschlag. Den Ansichten des Cappellus gegenüber suchten namentlich die beiden Buxtorfe den Standpunkt der protestantischen Orthodoxie zu wahren. Auf des Cappellus arcanum revelatum antwortete der jüngere Buxtorf i. J. 1648 mit einer Schrift de punctorum origine, antiquitate et autoritate, an die sich dann noch eine weitere Polemik knüpfte. Und seiner Critica sacra stellte derselbe Buxtorf i. J. 1653 seine Anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae gegenüber. Dem Ansehen der beiden Buxtorfe ist es zuzuschreiben, daß die drei ersten Kanones der ¶ Consensus Formula Helvetica und darunter wieder besonders der zweite Kanon gegen Cappellus gerichtet waren. In der Richtung des Cappellus bewegte sich der philologisch geschulte ¶ Clericus, der in seiner 1657 erschienenen, i. J. 1713 neu aufgelegten Ars critica die klassischen und die biblischen Autoren nach denselben kritischen Grundsätzen behandelte und acht treffliche Regeln aufstellte, die bei der Verbesserung verderbter Stellen zu beachten seien. Er forderte u. a., daß die Konjektur von dem Zusammenhange und dem Stile des Schriftstellers gefordert sein und zugleich mit dem Genius der Sprache übereinstimmen müsse, ferner, daß wenn irgend möglich der Grund des Fehlers zu ermitteln sei, daß die Korrektur nicht zu sehr von den Codices abweiche, daß die Zitate und die alten Uebersetzungen zu Rate zu ziehen seien und die Korrektur nicht in den Text gesetzt werden dürfe. Wohltuend berührt hier die Abwesenheit jedes dogmatischen Kriteriums. Die Orthodoxie verhielt sich nach wie vor ablehnend. Einer ihrer bedeutendsten Wortführer, der gelehrte ¶ Carpzovius, tat in seiner Critica sacra 1728 — der Titel ist für eine ganze Anzahl von Schriften der damaligen Zeit stehend — den charakteristischen Ausspruch, daß die profane Kritik andrer Art als die heilige sei; denn die göttliche Bewahrung der Bücher der heiligen Schrift sei Glaubenssatz, nicht ein erst aus der Geschichte zu erweisendes Ergebnis. — Kein Wunder, daß auch literarkritische Anregungen nicht aus den Kreisen dieser Theologen, sondern von katholischer und philosophischer Seite ausgingen. Unter den Philosophen waren es ¶ Hobbes († 1679) und vor allem Baruch ¶ Spinoza († 1677), die ihr Interesse der alttestamentlichen Kritik zuwandten. Hobbes sprach in seinem Leviathan (1651) den für eine Theologie, die in Traditionalismus und Dogmatismus zu erstarren drohte, ungewohnten Gedanken aus, daß die Abfassungszeit der biblischen Bücher lediglich aus ihrem Inhalt erschlossen werden müsse, und gelangte zu selbständigen Ansichten über den Pentateuch und das Danielbuch. Spinoza gab in seinem berühmten Tractatus theologico-politicus (1670) nicht nur eine Fülle feinster kritischer Beobachtungen, sondern zugleich eine Gesamtanschauung von der Entstehung des AT als eines nationalen und natürlichen literarischen Erzeugnisses, die sich durch Bestimmtheit und Geschlossenheit auszeichnet und manchen richtigen Blick verrät. Einen Hauptanteil an der Urheberschaft des AT räumt er im Anschluß an ältere Anschauung dem Esra ein, der nach ihm auf Grund älterer Quellen die Bücher vom 1. Buche Mosis bis zum 2. Königsbuche verfaßt haben soll, ohne freilich in der Lage gewesen zu sein, die letzte Feile an sein Werk zu legen und es von Widersprüchen, Wiederholungen und verkehrten Anordnungen zu säubern. Von katholischen Theologen ist nächst ¶ La Peyrère, der sich in bemerkenswerter Weise über den Pentateuch äußerte, namentlich Richard ¶ Simon zu nennen, der in seiner bedeutenden, lange Zeit nachwirkenden Histoire critique du vieux Testament, 1685, gegenüber der protestantischen Orthodoxie und Spinoza die Entstehung des AT als einen komplizierten literarischen Prozeß begreiflich zu machen suchte, als dessen Träger er

prophetische, d. h. inspirierte Schreiber ansah, die von Moses Zeit an bis auf die des Esra die zeitgenössischen Ereignisse aufgezeichnet und zugleich die Aufzeichnungen ihrer Vorgänger immer neu bearbeitet hätten. So sehr nun auch anzuerkennen ist, daß namentlich Männer wie Spinoza und R. Simon sich zu einer Gesamtanschauung vom AT erhoben, die den von der Kritik beobachteten Schwierigkeiten Rechnung trug, so ist doch andererseits zu urteilen, daß sie zu keinen allgemein überzeugenden positiven Ergebnissen gelangt sind. Das lag daran, daß sie noch nicht den Punkt entdeckt hatten, an dem eine ernste kritische Detailforschung mit Aussicht auf Erfolg einsetzen konnte. — Eine entscheidende Wendung in der Schriftauffassung vollzog sich mit dem Aufkommen des ¶ Pietismus gegen Ende des 17. Jhd.s. Man suchte in der Schrift vor allem wieder Nahrung für die Seele, die starke Seite der Schriftauslegung wurde die praktisch-erbauliche, teilweise mit einem starken Stich ins Apokalyptische, so beim frommen und gelehrten Johann Albrecht ¶ Bengel, dessen Wirkungen noch bis in gewisse Kreise der Gegenwart hineinragen. Ein Fortschritt der pietistischen Auffassung lag vor allem darin, daß man sich des Unterschiedes zwischen Schrift und Kirchenlehre immer mehr bewußt wurde: an Stelle der dicta probantia traten zusammenhängende Darstellungen der Bibellehre, in denen allerdings die erbauliche Tendenz überwog. Dabei unterschied man die einzelnen Bücher nach dem Grade ihrer Erbaulichkeit und durchbrach so das Prinzip der Gleichwertigkeit der Bibel in allen ihren Teilen. Ein Anderes leistete einer sachlicheren Auffassung der Bibel mächtig Vorschub: die allmähliche Entstehung einer ganzen Reihe tüchtiger Werke, in denen der Ertrag eingehender philologischer, geographischer, kulturgeschichtlicher, archäologischer, juristischer Spezialarbeit an der Bibel in einer heute noch nutzbringenden Weise aufgespeichert wurde. Die Kommentare gewannen an realem Gehalt, während der dogmatische zurücktrat. Auf die Unterscheidung zwischen Kirchenlehre und Bibel drängten ferner besonders die von England ausgehenden und in Deutschland aufgenommenen Angriffe der Deisten (¶ Deismus) auf die orthodoxe Kirchenlehre und die h. Schrift. Gegen den atl. Text führten sie ihre Textkritik ins Feld. Der englische Mathematiker William Whiston erklärte in seinem Essay towards Restoring the True Text of the Old Testament (1722) den masoretischen Text für eine Fälschung der durch den Beweis aus den Weissagungen in die Enge getriebenen Juden und machte zugleich Vorschläge zur Wiederherstellung des hebräischen Urtextes auf Grund des samaritanischen Pentateuchs, der Septuaginta und anderer Uebersetzungen und der Zitate im NT, Philo, Josephus und den Kirchenvätern. Der Reformierte Alphons Turretin stellte in seinem De sacrae scripturae interpretatione tractatus bipartitus (1728) den Grundsatz auf, daß die h. Schrift wie alle Bücher zu verstehen sei.

2. e) Das alles vereinigte sich, um etwa mit der Mitte des 18. Jhd.s eine neue Periode in der Geschichte der Bibelwissenschaft heraufzuführen. Die Textkritik gewann immer mehr wissenschaftlichen Charakter. Die auf den Text des NT bezüglichen Arbeiten von ¶ Mill und ¶ Wetstein gaben Anregung, für das AT die gleiche Arbeit zu versuchen. Vermutete man doch, daß das AT an wertvollen Varianten nicht hinter dem NT zurückstehen werde. ¶ Kennicott verglich in Gemeinschaft mit mehreren Gelehrten gegen 1200 hebräische Handschriften und legte die Ergebnisse der Vergleichung in seinem 2 Foliobände umfassenden Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus, Oxonii 1776 und 1780, nieder. Die Ergebnisse brachten ziemliche Enttäuschung; denn die mit Eifer aufgespürten Handschriften erwiesen sich alle als ziemlich jung, waren reich an Schreibfehlern, aber arm an wichtigen Varianten. Bestätigung fanden diese Ergebnisse durch De Rossi in seinen 4 Quartbände umfassenden Variae lectiones ex immensa MSS congerie haustae, Parma 1784—88. Damit war endgültig erwiesen, daß auf dem Wege der Vergleichung hebräischer Handschriften für die Hauptfehler des alttestamentlichen Textes keine Heilung zu schaffen war. Umsomehr schenkte man dem übrigens schon von Kennicott mitabgedruckten Samaritanischen Texte des Pentateuchs und vor allem der Septuaginta Beachtung. Für letztere schufen ¶ Holmes und ¶ Parson eine der Kennicottschen ähnliche umfangreiche Variantensammlung, 1798—1827. Erwähnt seien daneben die Notae criticae in universi V. T. libros des Houbigant (1777). In die Mitte des 18. Jhd.s fällt auch die grundlegende Entdeckung des Katholiken Jean ¶ Astruc, daß die verschiedenen Gottesnamen in der Genesis einen brauchbaren Schlüssel für die Quellenscheidung zunächst im Pentateuch an die Hand geben. Damit erst eröffnete sich für die Kritik der Weg zu festen Erkenntnissen. Für die Exegese wurde, nachdem die unter dem Einfluß Wolffischer Philosophie entstandene Neigung zu ödem Schematisieren in kurzer Zeit überwunden war, grammatisch-historische Auslegung das Losungswort. Es ist der Grundsatz eines J. A. ¶ Ernesti († 1781) und J. Sal. ¶ Semler († 1791), von denen ab man die große Wende in der Geschichte der Exegese datiert. Joh. David ¶ Michaelis in Göttingen († 1791), der die historische Betrachtungsweise in der Erforschung der Sprache, des Textes und der Archäologie der Bibel zur Geltung brachte, sammelte mit seiner undogmatischen Bibelauslegung Scharen begeisterter Hörer und Leser um sich (vgl. Rudolf Smends Göttinger Rektoratsrede 1898). Von ¶ Herder lernte man die Bibel als göttliches und doch menschlich-schönes Buch menschlich lesen, „unter Nachempfindung der sowohl kindlichen wie durch und durch dichterischen Auffassungsweise seiner morgenländischen Verfasser“ (Karl Sell: Die Religion unserer Klassiker, S. 79). Dergleichen führte notwendig zur Erkenntnis, daß viele Schriftstellen etwas ganz anderes besagten, als die orthodoxe Kirchenlehre in sie hineinlegte. Konnte man die gegen diese letztere gerichteten Angriffe nicht immer mit Erfolg abschlagen, so glaubte man um so eher, die von ihr wohl zu unterscheidende Schriftlehre verteidigen und damit das Christentum retten zu können. Aus jener Zeit sind zu nennen die biblischen Theologien von Zachariae 1772—86, und Ammon 1792, jene das supranaturalistische, diese das rationalistische Hauptwerk der Zeit. Das Ideal der Disziplin war durch diese Arbeiten freilich noch entfernt nicht erreicht. Dogmatisches Interesse und dogmatische Gebundenheit wirkten noch immer viel zu stark nach. — Erst Joh. Phil.

¶ Gabler, Professor der Theologie in Altdorf, hat mit scharfem Blick zum erstenmale in seiner Altdorfer Antrittsrede de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae (1787) Wesen und Aufgabe der „biblischen Theologie" richtig erkannt und in geradezu mustergültiger Weise formuliert. Er befreit darin die „biblische Theologie" endgültig von der Abhängigkeit von der Dogmatik und grenzt beide Gebiete reinlich von einander ab. Der „biblischen Theologie" weist er die Aufgabe zu, die in der Bibel sich findenden Gedanken in ihrer örtlich, zeitlich, volklich und persönlich bedingten Individualität d. h. in ihrer Verschiedenheit zu erfassen und zu erklären, indem das Ganze unter den Gesichtspunkt einer Entwickelung gerückt wird. Leider hat Gabler selbst keine „biblische Theologie" geschrieben, sondern sich damit begnügt, für ihre künftige Behandlung Fingerzeige zu geben. Freilich werden diese nur allmählich befolgt. Das zeigt sich zunächst darin, daß die rationalistischen Theologen (¶ Rationalismus) durchgängig die alt- und neutestamentliche Theologie trennen, sei es, daß sie diese Disziplinen einzeln behandeln wie G. L. Bauer, der 1796 eine Theologie des AT schrieb, und ¶ Gramberg in seiner kritischen Geschichte der Religionsideen des AT 1829—30, oder daß sie die alttestamentliche Theologie als Vorstufe und Vorbereitung der neutestamentlichen würdigen, wie ¶ De Wette in seiner Bibl. Dogmatik des AT und NT 1813 u. ö., ¶ Baumgarten-Crusius: Grundzüge der bibl. Theol. 1828 und Dan. ¶ v. Cölln: Bibl. Theol. hrsg. v. Dav. Schulz 1836. Aber auch im AT selbst werden geschichtliche Stufen unterschieden, so wenigstens die vorexilische und die nachexilische Zeit oder Hebraismus und Judentum. Darin liegt wenigstens ein ernstlicher Ansatz zu einer geschichtlichen Betrachtungsweise. Bei genauerer Prüfung zeigt sich freilich, daß allen diesen Versuchen mit Ausnahme des von Gramberg unternommenen die Eierschalen des prinzipiell überwundenen Standpunktes noch mehr oder weniger anhaften. Ganz außer Ansatz bleiben die großen Persönlichkeiten, die den Gang der geschichtlichen Entwicklung in Fluß gebracht haben, ebenso die mancherlei Sitten, Gebräuche und kultischen Einrichtungen, sodaß das Bild der religiösen Entwickelung noch unvollständig und unzulänglich bleibt. Ehe aber der notwendige Fortschritt erfolgte, suchte die durch die Namen ¶ Hengstenberg, ¶ Haevernick und ¶ Keil gekennzeichnete antikritische Reaktion das Rad der Entwicklung wieder rückwärts zu drehen. Sie knüpften über den Rationalismus hinweg an ältere Phasen der protestantischen Theologie an und nahmen die Voraussetzung wieder auf, daß sich die Kirchenlehre mit dem Inhalte der Bibel, wenigstens des NT, decke, d. h. ganz auf der Autorität der inspirierten Schrift beruhe. Am weitesten ging Hengstenberg, der die gewalttätigsten Versuche machte, das NT in das AT hineinzutragen und es sogar fertig brachte, eine Christologie des AT zu schreiben 1829 ff. Eine Rückkehr zu einem gesünderen Standpunkt bedeuteten die Arbeiten J. Chr. K. ¶ v. Hofmanns, der in seiner Weissagung und Erfüllung 1841—44 und seinem Schriftbeweis 1852 einen Stufengang der göttlichen Offenbarung nachzuweisen suchte, den er mit dem Namen „Heilsgeschichte" belegte, und die Bibl. Theol. des AT von G. Fr. ¶ Oehler 1873, der eine mosaische und prophetische und eine Periode der Chokma-Literatur unterschied. Freilich entsprachen diese Darstellungen noch keineswegs dem wirklichen geschichtlichen Hergang. Die gleichzeitige Exegese spiegelt noch die ganze Stufenreihe der abweichenden Auffassungen. Man muß nur die Kommentare Hengstenbergs und seiner Gesinnungsgenossen, etwa den biblischen Kommentar über das AT von Keil und Franz ¶ Delitzsch, z. B. mit den Kommentaren eines ¶ Gesenius oder H. ¶ Ewald oder dem Kurzgefaßten exegetischen Handbuch zum AT vergleichen, dem Werke von Männern wie ¶ Knobel, ¶ Hitzig, Justus ¶ Olshausen, ¶ Bertheau, ¶ Thenius, später ¶ Dillmann, die bei mannigfachen persönlichen Unterschieden alle das Recht der Kritik im Prinzip anerkennen, und man wird staunen, wie stark sich die Verschiedenheit von Schule und Richtung innerhalb einer Bibelauslegung geltend macht, die sich doch selbst in ihren orthodoxesten Vertretern rühmt, auf dem Boden einer grammatisch-historischen Methode zu stehen. — Nach Seiten der Textkritik bildeten zunächst die in der vorigen Periode nicht völlig erledigten Probleme der Urgeschichte des hebräischen Textes den Gegenstand der Untersuchung. Die Frage nach dem Alter und der Entstehung der Quadratschrift und ihrem Verhältnis zur althebräischen Schrift wurde von ¶ Hupfeld, ¶ De Wette und ¶ Bleek gründlich wieder aufgenommen und endgültig beantwortet. Das junge Alter der Vokalzeichen wurde von ¶ Gesenius und Hupfeld über jeden Zweifel erhoben, zugleich aber, namentlich von Gesenius, gezeigt, daß die Vokalisation auf guter, alter Ueberlieferung beruhe. Um so mehr ermahnte ¶ Hitzig, an dem Konsonantentexte Kritik zu üben. Besonders wandte sich die Forschung den Uebersetzungen, als den wertvollsten Hilfsmitteln der alttestamentlichen Textkritik, zu. Ueber den samaritanischen Pentateuch handelte Gesenius und später ¶ Petermann in abschließender Weise. Für die Septuagintaforschung waren die Arbeiten von ¶. Frankel und ganz besonders die von de ¶ Lagarde, dessen Lebensarbeit von ¶ Rahlfs fortgesetzt wird, wertvoll. Im einzelnen haben sich namentlich ¶ Ewald, ¶ Hupfeld, ¶ Olshausen, ¶ Thenius, ¶ Hitzig, ¶ Graetz, in neuerer Zeit ¶ Ryssel, ¶ Driver, ¶ Wellhausen, ¶ Cornill, ¶ Budde, ¶ Duhm, ¶ Kittel u. a. um die Textkritik verdient gemacht. Zu nennen ist auch der Engländer ¶ Cheyne, dessen textkritische Arbeiten jedoch, namentlich in letzter Zeit, methodisches Maßhalten vermissen lassen. Die wichtigsten Erträgnisse der textkritischen Arbeit finden sich zusammengestellt in den textkritischen Erläuterungen in der Uebersetzung des AT von ¶ Kautzsch; ferner in Graetz: Emendationes in plerosque sacrae scripturae Vet. Test. libros, Breslau 1894, ¶ Oort: Textus hebraici Emendationes, Leiden 1900 und in den von P. ¶ Haupt herausgegebenen Sacred Books of the Old Testament, der sogen. Regenbogenbibel, Leipzig. — Zu höchster Blüte gedieh die Literarkritik, die seit der grundlegenden Entdeckung ¶ Astrucs mit dem größten Eifer von der protestantischen Theologie aufgenommen worden war, während sich die katholische vom Schauplatz der kritischen Arbeit zurückgezogen hatte. Von Astrucs Urkundenhypothese ausgehend kehrte die Pentateuchforschung über die Fragmenten- und Ergänzungs-

hypothese hinweg allmählich zu einer neuen Urkundenhypothese zurück. Unter den Männern, die an dieser Arbeit besonders stark beteiligt waren, sind zu nennen ¶ Eichhorn, ¶ Ilgen, ¶ Geddes, ¶ Vater, ¶ De Wette, ¶ Bleek, ¶ Hartmann, ¶ v. Bohlen, ¶ Ewald, ¶ Tuch, ¶ Knobel, ¶ Hupfeld u. a., die sich z. T. auch um die Lösung anderer kritischer Fragen dauernde Verdienste erwarben. Besonders wichtig war es, daß De Wette in seinen Beiträgen zur Einleitung in das AT 1806—07 mit der literarischen die religionsgeschichtliche Kritik verband und damit der kritischen Arbeit neue Perspektiven eröffnete. Vom religionsgeschichtlich-spekulativen Standpunkt aus entwarf später der von ¶ Hegelscher Philosophie beeinflußte W. ¶ Vatke in seiner „Religion des AT" 1835 einen genialen Abriß des alttestamentlichen Schrifttums. Im gleichen Jahre trat aus ähnlichen spekulativen Voraussetzungen heraus J. F. L. ¶ George in seiner Schrift: „Die älteren jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs", mit ähnlichen Ergebnissen vor die Oeffentlichkeit. Aber der starke philosophische Einschlag brachte beide Werke um ihre Wirkung und ließ in ihnen nur willkürliche Versuche einer künstlichen Konstruktion vermuten, so daß es späterer Zeit vorbehalten blieb, den Nachweis zu liefern, daß sie im wesentlichen das Richtige getroffen hatten. Es handelte sich um die Erkenntnis, daß das große Priestergesetz des Pentateuchs, das man bisher für echt mosaisch oder doch wenigstens für früh-vorexilisch gehalten hatte, erst der exilischen oder nachexilischen Zeit angehöre, wodurch sich mit einem Schlage die Vorstellungen sowohl über das mosaische Zeitalter wie über die ganze Geschichtsentwicklung ändern mußten. Bereits vor Vatke hatte ¶ Reuß die Ueberzeugung von diesem veränderten Sachverhalt gewonnen (1833), diese aber zunächst nur in 12 Thesen seinen Schülern vorgelegt. Erst 1879 hat er sie in seinem Werke L'Histoire sainte et la Loi I p. 23 veröffentlicht. Was Vatke und Reuß erkannt, haben die nachfolgenden Untersuchungen von ¶ Kayser, ¶ Graf, ¶ Kuenen, ¶ Wellhausen, ¶ Stade — auch ¶ Duhm ist auf Grund seiner „Theologie der Propheten" (1875) indirekt hier zu nennen — bestätigt, und Wellhausen namentlich ist es gelungen, dank seiner glänzenden Beweisführung die Reuß-Vatkesche Hypothese zu fast allgemeiner Anerkennung zu bringen. Nicht beigetreten sind ihr z. B. Konst. ¶ Schlottmann: Kompendium der bibl. Theologie AT und NT 1889, Ed. ¶ Riehm: Alttestamentliche Theologie 1889, A. ¶ Dillmann: Alttestam. Theologie, hrsg. v. R. ¶ Kittel 1895; H. L. ¶ Strack: Einleitung in das AT[6] 1906; W. Graf ¶ Baudissin: Einleitung in die Bücher des AT 1901. Eine eigenartige kritische Stellung in bezug auf den Pentateuch nimmt Aug. ¶ Klostermann ein. Dagegen spielt die kritikfeindliche Stellung, wie sie in den letzten Jahren von Männern wie W. H. ¶ Green, Adolf ¶ Zahn, Ed. ¶ Rupprecht u. a. vertreten wurde, keine ernstliche Rolle mehr und darf heute nur noch den Wert eines Kuriosums für sich in Anspruch nehmen. Durch Wellhausen und die mit ihm Genannten sowie durch ihre Schule wurde übrigens nicht bloß das Pentateuchproblem in sozusagen abschließender Weise gelöst — fortgesetzter Nachprüfung und Berichtigung wird es ja immer bedürfen —, sondern sie bemühten sich auch erfolgreich um eine gründliche Aufhellung der an die historischen und prophetischen Bücher sich knüpfenden Fragen. Ihre Resultate, wie sie z. B. in ¶ Haupts oben erwähnter Regenbogenbibel durch das Mittel der Vielfarbigkeit zur Anschauung gebracht werden, sind für das Verständnis des AT von so weittragender Bedeutung, daß keine alttestamentliche Disziplin von ihnen unberührt bleiben konnte. Zwar ist sogleich mit allem Nachdruck zu betonen, daß die Zustimmung zum literarkritischen Resultat noch immer für verschiedene Auffassungen vom Gang der religiösen Entwicklung Raum läßt. Viel, wenn nicht alles, kommt auf die Fassung eben dieses Begriffes der Entwicklung an, nur daß man den Entwicklungsgedanken nicht gleich in Gegensatz zum Glauben an eine Offenbarung Gottes rücken sollte, was nur Unklarheit schafft und Unheil anrichtet. Daß einige der wichtigsten Ergebnisse der Wellhausenschen Schule heute bis weit in die konservativen Kreise hinein Anerkennung gefunden, wenn hier auch die religionsgeschichtlichen Folgerungen, die jene Schule daraus gezogen hatte, im wesentlichen abgelehnt werden, zeigen z. B. Werke wie die Einleitungen von Ed. ¶ König (1893) oder ¶ Driver (deutsch 1896), die Geschichte Israels von ¶ Oettli, z. T. auch der ¶ Strack-¶ Zöcklerschen Kommentar. Man vergleiche mit ihnen auf der andern Seite die Einleitung von ¶ Cornill (1908 [8]) oder den Abriß der Geschichte des atl. Schrifttums von ¶ Kautzsch (1894, separat 1897), in denen die neuen literarkritischen Ergebnisse am bequemsten zusammengestellt sind, die Geschichte Israels von ¶ Stade oder von ¶ Wellhausen, die „alttestamentlichen Theologien", oder wie sie neuerdings gerne heißen, „Religionsgeschichten" von Hermann ¶ Schultz (1896 [3]) und namentlich R. ¶ Smend (1899 [2]), ¶ Marti (1907 [3]), ¶ Stade (1905), die Kommentarwerke von ¶ Nowack und von ¶ Marti usw. Was in diesen letztgenannten Werken zum Ausdruck kommt, ist eine völlig veränderte Vorstellung sowohl vom mosaischen Zeitalter als vom gesamten Geschichtsverlauf. Die israelitische und jüdische Religion selber erscheint als geschichtliche Größe, dargestellt nach Art aller geschichtlichen Entwicklung und andern Religionen vergleichbar. Das Wort „religionsgeschichtlich" wird Stichwort. Befruchtend wirkte in dieser Beziehung vor allem die zunehmende Erkenntnis der literarischen und religionsgeschichtlichen Zusammenhänge des AT mit der babylonischen Literatur und Religion, worauf ¶ Gunkel mit seinem Buche „Schöpfung und Chaos" (1895) als einer der ersten bestimmt hinwies. Von „panbabylonistischer" Seite ist man in neuester Zeit eifrig daran, diese Erkenntnis durch einseitige Betonung der babylonischen Einflüsse auf die Spitze zu treiben (vgl. Hugo ¶ Winckler). Eine wohltätige Reaktion, die sich bei aller Anerkennung auswärtiger Einwirkungen die dem AT eigenste großartige Originalität nicht will rauben lassen, ist am Werk. Aber der Blick wird sich über Babel hinaus noch zu weiten haben auf die Beziehungen der atl. Gedankenwelt zu der des gesamten vorderen Orients. Schriften wie ¶ Baentsch: Altorientalischer und israelitischer Monotheismus (1906), Marti: Die Religion des AT unter den Religionen des vorderen Orients (1906) und ¶ Sellin: die atl. Religion im Rahmen der andern altorientalischen (1908) sind von symptomatischer

Bedeutung. In der Exegese haben sich in neuster Zeit metrische Probleme stark vorgedrängt. Nachhaltige Anregungen kamen hier von einem Nicht-Theologen, vom Germanisten Eduard Sievers (¶ Poesie und Musik Israels). Die Metrik fängt auch schon an, beträchtlich in die jüngste Textkritik hineinzuspielen. — Das Ueberwiegen der literarkritischen Gesichtspunkte ist, nachdem die wesentlichsten kritischen Fragen, wenigstens relativ, erledigt sind, im Schwinden begriffen. Als Fortbildnerin der bisher üblichen „Einleitung" kündigt sich eine jüngste unter den atl. Disziplinen an, die Literaturgeschichte, die großartigen Anregungen ¶ Herders, welche im 19. Jhd. verhältnismäßig wenig gewirkt hatten, neu aufnehmend. Nur zu Versuchen war es in dieser Hinsicht bisher gekommen, von denen wenigstens folgende genannt seien: E. Meier: Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Hebräer (1856); — Ehrt: Versuch einer Darstellung der hebräischen Poesie nach Beschaffenheit ihrer Stoffe (1865); — D. Cassel: Geschichte der jüdischen Literatur (1872); — E. ¶ Kautzsch: Die Poesie und die poetischen Bücher des AT (1902); — A. ¶ Wünsche: Die Schönheit der Bibel I (1906); — Ed. ¶ König: Die Poesie des AT (1907); — K. ¶ Budde: Geschichte der althebräischen Literatur (1906); — H. ¶ Gunkel: Israelitische Literatur in „Kultur der Gegenwart" I, 7 S. 51 ff (1906). Mit allem Nachdruck verlangt dieser letzte einen systematischen Anbau der Literaturgeschichte Israels, der mit der Erforschung der Einzelgattungen beginnen müsse (vgl. denselben in DLZ 1906 Sp. 1797 ff 1861 ff und oben C). Die meisten dieser Gattungen sind als solche noch nicht untersucht. Dagegen lassen einzelne Anfänge erwarten, daß die Nachwelt Herders Testament noch vollziehen wird. Behandelt sind einstweilen das Leichenlied von ¶ Budde: ZAT 1882, S. 1 ff, das Liebes- und Hochzeitslied von Budde: Kommentar zum Hhlied (1898) und G. Jacob: Das Hohelied (1902), der Sagenstil von Gunkel: Kommentar zur Genesis (1902 [2]), einige Psalmengattungen von Gunkel: Ausgewählte Psalmen (1905 [2]). — Aus der „Einleitung" sehen wir die Literaturgeschichte erstehen; aus der „Biblischen Theologie" wurde die Religionsgeschichte, auch wo, wie bei Stade, der alte Titel beibehalten ist. So darf eine Geschichte der Bibelwissenschaft mit der Erkenntnis schließen, daß sich diese Wissenschaft immer mehr vergeschichtlicht hat oder auf dem Wege ist es zu tun.

L. Diestel: Geschichte des AT in der christl. Kirche, 1869; — E. Reuß: Geschichte der h. Schriften NT, 1874[4] (§ 501—600: Geschichte der Exegese); — G. Heinrici: Hermeneutik in RE[3] VII, speziell S. 729—750; — A. Lutz: Biblische Hermeneutik, 1849, S. 101—154; — Ed. König: Einleitung in das AT, 1893 (S. 510—542: Geschichte der Auslegung des AT); — R. Smith: Das AT, s. Entstehung und Ueberlieferung, deutsch von W. Rothstein, 1892, billige Ausgabe 1905 (speziell Vorlesung 2: Christliche Auslegung und jüdische Ueberlieferung); — Adalbert Merx: Die Prophetie des Joël und ihre Ausleger, 1879; — Fr. Bleek: Einleitung in das AT besorgt von Wellhausen[4], 1886, (§ 271—285: Kurze Uebersicht über die Geschichte der atl. Wissenschaft); — H. Holzinger: Einleitung in den Hexateuch, 1893 (S. 25—70: Geschichte der Kritik); — G. Heinrici: Bibl. Kritik in RE[3] XI, S. 119—146; — A. Kuenen: Kritische Methode (in Ges. Abhandlungen zur bibl. Wissenschaft, übers. v. Budde), 1894, S. 3—48; — G. A. Smith: Modern Criticism and the Preaching of the Old Testament. London, 1901; — Ed. König: Neueste Prinzipien der alttest. Kritik geprüft 1902; — Derselbe: Zum Sprachbeweis der alttest. Kritik ThStKr. 75, S. 644—651; — M. J. Lagrange: La méthode historique surtout à propos de l'AT, Paris, 2. Aufl. 1904; — W. Volck: Heilige Schrift und Kritik, 1897; — J. C. Gasser: Das AT und die Kritik, 1906; — R. Kittel: Ueber die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebr. Bibel, (UPr 1901) 1902; — B. Stade: Ueber die Aufgaben der Biblischen Theologie des AT, ZThK III, S. 31—51.

Nach Aufzeichnungen von † **Baentsch** überarbeitet von **Bertholet.**

Bibelwissenschaft: II. Neues Testament.

1. In der alten Kirche; — 2. Im Mittelalter; — 3. Humanismus; — 4. In und nach der Reformationszeit; — 5. Die Kritik seit der Aufklärung; — 6. Strauß, Baur und die Holländer; — 7. Neuere Kritik und die Antikritik; — 8. Zeitgeschichtliche und religionsgeschichtliche Auffassung; — 9. Aufgaben und Gliederung der neutestamentlichen Wissenschaft.

1. Die Beschäftigung der alten Kirche mit den Schriften des NT unterliegt vielfach derselben Gebundenheit wie die mit dem AT. Schon ehe der Kanon des NT fertig ist, werden die christlichen Schriften, die des Herrn Leben und Worte mitteilen, und die Briefe, die man den Aposteln zuschrieb, als heilig und den Bedingungen menschlicher Schriftstellerei entnommen angesehen; die geltende kirchliche Ueberlieferung ließ mehr und mehr jede Kritik über ihre Herkunft und Autorität verstummen; hinter ihrem einfachen Wortsinn suchte man einen geheimen „Unterſinn", man entlockte ihnen moralische Regeln, kirchenrechtliche Anordnungen und dogmatische Entscheidungen für die Kämpfe der Gegenwart — dabei durften sie aber doch nichts anderes sagen, als was das philosophisch geläuterte Denken, was die Glaubensregel und die jedesmalige Parteilehre, sei es die kirchliche oder die häretische, hinein- und herauslas. Dennoch lagen die Verhältnisse für eine sachgemäße Beurteilung der neutestamentlichen Schriften im frühen kirchlichen Altertum vielfach günstiger als bei den vom Judentum überkommenen alttestamentlichen. Hier konnte eine wirkliche Ueberlieferung von den wahren Entstehungsbedingungen noch etwelche Erinnerung übermitteln; die Schriften waren von Haus aus griechisch geschrieben und großenteils auch griechisch gedacht, die Umwelt war im ganzen noch die gleiche. Und so weit wirklich christlicher Geist vorhanden war, um so viel näher stand man Aeußerungen dieses Geistes in dem ältesten christlichen Schrifttum als denen des alten Israel oder jüdischer Gesetzlichkeit. So ist es dem richtigen geschichtlichen Bewußtsein und dem Geschmack der Kirche möglich gewesen, aus der massenhaften Evangelienliteratur das wirklich Wertvolle herauszuheben: sie ließ sich auch nicht durch Einheitsbestrebungen dazu verleiten, statt der vier überkommenen Evangelien nur eins festzuhalten, so schwierig ihre Ausgleichung ihr auch wurde, und man ließ sich der Mühe, den verschiedenartigen Stoff in Harmonien, Synopsen, Kolumnen zusammen oder nebeneinander zu stellen, nicht verdrießen. Dem Wortlaut der Evangelienbücher gegenüber hat die Kirche lange große Freiheit bewahrt und nur die darin überlieferten Herrenworte für autoritativ angesehen. Daß der ¶ Hebräerbrief trotz der Schlußwendungen nicht von Paulus sein könne, hat man in Alexandrien sich nur mühsam

ausgeredet und im Abendland beständig behauptet; die sog. Aloger haben die Eigenart des Joh.-Ev. und der Offenb Joh so stark empfunden, daß sie sie für ketzerische Fälschung hielten, Dionysius von Alexandrien hat sich die Stilverschiedenheit der Offenb vom Evangelium nur dadurch zu erklären vermocht, daß er sie einem anderen Verfasser zuschrieb als das Evangelium. — Mehr als ein allgemeines Gefühl für ihre Geschichte und Eigenart darf man freilich der alten Kirche nicht zutrauen; man meidet unbilliges Urteil ihr gegenüber ebenso wie unvorsichtiges Zutrauen zu ihr, wenn man bedenkt, daß sie praktische Aufgaben hatte und diese glänzend zu lösen verstand. Aufs Apostolische wollte man hinaus; aber da die Kirche sich als die apostolische wußte, so entschied sie auch, was apostolisch sei, nach ihrem Geschmack. Dabei war sie so unkritisch, wie das ganze Altertum es ist, wo es altehrwürdige Ueberlieferung gilt. Wichtige Schwierigkeiten empfand sie nicht, und die, die sie empfand, löste sie auf ihre Weise. Markus und Lukas waren nicht Apostel; aber es mußte Petrus für Markus und Paulus für Lukas eintreten. Johannes redete anders wie die Synoptiker — so hatte Johannes die erste, die früheren Evangelien die letzte Zeit Jesu, Johannes das Geistige, die anderen das Leibliche beschrieben. Matthäus und Petrus sprachen kein Griechisch, also nahm man das Matthäusevangelium als Uebersetzung, Petrus bekam einen Dolmetscher in Markus. ¶ Origenes und ¶ Eusebius sind gewiß Gelehrte, die über große Geschichts- und Literaturkenntnis verfügen; aber diese Kenntnis benutzen sie nur zu der Feststellung, welche Schriften unwidersprochen und darum echt, welche allgemein verworfen und darum unecht sind (¶ Bibel: NTA); wo die Meinungen der Kirchen schwanken, halten auch sie mit ihrem Urteil zurück. Der gelehrte ¶ Hieronymus, der von Leben und Schriften berühmter Christen erzählt und Vorreden zu den biblischen Büchern schreibt, ist noch mehr als sie von der kirchlichen Gesamtauffassung abhängig; sein Einfluß hat es nicht gehindert, ja z. T. befördert, daß in der Folgezeit auch das verloren ging, was früher an kritischer Einsicht und Stimmung in der Kirche vorhanden war. Statt dessen hatte schon längst die Lust am Kombinieren, Identifizieren, Verwechseln und Fabulieren das Feld eingenommen und mit ihren Erzeugnissen den Weg zu besserer Kenntnis vollends verdeckt. Davon zeugen die von Handschrift zu Handschrift übergehenden Vorreden und Schlußbemerkungen, die Aufstellungen der Erklärer und Geschichtsschreiber, ebenso die zusammenhängenden Bücher zur Einführung in die Bibel, die der Senator Cassiodor († um 570) sammelte; sie behandeln die ganze Bibel als eine unterschiedslose Einheit, daß kaum der Unterschied zwischen AT und NT und nur in dem Verhältnis von Weissagung und Erfüllung hervortritt. Eine Ausnahme macht nur Junilius, ein hochgestellter Beamter am Hofe Justinians; er unterscheidet nicht nur AT und NT, sondern nach dem Vorbild syrischer Kirchenlehrer auch Bücher erster und zweiter Autorität. — In der Auslegung des NT kam der alten Kirche nicht nur die Gemeinschaft der Sprache und Anschauungswelt zur Hilfe, die ganze Art der neutestamentlichen Schriften forderte viel weniger als das AT zur Anwendung allegorischer und typologischer Künste heraus. Gerade dem wichtigsten Teile des NT, den Evangelien gegenüber war man im Kampf mit Gnostikern und Doketen eifrig auf der Hut, daß die Geschichte Jesu, sein Tod und seine Auferstehung nicht in ein bloßes Sinnbild aufgelöst wurde. Der historische Christus forderte beständig eine historische Auslegung und die dogmatischen Kämpfe ein Merken aufs Wort, das dann aber leicht in Kampf um Worte und Wortspalterei ausartet. Die Gnostiker sind in der Erklärung der Schriften der Kirche vorangegangen; sie haben nicht nur das AT, sondern auch die Gleichnisse Jesu allegorisch ausgelegt; der Gnostiker Herakleon hat den ersten Kommentar zu Luk und zu Joh verfaßt. — Der gnostischen gegenüber ist die kirchliche Auslegung zwar nicht prinzipiell verschieden, aber doch nüchterner, was freilich auch mit ihrer Gebundenheit an die Glaubensregel und die Ueberlieferung zusammenhängt. Wie beim AT ist auch beim NT vor allem ¶ Origenes zu erwähnen; er müht sich ernstlich um sachliche und sprachliche Aufklärung, bemerkt den Unterschied zwischen alt- und neutestamentlicher Auffassung und die Verschiedenheiten der Evangelien, findet aber überall den Ausweg zu den Höhen der „geistigen" Deutung. So wird er zum „Orakel" der Späteren, die ihm nachfolgen, auch wenn sie ihn verdammen. Seine Kunst der Allegorese (¶ Allegorische Auslegung) wirkte freilich mehr nach als sein Wissen und bestimmte vor allem die Alexandriner, unter denen bezüglich des NT Cyrill von Alexandrien hervorragt. Sie werden bekämpft von den Antiochenern, die den schlichten Wortsinn zur Geltung bringen wollen. Die Kirche hat ihre Arbeit nur unwillig weitergegeben; am markantesten tritt für uns der scharfsinnige Theodor von Mopsuestia hervor, und auch er nur in Fragmenten, die uns die Catenenschreiber erhalten haben (s. u.). Die Späteren, wie etwa Theodoret meinen schon wieder öfter mit der Allegorie arbeiten zu müssen, um den heiligen Geist nicht zu betrüben. Die schönste Frucht hat antiochenische Schulung dem größten Prediger und Schriftdeuter des alten Orients, Johannes Chrysostomus, eingetragen, dessen praktisch erbauliche Art und Beredsamkeit auch der einfachsten evangelischen Erzählung wertvolle Mahnungen für seine Gemeinde abzugewinnen weiß. Den Abendländern schadet vielfach ihr Mangel an Verständnis für die griechische Sprache, andererseits sind gerade sie in ihrer größeren Nüchternheit auf eine genaue Ausnützung des Wortlauts bedacht. Einem Augustinus ist es aufrichtig darum zu tun, nicht allein die Schrift zu Wort kommen, sondern auch sich durch sie bekehren und belehren zu lassen; eben das führt aber auch ihn zu spitzfindigen Wortuntersuchungen. Indes sein tiefes Innenleben und sein seelsorgerischer Takt und Ernst schenken ihm doch immer wieder glückliche Einblicke in die Tiefe des apostolischen Wortes, ohne ihn freilich vor groben Geschmacklosigkeiten zu bewahren. Der unbefangenste Exeget des Abendlandes ist jedenfalls der Römer, der ums Jahr 375 die Briefe des Apostels Paulus ausgelegt hat; mit scharfem Blick erkennt er den Unterschied apostolischer Zeit von der seinen mit ihren Bischöfen und Aemtern. Weil sein Werk unter denen des Ambrosius überliefert ist, wird er ¶ Ambrosiaster genannt, sein wahrer Name (Hilarius?) wird kaum mehr zu ermitteln sein. Wie im Orient Chrysostomus, so war im Abendland für die Folgezeit ¶ Hieronymus das beherr-

schende Vorbild, der „christliche Cicero". Außer dem Ruhm seiner Gelehrsamkeit war dafür, wie für den Erfolg seiner Uebersetzung der Bibel ins Lateinische, seine Gabe bestimmend, immer das allgemein Genehme zu treffen: so wußte er in der Auslegung „historischen Sinn mit etlichen Blumen geistiger Erkenntnis zu mischen"; noch einfacher aber erreichte er sein Ziel dadurch, daß er einem Schreiber das diktierte, was ihm seine Belesenheit und sein Gedächtnis aus beliebten älteren Autoren zutrug. Fortan sind Zitatensammlungen mit oder ohne Angabe der Herkunft die beliebteste Form, die richtige, d. h. die überlieferte, wenig durch eigene Erkenntnis getrübte Auslegung darzubieten.

2. Das Mittelalter lebte viel zu naiv und gegenwartsfreudig in seiner Zeit und Welt, als daß ihm ein Unterschied der Zeiten überhaupt bewußt geworden wäre. Das Bild von der Zeit Christi und der Apostel, in dem richtige Ueberlieferung und freie Legende sich vermischten, ersetzte jede geschichtliche Forschung und verband sich aufs beste mit ähnlichen Bildern, Erinnerungen und Legenden aus älterer und neuerer Zeit und mit der ganzen wunderfreudigen Weltanschauung. In der Bibel hatte man das heilige Buch, das man brauchte: der Urheber Gott, der Inhalt die Kirchenlehre. Nach anderem brauchte man nicht zu fragen; ja die kirchlichen Autoritäten der Gegenwart geben schon so sichere Gewähr der Wahrheit und Seligkeit, daß man das alte Buch lieber wie eine Reliquie verehrte als aufschlug, zumal die Kenntnis des Griechischen immer mehr abhanden kam. Wer es konnte und beim NT von seiner Kenntnis Gebrauch machte, wie der Engländer Beda Venerabilis, ward darob hoch verehrt und viel benutzt. Aber selbst die zu selbständiger Auslegung durch Kenntnis oder Geist Befähigten schreiben doch lieber Aeltere aus und ab, wie selbst Beda und sein Schüler Alkuin; auch die Führer der mystischen Theologie wie Hugo von S. Victor († 1141) und ebenso die der Scholastik wie Petrus Lombardus († 1160?) bringen wenig Neues bei und huldigen beiderseits der Lehre vom dreifachen, ja vierfachen Schriftsinn, die dann Thomas von Aquino († 1274) bestimmter formuliert hat. Am einfachsten befriedigten die Bedürfnisse der damaligen Gelehrten und Prediger die bloßen Sammelwerke, fortlaufende Glossen, Wort- und Sacherklärungen zu schwierigen Stellen, wie die Glossa ordinaria des Walafrid Strabo († 849), die allgemein als „Autorität" gilt, Catenen (¶ Catenae), welche Auslegungen griechischer (wie Origenes, Theodor, Chrysostomus) und lateinischer Kirchenväter (wie Hieronymus, Augustinus, Gregor d. Gr.) kettenartig und ohne innere Verbindung aneinander reihen — besonders beliebt die „goldene Kette" des Thomas von Aquino zu den Evangelien —, Postillen, ähnliche Sammlungen, die ursprünglich für Predigtzwecke angelegt waren („post illa verba" d. h. „nach jenen Worten" nämlich des vorgelesenen Textes). Der für alttestamentliche Schriftauslegung als Kenner des Hebräischen und der jüdischen Exegese förderliche Franziskaner Nicolaus von Lyra kann im NT weniger bieten, da er Griechisch kaum versteht; doch ist auch hier seine exegetische Nüchternheit, die wirklich vom Buchstaben ausgeht, von Nutzen gewesen.

3. Erst mit dem Humanismus war der Geist der Kritik wach geworden, gründliche Versenkung ins Altertum und in die alten Sprachen schärfte den historischen Blick — das kam vor allem auch der Behandlung des NT zugute. Von besonderer Bedeutung war die Herausgabe des griechischen NT durch Erasmus 1516, auf der Luthers Uebersetzung ruht, mit seiner Neuübersetzung ins Lateinische und seinen sprachlichen und sachlichen Anmerkungen; ihr folgte seine zusammenhängende umschreibende Erklärung (Paraphrase) zunächst der Briefe, dann der Evangelien (seit 1517), die die Arbeit der großen Exegeten des Altertums fleißig benutzt und neue Erkenntnisse erschließt. Mit Erasmus tritt auch die Kritik über die Echtheit der neutestamentlichen Schriften auf den Plan: der Stil des Epheserbriefs sei unpaulinisch, den Hebräerbrief habe nicht Paulus, sondern vielleicht Clemens Romanus verfaßt, der Jakobusbrief trage nichts von apostolischer Würde an sich; auch die Offenb Joh sei verdächtig. Unter seinem Einfluß entwickelt sich überall, unter Freunden wie Gegnern der beginnenden Reformation, ein eifriges Bibelstudium.

4. Die Reformation als eine religiöse Befreiungstat hat von Haus aus nicht mehr geschichtlichen und wissenschaftlich-kritischen Sinn als das Mittelalter, so gute Dienste ihr die Verbindung mit dem Humanismus leistet. Sie trägt ihre Bedürfnisse unmittelbar in die Urchristenheit hinein und findet die Rechtfertigung aus dem Glauben überall in der Bibel gelehrt. Ihre Epigonen, die sich an den Buchstaben klammern, dulden nicht die geringste Kritik am Jota der Schrift, und Textstudien am NT sind ihnen unbequem, obwohl sie überall Rückgang auf die Grundsprache verlangen. Aber freilich war der Hinweis der Reformation auf die Bibel zugleich ein Hinweis auf die Urzeit und die Urkraft des Christentums und eine Kritik der Gegenwart. Wissenschaftliches Bibelstudium und geschichtliche Auffassung fanden hier immer neue Anregung, und die Forderung selbständiger religiöser Entscheidung forderte und förderte auch ein wissenschaftlich selbständiges Urteil. Luthers freimütige Urteile über Jak und Offenb Joh in der Septemberbibel von 1522 gehen nicht über Erasmus hinaus und sind mehr von religiösem Geschmacksurteil als von wissenschaftlicher Einsicht beherrscht. Religiöser Tiefblick und Verständnis für die Bedürfnisse seiner Zeit und seines Volkes machten ihn auch zum genialen Bibelausleger und Bibelübersetzer; in wissenschaftlicher Beziehung hat er bei gediegenem eignen Wissen gern von Aelteren und Zeitgenossen gelernt. Für das Griechische stand ihm dabei Melanchthon zur Seite, der u. a. den Römer- und Kolosserbrief sowie Johannes grammatisch, dialektisch und als Zeuge evangelischen Glaubens ausgelegt hat. Ihn übertrifft als wissenschaftlicher und praktischer Schrifterklärer bei weitem Calvin, dessen Kommentare (1546—1564) wieder ernstlich versuchen und verstehen, in Sinn und Lage des Schriftstellers sich hineinzudenken und seine Worte ohne Künste für die Gegenwart auszunützen. Von Lutheranern hat M. Flacius außer seiner kurzgefaßten Glossa zum NT einen Schlüssel zur hl Schrift (Clavis Scr. S. 1567) verfaßt, der den zweiten tieferen Wortsinn nicht neben dem grammatischen, sondern aus ihm heraus entwickeln lehrt; von den Reformierten kommt besonders Th. Beza als erster protestantischer Textkritiker (Ausgabe des NT 1565; 1582 mit Benutzung

der beiden Codices D, der syrischen und arabischen Uebersetzung) und zugleich als Uebersetzer und Ausleger in Betracht. Eine zusammenhängende Einleitungswissenschaft wird vorerst nur auf katholischer Seite gepflegt. Der Dominikaner Santes Pagninus (Isagoge 1528. 1536) macht das schon im Altertum Erreichte wieder lebendig, und sein späterer Ordensgenosse, der getaufte Jude Sixtus von Siena, breitet in den 7 Büchern seiner Bibliotheca sancta (1566) neben den üblichen Auslegungsregeln ein achtungswertes Wissen über die bisherige Erklärung und über die Entstehung der biblischen Bücher aus, mit dessen Hilfe er den katholischen Kanon vor seinen kritischen Gegnern rechtfertigt, nicht ohne allerdings sehr vorsichtig angedeutete eigene Kritik. Der damaligen protestantischen Kirche war es wichtiger, aus der Bibel alle Belegstellen zusammenzutragen, womit man das Dogma beweisen konnte, der Anfang einer „biblischen Theologie" (der Name bei Haymann 1708). Sehr eifrig werden beiderseits „die Sprachen" getrieben, nun auch die orientalischen, um die Uebersetzungen zu verstehen und Jesus selbst, insofern er und die Apostel „syrisch" geredet haben. Andererseits mochten es die Protestanten nicht ertragen, daß der hl. Geist im NT kein klassisches, sondern nur ein hellenistisches Griechisch geredet habe — Hellenisten und Puristen gerieten darüber in grimme Fehde (¶ Bibel: NT, C). Bei all dem fehlt es nicht an gediegenen Leistungen auf sprachlichem Felde, wie sie Sal. Glassius in seiner Philologia sacra 1629 und deren Bearbeiter zusammenfassen. Aus der Erforschung der rabbinischen Literatur steuerte man wichtige sachliche und sprachliche Erkenntnisse für die Erklärung der Evangelien und der Briefe bei (so Lightfoot 1658—78, später Schöttgen 1733. 42). Der arminianische Staatsmann Hugo Grotius († 1645) sammelte daneben Parallelen aus der klassischen Literatur, eine sehr wertvolle Handreichung, die dann Wetstein in seiner Ausgabe des NT 1751 fortsetzte — erst die neuere Zeit hat angefangen, derartige Sammlungen auszunutzen und systematisch zu vervollständigen. — Einen wirklichen Fortschritt zu einer richtigen Gesamtauffassung vom NT brachte um die Wende des 17. Jhd.s das Werk eines Katholiken, des gelehrten Oratorianers Richard Simon zu Paris, das sich gleich als kritische Geschichte des AT und NT ankündigte. Der umfangreichere neutestamentliche Teil behandelte nacheinander den Text (Histoire critique du texte du NT 1689), die Uebersetzungen (H. c. des Versions du NT 1690) und die Geschichte der Auslegung (H. c. des principaux commentateurs du NT 1693; dazu Nachträge 1695). Wie man sieht, wird auch hier mehr die Geschichte des NT, seine Behandlung und sein äußeres Gewand besprochen, zur Aufhellung seiner Entstehung ist wenig geleistet. Aber das was Simon vornimmt, behandelt er auf Grund nicht mehr der Ueberlieferung, sondern eigener Forschung; zum ersten Mal wird das NT völlig gesondert vom AT behandelt, geschichtliche Fragen werden aufgeworfen, die Unzuverlässigkeit des geltenden Textes wird überzeugend dargetan. Das Buch will scheinbar das protestantische Schriftprinzip erschüttern zugunsten der katholischen Tradition, in Wirklichkeit hat es das Vertrauen auf die Ueberlieferung überhaupt ins Wanken gebracht und einer kritischen, ja einer rein verstandesmäßigen Auffassung die Wege gebahnt. Der Protestantismus war dagegen gerade damals auf dem Wege, die Bibel erst recht zu Worte kommen zu lassen: in Genf forderte Turretin 1728, daß der Ausleger ohne jede vorgefaßte Meinung bloß als williger Hörer an die Schrift herantreten solle. Noch eindringlicher forderte in Deutschland der Pietismus, daß man die Bibel nicht nach seinen Regeln meistere, sondern sich von ihr bekehren lasse; A. H. Francke 1693 und Rambach 1723 verlangten das vom Ausleger, Büsching stellte der dogmatischen die „biblische Theologie" gegenüber (1756—1758); ein Muster einer zugleich frommen und gelehrten Bibelauslegung ist Bengels Gnomon zum NT 1742. Seine Auslegung der Offenbarung mit ihrer Berechnung des Weltendes und Oetingers Tiefsinn zeigen doch auch das Bedenkliche dieses Standpunktes. — Unter des wirkte das Beispiel R. Simons, der, in Frankreich vielfach verfolgt, seine Schriften im Ausland z. T. unter fremden Namen erscheinen lassen mußte, aufregend auf die ganze katholische wie protestantische Theologie.

5. Am willigsten folgten seiner Anregung die deutschen Rationalisten: Semlers Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons 1771—1775 unterschied zwischen Gottes Wort und dem Kanon der Schrift, der durch Menschen entstanden und der Prüfung frei zu geben sei; in vielen Einzeluntersuchungen über neutestamentliche Schriften und Stoffe macht er von dieser Freiheit Gebrauch. J. D. Michaelis will zwar noch die Echtheit und Glaubwürdigkeit der göttlichen Schriften des Neuen Bundes verteidigen; aber das ist ihm doch nur Aufgabe freier Forschung, die hier und da auch die Wucht des Zweifels zugesteht. Semler will auch die Lehren des Urchristentums in ihrer geschichtlichen Bedingtheit und ihrer Beziehung für die damalige Zeit verstanden und deshalb auch im Zusammenhang mit den Religionsvorstellungen des Judentums erklärt wissen, denen sich Jesus und die Apostel in ihrer Ausdrucksweise gern „akkommodiert" hätten. So betrachtet ist die „biblische Theologie" nur eine Vorbereitung für eine neuzeitliche Dogmatik, und als eine geschichtliche, von der Dogmatik getrennte, Wissenschaft hat sie Gabler 1787 gefordert und Lorenz Bauer, Die Theologie des NT 1800, erstmalig behandelt. Wie er hierbei das NT vom AT sondert, so bespricht er auch die Lehre Jesu und die der Apostel jede für sich. Seitdem ist Herausarbeitung der besonderen Lehrtypen ein ständiges Erfordernis dieser Wissenschaft, vor dem zuweilen die geistige Einheit, das allgemein Christliche nicht zu seinem Rechte kommt. Die Exegese bemühte sich, nicht nur das jüdische Gewand der neutestamentlichen Lehren, sondern auch, nach dem Rate Kants, die dahinter verborgenen „reinen und vernunftgemäßen Religionsvorstellungen" aufzuzeigen; ferner galt es, die im NT erzählten Wunder nach Möglichkeit natürlich zu erklären, eine Kunst, die u. a. der Heidelberger Paulus † 1851 mit großem Geschick und wenig Geschmack übte. Eine positive Darstellung von den Anfängen des Christentums und der Entstehung der neutestamentlichen Schriften wollte trotz der historischen Auffassung nicht recht gelingen. Am ergiebigsten waren noch die Versuche, die Beziehungen der synoptischen Evangelien zu einander zu erklären. Auf ihnen hat die Forschung bis heute mit gutem Erfolg weitergebaut. Lessing

Herder, Schleiermacher gaben hier Anregungen; Lessing stellte außerdem durch Herausgabe der Wolfenbüttler Fragmente die Evangelienkritik vor die letzten Fragen, Herder erweckte Verständnis für das poetisch-symbolische Gewand der Religion und für die prophetische Eigenart Jesu, Schleiermacher für das religiöse Gefühlsleben und die Einzigartigkeit des Erlösers. Der Katholik Hug wußte in seiner feingeschriebenen Einleitung 1808 den überlieferten Standpunkt geschickt zu verteidigen. So waren der nachfolgenden Kritik die Wege gewiesen: freie Prüfung der Ueberlieferung, Achtung vor ihr und dem einzigartigen Gegenstand. Auf dieser Bahn ging De Wette in seinem knappen Kommentar zum NT, in seiner reichhaltigen Einleitung voll gewissenhafter Kritik 1826, in seiner biblischen Theologie, die auch dem „Symbolischen" im Christentum ihr Recht zuspricht 1813. Bleeks († 1859) verwandte Einleitung erschien erst nach seinem Tode 1862. Eine ganze Geschichte des NT von seiner Entstehung bis zu den neuesten Uebersetzungen und Auslegungen hat Reuß in fesselnder Sprache geschrieben 1842. Eine wirkliche Geschichte der Urzeit von der Pflanzung und Leitung der Kirche der Apostel an versuchte Neander mit geschichtlichem Sinn, warmem Herzen und sehr vorsichtiger, fast scheuer Kritik (seit 1832). Zwischendurch äußerte Bretschneider 1820 einmal Zweifel an der Echtheit des Joh.Ev., die ihm aber alsbald beschwichtigt wurden. Hier und in der ganzen wissenschaftlichen Arbeit seit Michaelis herrschte eine gewisse Willkür in Bezug darauf, was man von der Ueberlieferung, was man von Wunder und wunderbarem Bericht stehen lassen wollte.

6. Da stellte D. Fr. Strauß mit seinem Leben Jesu (1835) die Entscheidungsfrage: er verwarf alle Wundererzählungen der Ev. als Mythen und machte unbarmherzig all die Mittel zunichte, mit denen man sich die Wunderberichte auch heute noch aneignen wollte. Die Aufgabe, zu zeigen, wie im einzelnen die evangelische Erzählung und das Christentum überhaupt entstanden, hat er kaum angegriffen; ein wirkliches Lebensbild Jesu hat er später versucht (1864, Das Leben Jesu für das deutsche Volk), aber nicht anschaulich machen können. Ein anschauliches, dem Charakter der Zeit und dem Lande Jesu entsprechendes, freilich gar romanhaft zugerichtetes Bild hatte damals (1863) Renan schon geliefert, und Br. Bauer hatte (seit 1840), Strauß in der Kritik überbietend, die ganze Person Jesu für einen Mythus erklärt, in dem hellenistisches Judentum und Stoizismus ihr Ideal gezeichnet hätten. Um ein wirkliches Verständnis des Urchristentums und seiner Schriften war die Tübinger Schule, F. Chr. ¶ Baur (seit 1831; † 1860) und seine Schüler (K. R. Köstlin, Zeller, Schwegler, Nachapost. Zeitalter 1846 u. a.), eifrig bemüht: der harte Kampf, den Paulus besonders im Galaterbrief gegen gesetzlich denkende Judenchristen zu führen hat, sollte die Signatur des ganzen Urchristentums gewesen sein. Alle Schriften des NT wurden darauf angesehen und darnach angesetzt, ob sie aus dem Lager der Gesetzlichen oder dem der Pauliner, aus der Zeit des erbitterten Gegensatzes oder der allmählichen Annäherung zu stammen schienen. Die vier Paulusbriefe Röm, I II Kor, Gal, andererseits die Offenb Joh bildeten den sicher echten Kern, von dem aus die anderen Schriften sämtlich als unecht beurteilt werden konnten. Holländische Gelehrte, zunächst die Philologen Pierson und Naber, dann Theologen wie Loman und van Manen, auch der Berner Steck (1888) haben diesen Kern und die ganze Gestalt des Paulus für ein halbes oder ganzes Wunder erklärt, an dessen Stelle eine allmähliche, bis tief ins zweite Jhd. dauernde Entwicklung zu setzen sei.

7. Die deutsche Kritik ist diesen Seitenwegen nicht gefolgt, vielmehr wurde schon innerhalb der Baurschen Schule die Einseitigkeit ihrer „Tendenzkritik" erkannt, indem zuerst A. Ritschl (1857) nachwies, daß die Schroffheit einer kleinen judenchristlichen Partei nicht auf die Urapostel und nicht auf ein ganzes Jahrhundert übertragen werden dürfe. Mit freierem Blick haben seitdem die Gelehrten dieser Richtung die geistigen Strömungen des Urchristentums und ihren Niederschlag im NT gewürdigt, der Tradition zu ihrem Recht verholfen, manches Verdikt auf Unechtheit aufgehoben und eine ganze Reihe positiver Darstellungen geliefert, z. T. Muster an Gelehrsamkeit und Meisterwerke der Schilderung. Die wichtigsten Vertreter seien mit ihren Hauptwerken genannt: Hilgenfeld † 1907, der Herausgeber der Zeitschr. f. wissensch. Theologie (Einleitung 1875), Volkmar † 1891 (Jesus Nazarenus 1882), Holsten † 1896 (Das Evangelium des Paulus 1881), Hausrath (Neutestamentliche Zeitgeschichte, 4 Bde. 1868. 1879[3]), Weizsäcker † 1900 (Das apostolische Zeitalter der christl. Kirche 1886. 92[2]), Pfleiderer † 1908 (Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren 1902[2]), H. Holtzmann (Einleitung 1885. 1892[3]; Biblische Theologie 1897). In seinem Sinne hat O. Holtzmann das Joh.Ev. 1887 kritisch besprochen und das Leben Jesu 1901 dargestellt. Auch neben und oft im Gegensatz zu der Baurschen Schule haben andere nicht minder kritisch gerichtete Gelehrte gearbeitet: Hase † 1890, der das Leben Jesu (seit 1829) geistvoll, nicht ohne rationalistische Anwandlungen, zu erzählen wußte, Schenkel † 1885, der ein Charakterbild Jesu 1864 im Dienste der christlichen Idee entwarf. Selbständig, wenn auch von Baur beeinflußt, schrieb Keim † 1878 die Geschichte Jesu von Nazara 1867—72 als des echten Menschen und des Gottes-Sohnes, der ohne Wunder doch ein Wunder Gottes war. Der Orientalist Ewald † 1875 bekämpfte auch beim NT jede andere als seine Kritik. Von älteren Forschern unserer Tage sei hier vorab noch Jülicher genannt, der Verfasser der weitverbreiteten Einleitung (1894. 1906[5-6]), der sachkundige Erklärer der Gleichnisse Jesu (1886. 1899[2]), Grafe, ein Schüler Weizsäckers, der u. a. die wichtige Frage nach der Bedeutung des Gesetzes bei Paulus untersuchte (1884. 1893[2]), und Schmiedel, dessen Forschungen über Evangelien, Leben Jesu u. ä. meist in Zeitschriften und in der englischen Encyclopaedia Biblica niedergelegt sind, dem englischen Sammelwerk der „fortgeschrittenen Kritik", herausg. von Cheyne und Black 1899 ff. Manch neue Erkenntnis ist der Mitarbeit zu verdanken, die Philologen neuerdings der Evangelienforschung widmeten. Wellhausen, der Kritiker des AT, hat die synoptischen Evangelien erklärt, übersetzt und besprochen (1903. 1904. 1905) und das Johannesevangelium auf seine Zusammensetzung untersucht (1908). Die klassischen Philologen Schwartz, Wendland, Corssen haben die Tradition über das Johannesevangelium er-

neuter Kritik unterzogen. In englischer Sprache sind auch die „New Testament Handbooks" erschienen, an denen Bacon, Gould, Mathews, Rhees, Stevens, Nash, Peabody mitgearbeitet haben. Was alle diese Forscher zusammenhält, ist nicht nur die dogmatisch unbefangene Stellung zum NT, das sie vor allem geschichtlich, aber auch in seinem religiösen Werte verstehen wollen, sondern auch eine ganze Reihe von Forschungsresultaten: die Echtheit der vier paulinischen Hauptbriefe, seit geraumer Zeit auch die von I Thess und Phil (umstritten sind Kol Eph II Thess), die Unechtheit der Briefe an Titus und Timotheus sowie sämtlicher katholischer Briefe, die literarische Abhängigkeit der Evangelien von einander, im weitern Umfang auch die Anerkennung der sog. Zweiquellentheorie, wie sie hauptsächlich H. Holtzmann herausgearbeitet hat: die Entstehung der Synoptiker aus einer schriftlichen Redequelle und unserem Mrk, den man wirklich als den Paulus- und Petrusschüler anzusehen geneigt ist. Ziemlich allgemein wird Luk dem Paulusschüler Lukas abgesprochen; ebenso ¶ Apostelgeschichte, in der man aber gern einen auf Luk zurückgehenden Reisebericht anerkennt — vor allem hat man sich darauf geeinigt, daß das Joh.Ev. zwar möglichst früh im 2. Jhd. anzusetzen, aber keineswegs dem Zebedäussohne zuzusprechen und mehr ein Lehrgedicht als ein Geschichtsbericht sei. Jesus wird als reiner Mensch betrachtet, voll innigen Gottvaterglaubens, aber auch voll jüdischer Messiaserwartungen, — als Messias im höheren Sinn ist er zu Grunde gegangen, geistig im Glauben der Seinen wiederauferstanden, die ihn in verzückten Gesichten schauten. Daß auf Grund dieser Anschauungen ein lebensvolles Verständnis des NT möglich ist, zeigt der kurze Handkommentar, an dem Holtzmann, der Dogmatiker Lipsius, Schmiedel und von Soden mitgearbeitet haben. An Bestreitung dieser wie jeder kritischen Stellung und Verteidigung der Ueberlieferung um des Glaubens willen, vielfach mit den Mitteln gründlicher Gelehrsamkeit, hat es nach wie vor nicht gefehlt. In derber Breite führte sie Ebrard, geistvoller J. P. Lange († 1884; Leben Jesu 1844 ff), der Herausgeber eines bei Predigern sehr beliebten Bibelwerkes (seit 1857), in dem das beste von Zöckler stammt (Matthäus 1902[5]; darin eine Einleitung ins NT), französisch feinsinnig Pressensé (Leben Jesu 1858), holländisch würdevoll van Oosterzee († 1882; Neutestamentliche Theologie 1867), warmherzig erbaulich der Neuenburger Exeget Godet (Einleitung 1893), mit strafendem Wort, dem seine Kirchenpolitik Nachdruck verlieh, Hengstenberg † 1869. Nicht sowohl polemisch als eigenartige Gedanken entwickelnd haben zwei Männer nur die in der Bibel lebendige Geisteswelt enthüllen und darstellen wollen: Beck † 1878, dem Weltplan und Psychologie wie jede christliche Lehrwissenschaft nur in der Bibel beschlossen lag, und v. Hofmann † 1877, dem nicht der Bibelbuchstabe, aber die in der Bibel bezeugte, auf Christus hin sich entwickelnde Heilsgeschichte von Gott verfaßt ist, zu der dann freilich auch die Entstehung der Bibel gehört. Neuerdings ist ein solcher geschichtliche Auffassung anstrebender Biblizismus geistvoll von Kähler und dem verstorbenen Kübel vertreten. Von Hofmann ist ausgegangen der gelehrteste, eifrigste und gewandteste der heutigen Verteidiger der kirchlichen Ueberlieferung über das Urchristentum, Th. Zahn. Ihm verdanken wir eine reichhaltige Geschichte des neutestamentlichen Kanons (1888—91), fortgesetzte Forschungen zur Geschichte des Kanons und eine belehrende Einleitung ins NT 1897, 1900[2]. Ihm haben sich auch zugesellt der deutsche Philologe Blaß † 1908, der sich um den Text und die Erklärung der Apgsch Verdienste erworben, und der schottische Ramsay, der uns das alte Kleinasien kennen lehrte. Einen Kommentar zum NT bearbeiten unter Zahns Führung Bachmann, P. Ewald, Haußleiter, Horn, Riggenbach, R. und A. Seeberg, Wohlenberg; außerdem gehören Männer wie Feine, Böhmer, Lütgert, Schäder, Kropatschek dieser Richtung an. Eine vermittelnde Richtung vertrat einst in dogmatischer Stellung wie bei der Auslegung Tholuck † 1877 (Bergpredigt, Joh, Röm, Hebräerbrief), in dieser mehr als Lehrer denn als Forscher erfolgreich, in der Darstellung des ap. Zeitalters (1851) Lechler, der Vermittlung und Ausgleichung auch in die Gegensätze der apostolischen Zeit und in den Charakter eines Paulus hereinzutragen wußte; der Berner Immer (Hermeneutik 1893; Theologie des NT 1875), dem die schweizerische Mittelpartei ihr Bestes dankt, und H. A. W. Meyer † 1873, der Begründer des kritisch-exegetischen Handkommentars (seit 1832), sowie von seinen Mitarbeitern B. Weiß, Beyschlag, E. Haupt, Sieffert und Heinrici. Besonders B. Weiß hat in einem langen arbeitsreichen Leben an der Aufhellung der Evangelienfrage unermüdlich und erfolgreich mitgearbeitet, die Erklärung der Gleichnisse von der Allegorese befreit, in der Einzelkritik und Einzelexegese sorgfältige Kleinarbeit geleistet und deren Ertrag nicht minder sorgfältig in seiner Einleitung 1886. 1897[3] und biblischen Theologie 1868. 1895[6] zur Darstellung gebracht. Nach seiner zäh festgehaltenen Ueberzeugung beruht unsere Kunde von Jesus, der wunderbar geboren, gewandelt und auferstanden ist (Leben Jesu seit 1882), sicher auf einer vom Apostel Matthäus verfaßten ältesten Quelle und dem Zeugnis des Apostels Johannes im Joh.Ev. — als unecht im NT darf etwa nur der II Petrusbrief angesehen werden. Durch glänzende Darstellung, die nur zuviel Eigenes ins Altertum hineinträgt, und durch etwas freiere Stellung zur Ueberlieferung zeichnete sich Beyschlag aus (Leben Jesu seit 1885, Biblische Theologie 1891). Die Hauptprobleme des Lebens Jesu hat Barth 1899. 1903[3], die Einleitungsfragen 1908 mit Festhaltung des positiven Standpunktes in den wichtigsten Punkten besprochen. In England vertritt diese Richtung u. a. Hastings Biblical Dictionary und sein großer Stab von Mitarbeitern, unter denen Swete, Sanday, Stalker (beide Schilderer des Lebens Jesu) hervorragen; in Holland Baljon (Geschiedenis van den boeken des Nieuwen Verbonds 1901). — Im Vergleich mit einer radikalen Kritik ist A. Ritschl gleichfalls einer gemäßigten Richtung zuzuweisen, wie schon seine Abwendung von der Baurschen Einseitigkeit beweist. Seine Hauptbedeutung liegt übrigens nicht in dieser wichtigen Einzelerkenntnis, sondern in dem Hinweis auf den Wert des Geschichtlichen im Christentum, vor allem auf den historischen Christus als die Offenbarung Gottes in der Geschichte. Bei ihm hat nun freilich diese Christusgestalt noch stark dogmatischen Charakter, so sehr sie des äußerlich Wunderhaften entkleidet ist; sie ist noch nicht organisch mit ihrer Zeit und Umgebung verknüpft gedacht.

8. Es sind aber gerade Ritschls Schüler gewesen, die sich bemüht haben, diese Verbindung herzustellen, die älteren sorglich darauf bedacht, ihn nicht „zeitgeschichtlich herabzudrücken", die jüngeren in der Zuversicht, so seiner Eigenart noch besser froh zu werden. Eine gediegene Grundlage schuf Schürer mit seiner eingehenden Schilderung der Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 1908[5], seiner äußeren Lage und inneren Stimmung. Wendt glaubte auf streng philologischem Wege einen echten Bericht über Jesu Worte und Taten aus dem Joh. Ev. ausscheiden zu können (1886. 1900); mit seiner Hilfe entwickelte er auf Grund des gesichteten synoptischen Materials eine sympathische Darstellung der Lehre Jesu 1886. 1901[2]. Unter den älteren Schülern Ritschls ist vor allem A. Harnack zu nennen, der in seiner Dogmengeschichte 1894 und im Wesen des Christentums 1900 aufzeigte, wie schon früh durch die Verehrung der Jünger eine allerdings notwendige Verschiebung des Evangeliums Jesu stattgefunden, in dem ursprünglich nur das Reich Gottes, nicht die Person Jesu den Mittelpunkt bildete. In neuerer Zeit hat er die doppelte Forderung erhoben, daß man in der Zeichnung urchristlichen Lebens und Wesens nicht das stürmisch Enthusiastische vor der sicheren Ruhe einseitig betonen solle, und daß man vor der Darstellung des Lebens und Lehrens Jesu erst die Quellenfrage in Ordnung bringen solle. Diese aber lasse sich endgültig regeln, wenn man in rückläufiger Bewegung wieder Vertrauen zur Tradition fasse. Freilich hat er selbst (Chronologie 1897) das Joh-Ev. statt dem Apostel einem Presbyter Johannes zugesprochen, eine Redequelle auf Grund der Zweiquellentheorie rekonstruiert, Petr und Jak ihrer Adressen mit dem Verfassernamen beraubt und vor allem ein tiefes Mißtrauen gegen die Berichte auch der urchristlichen Augenzeugen ausgesprochen — aber Luk und Apgsch hat er geglaubt schon an der Darstellung als Werk des Arztes und Paulusschüler Lukas erkennen zu können (Lukas der Arzt 1906. Die Apostelgeschichte 1908). Jene Neigung der Jüngeren, Jesus und die ersten Christen hineinzustellen in den Strom der jüdischen Messiashoffnungen, der eschatologischen Enderwartung, war schon lange, seit Michaelis und Gfrörer, vorhanden gewesen, durch Sammlungen aus der jüdischen Literatur, wie sie Wünsche, Weber (herausg. von Schnedermann), Edersheim veranstaltet, wach erhalten; neu belebt wurde sie durch Spittas originale, literarisch freilich sehr subjektive Art, den II Petr-Brief 1885, Apok 1889, Apgsch 1891 und Jak 1896 zu behandeln, und durch Baldensperger, der das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit 1903[3] zu verstehen trachtete; andererseits war man durch Ritschl wieder auf die Wichtigkeit des Begriffs des „Reiches Gottes" für Jesus aufmerksam geworden, den Ritschl freilich noch im Kantischen Sinn rein moralisch faßt. Nun entstand eine ganze Literatur über diesen Begriff: J. Weiß, Bousset u. A. überzeugten sich (1892), daß Jesus darunter ein Reich im eschatologischen Sinn verstand, und wie fern er unserer sittlichen Wertung von Staat, Kultur und Beruf gestanden hat. Vischer hatte 1886 geglaubt, in der Offenb Joh eine jüdische Apokalypse erkennen zu sollen, und gab damit eine vielbenutzte Anregung, sie auf ihre Quellen zu untersuchen. Bousset führte diese Erkenntnis auf ein vorsichtiges Maß zurück und legte das geheimnisvolle Buch 1896. 1905[2] in bisher unerreichter Würdigung seiner Eigenart aus, gab auch eine umfassende Darstellung der Religion des Judentums jener Zeit 1903. 1906[2]. Titius schilderte dann zusammenhängend die neutestamentlichen Vorstellungen von der Seligkeit 1895—1905; Knopf das Nachlassen dieser Stimmung im nachapostolischen Zeitalter 1905. Wie packend die herbe Größe des Urchristentums mit seiner Forderung der unbedingten Hingabe auch heute noch wirken kann, wie sie uns aber auch zu selbständigem Urteil und Handeln auffordert, da wir doch in die antike Weltanschauung mit ihren Wundern und Geistern nicht zurückkehren können, zeigen die Werke von Wernle, der die Anfänge unserer Religion 1904[2] mit herausfordernder Frische beschreibt, und Weinel in seiner Charakteristik des Paulus 1904 und der Jesu 1907[3], dessen Wirkung bis in unsere Tage er verfolgt. Allerdings hat Wrede diese ganze Forschung durch seine Untersuchung über die Glaubwürdigkeit des Markus betreffend das Messiasgeheimnis bei Jesus 1901 und A. Schweitzer durch seine skeptische Beurteilung der Leben-Jesu-Forschung von Reimarus bis Wrede 1906 vor neue Aufgaben gestellt. Bei der fortschreitenden Entdeckung der altbabylonischen Kultur lag die Frage nahe, wie weit das Judentum und damit die urchristliche Bilderwelt von dorther beeinflußt war. Gunkel versuchte die uralte Mär von Schöpfung und Chaos 1895 bis in die Offenb herab zu verfolgen, viele und immer gewagtere Beziehungen fanden Winckler und Zimmern, Jeremias und P. Jensen. Es war jedenfalls einseitig, immer nur an Babylon zu denken; auf die allgemeine Religionsgeschichte verwiesen Eichhorn in betreff des Abendmahls 1898, um dessen Erklärung man schon lange lebhaft gekämpft hatte, Heitmüller mit Bezug auf Taufe und Abendmahl 1903 und den mystischen Gebrauch des „Namens" 1903. Auf die griechische Umwelt verwiesen mit Recht die Philologen. Usener stellte das Weihnachtsfest 1889, sein Schüler Dieterich die Jenseitsvorstellungen unter diesen Gesichtspunkt (Nekyia 1893); Reitzenstein machte auf die Hermesliteratur aufmerksam (Poimandres 1904). Er und Wendland 1907 brachten die ganze Art, wie im Altertum das Leben der Heroen und der Wundertäter geschildert wird, in Parallele. Die Beeinflussung der johanneischen Literatur durch jüdisch-hellenistisches Denken hatten die Theologen schon längst, ja allzuviel hervorgehoben (Siegfried, Philo von Alexandrien 1875 u. a.). Vor allem konnte man den Christusglauben und die Gesetzesfreiheit des Apostels Paulus von solchen Voraussetzungen aus zu erklären versuchen. In Wredes Darstellung (Paulus 1904) erschien es fast zufällig, daß Paulus gerade Jesus zum Heiland erkoren; während Kaftan 1906 der Differenz zwischen Jesus und Paulus doch nicht gerecht ward und Clemen 1904 mehr das vorhandene Material sorgfältig aufzeichnete und zusammenfaßte, zeigten Kölbing 1906, Jülicher 1907 u. a. einen Mittelweg, daß Paulus, allerdings in sehr freier Weise und in antiken Religionsformen, doch das Werk Jesu weitergeführt und in die Heidenwelt eingeführt habe. Sehr fruchtbar erwies sich der Weg, die Evangelien als Apologien des Christentums zu verstehen, den Baldensper-

ger 1896 und Wrede 1903 mit Erfolg bei der Beurteilung des Joh-Ev. anwandten. Nachdem schon Winer durch seine Grammatik (1822) ein besseres Verständnis des neutestamentlichen Sprachidioms eingeleitet hatte, zeigten Schmiedel, der diese Grammatik seit 1894 bearbeitet, und vor allem Deißmann in seinen Bibelstudien (seit 1895), dem Blaß fast widerwillig folgte (Grammatik 1896), wie man das Griechisch des NT auffassen habe als eine Anwendung der damaligen griechischen Umgangssprache, von der wir uns u. a. aus den immer zahlreicher werdenden Papyrusfunden ein Bild machen können. Den Ertrag dieser sachlichen und sprachlichen Erkenntnisse will ein neuer Kommentar von Lietzmann, an dem er, Greßmann, Radermacher, Wendland, Klostermann u. a. mitarbeiten, den Studierenden, J. Weiß in volkstümlicher Auslegung mit Jülicher, Heitmüller, Knopf u. a. der Gemeinde zugänglich machen, wie auf positiver Seite früher Geß, heute Schlatter die wissenschaftliche Exegese für die Gemeinde nutzbar machten.

9. Eine Wissenschaft, die sich ausschließlich mit der Bibel und speziell dem NT beschäftigt, wird sich heutzutage vor allem fragen müssen, warum man das NT nicht im Zusammenhang der ganzen altchristlichen und der antiken Literatur überhaupt behandelt, ob es wissenschaftlich sei, diese 27 Schriften gesondert zu betrachten, nur weil sie die Kirche zu einem Kanon verbunden. Verweist man solcher Frage gegenüber auf den einzigartigen Offenbarungsgehalt dieser Schriftensammlung, so ist das Bedenken am Platze, ob man diesen Charakter, wenn man ihn anerkennt, wissenschaftlich zur Geltung bringen kann und wie ihm gegenüber eine geschichtlich wissenschaftliche, ja eine kritische Betrachtungsweise möglich sei. Aber gerade diese Schwierigkeit rechtfertigt unsere Sonderarbeit. Sie legt uns die Frage vor: wie ist es zu einem Kanon Neuen Testamentes gekommen, wie kam es, daß christliche Schriften alttestamentlichen gleichgestellt wurden, daß man sie für inspiriert ansah; warum wurden etliche der Versuche, von Jesu Leben zu erzählen, und gelegentliche Briefe eines Apostels zu heiligen Schriften ewiger Geltung? Welche Motive haben mitgewirkt und was gab die Entscheidung? So ist eine Geschichte des neutestamentlichen Kanons ein erstes Erfordernis dieser Wissenschaft. Diese wird aber sogleich zu einer Kritik des Begriffes Kanon. Es zeigt sich nämlich, daß ein Kanon inspirierter Schriften nichts spezifisch Christliches, sondern eine Erscheinung und zwar eine Erstarrungserscheinung aller geistigen Religionen ist, wie im besonderen der neutestamentliche Kanon unter dem Einfluß des alttestamentlichen entstand, dessen Abgrenzung und Heiligerklärung ein Werk rabbinischen Geistes ist. Es zeigt sich im einzelnen, daß die Evangelien Erzeugnisse einer sehr wandelbaren mündlichen Ueberlieferung und eines literarischen Umarbeitungsprozesses sind, der keineswegs absolute Zuverlässigkeit verbürgt, daß die Briefe des Paulus nicht den Anspruch auf Inspiration und dauernde Geltung erheben, daß die andern Schriften vielfach umstritten waren, daß der Charakter des Apostolischen selbst nach der Ueberlieferung nicht allen Schriften zugesprochen werden kann, daß die Ueberlieferung über die anderen nicht durchaus zuverlässig ist und daß auch den Aposteln keineswegs Unfehlbarkeit eignete. Damit ist dann auch schon gegeben, daß das NT nicht anders ausgelegt werden darf, wie jedes andere schriftstellerische Erzeugnis des Altertums: es ist kein anderer Sinn hineinzulegen, als den der Schriftsteller damals seinen Lesern vermitteln wollte; dazu ist die Bedeutung der Worte und des Satzgefüges zu ermitteln, auf den Satzzusammenhang, auf des Autors und der Leser Lage, auf die Gesamtabsicht des Schriftstückes zu achten. Hierzu gehört Kenntnis der damaligen gehobenen Umgangssprache und so weit möglich der aramäischen Sprache Jesu und der Apostel, der zeitgeschichtlichen Verhältnisse und Anschauungen. Man wird aber auf die systematische Darstellung solcher Erfordernisse, die etwa eine moderne biblische Hermeneutik ergäben, nicht die Zeit verwenden, die man besser zur positiven Arbeit und zur Beschaffung der sprachlichen und sachlichen Hilfsmittel verwendet. Was dann das NT uns wirklich an heiliger, ewiger Wahrheit zu sagen hat, das wird es, je genauer es nach allen Seiten erforscht wird, von selber sagen; es bedarf dazu nichts anderes mehr als inneres Bedürfnis und aufmerksames Hinhören; das Bewußtsein, welch altehrwürdige, in großer Zeit geborene und durch Jahrhunderte bewährte Urkunde zu uns redet, wird uns dazu immer williger und bescheidener machen — all das sind aber keine wissenschaftlichen, sondern sittliche Bedingungen, die ein gesegnetes Lesen des NT auch schon bei sehr schlichten Hilfsmitteln, wie etwa bei einer guten volkstümlichen oder wissenschaftlichen Uebersetzung ermöglichen. — Bei einer sorgfältigen Auslegung wird sich dem Forscher Schritt für Schritt die Frage aufdrängen, welchen Wortlaut er denn seiner Uebersetzung und Erklärung zu Grunde legen soll; er wird prüfen müssen, wie der heute gelesene Text zustande gekommen ist, welche Hilfsmittel, Handschriften, alten Uebersetzungen, Zitate bei Kirchenvätern uns zur Herstellung des Urtextes etwa zu Gebote stehen, und welche dieser Hilfsmittel vor anderen den Vorzug verdienen. Bei solcher Arbeit der Textkritik wird ihm wohl eine ganze verwickelte, vielfach auch dunkle Textgeschichte vor Augen treten, Klassen von zusammengehörigen Handschriften werden sich ihm aufdrängen, ein abendländischer und ein orientalischer, ein älterer gleichsam „wilder" Text und ein späterer von Gelehrten und Kirchen redigierter werden sich unterscheiden lassen, aber mit Wehmut wird er einsehen, daß in vielen, auch wichtigen Einzelheiten sich der ursprüngliche Text nicht mehr sicher angeben läßt, wenn auch im großen und ganzen der Sinn der neutestamentlichen Schriftsteller auf uns gekommen ist. Macht schon diese unleugbare Tatsache den Glauben an eine wörtliche Inspiration des Bibelbuchstabens illusorisch, so verstärkt sich dieser Eindruck noch, wenn wir uns nun den einzelnen Schriften, der Untersuchung ihrer Entstehung, Echtheit und Glaubwürdigkeit, also der speziellen Einleitung zuwenden. Wir sehen ein, daß Mtth unmöglich die ursprünglich aramäische Schrift eines Apostels sein kann, es wird uns zweifelhaft, ob der Hauptinhalt des Mrk auf Petruserzählungen zurück geht, und noch zweifelhafter, ob der Zebedäussohn all das erlebt und geschrieben haben kann, was im 4. Ev. steht. Die unerfindbare Originalität der paulinischen Schriften tritt immer wieder siegreich hervor; aber wir fragen, ob Paulus sich selbst in II Thess und Eph aus- und abgeschrieben, und sehen ein, daß er

nicht Kirchenordnungen wie I II Tim Titus verfaßt haben kann. Wir wundern uns, daß Jak und I II Petr so wenig Eigenartiges von Jesus mitteilen, da doch der Bruder und der erste Apostel Jesu wahre Schätze von ihm her darbieten konnten. Daß Ev. und Offenb. Joh nicht vom gleichen Verfasser sein konnten, haben schon die Griechen eingesehen. All diese Bedenken lassen sich mildern, gar mancher glaubt sie überwinden zu können; die alte Tradition ist gewiß zu beachten, und kann eine Menge von Zweifeln zum Schweigen bringen — aber auch sie stammt von irrenden Menschen her, und mit dem sicheren Vertrauen auf sie ist es für immer vorbei, auch wenn die sog. Resultate der Kritik selbst noch so zweifelhaft wären. — So notwendig also die geschilderte Arbeit der Kritik ist, so wenig dürfen wir bei ihr stehen bleiben. Es bleibt uns noch die schönere, aber auch schwerere Aufgabe eines positiven Aufbaus, einer möglichst gesicherten und anschaulichen Darstellung der geschichtlichen Wirklichkeit. Leider fehlen dazu bei dem Mangel an sicheren Materialien und Richtlinien in und außer dem NT vielfach die Mittel; man muß sich mit dem Eingeständnis des Nichtwissens begnügen oder Vermutungen wagen, die ja nur dann bedenklich sind, wenn sie sich für „sicheres Resultat der Wissenschaft" ausgeben. Aber mancherlei und Dankenswertes läßt sich mit großer Aussicht auf Erfolg leisten und ist geleistet. Aus der liebevollen Vertiefung in die vorliegenden Texte lernen wir jene uns so fremde Welt immer besser verstehen; das Charakterbild des Verfassers wird um so deutlicher, wenn mehrere Schriftstücke auf eine Hand hinweisen, wie beim Apostel Paulus. So werden uns auch die Evangelisten vertraute Gestalten, und das Christusbild geht uns auf, das sie begeistert. In seinem Glanz erkennen wir dann bei genauem Zusehen bestimmte Züge des historischen Jesu, die eine einzigartige, persönliche, echt geschichtliche Größe sicher verraten, ohne daß wir alle Lücken im Bilde genau ausfüllen könnten. Wir bekommen so auch Anweisungen zu einem „Leben Jesu", die uns wenigstens eine genügende Vorstellung von seiner Herkunft, Wirksamkeit, seinem Erfolg und seinem Untergang vermitteln. Mehr Material — da hier auch Selbstzeugnisse vorliegen — haben wir zu einer Lebensskizze des Paulus. Die Gesamtheit der neutestamentlichen Schriften, nach Möglichkeit historisch geordnet, dazu der kritisch geprüfte Bericht der Apostelgeschichte, läßt uns ein Bild der apostolischen und der nachapostolischen Zeit gewinnen, in das sich nun auch die ganze Schriftenreihe als ein Produkt dieser Zeit, als ein Stück ihrer Geistesgeschichte eintragen läßt. Hier werden wir dann die nicht ins NT gekommenen Schriften des Urchristentums als gleichwertige wenn auch nicht gleichwichtige Zeugen miteinreihen — wir erhalten so eine urchristliche Literaturgeschichte. Diese ist uns aber zugleich wichtig als Urkunde für die sich entwickelnde und umwandelnde, im Grunde doch einheitlich bestimmte Denk- und Empfindungsweise der Urzeit. Die Bezeichnung „biblische" oder „neutestamentliche Theologie" für die Darstellung dieser Geistesgeschichte ist heutzutage insofern wenig mehr angebracht, weil der urchristliche Glaube nicht alsobald Theologie ist, weil eben nicht nur das NT und nicht nur die Schriften, sondern erst recht Persönlichkeiten in Betracht kommen. Dabei werden wir die Predigt Jesu, die allerdings vielfach theologisch formulierte Verkündigung des Paulus, die johanneische Gedankenwelt, die apokalyptische Stimmung der Offenb., die praktisch nüchterne Art der werdenden Kirche gesondert behandeln, aber auch die alles beherrschende Einheit herauszuheben haben, also nicht alles in Lehrtropen auflösen und nicht jedem Brieflein einen Lehrgehalt zuschreiben. Eine ganze Reihe von Hilfswissenschaften ist hierzu nötig und, wie wir sahen, schon in tüchtige Arbeit genommen, abgesehen von der rein sprachlichen. Wir müssen die äußeren Zeitverhältnisse, die Geschichte des Zeitalters Jesu zunächst im Judentum, in den Hauptzügen auch in der orientalischen und der griechisch-römischen Welt überblicken, die Glaubensweise des jungen Christentums anschließen an die des Judentums und seinen Gegensatz dazu ebenso verstehen wie seine Verwandtschaft damit; die religiöse Stimmung in der ausgehenden klassischen Welt wie im damaligen Orient, in die das Christentum eintrat und durch die es von Anfang beeinflußt worden ist, muß uns bekannt sein; endlich müssen wir die Erscheinung des Christentums verstehen lernen im Zusammenhang der ganzen Religionsgeschichte und der ganzen Menschheitsentwicklung.

Adolf Jülicher: Einleitung in das NT, (1894) 1906 [6-8], § 2; — Heinrich Holtzmann: Einleitung in das NT, 1892, S. 1—16; — Henry S. Nash: The History of the Higher Criticism, 1900; — Arnold Meyer: Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums, 1898; — Heinrich Weinel: Jesus im 19. Jahrhundert, (1903) 1907 [2]; — A. Jülicher: Neue Linien in der Kritik der evang. Ueberlieferung, 1906; — C. F. G. Heinrici: Hermeneutik, RE [3] VII, S. 718 ff. — Die fortgesetzten Referate in der ThR.

A. Meyer.

Biblia pauperum, d. h. Bibel der armen, ungelehrten Leute. Der Name ist seit anderthalb Jahrhunderten allgemein eingebürgert, aber weder die alten Handschriften noch die im 15. Jhd. entstandenen xylo- und typographischen Ausgaben tragen diesen oder überhaupt einen Titel. Die Armenbibel hat nichts mit den gewöhnlichen Bilderbibeln zu tun, es liegt ihr vielmehr ein ganz bestimmter Gedanke zugrunde, der in dem mittelalterlichen Verse ausgedrückt ist: Novum Testamentum in vetere latet, Vetus in novo patet d. h. das neue Testament ist im alten verborgen, das alte wird im neuen erfüllt. Der Armenbibel ist charakteristisch, daß immer einem neutestamentlichen Bilde ein oder mehrere alttestamentliche an die Seite gestellt werden. Ihr Ursprung liegt letztlich in den im NT oft begegnenden Verweisungen für Ereignisse im Leben Jesu auf Aussprüche der Propheten und auf Personen und Vorgänge des AT. Als Urbild hat nicht erst, wie man gemeint hat, der Altaraufsatz von Klosterneuburg von 1181 zu gelten; schon lange vorher waren jene typologischen Beziehungen nicht nur in geistlichen, sondern auch in Laienkreisen verbreitet, und außer jenem Gemäldezyklus kennt man noch mehrere andere. Die Handschriften und Druckausgaben sind nur Nachbildungen solcher Gemäldezyklen in Buchform. Handschriften zählt W. L. Schreiber (s. u.) nicht weniger als 33 auf, deren älteste in St. Florian erhaltene er dem ersten Viertel des 14. Jhd.s zuweist. Die älteste deutsche durch Holztafeldruck hergestellte Armenbibel (von den Holzschneidern Friedrich Walther und Hans Hurning in Nördlingen 1470) entstand im Anschluß an die latei-

nischen Holztafeldrucke, die zum Teil in den Niederlanden, zum Teil in Deutschland seit Ende der sechziger Jahre in immer neuen Auflagen hergestellt worden waren. Durch Buchdruck wurde die Armenbibel in Deutschland an zwei Orten hergestellt: in Bamberg von Albert Pfister mit alten gutenbergischen Lettern in drei Ausgaben 1460—1470 (eine mit lateinischem, zwei mit deutschem Text) und in Augsburg etwa 1476 von Anton Sorg mit lateinischem Text. Die zahlreichen Ausgaben beweisen, daß unser Werk vom Publikum mit großem Interesse aufgenommen wurde ähnlich wie das vielfach verwandte Speculum humanae salvationis. — ¶ Buchillustration, 1.

Die ganze bisherige Forschung ist zugleich zusammengefaßt und antiquiert von W. L. Schreiber: Die Entstehung und Entwicklung der Biblia pauperum unter besonderer Berücksichtigung der uns erhaltenen Handschriften. Sonderabdruck aus P. Heitz und W. L. Schreiber: Biblia pauperum. Nach dem einzigen Exemplar in 50 Darstellungen, 1906; — Vgl. ferner die Einleitung von R. Ehwald zu der Faksimileausgabe der zweiten deutschen xylographischen Armenbibel (von Hans Sporer und einem unbekannten Genossen in Nürnberg 1471), 1906. **O. Clemen.**

Bibliander (gräzisiert aus Buchmann), Theodor (1504[?]—1564), geb. zu Bischofszell im Thurgau als Sohn des dortigen Stiftsamtmanns, stud. in Zürich, seit 1526 in Basel, 1527—1529 Lehrer an der von Herzog Friedrich II von Liegnitz begründeten hohen Schule in Liegnitz, dann sehr bald in Zürich, wo er nach Zwinglis Tode Nachfolger in dessen theologischer Professur wird und den Zwinglischen Geist lebendig erhält. Seit 1532 war er mit der Zürcherin Rosine Rordorf verheiratet. Sein Eintreten für die Gotteserkenntnis auch der Heiden kraft des Naturgesetzes sowie seine Polemik gegen die ¶ Prädestination bringen ihn in erbitterten Gegensatz zu seinen Amtsbrüdern, namentlich ¶ Myconius, der mit seiner Pensionierung 1560 ein äußeres Ende findet. Seine zahlreichen Werke zeigen ihn als gelehrten Sprachkenner, vorab Semitisten, der dank seiner Einsicht in die Religionen der Völker religionsgeschichtliche Weite in Vergleichung und dogmatischer Beurteilung und den in der Reformationszeit seltenen Gedanken der ¶ Heidenmission gewinnen kann. Von da aus hat ¶ Leibniz Interesse an ihm gewonnen. Genannt seien: Hebräische Grammatik (1535), das sprachvergleichende und sprachgeschichtliche große Werk: De ratione communi omnium linguarum et litterarum commentarius (1548), seine Herausgabe des Koran (1543), des Protevangelium Jakobi (lateinisch, 1552), seine Kommentare zum Markusevangelium und zur Offenbarung Johannis, letzterer um seiner religionsgeschichtlichen Parallelen willen noch heute wertvoll.

E. Egli: Analecta reformatoria II, 1901. **Köhler.**

Bibliothekswesen. Schon das Altertum hat Bibliotheken gekannt; in Assyrien und Babylonien sind gewaltige Archive entdeckt worden; bekannt sind die Bibliotheken von Alexandrien und Pergamon (ca. 250—100 v. Chr.), sowie die seit dem augusteischen Zeitalter in Rom entstehenden. In nachchristlicher Zeit schlossen sich die Bibliotheken zumeist an bedeutendere Kirchen, namentlich Kathedralen an, und manche heidnische und christliche Autoren sind uns durch die Kirche erhalten, wenn auch vieles im Sturme jener Jahrhunderte zu Grunde ging. Eine neue Blüte des B.s verdanken wir dem Mönchtum, so den griechischen Mönchen des Berges Athos, im Abendlande vorzüglich den Benediktinern, die im Sammeln und Abschreiben der Bücher Erstaunliches geleistet haben. Hatte schon im 6. Jhd. der bekannte Staatsmann Theoderichs des Großen und Abt von Vivarais, ¶ Cassiodor, viel zur Erhaltung der alten Schätze getan, hatten schon im 6. und 7. Jhd. englische Mönche für die Verbreitung geschriebener Werke gesorgt, so hatte diese Sitte namentlich unter Karl dem Großen und seinen Nachfolgern in Deutschland herrliche Früchte gezeitigt, wie die Klosterbibliotheken von Lorsch, Hersfeld, Reichenau, St. Gallen, Fulda, etwas später Bamberg u. a. beweisen. Zu gleicher Zeit besaßen in Oberitalien besonders das Kloster Bobbio und in Frankreich die Abtei Cluni reiche Bücherschätze. Neben den Benediktinern haben sich später auch die Karthäuser und die ¶ Brüder vom gemeinsamen Leben, sowie schon im 13. Jhd. auch weltliche Fürsten, z. B. Ludwig IX von Frankreich, um die Anlegung von Bibliotheken verdient gemacht. Eine neue Blüte brach für sie mit dem Humanismus an, der namentlich in Italien eine Reihe der wichtigsten Bibliotheken entstehen sah, so um 1450 die Markusbibliothek in Venedig, die Ambrosiana in Mailand, die Laurentiana in Florenz, die Vaticana in Rom. Letztere, von Papst Nikolaus V begründet, von Leo X u. a. gefördert, wurde 1622 bedeutend vermehrt durch die geraubte Heidelberger Palatina, die erst nach dem Kriege von 1870/71 auf dem Umwege über Paris zum Teil nach Heidelberg zurückkehrte. Eine neue Aera begann für die Bibliotheken mit der Erfindung der Buchdruckerkunst um 1450 (¶ Buchdruck usw. im 15. und 16. Jhd.). Waren die Bücher bis dahin in langwieriger und kostspieliger Arbeit für Auserlesene hergestellt worden, so konnten sie von jetzt an mehr Gemeingut der Gebildeten werden, um so mehr, da bald nach 1460 in vielen Städten und Klöstern eigene Druckereien entstanden. Infolge dieser später namentlich von den ¶ Jesuiten und der französischen ¶ Mauriner-Kongregation geförderten Blüte der Bibliotheken entstanden im 16. Jhd. die Eskurialbibliothek in Madrid, die Fuggerbibliothek in Augsburg und viele städtische und Universitätsbibliotheken, während hervorragende Bibliothekare ihre Schätze den Gelehrten zugänglich machten. Hier seien nur zwei von ihnen genannt, Ludovico Antonio Muratori, der um 1700 aus der Ambrosiana in Mailand den Muratorianischen Kanon, d. i. ein aus dem 2. Jhd. stammendes Verzeichnis der kanonischen Schriften des NT veröffentlichte, und Angelo Mai, der als Bibliothekar in Mailand und Rom ungefähr 100 Jahre später († 1854) Palimpseste, d. h. Handschriften, in denen über einen heidnisch-klassischen Text ein christlicher Text geschrieben ist, durch chemische Mittel lesen lehrte. — Unter den modernen Bibliotheken stehen obenan die Bibliothèque nationale in Paris mit $2\frac{1}{2}$ Millionen Druckbänden und 100 000 Handschriften, fast ebenso reich die Bibliothek des Britischen Museums in London, die königliche Bibliothek in Berlin mit 1 200 000 Druckbänden und 30 000 Handschriften. — Seit den letzten Jahrzehnten sind Behörden und Vereine bemüht, durch Anlegung von Volks-, Gemeinde- und Schulbibliotheken, sowie durch Errichtung öffentlicher Lesehallen weiteren Kreisen in populärer Form die Ergebnisse von Kunst

und Wissenschaft zugänglich zu machen (¶ Volksbildungsbestrebungen).

KL² II, Sp. 781—804; — RE³ III, S. 187—192; — J. E. Richter: Zusammenstellung der Bibliotheken in den Hauptländern, 1890—1892; — Dziatzko: Entwicklung und gegenwärtiger Stand der wissenschaftlichen Bibliotheken Deutschlands, 1893; — Fritz Milkau: Die Bibliotheken (Kultur der Gegenwart I, 1), 1906; — † E. Jaeschke: Volksbibliotheken, ihre Einrichtung und Verwaltung, 1907; — Die umfangreiche neue Literatur bei Karl Georg: Schlagwort-Katalog V. (1903—1907), S. 227—229. H. Zwicker.

Biblische Geschichte.

1. Geschichtliches; — 2. Prinzipielles; — 3. Methodisches: a) Auswahl; — b) Verteilung; — c) Behandlung des Lehrstoffes.

1. Die biblische Geschichte wurde als Gegenstand des Religionsunterrichts erst von der Zeit an gepflegt, als die Pietisten eingesehen hatten, daß mit der von Luther eingeführten und von seinen Epigonen fortgesetzten Einprägung des Katechismus allein nicht auszukommen sei. A. H. Francke empfahl 1702 im „Kurzen Unterricht" das Bibellesen in der Schule. Dies wurde in den Pietistenschulen und in den nach ihrem Muster organisierten preußischen Schulen (1763) so getrieben, daß die Bibel das eigentliche Lesebuch wurde. Damit nun für die religiöse Unterweisung der wichtigste Stoff parat sei, entstanden nach Hübners Vorgang (1714) die ¶ Historienbücher. Seit der Zeit der Aufklärung, wo für den Leseunterricht eigene Schulbücher eingeführt wurden, bilden sie ein dürftiges Surrogat der aus dem Schulgebrauch allmählich verschwindenden Bibel. Der Rationalismus mit seinem geringen Verständnis für die Geschichte verlegte seine ganze Kraft auf die kunstvolle katechetische Entwickelung der moralischen Vernunftwahrheiten (Sokratisieren). In einem neuen Lichte erschien der geschichtliche Stoff, als Kant in der Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft als den einzigen Weg, auf dem die moralischen Wahrheiten praktisch gemacht werden könnten, die Mitteilung von Bewunderung erweckenden Geschichten für den Jugendunterricht empfohlen hatte. Schleiermacher hat lediglich die Konsequenz aus Kants Methodenlehre gezogen, als er in seinen Reden „Ueber die Religion" verkündigte, daß sich nur an dem Feuer religiösen Lebens, wie es im Innern der Heroen der Religion und besonders in Jesu Christo brenne, die gleiche Flamme entzünden könne, und die Losung ausgab: Zurück zur positiven Religion! Pestalozzi blieb in diesem Stück trotz seiner Betonung der sittlich-religiösen Erfahrung hinter der Linie Kant-Schleiermacher weit zurück, weil er in der Sorge, daß jedes Reden über religiöse Dinge und Personen zum „Maulbrauchen" führe, für die Erweiterung unseres Umgangskreises durch den idealen Verkehr mit den Gestalten der Geschichte kein rechtes Verständnis hatte. Es ist ein entschiedenes Verdienst der Herbartianer, den Wert der Geschichte für die Bildung des Charakters erkannt und die biblische Geschichte zur Grundlage des gesamten Religionsunterrichts gemacht zu haben. Die gegenwärtige Praxis ist ein wenig erfreulicher Kompromiß zwischen der lutherischen Katechismusmethode und der psychologisch fundierten Behandlung der biblischen Geschichte. Die eingeführten Lehrbücher der biblischen Geschichte bieten fast durchweg eine nach einem unhaltbaren theologischen Schema zurechtgeschnittene Geschichte (Heilsgeschichte), wobei alttestamentliche Weissagung und neutestamentliche Erfüllung in Parallele gesetzt und oft an den religiös wertvollsten Stoffen achtlos vorbeigegangen wird. Erst wenn an die Stelle der zugestutzten Rokokogärten der sog. Heilsgeschichte die gewachsene lebensvolle Geschichte, deren Urkunden in der Bibel vorliegen, getreten sein wird, ist zu hoffen, daß der Unterricht in der biblischen Geschichte statt zweifelhafter theologischer Gedanken religiöse Motive vermitteln wird.

2. Die wichtigste prinzipielle Frage geht auf das Verhältnis zwischen Geschichte und Lehre. Aehnlich wie nach katholischer Auffassung der ein rechter Christ ist, der einfach glaubt, was die Kirche lehrt (¶ Fides implicita), ist es die Meinung der evangelischen Orthodoxie, daß die Kenntnis der reinen Lehre die erste große Hauptsache sei. Der Schule wird daher die Aufgabe zugewiesen, die katechismusmäßig fixierte Kirchenlehre der heranwachsenden Jugend zu übermitteln. Die biblische Geschichte kommt auf diesem Standpunkt nur als Bestätigung der Lehre oder als Exempel zu ihr in Betracht. Allein auf die Dauer kann sich niemand der Einsicht verschließen, daß ein lediglich überliefertes und widerspruchslos hingenommenes religiöses Wissen etwas ganz anderes ist als der in Luther mächtig verkörperte und von ihm nachdrücklich geforderte persönliche Heilsglaube. Dieser springt wie ein elektrischer Funke von Person zu Person über, und um ihn zu erzeugen gibt es kein anderes Mittel als die Herstellung lebendiger persönlicher Beziehungen zwischen denen, die zum Glauben kommen sollen, und denen, die ihn haben oder hatten; im letzten Grunde handelt es sich um die persönliche Beziehung zu dem geschichtlichen Jesus als dem Anfänger und Vollender unseres Glaubens. Der Unterricht in der biblischen Geschichte erreicht darin seinen Höhepunkt, daß er die Schüler in den geistigen Verkehr mit Jesus und solchen Personen bringt, in denen etwas vom Jesusleben antezipiert oder rekapituliert worden ist. Der durch persönliche Berührung hervorgebrachte Glaube hat sich je und je in lehrhaften Aussprüchen und Bekenntnissen seine Symbole geschaffen, die nur auf geschichtlichem Wege in ihrem Werte erkannt werden. Und da der immer neu erzeugte Glaube den Drang in sich hat, sich ebenfalls auszusprechen und zu symbolisieren, wird sich stets die Nötigung ergeben von der Geschichte zu Werturteilen, Lehren und Bekenntnissen fortzuschreiten, wobei nur um der Wahrhaftigkeit des religiösen Lebens willen streng darauf zu achten ist, daß der Ausdruck des persönlichen Glaubens von Uebertreibungen frei bleibe und die Schüler mehr zur Prüfung angehalten werden, was sie als ihr Bekenntnis aussprechen dürfen, als daß sie etwas bekennen sollen, wozu ihnen die Grundlage der persönlichen Erfahrung noch fehlt. Kurz die Lehre muß entweder aus den Eindrücken des geschichtlichen Unterrichts, der natürlich auch hier Ergänzung des Umgangskreises der Schüler bleibt, als deren Symbolisierung hervorgehen, oder sie hat für die Schüler keinen persönlichen Wert und ist in der Tat nur ein seelengefährliches Maulbrauchen. — Soll biblische Geschichte gelehrt werden, so muß natürlich allmählich der Sinn für den Unterschied geweckt werden, ob etwas nur von anderen als Geschichte angesehen worden oder ob es wirkliche Geschichte gewesen ist. Da

wo die Bibel selbst von den gleichen Ereignissen verschiedene, im ganzen oder in Einzelheiten sich widersprechende Berichte enthält, wird sich solche Unterscheidung den reiferen Schülern von selbst aufnötigen. Die größten Anforderungen an den Lehrer stellen die in der Bibel so zahlreichen ¶ Wundererzählungen. Von den kleinen Schülern werden sie naiv hingenommen; hier besteht eine Schwierigkeit für den Lehrer nur insofern, als er um seiner eigenen Wahrhaftigkeit willen eine Geschichte nicht als Tatsache darstellen kann, die er nicht als solche anzuerkennen imstande ist. Bei größeren Schülern ist schon darauf Bedacht zu nehmen, daß die wunderbare Einkleidung hinter den religiösen Kern, der eindrucksvoll herausgearbeitet werden muß, zurücktrete, bis endlich auf der höchsten Stufe des Unterrichts das Wunderbare als Symbol des mächtigen, auch von uns gespürten Eindrucks geisterfüllter Persönlichkeiten verständlich wird. Während z. B. die Heilungswunder Jesu als geschichtliche Tatsachen festgehalten werden können und müssen, sind die Naturwunder als sinnvoller Ausdruck der von Jesus ausgehenden geistigen Wirkungen zu begreifen. — Wie an der Geschichte überhaupt das beste der Enthusiasmus ist, den sie erweckt, so an der biblischen Geschichte die Ehrfurcht vor dem im Geschichtsverlauf und in den geschichtlichen Persönlichkeiten wirkenden Gottesgeiste, der die Menschenherzen von der Vergänglichkeit loslösen, an sich binden und in sich hineinziehen will, so daß Menschenwille und Gotteswille eine mächtige Harmonie bilden.

3. a) Die Frage, ob im christlichen Unterricht auch die alttestamentliche Geschichte zu berücksichtigen sei, ist wegen des großen Reichtums des AT an charakteristischen religiösen Persönlichkeiten und auch deshalb zu bejahen, weil sonst das Verständnis des NT erschwert wäre. Der religiös und sittlich niedrigere Standpunkt des Judentums entspricht teilweise der Unreife des Kindesalters und gibt erwünschten Anlaß, verschiedene Stufen der religiösen Entwickelung gegeneinander abzuwägen. Man nenne nur auch im AT das Gute gut und das Böse bös und verzichte ein für allemal darauf, alles als sittlich anzuerkennen, was von den Helden der Vorzeit erzählt wird. Auch der Gott des AT ist noch nicht der Vater Jesu Christi und es wäre ein Unheil, wenn der Lehrer alles verteidigen müßte, was jenem an Gemütsbewegungen und Taten zugeschrieben wird. Man nehme jedoch auch aus dem AT die wertvollsten Stoffe, d. h. diejenigen, durch die die stärksten sittlichen und religiösen Gefühle angeregt werden. Da wird man stets auf die großen Persönlichkeiten zurückkommen und auf die lyrischen oder lehrhaften Stellen, in denen eine starke persönliche Frömmigkeit ihren ergreifenden Ausdruck gefunden hat. Auch die bisher ganz vernachlässigte prophetische Literatur läßt sich nutzbar machen, und hinreißende religiöse Persönlichkeiten wie Amos und namentlich Jeremia werden ihren Eindruck auf die Jugend nie verfehlen. Doch muß hier der Lehrer Bewegungsfreiheit haben. Lehrpläne, die alles schier bis auf das Stundenpensum vorschreiben, sind Feinde des religiösen Lebens. Darum müssen auch die Lehrbücher stoffreich sein und vieles zur Auswahl oder zur häuslichen Lektüre enthalten (¶ Historienbuch ¶ Schulbibel). Einen Ueberblick über den Verlauf der alttestamentlichen Geschichte und die Entwickelung der sittlichen und religiösen Vorstellungen kann die Schule höchstens auf den obersten Stufen geben, doch lassen sich manchmal Einblicke und Perspektiven eröffnen. Der wichtigste Lehrstoff werden die synoptischen Evangelien bleiben. Ein Unterricht, dem es nicht gelingt ein lebendiges und eindrucksvolles Bild der Persönlichkeit Jesu in die Herzen der Kinder zu zeichnen, ist verfehlt; und kein Religionsunterricht ist immer besser als ein schlechter. Auch aus der Zeit der Apostel sind nicht so sehr geschichtliche Entwickelungen zu geben als vielmehr mächtige Persönlichkeiten, weshalb zugleich mit der Apostelgeschichte geeignete Stücke der Briefliteratur zu verbinden sind. Der biblische Stoff findet seine Ergänzung durch die Kirchengeschichte. Auch sie ist hauptsächlich als Fundort für Persönlichkeiten zu benutzen; und dabei sind die Lebenszeugen der neueren und neuesten Zeit, die den Beweis für die dauernde Macht des Evangeliums liefern, nicht zu vergessen.

3. b) Die Verteilung des Stoffes auf die einzelnen Jahrgänge und Klassen darf nicht nach der von der Pädagogik längst verworfenen aber die Praxis noch zum Teil beherrschenden Theorie der konzentrischen Kreise erfolgen. Bei dieser Anordnung wird alle Jahre wieder die ganze biblische Geschichte getrieben, nur daß zu dem bereits bekannten und durch stetige Wiederholungen überdrüssig gewordenen Stoff neue Stücke gefügt werden. Das Körnchen Wahrheit, das auch in diesem Irrtum liegt, besteht darin, daß die biblische Geschichte zweckmäßigerweise zweimal vorgenommen wird. Auf der Unterstufe können nur einzelne Geschichten dargeboten, erst später können Charakterbilder gezeichnet und geschichtliche Zusammenhänge erschlossen werden. Im übrigen folgt der Unterricht naturgemäß dem Verlauf der Geschichte. Diese Stoffverteilung wird neuerdings von den Herbartianern (namentlich Rein) dadurch empfohlen, daß die Entwickelung des Kindes die Entwickelung der Menschheit rekapituliere, wobei man jedoch außer Ansatz läßt, daß sich die individuelle Entwickelung nicht innerhalb der Schulzeit vollendet (Theorie der kulturhistorischen Stufen). Im Zusammenhang mit dieser etwas gar zu künstlichen Konstruktion hat man auch verlangt (Ziller), daß dem eigentlichen biblischen Geschichtsunterricht Märchen, Sagen und der Robinson die Bahn bereiten sollen (¶ Märchen), eine Theorie, die sich als grau erwiesen hat.

3. c) Der richtige Grundsatz, daß die religiösen Lehren als Früchte auf dem Baum der Geschichte reifen, ist in der Praxis dahin mißdeutet worden, als müsse an jede Geschichte ein Katechismusstück, ein Spruch, ein Liedervers angehängt werden. Allein alles Gemachte und Beabsichtigte verfehlt seine Wirkung auf das Gemüt. Das alte Fabula docet verträgt das Licht der Psychologie nicht. Dagegen lasse man die Kinder ihre Stimmungen, Urteile, Gedanken ungehemmt aussprechen und fasse sie, wo es ungekünstelt angeht, in die klassische Form eines bereits geprägten Ausdrucks. Aus den beiden grundlegenden psychologischen Tatsachen, daß unser Wille durch Lust- und Unlustgefühle bestimmt wird, und daß Gefühle Zeit brauchen, bis sie erstarken (Expansion des Gefühls), ergeben sich als die wichtigsten Forderungen für die unterrichtliche Behandlung ängstlichste Scheu vor allem, was den

Kindern die biblischen Geschichten langweilig oder zuwider machen kann, und lebhafte, die Phantasie anregende Erzählung oder sog. „darstellende Entwickelung" der Geschichten, wie sie neuerdings Zurhellen und Paul gezeigt haben, auf der Unterstufe, und ausgiebige Inanspruchnahme der eigenen Tätigkeit der Schüler auf den oberen Stufen, wozu ihnen ein gutes Quellenbuch (¶ Schulbibel) in die Hand gegeben werden muß.

E. Clcusnitzer: Pädagogische Jahresschau, 1906 ff; — Hermann Meltzer: Verzeichnis empfehlenswerter Bücher zum ev. Religionsunterricht; — ‡ E. und O. Zurhellen: Wie erzählen wir den Kindern die biblischen Geschichten? 1906; — ‡ Max Paul: Für Herz und Gemüt der Kleinen, (1904) 1907²; — B. Otto: Die Wunder Jesu in der Schule, 1900; — Vgl. auch die Literatur zu den Art. ¶ Bibel: IV und ¶ Rel.-Unterricht. **Geyer.**

Biblische Theologie. 1. als Wissenschaft ¶ Bibelwissenschaft. — 2. inhaltlich: a) AT: ¶ Moses ¶ Volksreligion Israels ¶ Elias ¶ Elisa ¶ Propheten ¶ Josias Gesetzgebung ¶ Esras Gesetzgebung ¶ Fremde und Heiden in Israel ¶ Universalismus im AT ¶ Weissagung und Erfüllung in der Bibel; — b) NT: ¶ Jesus Christus ¶ Urgemeinde ¶ Paulus ¶ Heidenchristentum ¶ Johannesevangelium.

Biblische Zeit- und Streitfragen ¶ Modernpositiv.

Biblizismus ¶ Beck, Johann Tobias ¶ Paulus-Christentum ¶ Kähler.

Bickell, Gustav, Orientalist, geb. 1838 in Kassel, 1862 Privatdozent in Marburg, wurde 1865 katholisch, darauf Priester, 1867 Prof. in Münster, 1874 in Innsbruck, 1892 in Wien, † 1906. Seine wissenschaftlichen Arbeiten galten hauptsächlich der hebräischen Metrik und den syrischen Kirchenvätern. **M.**

Bid'a = Neuerung. ¶ Islam.

Biddle, John (1615—1662), Antitrinitarier, Begründer des Unitarismus in England, ¶ Unitarier.

Biedermann, Alois Emanuel (1819—1885).

1. Lebensgang; — 2. Hauptwerk; — 3. Lehrgebäude; — 4. Praktisches Verhalten.

1. Geboren 2. März 1819 in Winterthur am Züricher See. Theologisches Studium in Basel (De Wette, Lektüre von Strauß) und Berlin (Vatke, Hegelsche Schule). 1843 Pfarrer in Mönchenstein (Basel). 1845—50 Herausgeber der Zeitschrift „Kirche der Gegenwart". 1850 Extraordinarius, 1860 Ordinarius in Zürich, † 25. Januar 1885.

2. Er verfaßte: 1842 „Ueber die Persönlichkeit Gottes". 1844 „Die freie Theologie oder Philosophie und Christentum im Streit und Frieden". 1869 das standard work „Christliche Dogmatik", 1884/85 in 2 Bänden neubearbeitet herausgegeben.

3. Von Schleiermacher und Strauß ebenso wie von Kant und Hegel angeregt, entwickelte sich der tiefe Geist des Schweizer Gelehrten im steten Kampfe nach rechts und links zu einer derartigen Selbständigkeit, Höhe und Geschlossenheit des konstruktiven Denkens, daß er nicht einfach unter die spekulativen Theologen gerechnet werden kann, sondern gleichsam wie ein hochragender, klarer, aber isolierter Bergkegel innerhalb der systematischen Theologie des 19. Jhd.s dasteht. Zwar sah auch er in der kirchlichen Lehrausprägung das Produkt einer notwendigen Entwicklung, deren reinen Gedankengehalt auf jeder Stufe und bezüglich jeden Objektes zu ermitteln eine Aufgabe der Dogmatik sei, doch erhellt seine Selbständigkeit auch gegenüber den philosophischen Häuptern aus seiner a) erkenntnistheoretischen Stellung. Erfahrung ist die Grundlage alles Erkennens. Sie hat auszugehen von der psychologischen Analyse des Bewußtseins („reiner" Realismus). Im Bewußtsein sind immer gleichzeitig gegeben geistiges Sein und dingliches Sein (Spinoza); beides zusammen, obwohl an sich gegensätzlich, doch die eine Wirklichkeit bildend. Durch Sonderung des logischen Seins vom materiellen, unter gleichzeitigem Begreifen ihrer Einheit und ihres Gegensatzes, gelangt man zum ideellen Erfahrungsgehalt in seiner reinen und vollkommenen Gestalt. b) Gott. Die Erscheinungswelt als solche existiert sonach nicht ohne logisches Sein, welches ihr transzendenter Grund ist und zugleich mit ihr eine Subsistenz ausmacht („konkret-monistische" Metaphysik). Dieses Absolute ist Gott, und sein Dasein ist der metaphysische Tragboden der Religion, dem aber im Menschen als einem geistig-dinglichen Wesen daneben eine sinnliche Quelle der Religiosität entspricht. Denn die Vorstellung von Gott gründet sich auf einen Objektivationsprozeß des menschlichen Bewußtseins, das nicht kindlich-willkürlich (Strauß) und illusionär (Feuerbach) ist, sondern mit Notwendigkeit auf Grund der weltmenschlichen Wesensbegründung und -bestimmung hervorbricht. Gott ist; ewiges und allgegenwärtiges Insichsein und reines Geistsein sind seine Attribute. Seine ewige und allgegenwärtige Selbstoffenbarung vollzieht sich in dem Setzen der Welt als Naturprozeß außer ihm, in der Mitteilung an den endlichen Geist in der Welt und in der Selbstverwirklichung absoluten Seins im endlichen Geiste (durchaus nicht pantheistisch zu fassen). So ist Gott der Welt zugleich transzendent und immanent; doch sind alle diese Bestimmungen rein begrifflich, nicht anschaulich anzuwenden, so daß vor allem die Vorstellung von dem persönlichen Gott, der schafft, erhält und regiert, dahinfällt. c) Christologie. Im Menschen ist Naturwesen und Geist, Kreatürlichkeit und Gottebenbildlichkeit zu einer Einheit verbunden. Innerhalb dieses Einheitenkomplexes schreitet die Selbstoffenbarung Gottes fort, welche für die christliche Religion in Jesus ihren Abschluß gefunden hat. In Jesus ist das Prinzip der Gottmenschheit, „die reale Einigung des göttlichen und des menschlichen Wesens zur wirklichen Einheit persönlichen Geisteslebens", zur Anschauung gelangt; aber keine Christologie wird dieser Tatsache gerecht, welche das christliche Prinzip mit der Person Jesu identifiziert. Jesus ist die „historisch-primitive" Vermittlung dieses Prinzips, aber er ist zugleich der Christus, d. h. der Erfüller der Verheißungen Gottes, derjenige, mit dem das Reich Gottes, der Endzweck Gottes mit der Menschheit, in die Geschichte eingetreten ist. d) Eschatologie. Die Vorstellung der Unsterblichkeit läßt außer Ansatz, daß ein wesentliches Moment des menschlichen Geistes seine Endlichkeit ist. Ewiges Leben, d. h. nicht Leben von unendlicher Dauer, sondern positives Insichsein im absoluten Sein hat nur Gott. Das ewige Heilsziel des einzelnen Menschen ist die Seligkeit der Gotteskindschaft, die Subjektivierung des Heilsprinzips zum Grund, zur Norm und zum Ziel des

„eigenen, in der Welt endlichen, aber in Gott ewigen Geistesleben".

4. Das Gemeinsame für die Christen jedweder Denomination ist das Bekenntnis: „Jesus von Nazaret ist der Christus" und die Aufgabe, das Evangelium von dem in Jesu aufgeschlossenen Gottesleben als den wahren Heilsgrund zu bezeugen. Darum ist auf der einen Seite unbedingt der Zusammenhang der Kirche festzuhalten, auf der andern aber ebenso unbedingt Glaubens- und Lehrfreiheit zu fordern, da wohl über das Daß, niemals aber über das Wie des Glaubens Uebereinstimmung erzielt werden kann. — Mit dieser Wegweisung beteiligte sich B. auf das Lebhafteste an der kirchlichen Reformbewegung in der Schweiz und rastete unter steter Mahnung zum Zusammenschluß der Richtungen nicht eher, als bis jede rechtliche Bindung an eine bestimmte Auslegung des Grundbekenntnisses beseitigt wurde.

B. hat keine Schule gemacht. Seine jugendlichen Hörer vermochten ihm in die Höhenluft seines rein begrifflichen Denkens einfach nicht zu folgen. Gleichwohl beugten sie sich bewundernd vor dem imponierenden, organischen Aufbau seines Systems und mehr noch, sie waren hingenommen von der reinen, wahrhaft christlichen Persönlichkeit des Lehrers. Denn was seine konkret-monistische Metaphysik als das Ziel des menschlichen Daseins herausstellte, „die Selbstbeziehung des Menschen als Zweckobjekt auf den im Weltgang zwecksetzenden und zweckerfüllenden Gott", das wurde von ihm entscheidend in Gefühl und Willen aufgenommen und gelebt, nicht so sehr in philosophischem Gehorsam gegen eine Idee, als vielmehr als Gottesdienst. Der unerbittliche Wahrheitsucher und in der Welt der Begriffe lebende Denker war zugleich ein gemütstiefer und durch und durch frommer Mensch. Unter Religion verstand er die persönliche kindlich-sehnsüchtige Erhebung des menschlichen Ich zu Gott, — zu Gott, der zwar in Wirklichkeit unpersönlich, im Wechselverkehr der Religion aber persönlich ist, weil dieser Verkehr sich in der Form des endlichen menschlichen Geisteslebens vollziehen muß.

Ueber sein Leben vgl. die Einleitung zu A. E. Biedermann: Ausgewählte Beiträge und Aufsätze, 1885; — Ueber seine Theologie: Otto Pfleiderer: Januarheft der Preuß. Jahrbücher, 1886; — Mooshherr: A. E. B. nach seiner allgemein-philosophischen Stellung, Diss. Jena, 1893; — G. Finsler: Geschichte der theol. kirchl. Entwicklung in der deutsch-reformierten Schweiz, 1882; — J. Oeri: Persönl. Erinnerungen von B. (K.Bl. f. d. ref. Schweiz, 1886); — R. Stähelin: RE³ III, S. 203 ff. **Heydorn.**

Biel, Gabriel († 1495). Der „letzte Scholastiker" war (zwischen ca. 1460 und 1468) Prediger der Martinskirche in Mainz und wirkte während der Bistumsfehde Adolfs von Nassau für Unterwerfung unter die päpstliche Gewalt. Vor 1468 trat er bei den ¶ Brüdern des gemeinsamen Lebens ein und wurde 1476 von Graf Eberhard von Wirtemberg aus seiner pfälzischen Heimat nach ¶ Württemberg berufen, um hier zur Erneuerung des kirchlichen Lebens seine Kongregation heimisch zu machen. Seit 1484 war er ordentlicher Lehrer der Theologie in ¶ Tübingen; seit 1492 Propst des neu errichteten St. Peterstiftes auf dem Einsiedel bei Tübingen. Seine Hauptschriften (von seinem Schüler W. Steinbach herausgegeben) sind eine Erklärung des Meßkanons und das Collectorium, eine Sammlung von Lehrmeinungen namentlich occamistischer Theologen (¶ Occam) in der üblichen Form des Sentenzenkommentars. B.s geschichtliche Hauptbedeutung besteht darin, daß Luther mit diesen Schriften in der occamistischen Philosophie und Theologie unterrichtet worden ist, gegen deren Heilslehre er sich früh wandte, von deren Trennung der Gebiete des Glaubens und Wissens und von deren positivistischer Betonung des in der geschichtlichen Wirklichkeit offenbaren Gotteswillens seine Theologie dauernd beeinflußt worden ist.

Heinrich Hermelink: Die theolog. Fakultät in Tübingen 1477—1534, 1906, S. 88 ff 204 ff; — G. Plitt: G. B. als Prediger, 1879; — P. Tschackert: RE³ III, S. 208—210. **Hermelink.**

Bielenstein, August (1826—1907), ev. Theologe, lettischer Sprachforscher, geb. zu Mitau, 1852 Pastor zu Neu-Autz, von 1867 an in Doblen (Kurland), starb in Mitau. Hauptwerk: Die lettische Sprache nach ihren Lauten und Formen (1863 ff.). B.'s unersetzliche Bibliothek wurde während der russischen Revolution in dem Aufstand gegen das Deutschtum der Ostseeprovinzen vernichtet (1905). **M.**

Bienemann, Kaspar, nannte sich Melissander, (1540—1591), geboren zu Nürnberg, Erzieher am Hofe des Herzogs Johann Wilhelm von Sachsen Weimar, gestorben als Generalsuperintendent zu Altenburg. Dichter des Liedes „Herr, wie du willst, so schicks mit mir im Leben und im Sterben". — ¶ Kirchenlied, geschichtlich.

Biesterveld, Petrus (1863—1908), ev. holländischer Theologe, Pfarrer von 1883—1894 (Sexbierum, Gorinchem, Rotterdam), Professor an der Theologischen Schule in Kampen 1894, seit 1902 Professor für Kanonik, Neutestam. Exegese, Homiletik, Liturgik und Katechese an der Freien Universität Amsterdam. Verfaßte u. a.: Andreas Hyperius, voornamelijk als homileet (1895), Calvijn als bedienaar des Woords (1897), Het karakter der catechese (1900), Het echt menschelijke (1902), Het gereformeerd kerkboek (1903), Kerkelijk handboekje (mit H. Kuyper. 1905), Van Bethanie naar Golgatha (1906), Het huisbezoek (1907²), Het diaconaat (1907), Kommentar zum Philipperbrief (1908). **Schowalter.**

Bigamie, Doppelehe, nach allgemein-christlicher Anschauung unsittlich (¶ Ehe). Daher bildet nach katholischem wie evangelischem Recht sowie nach den Gesetzgebungen aller christlichen Völker eine geschlossene Ehe eine Hindernis für weitere Eheschließung. Dessen Nichtbeachtung macht eine etwa doch geschlossene zweite Ehe ungültig, in den meisten Ländern allerdings nur dann, wenn die erste Ehe in jeder Hinsicht gültig ist. Ausnahmen durch Anerkennung von Doppelehen kirchlicherseits sind vorgekommen, so bei ¶ Philipp von Hessen und bei Friedrich Wilhelm II von Preußen. ¶ Eherecht. **Sn.**

Bigg, Charles, Theologe der engl. Staatskirche, geboren 1840 zu Manchester, war Headmaster des Brighton College, später im kirchlichen Amt, bis er 1901 als Regius Professor of Ecclesiastical History nach Oxford berufen wurde. — Seinen wissenschaftlichen Ruf begründete er durch die beiden Werke: The Christian Platonists of Alexandria 1886 und Neoplatonism 1895, die in England als Standard-Werke über diesen

Gegenstand gelten. In dem Sammelwerk: International Critical Commentary schrieb er den Kommentar zu den Petrusbriefen und dem Judasbrief (1902 ²), in dem er bei reichlicher Verwendung deutscher Theologie eine konservative Haltung beweist. **Wollschläger.**

de la Bigne ¶ La Bigne, de.

Bihlmeyer, Karl, kath. Theologe, geb. 1874 zu Aulendorf in Württ., 1900 Repetent in Tübingen, seit 1907 a.o. Prof. für Kirchengeschichte daselbst, gab Heinrich Seuses Deutsche Schriften heraus (1907). **M.**

Bildad von Suah, Freund Hiobs, ¶ Hiobbuch (2 $_{11}$ ff).

Bilder im AT. Wer die Redewendungen des AT durchmustert, wird deren viele finden, die, wie es scheint, nur im Anschluß an ein Kultbild Jahves entstanden sein können, wenn sie auch später ohne Zweifel von ihm losgelöst sind, so z. B. das Antlitz Gottes schauen, aufsuchen, streicheln, sich an der Gestalt Gottes sättigen Ex 32 $_{11}$ 34 $_{23}$ Psm 17 $_{15}$. Wer weiter forscht, wird sich über die große Zahl der das Kultbild bezeichnenden Wörter wundern, die nach ihrer Etymologie auf geschnitzte Holz- und gegossene Metallbilder deuten und ihre weite Verbreitung bezeugen. Die Bilderverbote, die in der Gesetzgebung häufig wiederkehren, und die mannigfache Bekämpfung und Verspottung der Bilder durch die Propheten werden ihm als Bestätigung für die allgemeine Beliebtheit der Bilder gelten. Und doch darf man behaupten, daß der offizielle Jahvekultus, solange wir geschichtliche Kunde von ihm haben, stets bildlos gewesen ist. Im Tempel von Jerusalem hat nach den Nachrichten, die wir besitzen, niemals ein menschlich gestaltetes Bild, weder Jahves noch eines anderen Gottes, gestanden. Der Nehuštan, die eherne Schlange, ist sicher nicht menschenähnlich geformt gewesen. Auch sonst fehlt jeder Anhalt, der uns über die Form eines Jahvebildes Aufschluß geben könnte. Wir werden darum annehmen dürfen, daß ein solches niemals bestanden hat. Die Richtigkeit der Ueberlieferung wird durch folgende Erwägungen bewiesen: Die lebendige Vergegenwärtigung Jahves erblickte das älteste Israel in der ¶ Lade, die, mag sie ursprünglich bedeutet haben, was sie will, jedenfalls zu einem bildfreien Kult gehört. Ein weiteres sichtbares Symbol Jahves waren die heiligen Steine (¶ Malsteine), die auch wohl als „Bilder" bezeichnet zu werden pflegen; so wenigstens bei den Nabatäern, obwohl deren Pfeiler nachweislich niemals irgend welche menschliche Gestalt gehabt haben. Auch in Israel ist man nicht dazu fortgeschritten, diesen Steinen menschliche Form zu verleihen. An dritter Stelle ist der ¶ Ephod zu nennen, der Orakelschurz, der ursprünglich dem Gottesbilde umgehängt war und dann von den Priestern angelegt ward: das Gottesbild, das noch in der ältesten kanaanäischen Zeit vorhanden war, ist von den Israeliten verpönt und nur der Orakelschurz übernommen worden. Viertens ist zu beachten, daß zwar der ¶ Stierdienst von Jerobeam in Dan und Betel eingeführt, daß aber nur das Kalb oder der junge Stier, jedoch nicht die (bei den Kanaanäern dazu gehörige) menschliche Statue des Gottes aufgestellt wurde. Auch sonst sind mannigfache Symbole fremder Religion in die israelitische eingedrungen; die jüdischen Könige haben sogar gewagt, nach assyrisch-babylonischem Vorbild Wagen und Pferde des Sonnengottes in den Tempel von Jerusalem zu stiften, allein niemals hören wir von Gottesbildern in den großen Heiligtümern Israels. Endlich ist daran zu erinnern, daß bei den Ausgrabungen in Palästina trotz der großen Fülle von Bildern, die man zu Tage gefördert hat, kein einziges gefunden ist, das sicher im Kultus verwandt wurde. Insbesondere lehren auch die israelitischen Namen-Siegel, die meist im Gegensatz zu den Siegeln der Nachbarvölker keine Bilder aufweisen, daß weite Kreise des Volkes eine in religiöser Scheu begründete Abneigung gegen die plastische Darstellung des Gottes gehabt haben müssen. — Auf der anderen Seite freilich ist die inoffizielle Religion, wie sie in Winkelkulten allerorten gepflegt wurde, vom Bilderdienst nicht frei gewesen, sodaß die Verbote im Gesetz und die Spottreden bei den Propheten wohl begreiflich sind. Allen Fundstücken, die wir den Ausgrabungen verdanken, ist eigentümlich, daß sie zu klein sind (etwa 20 cm lang), um eine Verwendung im öffentlichen Kultus wahrscheinlich zu machen; doch sind sie möglicherweise im privaten Hauskultus beliebt gewesen, wenn es sich auch meist um Amulette handelt, die man zu abergläubischen Zwecken benutzt haben wird. Unter den gefundenen Bildern begegnen uns primitive, welche die menschliche Gestalt und das menschliche Antlitz nur in rohen Umrissen andeuten, die mancherlei Gliedmaßen, vor allem die schwer zu modellierenden Ohren vermissen lassen; ausländische, die, soweit sie männlich sind, sämtlich ohne Ausnahme Gestalten des ägyptischen Pantheon repräsentieren, besonders die weit verbreitete Figur des Bes; weibliche, die teils an den ägyptischen Typus der Hathor teils an den „phönizisch"- vorderasiatischen Typus der Astarte erinnern. Es fehlen auffälligerweise Bilder des Baal und des babylonisch-assyrischen Pantheons. — Die Geschichte des Bilderdienstes ist demnach so verlaufen: Als Israel nach Palästina kam, war sein Kultus, der primitiven Beduinenkultur entsprechend, bildlos wie derjenige der alten Araber. An den kanaanäischen und fremdländischen Götterbildern, die das Volk in Palästina kennen lernte, nahmen weite Kreise keinen Anstoß und verwandten sie unbedenklich im eigenen Kultus, besonders gern aber als Amulette zu abergläubischen Zwecken, wobei sich die Frauen vor allem hervortaten, wie die Fülle der weiblichen Götterbilder lehrt und wie die Literatur bestätigt Jer 44 $_{15}$ ff. Kleinere Kreise hingegen, zu denen vermutlich auch die Jahvepriester gehörten, waren feinfühlig genug, die Unvereinbarkeit des Bilderdienstes mit dem Jahvekultus zu empfinden. Sie widersprachen den neumodischen Sitten und erreichten wenigstens soviel, daß selbst in den Zeiten des größten Synkretismus nur die Attribute fremder Götter (wie Stier, Sonnenrosse u. a.) in das Heiligtum zugelassen wurden, die menschlich gestalteten Bilder hingegen ausgeschlossen blieben. An diese Anschauungen knüpften die Propheten an und bekämpften nicht nur die Bilder, sondern auch die Attribute im Laufe der Zeit mit immer schärferer Polemik. Mit den von Hosea und Deuterojesaia geschmiedeten Waffen sind später die Juden und die christlichen Apologeten gegen die Götter-Statuen der Heiden zu Felde gezogen. — ¶ Erscheinungswelt usw. I, B 1b.

P. Kleinert, in RE³ III, S. 217 ff; — ‡ H. Greß-

mann: Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament (RV III, 10), 1908. **Greßmann.**

Bilderbibel ¶ Buchillustration.

Bilderdijk, Willem (1756—1831), genialer politischer und religiöser Dichter Hollands. Geboren zu Amsterdam, studiert Jurisprudenz und Geschichte, seit 1783 im Rechtsanwaltsberufe im Haag tätig, wird wegen Verweigerung des Verfassungseides 1785 verbannt, weilt bis 1806 in Deutschland und England (Schriftsteller und Dozent), 1806—1810 königlicher Bibliothekar im Haag, 1817—1827 Privatdozent für vaterländische Geschichte in Leiden, gestorben 1831 in Haarlem. Altkonservativ und Vollblutroyalist sah B. im französischen Revolutionsgeist die eigentliche Gefahr für sein Vaterland, in der Kirchenverfassung von 1816 (Oberherrschaft des Staates und Lehrfreiheit) das Produkt, im „deutschen Rationalismus" den Ausläufer dieser Revolutionsbewegung. In seiner Forderung der Rückkehr zum Autoritätsbewußtsein der großen Zeiten der Volksgeschichte vereinigte sich sein politisches und religiöses Ideal. So wurde er der Vater einer neuen protestantischen (doktrinären) Orthodoxie und einer nationalen Reaktion, der Wegbereiter der unmittelbar nach seinem Tode einsetzenden kirchlichen Separation und (durch seine Schüler) zugleich auch einer der Väter der kirchlichen Erweckungsbewegung. Im Jahre 1819 schrieb er zu einer Gedenkschrift N. Schotsmans (Eerzuil ter gedachtenis von de te Dordrecht gebouden nationale Synode) die Vorrede; da wurde die Kampfeslosung ausgegeben. Von 1823 ab stand B. an der Spitze der Kampfscharen gegen den „Liberalismus" und deckte mit seinem Ansehen auch die Streitschriften ¶ Da Costas und ¶ Capadoses. Ihm und seiner „Schule" war ihre Zeit ein „Schauspiel offenen Kriegs gegen Gott". Er schrieb u. a.: Hollands verlossing 2 Bde. (1813—1814), Vaderlandsche uitboezemingen (1815); seine Gedichte wurden gesammelt 1856—59 von Da Costa (Dichterwerken 16 Bde.) und seine geschichtlichen Vorlesungen 1832—1851 von Thoeman (Geschiedenis des vaderlands 13 Bde.) herausgegeben. **Schowalter.**

Bilderstreitigkeiten. Die religiöse Verehrung der Bilder in der Kirche ist nicht alt. Die älteste Kirche hegte begreiflicherweise eine Abneigung gegen die „heidnische Sitte", Bilder und Statuen der von ihr verehrten Personen zu errichten. Bei einer gnostischen Sekte des 2. Jhd.s finden wir zum ersten Male ein Bild Jesu neben den Bildern griechischer Philosophen. Noch am Anfang des 4. Jhd.s verbot eine spanische Synode, die Personen, die man verehre und anbete, an die Wände zu malen. Erst im Laufe des 4. Jhd.s drang der Bildergebrauch und die Bilderverehrung mit allem ihr anhängenden Aberglauben in der Kirche durch: es war die griechische Religion, die sich nicht nur in ihrer Grundstimmung, sondern auch mit ihren Ausdrucksformen Einfluß verschaffte. (Ueber den Begriff der Verehrung ¶ Adoration.) — Entschiedene Gegner erwuchsen der kirchlichen Bilderverehrung in den großen konkurrierenden Religionen, dem Judentum und dem Islam, die hier wider heidnischen Götzendienst die geistige Gottesverehrung zu verteidigen schienen. So wird es einen inneren Zusammenhang haben, wenn 723 der Kalif Jezid II ein Edikt gegen die Bilder in den christlichen Kirchen seines Reiches erließ und wenige Jahre darnach (726?) auch der byzantinische Kaiser Leo, ein Kleinasiat, von kleinasiatischen Theologen beraten, die Entfernung der Bilder aus den Kirchen befahl. Andere politische Gründe kamen hinzu: um die kaiserliche Gewalt im Reiche neu zu festigen, mußte er die Kirche beugen; in der Kirche aber herrschten die Mönche, bei denen die Verehrung der Bilder in hoher Blüte stand. Freilich entstanden sofort schwere Volksunruhen, die Leo mit Gewalt unterdrücken mußte. Die römischen Päpste ¶ Gregor II und III verdammten sein Vorgehen und brachen die Beziehungen zu Ostrom ab, die schon seit dem concilium quinisextum (692, so genannt, weil es die Beschlüsse der 5. und 6. ökumenischen Synode (¶ Konzilien) zusammenfaßte) bedenklich gelockert waren, insofern daselbst der Orient seine abweichenden Rechtssitten festsetzte. Aber Leos Sohn, Konstantin V Kopronymos, der nach dem Tode seines Vaters zunächst einen von der Partei der Bilderfreunde gestützten Usurpator Artabasus niederzuwerfen hatte, brachte eine Synode zu Konstantinopel zustande (754), die den Bilderdienst als Kreaturverehrung und christologische Ketzerei verwarf. Grausam wurden die Beschlüsse durchgeführt. Erst unter der Regentschaft der bilderfreundlichen Irene schwenkte die Regierung um. Es gelang der Kaiserin, ein ökumenisches Konzil in Nicäa (787) durchzusetzen, das die „Altersynode" von 754 verwarf und das Recht der im Volke längst eingewurzelten Bilderverehrung sanktionierte: die Verehrung und Anbetung des Bildes ist geboten, weil beides der in dem Bilde dargestellten und verkörperten Person gilt. — Dieser Synodalbeschluß führte den Bilderstreit nach Franken hinüber. ¶ Karl der Große erkannte ihn nicht an; seine Hoftheologen schrieben eine Streitschrift, die karolingischen Bücher (libri Carolini), worin die Geschichtsüberlieferung, die die Bilderverehrung begründen sollte, scharf kritisiert und der Bilderverehrung auch der religiöse Wert abgeschnitten ward. Eine fränkische Synode zu Frankfurt (794) bestätigte diese Stellungnahme. Ihr Beschluß ward unter Ludwig dem Frommen von einer Pariser Reichssynode (825) wieder aufgenommen. — Im Orient haben die Kaiser in der ersten Hälfte des 9. Jhd.s noch einmal die Bilderverehrung zu unterdrücken gesucht, bis sie die Kaiserin Theodora auf einer Synode zu Konstantinopel (843) feierlich wieder einführte. Zur Erinnerung daran ward das Fest der Orthodoxie gestiftet; darin kommt zum Ausdruck, wie sehr die Bilderverehrung in der eigentümlichen Frömmigkeit der morgenländischen Kirche wurzelt. — Die Bilderverehrung ward von den Theologen (vor allem ¶ Johannes von Damaskus) in engen Zusammenhang mit dem christologischen Dogma gerückt. Man erblickte in den Bildern Christi eine fortgeführte Menschwerdung Gottes. Auch an den bildlichen Darstellungen sah man das göttliche Wesen haften. Eine sakramentale Schätzung ergab sich daraus: die Bilder sind nicht nur die Bücher der Ungebildeten, sie vermitteln auch wirkende und schützende Kräfte. Die eigentümliche Voraussetzung dieser Beurteilung war die Annahme, daß sie echte Porträts darstellten.

Rath. Bonwetsch: Bilderverehrung und Bilderstreitigkeiten, RE³ III, S. 221 ff; — A. F. K. Schwarzlose: Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und ihre Freiheit, 1890; — Leopold v. Ranke:

Weltgeschichte V 1, 1884, S. 303 ff. V 2, 1884, S. 78 ff; — Adolf Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte II, (1887) 1894³, S. 450—461; — Ferd. Kattenbusch: Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I, 1892, S. 467 ff; — C. J. v. Hefele: Konziliengeschichte III, (1860) 1877², S. 366 ff. IV (1860), 1879², S. 1 ff. **Windisch.**

Bilderverbot im Islam ¶ Moschee.

Bilderwand (Ikonostase). In den griechischen Kirchen (seltener in abendländischen Kirchen und dann byzantinischen Ursprungs) befindet sich zwischen Altarraum und Schiff eine mit Heiligenbildern bedeckte Wand. Diese wird B. genannt. Sie ist von großer Bedeutung für den Gottesdienst der ¶ Orthodox-anatolischen Kirche. **Sch.**

Bildung.

1. Gebildet und ungebildet; — 2. Der philosophische Begriff der B.; — 3. Religiöse B.; — 4. Tradition und B.

1. Sobald in einem Volk die Zucht der Jugend zum Gegenstande bewußten Nachdenkens gemacht ist, begegnen wir auch der Scheidung zwischen Gebildeten und Ungebildeten. Zuerst finden wir sie an der Schwelle unseres geschichtlichen Wissens bei den Völkern mit Sippenverfassung, die sich in Europa in festen Wohnsitzen niederlassen: bei den Griechen z. B., die uns Homer schildert ebenso wie bei den Germanen und Skandinaviern des Nordens. Der wohlgesittete Jüngling, gebildet in dreifacher Hinsicht: 1. zur Kriegstüchtigkeit und Eleganz des Leibes, 2. zur Gewandtheit im Reden, 3. zur Ehrerbietung, zur Scheu und Scham vor den Alten, und die züchtige Jungfrau, erzogen zur Handfertigkeit und zur Keuschheit, treten deutlich als Bildungsideal hervor; die gebildete Jugend, die zu diesem Ideal erzogen ist, sondert sich von den Tölpeln und den Schamlosen. — Der Inhalt der B. ändert sich, wenn die Sippenverfassung weiter in die ständische übergeht. Jeder Stand hat jetzt sein eigenes Bildungsideal: der Priesterstand im geheimen Wissen und in der Beherrschung der kultischen Form (B. ist Theologie und Theurgie), der Kriegerstand beschlagnahmt für sich das Ideal der ersten Periode, steigert und verfeinert es zur Ritterlichkeit, im Bauernstand ist der Gebildete der, welcher den Besitz zu mehren, in geordnetem Rechtsbrauch zu sichern und mit fester Ruhe maßvoll zu genießen weiß. Wo die ständische Verfassung eine Stadtkultur hervorbringt, liegt es nicht anders: die Zugehörigkeit zur Zunft z. B. ist gebunden an Lehrzeit und Meisterwerk. Der Graben zwischen Gebildeten und Ungebildeten wird dabei vertieft: bei strenger Kasten-Verfassung ist er zur unüberbrückbaren Kluft geworden; nirgends bleibt bei ständischer Gliederung des Volkes eine scharfe Scheidung aus zwischen Klerus und Laien, zwischen Adel und Nichtadel oder Militär und Zivil, zwischen Bauernstolz und Habenichts, zwischen Zünftigen und Unzünftigen. Je weiter diese Gliederung getrieben wird, um so mehr Markierungslinien der B. treten hervor. — Diese Linien verwischen sich aber wieder beim Uebergang von Stände-Staat zu dem Klassen-Staat, der seine Bürger nach dem Zensus ihrer Mittel einteilt, und zum absoluten Staat, der außer dem Herrscher nur Untertanen kennt und also die Schranken zwischen diesen Subjekten niederlegt. Obschon die ständischen Verhältnisse nachwirken (Standes„vorurteile"), gilt jetzt derjenige als gebildet, der seine Mittel zu brauchen weiß, um sich im Staate zur Geltung zu bringen. Trennen sich auch im Klassenstaat die Klassen zunächst nach ihrem materiellen Besitze, so kann sich doch auch der Reichste nicht ernstlich zur Geltung bringen, wenn sein geistiger Besitz ihm nicht die Fähigkeit gibt, über seinen materiellen zu verfügen; der Unbemittelte aber darf hoffen, wenn ihm nur die Bildungsmittel zugänglich sind, den Mangel an Geld durch Kraft des Geistes zu ersetzen. „Wissen ist Macht" ist die Devise des Klassenstaates, B. wird das Gut, um das sich alle im Staate am heißesten mühen. Wie der Klassenstaat wirkt aber auch der absolute Staat. Hier ist die Ausübung der Macht in die Hände von Beamten gelegt; und B. zur Beamtentüchtigkeit ist das sachlichste Mittel für die Privilegierten, ihren Einfluß aus der ständischen in die neue Zeit hinüberzuretten, sie ist aber auch der stärkste Hebel, mit dem die bisher Unprivilegierten sich zur Macht emporheben können. Diese B. wird beim Uebergang aus der ständischen Gliederung zum absoluten Staat im 17. und 18. Jhd. genau so wie im griechischen Klassenstaat der Sophistenzeit zunächst als Aufklärung verstanden, Befreiung von den hindernden Ansprüchen der überlieferten B. — Bald entsteht daraus ein ausgebreitetes Schulwesen, das die höhere B. jedem vermittelt, der sie bezahlen kann. Der Inhalt dieser B. aber bestimmt sich nach dem Wissen, welches in dem betreffenden Staate zur Macht verhilft. Im antiken demokratischen Staate war das die Rhetorik als die Kunst, alle zu allem zu überreden; sie hat schließlich die antike B. zu Grunde gerichtet. In unserem Beamtenstaat ist es das Maß von Wissen (gleichgültig welcher Art) dessen Besitz der Staat zur Bedingung einer Beamtenstelle oder eines beamtenähnlichen Berufs festgesetzt hat; denn die geordnete Ausübung der Macht ist bei uns an solche „Stelle" gebunden. Was neben her geht, geht nur neben her. Die Vorbildung für die freien Berufe hat obenein das Streben, sich dem staatlichen Verfahren anzuschließen. Prüfungen und Berechtigungen sind daher, wie die Pforten zur Macht (sei deren Umfang auch ganz bescheiden), so auch die Kennzeichen der B. „Gebildet ist, wer eine höhere Schule durchgemacht hat, mindestens bis Untersekunda, natürlich ›mit Erfolg‹. Um über den Erfolg, also über den Besitz der B. keinen Zweifel zu lassen, besteht in Deutschland allgemein die Einrichtung, daß der Schüler beim Abschluß der Untersekunda geprüft und ihm über das Vorhandensein der B. eine Bescheinigung ausgestellt wird. Zugleich erwirbt er damit einen Rechtsanspruch darauf, auch im Heer von den Ungebildeten abgesondert zu werden" (Paulsen s. u.). Die gebildeten Klassen in unserem Staate lassen ihre Kinder mehrere fremde Sprachen lernen und womöglich studieren; je länger es dauert, je schwerer die „Berechtigungen" zu erlangen, je höher die Prüfungen — um so gebildeter! Also ist akademische Bildung die exklusivste. Von den Universitäten geht es dann in wohlabgemessenen Bildungsstufen abwärts bis zu den Anstalten, die zwar den Einjährigenschein verleihen, aber nur Eine fremde Sprache lehren statt der zur B. mindestens erforderlichen zwei: zu den Lehrerseminaren und Landwirtschaftsschulen; deren Insassen heißen darum auch Halbgebildete. Die besitzlosen Klassen, die die Volksschulen besucht und also keine Berechtigung erworben haben, sind die Ungebildeten. Dieser Bildungsmaßstab wird so allgemein und so streng angewendet, daß

z. B. die Versuche, den Mädchen eine angemessene B. zu geben, sich bei uns immer wieder in dem Netzwerk unseres Berechtigungswesens verstricken und darin zu Grunde gehen. Alle Härten der früheren Bildungsgrenzen sind auf die Handhabung dieses unseres Maßstabs übergegangen. Kurz, wenn es nicht gelingt, unsre Prüfungen und Berechtigungen aus Gradmessern der B. zu Notbehelfen zu machen, die man wirklich nur im Notfall anwendet, werden sie unsre B. ebenso verwüsten, wie die Rhetorik die antike.

2. In Athen aus der Sophistik, bei uns gleichfalls aus der Aufklärung erhoben sich Männer, die das Wesen der B. tiefer erfaßten. Sokrates und Plato stellten den Rhetorikern ihre Erkenntnis entgegen, daß nur der Mensch auf dem Wege zur B. sei, der nach der Wahrheit forsche. Abgelehnt war damit (durch die Betonung der Wahrheit) die B. als die formale Kunst, aus allem auf Verlangen alles zu machen, abgelehnt war sie aber auch (durch die Betonung des Forschens) als ein Inbegriff aufgerafften oder aufgesammelter Kenntnisse, seien sie auch von noch so hohen Autoritäten als sogenannte gesicherte Ergebnisse der Wissenschaft überliefert. Das wissenschaftliche Verfahren selbst in seiner ernsten zielsicheren Ausübung ist allein imstande, B. zu erzeugen; die Elemente der Wissenschaft sind zugleich die pädagogischen Elemente der B. Bei der Erneuerung des Platonismus im Humanismus der Renaissance traten auch diese Ansprüche der Philosophie, zu aller B. den Grund zu legen und den Weg zu zeigen, wieder hervor; sie führten aber damals nur zur Entstehung eines neuen Standes, der humanistischen Gelehrtenzunft, und erzeugten hier jenen philologisch-zünftigen Bildungsdünkel, der uns noch heute so schwer belastet. Erst gegenüber der Aufklärung wurde die Weite des platonischen Gedankens wieder erreicht und zugleich überboten: in Pestalozzis Idee der Elementarbildung. Die Theoretiker der B. vor ihm hatten fast durchweg noch die ständischen Grenzen der B. als gegeben hingenommen; nur danach hatten sie getrachtet, innerhalb der Grenzen die B. zu vertiefen, oder ihre Grenzen, sei es über den Gelehrten-, sei es über den Geistlichen-, sei es über den Fürstenstand hinaus etwas zu erweitern. Die Theorie der Fürstenbildung vor allem hatte man derart erweitert: in Deutschland führt Thomasius dem Gelehrten und Beamten die eruditio aulica praktisch zu, während englische Erzieher (Locke!), die B. zum vollendeten aufgeklärten gentleman theoretisch begründeten. Rousseau scheint nach seinen Worten in schärfstem Widerspruch gegen die Engländer zu stehen. Er spottet über Locke, er könne dessen Grundsätze für Emil nicht brauchen, da er einen Menschen, nicht einen gentilhomme, zu bilden beabsichtige. Wen aber will denn Rousseau zum Menschen erziehen? Keinen andern als einen jungen Adligen. In Wirklichkeit ist der Emile das letzte und größte Werk in der langen Reihe der Theorien zur Fürstenerziehung. Pestalozzi aber zieht daraus die Folgerung: ist der Fürst als ein Mensch zu bilden, so auch jeder Mensch wie ein Fürst. Denn der Mensch ist derselbe in der Lehmhütte und auf Thronen. Indem nun Pestalozzi mit diesem Gedanken praktisch ernst macht, ihn an den Kindern der niedersten Menschheit, an Verwahrlosten und Blödsinnigen erprobt und verwirklicht, dringt er zu den Elementen der B. vor, die allein wirklich überall gleich sein können. Im Wissen ist der gebildet, der seine Welt in Form, Zahl und Sprache selbst hervorbringt. Zur Tugend ist der gebildet, der in sittlicher Autonomie „das, was er soll, zum Gesetze dessen macht, was er will". Und für das Aesthetische liegt es ebenso: gebildet ist, wer sich seine Welt, ob noch so groß oder noch so begrenzt, selber aus sich zu schaffen gelernt hat. Wir würden sagen: Der Gesetzgeber des Kosmos ist das transzendentale Ich; und mit dessen Gesetzen fallen die Bildungsgesetze des empirischen Ich zusammen. In dem Maße, als es durch sein Wissen, Tun und Fühlen das Chaos seiner Sinnlichkeit zur Welt zu gestalten vermag, ist es gebildet. Erreichbar scheint solche B. aber für ein ganzes Volk, weil Pestalozzi bei schärfster begrifflicher Scheidung der allgemeinen B. von der Berufsbildung beide praktisch aufs engste verbindet. Es gibt kein andres Mittel, zur allgemeinen B. zu gelangen, als die Berufsbildung. Je treuer und strenger diese erworben wird, desto tiefer dringt der Zögling in jene ein. Nur wenn das Kind der Armut durch Armut zur Armut gebildet wird, wird es wahrhaft gebildet. Allgemein: Die Realverhältnisse sind das allbeherrschende Mittel der B. Wie das möglich sei, hat Pestalozzi auch theoretisch erkannt; ihm gehören die beiden Sätze zusammen: „die Verhältnisse machen den Menschen", und „der Mensch macht die Verhältnisse". Wer an seinem Ort aus seinen Realverhältnissen seine Welt machen lernt, wird gebildet, wer es vermag, ist gebildet.

3. Auf dem Gebiete der Religion würde dem der Satz entsprechen, daß religiöse B. dort ist, wo die persönliche Religion persönliche Schöpfung ist. Dieser Satz ist aber nur richtig, wenn darin der für alles religiöse Fühlen grundlegende Gedanke eingeschlossen wird: „was hast du, das du nicht empfangen hast" I Kor 4 7. Gewiß: wie nur im Selbstdenken wissenschaftliche, im Selbsthandeln und Selbstopfer sittliche, im Selbstschaffen und Selbstnachschaffen künstlerische Wahrheit liegt, so liegt auch nur im Selbstglauben religiöse. Aber hier waltet doch ein tiefgreifender Unterschied. Wissenschaft freilich kommt nur zustande, indem die gegebene Mannigfaltigkeit durch die einheitsetzende Vernunft nach Maß, Zahl und kategorialer (grundbegrifflicher) Bestimmung des Gegenstandes bewältigt wird, Sittlichkeit nur durch die Selbstgesetzlichkeit des guten Willens, Kunst nur durch die schaffende, fügende und ordnende Genialität — kurz alles das wird und ist und bleibt nur durch die Freiheit des Ichs. Aber alle diese relative (relative, weil immer durch den Gegenstand bestimmte, an den Realverhältnissen gemessene) Freiheit entschwindet dem Blick, wenn das Ich nicht mehr die Methode der Aufgabenlösung in jenen drei Gebieten, sondern wenn es die Unendlichkeit des Ziels ins Auge faßt, auf das alle diese Aufgaben hinweisen. Dann bemächtigt sich seiner das Gefühl absoluter Abhängigkeit; und alle jene freien Schöpfungen stellen sich ihm nun dar als unbedingt notwendiges Werk jenes unendlichen Ziels, auf das hin sie bewußt oder unbewußt geschaffen sind — als Werk Gottes. Schon wenn wir an unser Zurückbleiben hinter der unendlichen Aufgabe denken, löst sich dies Gefühl in unserer Seele aus. Die Reflexion auf das Schlechte in uns, auf die böse Lust am zielwidrigen Handeln, die uns der selbstgewollten Aufgabe immer wieder entgegenwirken läßt,

verstärkt es zur tiefsten Demut. Frömmigkeit kommt zustande, wo alles zielstrebende Wissen, Tun und Fühlen ganz als Gnadengeschenk Gottes empfunden wird; und religiös gebildet ist daher, wer es gelernt hat, alles in Demut unmittelbar aus der Hand Gottes zu empfangen. Die Demut ist schlechtweg das Kennzeichen der religiösen B. So handelt es sich also auch bei der religiösen B. nicht um Dies und Jenes und noch Etwas. Sondern wie für die wissenschaftliche B. die Eine Frage entscheidend war, ob der Mensch sich in freiem Forschungsdrang seine Welt selber schafft, so ist für die religiöse B. nur die Eine Frage elementar: läßt sich der Mensch seine ganze Welt von Gott und von Niemandem sonst schenken. Verstünde ich, andächtig alle Geheimnisse des Dogmas zu genießen, und brauchte ich inbrünstig alle seine Sakramente, ergründete ich scharfsinnig alle Tiefen der Glaubenslehre und wüßte ich alle Sprüche aus Gottes Wort, nähme ich alle Lebensgesetze auf mich, die gottesfürchtiger Eifer und priesterliche Weisheit je ersonnen, befolgte ich alle ¶ Evangelischen Ratschläge, die sich dem Streben nach Heiligkeit je bewährt haben: das alles brächte mich an sich mit keinem Schritte jener echten religiösen B. näher. Denn überall hier stellen sich Sachen, Lehren, Einrichtungen zwischen die Seele und Gott, während die Seele grade das gelernt haben muß, in ihrem innersten, freisten Tun und Sein, an ihrem eignen Handeln und Leiden die Geschenke der alles umfassenden Gnade und Wahrheit ganz unmittelbar selber zu erfahren. Wenn es trotzdem immer noch Theologen gibt, welche die leibliche Beherrschung des Lehrstoffs aus dem Konfirmandenunterricht zum letzten Maßstab religiöser B. machen, so genügt ihnen gegenüber wohl der Hinweis, daß das Neue Testament als Vorbilder wahrhaft religiöser B. mit Vorliebe Menschen aufstellt, welche eine andere Religion hatten, als Jesus: den Hauptmann von Kapernaum, das kananäische Weib, den barmherzigen Samariter. Im Christentum ist die religiöse B. grundsätzlich von der Kenntnis der eigenen Religionslehre unabhängig.

4. Damit ist keineswegs die Wertlosigkeit der Religionslehre für die religiöse B. behauptet. Deren Wert ordnet sich aber völlig dem allgemeinen Gesetze unter, nach welchem das wirkliche Zustandekommen der B. auf allen Gebieten an eine Tradition der B. geknüpft ist. Was hierüber von Troeltsch im Art. ¶ Offenbarung für die religiöse ausgeführt ist, gilt ebenso von der wissenschaftlichen, der sittlichen, der ästhetischen B. In dieser Abhängigkeit jedes Einzelnen, auch des genialsten, von dem Strome der Ueberlieferung kann man auch eine gewisse Entschuldigung dafür finden, wenn der Umfang angeeigneter Bildungstradition als Kennzeichen der B. angesehen wird (s. o.). Es sollte wenigstens so sein, daß der Baum, der an dem Strome oder besser noch: an den Wasserbächen der Ueberlieferung gepflanzt ist, die reichste Frucht trüge. Jedoch der Segen wird hier zum Fluch, sobald der letztlich subsidiäre Charakter der Tradition verkannt wird, sobald man den überlieferten Bildungsstoff aus den „Realverhältnissen", in denen und an denen der Zögling seine Berufsbildung lernen soll, heraushebt und ihn (praktisch! theoretisch tut es niemand) zum allherrschenden Bildungsziele macht. Die Wasserbäche hören dann auf zu strömen und werden zum toten Sumpfe. Nur dann bleibt das Wasser der B. lebendig, wenn ihre Tropfen zu Monaden eines geistigen Stroms gebildet werden, die nicht nur bewegt werden, sondern sich in lebendiger Kraft selbst bewegen. Ist (um ein anderes Bild zu gebrauchen) diese Eigenkraft auch nur ein kleiner Funke: sie ist doch das Feuer der Bildung, und alles andere ist nur ihr Brennstoff.

Friedrich Paulsen: „Bildung" EHP³ I, S. 658 ff; — Paul Natorp: Sozialpädagogik, (1898) 1904², § 1. — Zum Historischen in 1 vgl. Paul Barth: Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beziehung (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, Jgg. 27 ff), 1903 ff; — Der zu 4. zitierte Artikel „Offenbarung" von Troeltsch liegt schon gedruckt vor in dem Monatsblatt der RV 1907, Probe-Nr. **Schiele.**

Bileam, Sohn Beors, heißt der Seher, den König Balak von Moab zur Verfluchung Israels entbietet. Diese Sage ist Num 22—24 im wesentlichen in zwei Fassungen erzählt. Nach der einen (der des „Jahwisten") ist Israel in Moab eingebrochen. Balak entsendet seine Boten zu B., und durch gesteigerte Versprechungen reichen Lohnes gelockt, folgt dieser nachträglich ihrer Einladung, ohne erst Jahwe zu fragen. Darüber entbrennt Jahwes Zorn, und wie Bileam, von zwei Dienern begleitet, auf seiner Eselin Moab zureitet, vertritt ihm der göttliche Engel den Weg. B. kehrt zurück und läßt sich erst bewegen, aufs neue nach Moab zu ziehen, als ihn Balak in eigener Person zu holen kommt, seiner Einladung mit vermehrten Lohnversprechungen Nachdruck verleihend. Angesichts des israelitischen Lagers überkommt B. plötzlich der Gottesgeist, der ihm die Segensworte über Israel auf die Zunge legt. — Nach der andern Fassung (im „Elohisten") veranlaßt schon die bloße Erwartung eines Einfalles der Israeliten auf Moabiterboden den Balak zur Entsendung seiner Boten an B. Aber unverrichteter Dinge kehren sie zurück, weil Jahwe dem B. nicht mitzuziehen erlaubt. Balak schickt vornehmere Boten, wieder fragt B. Jahwe, und diesmal darf er mitgehen, aber unter der Bedingung, daß er nur sage, was ihm Gott eingebe. Dem Kommenden zieht Balak bis zu Moabs Grenze entgegen. Mittelst magischer Opferpraktiken, wie sie auf semitischem und außersemitischem Boden wiederkehren, bringt B. das göttliche Orakel hervor, freilich ganz zu Balaks Ungunsten. — Neben den Verschiedenheiten dieser doppelten Darstellung zeigt anderes, wie wenig einheitlich die Tradition über B. war. Schon die Angaben über seine Herkunft widersprechen sich so stark, daß nicht auszumachen ist, wo seine Heimat in Wirklichkeit lag, ob in Mesopotamien (= Aram Naharaim Deutn 23_5; dafür Num 23_7 einfach Aram), wo man seine Stadt Pethor gewöhnlich sucht (vgl. 22_5), oder in Ammon (so ist 22_5 nach Peschittha, Vulgata und einigen hebräischen Manuskripten zu lesen) oder in Edom (vgl. den Gen 36_{32} genannten Edomiterkönig Bala, Sohn Beors). Aber auch in bezug auf Bileams Stellung Israel und demnach Jahwe gegenüber schwankt die Tradition. Wohl segnet nach Num 22—24 B. Israel (vgl. Micha 6_5). Aber schon Num 31_{16} spielt er eine ganz andere, für die Israeliten verderbliche Rolle: er hat den Midianitern geraten, durch ihre Weiber die Israeliten zum Abfall von Jahwe zu verführen (vgl. noch Josephus, jüd. Altertümer IV, 6_6); zur Strafe

dafür wird er denn auch von den Israeliten mit dem Schwerte erschlagen (Num 31 $_8$, ebenso Josua 13 $_{22}$). Nun gehört allerdings Num 31 wie Jos 13 $_{22}$ einer sehr späten Erzählungsschicht an; aber schon Deutn 23 $_{5\,f}$ scheint eine Tradition zu spiegeln, nach der B. nicht Jahwe- und Israel-freundlich gesinnt ist. Nach dieser Stelle nämlich war „Jahwe nicht willens, auf B. zu hören, sondern verwandelte den Fluch in Segen" (vgl. Jos 24 $_{10}$ Neh 13 $_2$). Setzt das nicht voraus, daß B. Israel tatsächlich geflucht hat, aber ohne Wirkung? Erst recht wird sein Bild in der späteren Literatur in schwarzen Farben gemalt, so im NT: II Petr 2 $_{15\,f}$ Judas $_{11}$ Apok Joh 2 $_{14}$, ferner in Pirke Aboth 5 $_{28\,f}$, wo er als ausgemachter Typus der Irrlehrer erscheint. — Es ist sehr wohl möglich, daß die erst jünger bezeugte Sagenform den geschichtlichen Kern der ganzen Sage treuer bewahrt hat: Ein Kriegsfeind (Moab oder Midian) hat sich einen berühmten heidnischen Seher zur Verfluchung Israels verschrieben; aber seine gefahrdrohende Kunst ist an Jahwes Uebermacht zu Schanden geworden. Wenn man sich damit israelitischerseits nicht begnügte, sondern mit der Zeit zum Teil dazu fortschritt, B. zum unmittelbaren Verkünder des Jahwewillens zu stempeln, dem Jahwes Wort auch über die gleißendsten Lohnversprechungen geht, der, wenigstens nach dem hebräischen Wortlaut von 22 $_{18}$, von Jahwe als seinem Gotte redet, so ist das ein beredtes Zeugnis für die Kraft des Jahweglaubens, der alles Jahwe untertan zu machen bestrebt war. — Schließlich noch ein Wort zur vielbespöttelten Szene von B.s redender Eselin. Anstoß kann sie nur bei allzu klugen Leuten erregen, die keinen Sinn für alte, naive Erzählungsart haben, in der als etwas ganz Natürliches und Selbstverständliches auch dem Tiere die Sprache geliehen wird (vgl. die Schlange Gen 3), die denn auch am liebsten alle Märchen und Fabeln aus der Kinderstube gebannt wissen möchten. Allerdings darf man die Tatsächlichkeit des Erlebnisses nicht zum Glaubensartikel machen wollen, sonst fordert seine Erzählung in der Tat nur Spott heraus. Aber als das genommen, was sie ist, malt sie, unmittelbar anschaulich, in prächtiger Ironie, wie der in seiner Verblendung nach Jahwe nicht fragende B., der mit prophetischem Zukunftsblick das Schicksal eines ganzen Krieges entscheiden will, nicht einmal die unmittelbar vor ihm befindlichen Gotteserscheinung gewahr wird und geraden Weges in sein Verderben gerannt wäre, wenn nicht vernünftiger als er sich die unvernünftige Eselin benommen hätte. Man beachte auch die schriftstellerisch geschickte dreimalige Steigerung: erst stellt sich ihm die Erscheinung auf offenem Feld entgegen, wo leicht auszuweichen ist; das zweite Mal in einem Hohlweg zwischen Weinbergmauern, wo die Eselin sich gerade noch durchzupressen vermag, während schon B.s Fuß eingezwängt wird, das dritte Mal so, daß alles Weiterkommen abgeschnitten ist. Zur Sache selbst vergleicht man mit Recht den vielverbreiteten Glauben an die feinere Witterung der Tiere, die selbst Geisterwesen wahrzunehmen vermögen, wo des Menschen Auge dafür noch zu blöde ist (vgl. J. Wellhausen: Reste arabischen Heidentums, 1897 ^{2}, S. 151. 201). **Bertholet.**

Bileamiten ¶ Häretiker des Urchristentums.

Bileamssprüche. Bileams Antwort auf Balaks Ansinnen verläuft nach dem gegenwärtigen Text in 4 Sprüchen: 1) 23 $_{7-10}$. Israel zu verfluchen, hat Balak den Bileam gerufen. Wie könnte er ihm fluchen, da er doch schaut, wie Israels Sonderstellung unter den Völkern und seine Größe Jahwes Segen über ihn bekunden? — 2) 23 $_{18-24}$. Gottes Wort ist nicht rückgängig zu machen. Mit Gott und König ist Israel gegen Unheil und Beschwörung gefeit, daher im Kriege durch seine überlegene Macht furchtbar. — 3) 24 $_{3-9}$. Nach einer Charakteristik der eigenen prophetischen Gabe preist Bileam die Herrlichkeit des Landes Israels, die Macht seines Königs und Israels Furchtbarkeit gegen den Kriegsfeind. Im Anfang ist V. $_4$ nach V. $_{16}$ zu ergänzen und der Text von $_7$ eingreifend zu verbessern. — 4) 24 $_{15-17}$: Nach der gleichen Selbsteinführung wie im dritten Spruch verkündet Bileam Moab seinen künftigen Besieger im Stern aus Jakob, den er auftreten (nach verbessertem Text vielleicht: aufstrahlen), und im Szepter, das er aus Israel sich erheben sieht. — Daran schließen sich nun unmittelbar weitere Verse an, in denen sich Bileams Blick zu einer Ausschau über andere Völker erweitert: a) 24 ($_{21b}$?) $_{18\,f}$ über Edom, dem in stark verderbtem Text die Unterwerfung unter Israel vorausgesagt wird. — b) 24 $_{20}$ über Amalek, dem als dem „ersten der Völker" in nichtssagender Geistreichelei das letzte Ende verkündet wird. — c) 24 $_{21\,f}$ über die Keniter, denen die Wegführung durch Assur angedroht wird, um so auffälliger, als die Keniter sonst in freundschaftlichster Beziehung zu Israel stehen. — d) 24 $_{23\,f}$ über Assur und Eber (?), die Schiffen von Kittim (= Inseln oder Küsten des Mittelmeeres) unterliegen sollen. — Die unter a—d aufgeführten Verse sind deutlich ein späterer Nachtrag; fallen sie doch gänzlich aus dem Rahmen der vorausgesetzten Situation heraus, wonach es sich bloß um Israels Verhältnis zu Moab handelt. Am jüngsten ist d) der Spruch gegen Assur, das in c) selber noch als Sieger erschien; er ist also wohl Nachtrag zum Nachtrag und, wegen der Aehnlichkeit mit der Stelle Dan 11 $_{30}$, die auf die Intervention der Römer gegen Antiochus Epiphanes anspielt, möglicherweise nicht älter als diese Zeit. Welcher Zeit dagegen die Sprüche a—c angehören, ist schwerlich je bestimmt auszumachen, um so weniger, als wir nicht wissen, ob Edom, Amalek und Kain hier nicht Decknamen zur Bezeichnung derer sind, die später im Gebiet dieser alten Völkerschaften wohnten. Sieht man auch hier (V. $_{22}$) in Assur das Seleucidenreich, so kommt man etwa ins 3. Jhd. — Aber auch die 4 eigentlichen B. hat man aus sprachlichen wie sachlichen Gründen der nacherilischen Zeit zuzuweisen versucht, so von Gall, dem sich Holzinger im wesentlichen angeschlossen hat. Aber es dürfte die Annahme einzelner späterer Ueberarbeitungen des Textes genügen und somit die sozusagen traditionell gewordene Auffassung den Vorzug verdienen, wonach sich die 4 Sprüche (wie die Rahmenerzählung) auf Jahwisten und Elohisten verteilen, so zwar, daß die Sprüche in Kap. 23 E, in Kap. 24 J angehören. Daß sie nämlich nicht alle aus einer Feder stammen, dafür ist schon die Art beweisend, in der sich im dritten und vierten Spruch Bileam einführt. — Die Sprüche spiegeln deutlich eine Zeit äußern Wohlergehens. Unverkennbar ist die Freude ihrer Dichter an Israels Macht und Ausdehnung. Noch sind sie

erfüllt vom kriegerischen Ideal der alten Zeit: löwengleich erhebt sich das Volk wider seine Feinde. Es genießt sein Land und freut sich seines Königs. Es hat die schönen Tage und die machtvollen Taten Davids erlebt, auf den mit dem „Stern aus Jakob" deutlich angespielt wird. Wo über Israel sichtlich so viel Segen ausgebreitet ist, da ist kein Raum für Fluch und Verwünschung, die der Kriegsfeind wohl gerne auf das Volk herabbeschwören möchte. Es hat einen mächtigeren Bundesgenossen in Jahve, der es einst aus Aegypten geführt hat, der sich ihm noch in Wort und Tat bezeugt: diesem starken und sichern Gefühl vom Schutz, den Israel durch Jahves Hand genießt, geben die Sprüche prächtigen Ausdruck. Natürlich wird die Wirkung des begeisterten Preises Jahves wie Israels nicht wenig dadurch erhöht, daß ihn die Dichter nicht einem Israeliten, sondern einen Fremden, und das aus unmittelbar göttlichem Antrieb, anstimmen lassen. — Was die Stilgattung der B. anbelangt, so hat man zu ihrem Verständnis aus der arabischen Poesie das sogenannte Higâ heranzuziehen, d. h. ursprünglich die Besprechung, d. h. den Zauber- oder Fluchspruch, durch den der Dichter dem Kämpfer im Kriege „mit seiner Zunge" helfen sollte, und der selber als Element des Krieges, ebenso wichtig, ja vielleicht wichtiger als der Waffengang selbst, angesehen wurde. Die Meinung war dabei nämlich, daß der Dichter kraft seiner persönlichen Fähigkeiten und seiner Beziehung zu höheren Mächten dem Feinde durch sein Wort tatsächlich schaden könne; ja so sehr galt der Fluch als wirkungskräftig, daß wer seiner Wirkung entgehen wollte, sich auf den Erdboden legen mußte, damit er wie ein Pfeil über ihn hinwegfliege. Die Kehrseite war natürlich, daß der, der den Fluch aussprach, die Leute, die er treffen sollte, sehen mußte. Daher ist es nicht zufällig, daß hervorgehoben wird, wie Balak den Bileam an Stellen führt, von wo er Israel zu sehen vermag (22_{41} 23_{13} 24_{2}, vgl. $24_{20.21}$). Aber freilich in seiner Anwendung gegen Israel wird das Higâ zum Gegenteil von dem, was es ursprünglich war, zum Segensspruch — das ist Jahves wunderbare Fügung, und das ist für Dichter wie Leser der Bileamssprüche um so bedeutungsvoller, als sie ohne Zweifel vom Glauben durchdrungen sind, wie der Fluch, so wirke auch der Segen als reale Kraft, gegen die kein Mensch etwas vermöge (vgl. II Sam 16_{10} f). — An die alte Sitte der Higâ erinnert noch in der spätjüdischen Geschichte, daß die Truppen Hyrkans einen gewissen Onias, der zur Zeit der Dürre durch sein Gebet Regen bewirkt hatte, ins Lager holten und ihn aufforderten, über Aristobul und dessen Anhänger feierlich den Fluch Gottes zu erflehen (Josephus, Altertümer XIV 2_{1}, vgl. E. Schürer 1901^{3} I 293 f). — Zur Higâ überhaupt s. J. Goldziher, Abhandlungen zur orientalischen Philologie, 1896, S. 26 ff.

Vgl. die Kommentare zu Numeri (Strack 1894, Dillmann 1896, Holzinger 1903, Baentsch 1903). In den letztgenannten Kommentaren weitere Literaturangaben, darunter A. v. Gall: Zusammensetzung und Herkunft der Bileamperikope, 1900. **Bertholet.**

Billicanus, Theobald (?—1554), urspr. Theob. Gerlacher, ein begabter, aber charakterloser Theologe der Reformationszeit, wurde geb. zu Billigheim (Pfalz), stud. in Heidelberg, 1512 Baccalaureus, 1513 Magister, 1520 Propst des Artistenkollegiums daselbst. 1522 war er evang. Prediger in Weil, dann in Nördlingen. Hier zeigte sich vor allem seine Unbeständigkeit. Einmal verriet er Hinneigung zu den Ideen ¶ Karlstadts, dann trat er entschieden auf Seiten Luthers, dann wieder neigte er zu Zwingli oder Oekolampad. Wie in der Abendmahlslehre, so im gottesdienstlichen Leben. Seine Kirchenordnung bietet ein Gemisch von neu und alt, radikal und konservativ. Da sein Schwanken ihm alle Sympathien entzog, kehrte er 1529 zum katholischen Glauben zurück und begehrte in Heidelberg die theologische Doktorwürde. Abgewiesen, trat er gleich darauf in die Ehe. Auf dem Augsburger Reichstag von 1530 ließ er notariell seinen Abfall bekunden, um sich ganz von dem Verdachte der Häresie zu reinigen. Trotzdem blieb er noch bis 1535 in Nördlingen. Dann zog er nach Heidelberg, um Jurisprudenz zu studieren. 1544 wurde er des Landes verwiesen und bekam dann eine Stelle als Professor der Rhetorik und später der Geschichte in Marburg, wo er am 8. August 1554 starb.

RE³ III, S. 232. **Schornbaum.**

Billick, Eberhard (ca. 1499—1557), Karmeliter, 1531 Prior zu Kassel, 1536 in Köln, 1542 Provinzial, bemüht sich eifrigst um die Reform des von den Stürmen der Reformation nicht unberührt gebliebenen Karmeliterordens, ist Hauptstütze der Opposition gegen den Reformationsversuch Hermanns v. ¶ Wied, tritt scharf gegen ¶ Bucer auf, ist an den Religionsgesprächen zu Regensburg und Augsburg (¶ Deutschland II.) beteiligt und hat auf dem ¶ Tridentinum den Jahresbeginn 1552 mit einer Predigt eingeleitet; 1556 wurde er Weihbischof von Köln. Literarisch war er vielfach tätig.

A. Postina: Der Karmelit Eberhard Billick, 1901. **K.**

Billigkeit. Der Begriff gehört mit ¶ Gerechtigkeit zusammen in das Gebiet des Rechtsgefühls, das in der herkömmlichen christlichen Predigt und Erziehung nicht die ihm zukommende Pflege findet, da die übliche Zusammenfassung der ganzen Tugendlehre im Doppelgebot der Liebe jene in der Entstehung und Eigenart der Liebe nicht verwandten Empfindungen verschluckt. Es gilt, die sittlichen Grundbegriffe scharf nach ihrer Gefühlsart zu sondern. Nun läßt sich B. nicht bloß theoretisch von Liebe scheiden, weil B. weder dem altruistischen noch dem egoistischen, sondern einem dritten, dem Rechtsgefühl angehört; sondern wir kennen auch nicht wenige Beispiele eines sehr ausgebildeten Gefühls für das, was billig ist und dem andern zukommt, ohne irgendwelche altruistische Interessiertheit, während noch häufiger liebevoll an andere hingegebene Leute einen auffallenden Mangel an Billigkeitsgefühl bekunden. Natürlich wird eine wirklich durchgebildete christliche Liebe auch den natürlichen Sinn für das Recht des andern durchdringen und verklären. — Die B. (aequitas, isótēs) ergänzt die Gerechtigkeit; sie ist nach Aristoteles „die Berichtigung des gesetzlich Gerechten, insofern es durch das Allgemeine des Gesetzes mangelhaft ist". Die objektive Gerechtigkeit, das Recht, stellt allgemeine, objektive Regeln auf, die unmöglich für jeden einzelnen Fall eine für alle Beteiligten angemessene Entscheidung treffen können. Damit das Gesetz nun in der Anwendung auf den Einzelnen der Idee des Rechtsverhältnisses, seiner inneren Natur genüge — nicht aus Mitleid noch

aus Liebesrücksicht —, überläßt die gesunde, dem Rechtsgefühl entsprechende Rechtsprechung, und zwar in steigendem Maße mit steigender Kultur, viel dem billigen Ermessen. Während in der englischen Rechtsprechung von jeher die equity eine erhebliche Rolle neben dem common law gespielt hatte, hat in dieser Hinsicht erst unser neues deutsches ¶ Bürgerliches Gesetzbuch bedeutende Fortschritte gemacht. Damit nicht summum ius summa iniuria werde, die strikte Vollziehung der Gesetzesbestimmungen zur schreienden Ungerechtigkeit wider den Einzelnen führe, tritt das „billige Ermessen des Richters ausgleichend ein". — Im subjektiven Sinne, im Lebensverkehr ergänzt die B. die Rechtlichkeit (Kol 4_1: „was recht und billig ist"). Ist das die Rechtlichkeit bestimmende Grundgebot die Kompensation, die strikte Erfüllung der uns gegen den Nächsten obliegenden Verbindlichkeiten und die strikte Behauptung der uns zustehenden Rechte, so ist das Grundgebot der B. die Milderung der rücksichtslosen Härte und der Strenge des Kampfes ums formale Recht durch ein verständnisvolles Eingehen auf den bestimmten Fall. Man verweist dafür gern und mit Recht auf den Grundsatz Mtth 7_{12}: „Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut auch ihr ihnen". Die B. läßt einerseits von dem eignen strikten Recht nach, wo die Ausübung desselben den Nächsten ungebührlich, unter Verletzung des inneren Rechts schädigen würde; sie befriedigt andrerseits Ansprüche des Nächsten, die im strengen Recht nicht begründet sind, sobald sie dem wahren, inneren Recht des Anderen entsprechen. — Die B. ist offenbar selten ein Naturgefühl, setzt eine erhebliche Kultur der Gefühle und eine Fähigkeit des Individualisierens und Sichversetzens in den Anderen voraus, wie sie selten auf naiver Stufe vorkommt. — Die Erziehung zur B. geschieht durch Stärkung einerseits eines vertieften, über die äußere Rechtsform zum inneren Recht zurücklenkenden Rechtsgefühls — ein nicht genug beachtetes Beispiel dafür bietet Paulus in seinem scheinbar harten, lieblosen Verhalten gegen Markus Apgsch 15_{38} (wo Luther gut übersetzt: „Paulus aber achtete es billig, daß sie nicht mit sich nähmen einen solchen, der von ihnen gewichen war und nicht mit ihnen gezogen zu dem Werk"), — andrerseits des christlichen ¶ Altruismus, der aus dem Gefühl des andern heraus urteilt und handelt. Aber es darf nie vergessen werden, daß das gesunde Rechtsgefühl, nicht die Sympathie oder die Liebesschonung, das Primäre bei der B. ist und bleiben muß.

Richard Rothe: Ethik, § 1075 (zu einseitig von der Liebesethik aus orientiert); — Besser: Burgers Art. in RE³ VI, S. 546; — Für den Rechtsbegriff Art. Billigkeit in Brockhaus' Konversationslexikon. **Baumgarten.**

Billing, 1. Axel Gottfrid Leonard, evang. Theologe, geb. 1841 in Oenestad (Schonen), 1867 Oberlehrer, 1872 Professor in Lund, 1884 Bischof in Westerås, 1885 Oberhofprediger, seit 1898 Bischof in Lund und Prokanzler der Universität, kirchenpolitisch der führende Mann in der schwedischen Staatskirche, als Angehöriger und Präsident des schwedischen Herrenhauses der energische Hüter ihrer Macht über das Volksleben. Schrieb: Kateketikens begrepp (1867), Adiafora (1871), Lutherska kyrkans bekännelse (1876—78), Dr. Martin Luthers katekes med utveckling (1883—84), Biskopen E. G. Bring (1886), Lutherska kyrkans bekännelseskrifter (1895), En årgång högmässo predikningar (1887), Betraktelser för hvar dag i kyrkoåret (1907), Om kyrka och stat (1908).

2. Einar Magnus, evang. Theologe, geb. 1871 in Lund, 1900 Privatdozent in Upsala, 1901 Regimentspastor daselbst, 1908 außerordentlicher, 1909 ordentlicher Professor für systematische Theologie ebendaselbst. Schrieb: Luthers lära om staten I (1900), Den uppriktige och Gud (1904), De etiska tankarne i urkristendomen (1906 ff, bisher 2 Tle.), Försoningen (1908). Zahlreiche Aufsätze in dem Konversationslexikon Nordisk Familjebok. **A. Schmidt.**

Binden und Lösen ¶ Schlüsselgewalt.

Bingham, Jos. (1668—1723), geb. zu Wakefield (Yorkshire), stud. in Oxford, Pfarrer in Headbourn-Worthy und Havant, durch sein Werk: Origines ecclesiasticae or the antiquities of Christian Church (1708 ff) der Begründer der christl. Archäologie. ¶ Kirchengeschichtschreibung. **K.**

Binterim, Anton Josef (1779—1855), geb. in Düsseldorf, 1796 Franziskaner, bei der Säkularisation der Klöster 1802 Weltpriester, seit 1805 Pfarrer in Bilk. Von seinen Werken steht wissenschaftlich am höchsten die „Pragmatische Geschichte der deutschen National-, Provinzial- und vorzüglichsten Diözesankonzilien" (1835 ff. 1851 ff²); in seinen übrigen Schriften ist er mehr oder minder deutlich Vorkämpfer des Ultramontanismus, speziell im Rheinlande, Gegner von ¶ Hermes, Verteidiger des hl. Rockes und der katholischen Mischehenpraxis. Vgl.: Der kathol. Bruder- und Schwesternbund zu einer rein katholischen Ehe (1838), Zeugnis für die Echtheit des hl. Rockes, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkathol. Kirche (1825—41. 1838 ff²). **K.**

Björnson, Björnstjerne ¶ Dichter und Denker des Auslandes.

Biogenetisches Grundgesetz. Unter Biogenie (griechisch) versteht man den Werdegang (génesis) des Lebens (bíos) d. i. der Organismen. Biogenetisches Grundgesetz nennt man nach dem Vorgange von ¶ Häckel die Anschauung, daß die ganze Formenreihe, welche z. B. ein Säugetier vom einfachen Ei bis zum Endzustand in gesetzmäßiger Stufenfolge durchläuft, nichts anderes ist als eine Wiederholung des Entwicklungsprozesses, welchen die Art im Laufe vieler Erdperioden durchgemacht hat. Bezeichnet man wie üblich die Entwicklung des Einzelwesens speziell im embryologischen Stadium als Ontogenie, das Werden der Gattung als Phylogenie, so kann man das biogenetische Grundgesetz in der Formel aussprechen: Ontogenie gleich Phylogenie. Es leuchtet ein, von welcher Bedeutung dieser Satz, wenn er richtig wäre, für die Begründung der Entwicklungslehre sein müßte, und so gebraucht ihn auch Häckel als eines der Hauptfundamente seiner Theorie. Allerdings hat auch er bereits zugeben müssen, daß die Rekapitulation (Wiederholung) der Formen der Art im Werden des Embryos nicht immer eine genaue sei, sondern im einzelnen sich verkürze, verschiebe, verdunkele, was er nach dem Vorgange von Fritz Müller Cänogenie nennt (Werden eines Neuen). Der Grundgedanke der Theorie ist kein neuer, sondern schon von J. F. Meckel und zur Zeit der Naturphilosophie von Oken in der Form aufgestellt, der Mensch durchlaufe in seiner Entwicklung die verschiedenen höheren Tierformen; er sei nacheinander Infusorium, Insekt-Fisch, Amphibium-Vogel, niederes Säu-

getier und endlich Mensch. Im ersten Bande seiner epochemachenden Entwicklungsgeschichte (1828) hatte dieser Theorie gegenüber bereits ¶ v. Baer die Einwürfe geltend gemacht, die bis zur Gegenwart eine entscheidende Rolle spielen: die Naturphilosophie verwechsele Aehnlichkeiten und Gleichheiten, ohne hervorzuheben, worin die Uebereinstimmung und die Differenz liege. Was für eine Tierklasse wesentlich charakteristisch sei, werde nie vom Embryo einer andern dargestellt. Ebenso machte er später gegen Häckels biogenetisches Gesetz geltend, die Entwicklung eines Individuums durchlaufe nicht die Tierreihe; sie gehe vielmehr von den allgemeineren Charakteren einer größern Gruppe zu den spezielleren und speziellsten über. Analog führt Virchow aus: Je höher die Stufe der Entwicklung ist, welche wir in der Geschichte eines Organismus ins Auge fassen, je mehr sich die Ausbildung desselben seiner höchsten Vollendung nähert, um so verschiedenartiger erscheinen die einzelnen Organismen. Familie scheidet sich von Familie, Gattung von Gattung, Art von Art, Individuum von Individuum. Umgekehrt je weiter rückwärts wir den einzelnen Organismus zu seinen Anfängen zurückverfolgen, je weniger Stadien seiner Entwicklungsgeschichte er durchlaufen hat, um so ähnlicher werden sich die Individuen, die Arten und Gattungen, ja die großen Abteilungen oder Stämme der Wirbeltierklasse. Alle Entwicklung ist daher Verunähnlichung (Differenzierung) und jeder höhere tierische Organismus ist auf einer niedern Stufe seiner Ausbildung einem niederen Organismus ähnlich (Menschen- und Affenschädel S. 20). Aber zugleich ist durch die wissenschaftliche Arbeit der Gegenwart die Erkenntnis gesichert worden, „daß die spezifischen Merkmale der Tierarten an den allerjüngsten Embryonen mit derselben Deutlichkeit ausgeprägt sind, wie die Eier der Vogelarten für den Kenner sich unterscheiden" (A. Fleischmann: Die Deszendenztheorie, 1901, S. 245). Hiernach kann es nicht wundernehmen, daß das biogenetische Gesetz von vielen Forschern abgelehnt ist. Z. B. hält Hensen (Die Plankton-Expedition und Häckels Darwinismus, 1891, S. 56) das ganze biogenetische Gesetz, auch abgesehen von der Cänogenie, für unrichtig. Es stütze sich auf Vererbungsgesetze, deren Unhaltbarkeit bereits in der Physiologie der Zeugung nachgewiesen sei. Allerdings konstatiert auch er Fälle, „die als Rekapitulation der phylogenetischen Entwicklung aufgefaßt werden könnten". Aber auch hier verlangt er, an einem Zweifachen festzuhalten: 1. muß die Entwicklung zur Bildung der elterlichen Form führen, weil die Geschlechtsprodukte nach denselben Regeln sich entwickeln müssen, denen nach Aufbau und Mischung die zugehörige Spezies unterworfen ist, 2. müssen wir den vorhandenen Entwicklungsgang als den richtigsten und einzig möglichen anerkennen (S. 58 f). Kassowitz hält wohl daran fest, daß Organe, die im Laufe der Phylogenese bei den ausgewachsenen Individuen vollständig geschwunden sind, in den frühern Stadien der ontogenetischen Entwicklung noch deutlich sichtbar sein können, und daß überhaupt alle rudimentären (verkümmerten) Organe im Embryo verhältnismäßig größer sind als später; aber auch er verzichtet auf den stolzen Namen eines biogenetischen Grundgesetzes und will lieber nach dem Beispiele der englischen Biologen von „Erscheinungen der Rekapitulation in der embryologischen Entwicklung" reden (Allgemeine Biologie II, S. 115). Wo aber an dem Namen des biogenetischen Gesetzes festgehalten wird, wird sein Geltungsbereich erheblich beschränkt. So erklärt Steinmann: Es gibt ein biogenetisches Grundgesetz in dem beschränkten Sinne, daß manche Stufen der Stammesentwicklung in rohen Zügen auch noch von den späten Nachkommen wiederholt werden; aber die Rekapitulation erweist sich als viel zu unvollständig und zu stark verschoben, als daß sie bei der Ermittlung der Stammbäume im Vordergrunde stehen dürfte, ja, sie kann, wie wir wissen, gerade den falschen Weg weisen (Prorektoratsrede Freiburg 1899, S. 49). Auch Ziegler gesteht zu: Es besteht oft große Schwierigkeit zu entscheiden, ob eine bestimmte Entwicklungsweise ursprünglich oder abgeändert ist, und folglich muß man bei phylogenetischen Schlüssen aus der Embryologie große Vorsicht walten lassen; aber in manchen Fällen zeigt sich die Wiederholung der Stammesentwicklung mit unzweifelhafter Gewißheit (Ueber den gegenwärtigen Stand der Deszendenzlehre in der Zoologie, 1902, S. 12). Eine neue Formulierung des biogenetischen Grundgesetzes, die dem heutigen Stande der wissenschaftlichen Erkenntnis entspricht, versucht im Anschluß an Nägeli Oskar Hertwig. Er betont, daß in den embryonalen Formen ebenso wie in den ausgebildeten Tierformen allgemeine Gesetze der Entwicklung, der organisierten Lebenssubstanz zum Ausdruck kommen, insbesondere der gesetzmäßige Fortschritt vom Einfachen zum Komplizierteren. Daß gewisse Formzustände in der Entwicklung der verschiedenen Tierarten mit so großer Konstanz und in prinzipiell übereinstimmender Weise wiederkehren, liegt hauptsächlich daran, daß sie unter allen Verhältnissen die notwendigen Vorbedingungen liefern, unter denen sich allein die folgende höhere Stufe der Ontogenese hervorbilden kann. Bestimmte Formen werden trotz aller beständig einwirkenden, umändernden Faktoren im Entwicklungsprozeß mit Zähigkeit festgehalten, weil nur durch ihre Vermittlung das komplizierte Endstadium auf dem einfachsten Wege und in artgemäßer Weise erreicht werden kann; aber indem jetzt die Entwicklung eines jeden Organismus mit der Eizelle beginnt, wird keineswegs der alte Urzustand rekapituliert aus der Zeit, wo vielleicht nur einzellige Amöben auf unserm Planeten existierten; denn die gegenwärtige Eizelle ist kein einfaches und indifferentes bestimmungsloses Gebilde, als welches sie nach dem biogenetischen Grundgesetz betrachtet werden müßte, sondern ein außerordentlich kompliziertes Endprodukt eines sehr langen historischen Entwicklungsprozesses. Ontogenetische Stadien geben uns daher nur stark abgeänderte Bilder von Stadien, wie sie in der Vorzeit einmal als ausgebildete Lebewesen existiert haben können, entsprechen ihnen aber nicht ihrem eigentlichen Inhalte nach, da ja inzwischen die Anlage-Substanz eine Fortentwicklung erfahren hat (Allgemeine Biologie, Jena 1906, S. 592 ff). Damit ist in Wahrheit das biogenetische Grundgesetz, sofern es eine unmittelbare Rekonstruktion der phylogenetischen Entwicklung ermöglichen sollte, zugunsten einer allgemeinen „Biogenesis-Theorie" aufgegeben. Vgl. ¶ v. Bunge ¶ Darwin ¶ Dubois-Reymond.

Titius.

Biologie.

1. Allgemeines; — 2. Die Fortschritte der B.; — 3. Das Wesen und der Ursprung des Lebens.

1. Biologie (d. i. wörtlich „Lehre vom Leben") nennt man nach dem Vorgange von Treviranus („B. und Philosophie der lebenden Natur", 1802) die Wissenschaft von den Organismen im Gegensatze zu den Wissenschaften, welche sich mit den unbelebten (anorganischen) Naturkörpern beschäftigen wie Mineralogie, Geologie usw. Da diese Wissenschaft, vollständig durchgeführt, die gesamte Zoologie und Botanik umfaßt, so pflegt man sich mit „Prinzipien der B." (so Spencer, übersetzt von Vetter, 1876) oder mit einer „allgemeinen B." (so Max Kassowitz, Wien 1899/1905 oder Oskar Hertwig, 1906) zu begnügen. Die „Einleitung" zu einer „theoretischen" B. hat 1901 Johannes Reinke gegeben, der ihr die doppelte Aufgabe zuweist, die „Lebenserscheinungen in Elementar-Prozesse" aufzulösen, dann aber auch den Zusammenhang dieser Prozesse untereinander und mit den allgemeinen Naturprinzipien, unter denen das Energie-Prinzip obenan steht, festzustellen (S. 35 f). Als Lehre von den Organismen im allgemeinen behandelt die B. zwei Hauptgruppen von Tatsachen, nämlich solche, welche den Bau oder die Struktur der Organismen betreffen, und solche, welche sich auf ihre Verrichtung von Funktionen, also auf die organischen Lebensprozesse beziehen. Die Lehre von der Struktur der Organismen bezeichnet man als Morphologie (wörtlich Lehre von der Gestalt); ihre wissenschaftliche Behandlung fällt der vergleichenden Anatomie und der Entwicklungsgeschichte zu. Die Lehre von den Funktionen, welche den Organismen zukommen, nennt man Physiologie. Das Gebiet der B. dehnt sich nach allen Richtungen aus und tritt mit sehr verschiedenartigen Wissenschaften in engere Berührung: in der einen Richtung ist sie nichts anderes als der Versuch, die Grundgesetze der Physik und Chemie auf die Beschaffenheiten und Tätigkeiten der Lebewesen anzuwenden und wird so zur Biophysik und Biochemie; in entgegengesetzter Richtung gewinnt sie wiederum Fühlung mit den Geisteswissenschaften, die sich auf rein menschliche Wesen beziehen, insbesondere der Psychologie und wird hier zur Psychophysik, welche materielle und geistige Welt in Verbindung setzt. Daraus ergibt sich zugleich die ungemeine Bedeutung der B. für die Bildung der Weltanschauung. Dank der gewaltigen Fortschritte, welche sie im 19. Jhd. gemacht hat, ist heute in vielen Hinsichten eine gesicherte Erkenntnis von dem Werden und der Eigenart der Organismen gegeben, über welche keine frühere Zeit verfügt hat, und welche eine neue Auffassung von der Natur in sich schließt. Unter Absehen von allen Einzelheiten sei es versucht, wenigstens die Grundrichtungen des erfolgreichen Forschens zu skizzieren.

2. a) Ein Hauptfortschritt liegt auf dem Gebiete der Anatomie. Während das 16. und 17. Jhd. große Anatomen gebracht hatte, welche mit Messer und Schere einen Einblick in die zahlreichen Organe des menschlichen Körpers eröffneten, fand die B. im 19. Jhd. ihre größte Bereicherung auf dem Gebiete der mikroskopischen Anatomie. War schon am Anfange des Jahrhunderts die Zelle als der morphologische und physiologische Bestandteil der Pflanze erkannt worden, so hat doch erst Mathias Schleiden 1838 die Zellentheorie durchschlagend begründet, und durch Schwann wurde 1839 die gleiche Lehre auch auf die Tierwelt ausgedehnt. Seit dieser Zeit ward die Zelle allgemein als das Elementarorgan anerkannt, aus dem Tiere und Pflanzen ihren Körper aufbauen. Damit war die Brücke zwischen Zoologie und Botanik geschlagen. Freilich litt die Vorstellung, welche die genannten Forscher sich vom Wesen der Zelle gebildet hatten, noch an vielen Irrtümern. Sie definierten die Zelle als ein kleines Bläschen, das in einer festen Membran (Haut) einen flüssigen Inhalt umschließe, als ein Kämmerchen, eine cellula im eigentlichen Sinn des Wortes. Die nachfolgende Forschung zeigte, daß nicht die Zellenwandung, sondern die innere Substanz, seit Mohl (1846) Protoplasma genannt, d. i. Urschleim, die Hauptsache sei, und so definierte Max Schultze 1861 die Zelle als ein mit den Eigenschaften des Lebens begabtes Klümpchen von Protoplasma. Freilich stellte sich mehr und mehr heraus, daß jenes Klümpchen eine komplizierte Struktur, einen höchst kunstvollen Bau besitzen müsse, daß es namentlich einen besonders geformten Bestandteil, den Kern (nucleus), einschließe. Seitdem sind durch zahlreiche Forscher überraschende Feinheiten der Struktur im Protoplasma und besonders im Zellkerne enthüllt worden. Die chemische Analyse hatte das bedeutungsvolle Ergebnis, daß die Zellen aus zahlreichen organischen Verbindungen zusammengesetzt sind, und daß diese auch bei den niedrigsten Organismen wesentlich die gleichen sind wie im Wirbeltier. Durch den Ausbau der Zellenlehre lassen sich alle elementaren Vorgänge des Lebens, nicht nur die normalen, sondern auch die krankhaften (vgl. Virchows „Cellularpathologie") auf Zellenprobleme zurückführen. So handelt die B. Hertwigs ausschließlich von der Zelle: nämlich von der Zelle als selbständigem Organismus und von der Zelle im Verbande mit anderen Zellen. Es hat sich nämlich ergeben, daß die Zelle nicht nur ein Bestandteil des Körpers, sondern daß sie selbst der Elementar-Organismus sei, und daß es zahlreiche Organismen gibt, die zeitlebens nur aus einer einzigen Zelle bestehen. Unter ihnen sind die wichtigsten die Bakterien, deren genauere Kenntnis der 2. Hälfte des Jhd.s vorbehalten war. Es sind das winzige, nur mit dem Mikroskop unterscheidbare Pflanzen, unter denen manche den Durchmesser von $^1/_{1000}$ Millimeter nicht erreichen. Durch die Untersuchungen von Pasteur und seinen Nachfolgern wie neuerdings durch die sehr präzisen Methoden von Robert Koch wurde die wichtige Tatsache festgestellt, daß die so schnell sich vermehrenden Fäulnis-Bakterien immer von Keimen abstammen, die überall verbreitet sind, und daß der Satz: omne vivum ex vivo (alles Lebendige stammt vom Lebendigen) für Bakterien dieselbe Gültigkeit hat wie für alle anderen Organismen.

2. b) Auf der andern Seite wurde erstmals durch ¶ v. Baer festgestellt, daß auch die Säugetiere ihren Ursprung auf eine einzige Zelle zurückführen, und es hat sich ergeben, daß die großen, vielzelligen Pflanzen und Tiere stets ihren Ursprung aus einer mikroskopischen Zelle genommen haben: omne vivum ex ovo d. i. alles Lebendige stammt aus einem Ei; ja, weitere Forschungen haben ergeben, daß jeder Zellkern aus

einem Zellkern, jede Zellschleife (Zellfäden) aus einer Zellschleife stamme usw. Von Jahr zu Jahr deutlicher hat sich endlich ergeben, daß die Zelle, dieser elementare Grundstein der belebten Natur, weit davon entfernt ist, chemisch herstellbar zu sein, etwa ein eigentümliches chemisches Riesen-Molekül oder gar lebendes Eiweiß zu sein, und als solches einmal dem Arbeitsgebiete der Chemie anheimzufallen. Die Zelle ist vielmehr selbst ein Organismus, zusammengesetzt aus zahlreichen, noch kleinern Lebenseinheiten, die von verschiedener chemischer Beschaffenheit und durch uns unbekannte Beziehungen untereinander zum Lebensprozeß verbunden sind. Hier liegt noch eine kleinste Welt des Lebens verborgen, bei deren Erforschung die Stärke unserer Mikroskope und die gebräuchlichen Untersuchungsmethoden versagen (so Hertwig).

2. c) Neben der vergleichenden Anatomie hat die ¶ Entwicklungslehre der B. des 19. Jhd.s ihr Gepräge aufgedrückt. (Vgl. auch ¶ Darwinismus ¶ Deszendenztheorie.) Mit der Entwicklungslehre treten wir bereits hinüber in das Gebiet der Physiologie. Auch sie ist seit Lavoisier und Justus Liebig in unaufhaltsamem Fortschritt begriffen. Die verwickelten chemischen Prozesse der Atmung, der Blutbereitung, der Stoffaufnahme und Stoffausscheidung, die Verdauung der Eiweißkörper, der Fette und Kohlenhydrate wurden teilweise aufgeklärt. Hatte man früher gemeint, eine künstliche Darstellung von Stoffen, die sonst nur im Lebensprozeß des Organismus entstehn, für unmöglich erklären zu müssen, so gelang erstmals Woehler (1828) die Herstellung des Harnstoffes; und seitdem ist die Chemie zur Analyse und Synthese organischer Verbindungen in so weitgehendem Maße vorgeschritten, daß auch die Synthese von Eiweiß nur als eine Frage der Zeit zu betrachten ist. Seitdem wir durch Pasteur und Koch wissen, daß viele Krankheitsprozesse durch kleinste Lebewesen hervorgerufen werden, und daß es besonders chemische Produkte ihrer Lebenstätigkeit sind, die vergiftend auf den von ihnen befallenen Organismus einwirken, hat das Studium der Stoffwechselprodukte der Bakterienprozesse begonnen; gleichzeitig wirkt man mit einer besonderen Heilweise dem zerstörenden Krankheitsobjekt entgegen (Kochs Tuberkulin, Behrings Diphterie-Serum usw.).

2. d) An die chemische schließt sich die physikalische Richtung der Physiologie eng an. Geleitet von dem Gesetz von der Erhaltung der Energie sucht der biologische Physiker messend und zählend in das Wesen der Lebensprozesse einzudringen und uns über die verschiedenen Arten der Energie, welche man als mechanische, chemische, thermische (Wärme), elektrische unterscheidet, exakte Kunde zu geben. So ist eine Mechanik des Skeletts und der zur Fortbewegung dienenden Organe, eine Mechanik der Atmung und des Blutkreislaufs, eine besondere Muskel- und Nervenphysik entstanden. Ich erinnere nur an Johannes Müllers Lehre von den „spezifischen Sinnes-Energien", an Helmholtz's Arbeiten über das Hören und Sehen, an die neueren Untersuchungen über Bau und Funktionen des Gehirns. Neben den der Chemie und Physik eigentümlichen Methoden wurde auch das Tier-Experiment von erheblicher Bedeutung.

3. Es ist selbstverständlich, daß mit diesen biologischen Kenntnissen auch die Beantwortung der uralten naturphilosophischen Fragen, in denen philosophische und theologische Spekulation mit der Erkenntnis der Naturwelt zusammentrifft, eine veränderte werden mußte. Es handelt sich hier vornehmlich um das Wesen des Lebensvorganges und um seinen Ursprung, um das Verhältnis von Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit (¶ Teleologie), um die Verwandtschaft des Menschen mit allen andern Lebewesen und um seine Verschiedenheit von ihnen (¶ Entwicklungslehre), um das Verhältnis von Natur und Geist, von Leib und Seele, von Gehirn und Seele. Wie die heutige Forschung sich zu diesen Fragen stellt, ist hier nur noch mit Bezug auf Wesen und ersten Ursprung des Lebens auszuführen (¶ Erkenntnistheorie, ¶ Psychologie, ¶ Psychophysik). Schon für Aristoteles war die wahre Naturbetrachtung eine teleologische, in der er die Zwecke als leitende Ursachen den mechanischen Ursachen überordnete. Diese Zwecke faßte er als den Dingen selbst innewohnend, die Dinge selbst als Entelechien d. h. als Wirklichkeiten, die sich selbst bestimmen und regeln. In seiner Nachfolge hat die ältere Physiologie die Neubildung und das Wachstum der Organismen auf einen Nisus formativus, eine Tendenz zur Gestaltung zurückgeführt. Noch Caspar Friedrich Wolff, der eine vielfach neue Betrachtung anbahnte, schrieb 1779 den Organismen eine unbewußt mit Gefühl und Geschmack begabte „Ernährungsseele" zu, die eine ihr allein eigentümliche Art der Stoffaneignung und Stofforganisierung besitze. Bis um die Mitte des 19. Jhd.s behauptete sich die Theorie des ¶ Vitalismus. Unter dem gewaltigen Eindruck der Leistungen, welche die chemische und physikalische Richtung der B. hervorbrachte, brach diese Theorie, die auch von Philosophen wie ¶ Lotze bekämpft war, zusammen. Die Gedanken schlugen eine so veränderte Richtung ein, daß Dubois-Reymond in seiner Polemik gegen die Lebenskraft aussprechen konnte: „Es kann nicht fehlen, daß dereinst die Physiologie, ihre Sonderinteressen aufgebend, ganz aufgeht in die große Staateneinheit der theoretischen Naturwissenschaften, ganz sich auflöst in organische Physik und Chemie" (Reden, Bd. 2, Leipzig 1887 S. 23). Auch sonst ist nicht selten der Gedanke ausgesprochen, daß die Naturgesetze, wie sie aus der Physik und Chemie herzuleiten sind, zur Erklärung der Rätsel des Lebens hinreichen. Indes hat derselbe Dubois-Reymond in seiner Rede „über die Grenzen des Naturerkennens" zugestehen müssen, daß Muskelzusammenziehung, Absonderung in der Drüse, Schlag des elektrischen =, Leuchten des Leucht-Organs, Flimmerbewegung, Wachstum und Chemismus der Pflanzenzelle bis jetzt noch hoffnungslos dunkle Vorgänge sind. Einige Jahre später erklärte Hoppe-Seyler in der Einleitung zu seiner physiologischen Chemie, daß der Lebensprozeß ein einziges großes Geheimnis sei. Ebenso finden wir in einer Rede, welche der berühmte Botaniker Ferdinand Cohn 1886 vor den in Berlin versammelten deutschen Naturforschern und Aerzten gehalten hat, das Bekenntnis, daß uns in den lebenden Organismen Triebkräfte entgegentreten, die wir in Komponenten bekannter Atom- und Molekularkräfte nicht zerlegen können. Die Kluft, welche Leben und Tod, Organisches und Unorganisches auseinanderhält, habe sich noch nicht geschlossen; alle bisher ge-

machten Versuche, dieselbe durch Hypothesen zu überbrücken, versprechen weder Tragfähigkeit noch Dauer.

Nicht weniger resigniert lauten die Aeußerungen der Autoren über die Verständlichkeit der einzelnen Lebenserscheinungen, des Stoffwechsels, der Muskelfunktionen, des Nervenprozesses usw. (vgl. Kassowitz a. a. O. I 119 ff). So sehr daher eine Reihe von Forschern wie z. B. Kassowitz sich von neuen Hypothesen einen größern Erfolg versprechen, so ist doch eine große Anzahl nicht minder bedeutender Gelehrter zur Annahme einer in den Organismen wirkenden Zielstrebigkeit und zu einem modifizierten Vitalismus zurückgekehrt (¶ Teleologie, ¶ Vitalismus). Besondere Beachtung verdient durch die Sorgfalt ihrer Ausführung „die Dominantenlehre" von Johannes Reinke. Unter Dominanten — Oberkräften — will er solche Kräfte verstehn, welche den Energien übergeordnet sind und sie lenken, Kräfte „zweiter Hand", wie Lotze gesagt hat, deren Dasein wir aus ihrem Wirken und Schaffen erkennen, deren weitere Analyse jedoch nicht gelingt. Er versteht darunter den in den Organismen sich geltend machenden Zwang, der die zur Verfügung stehenden Energien nach Art menschlicher Werkzeuge und Maschinen meistert, nichts als „eine Personifikation" der nicht unter den Begriff der Energie zu fassenden, richtenden Triebkräfte in Pflanzen und Tier. Diese Dominanten der Organismen will er einteilen in Arbeits-Dominanten und Gestaltungs-Dominanten. In der zurzeit abschließenden Gestaltung seiner Theorie unterscheidet er zunächst energetische Kräfte, welche mechanische Arbeit leisten, und nicht-energetische. Letztere unterscheidet er in Systemkräfte, die von der Struktur des Organismus abhängen, sodann die Dominanten als „die selbstbildenden Kräfte des Organismus" und die psychischen. Die Dominanten möchte er mit den psychischen Kräften zu einer höhern Ordnung der transmechanischen oder intelligenten Kräfte zusammenstellen. (Vgl. seine Philosophie der Botanik, 1905, S. 37—57.) In dieser oder ähnlicher Form versucht man heute vielfach eine Synthese von Zielstrebigkeit und mechanischer Notwendigkeit zu erreichen. Daß aber die heute lebenden Organismen von der anorganischen Natur durch eine weite, bisher unüberbrückte Kluft geschieden sind, darüber herrscht heute unter fast allen Forschern Einverständnis.

Mit der Frage nach dem Wesen des Lebens hängt die nach seinem ersten Ursprunge eng zusammen. Die Annahme der Urzeugung (generatio aequivoca auch g. spontanea oder primitiva) d. i. einer unmittelbaren Entstehung von Lebewesen aus unbelebter Substanz bereitete ältern Zeiten keine Schwierigkeit. Ein Forscher wie Aristoteles trug kein Bedenken, selbst hochorganisierte Tiere wie Fische und Amphibien aus dem Schlamme von Gewässern, oder Insekten aus faulenden Substanzen sich bilden zu lassen. Gleiche Vorstellungen haben, wenn auch durch die Ergebnisse der Wissenschaft immer mehr beschränkt, bis in das 19. Jhd. bestanden. Noch Häckel hielt es für leicht möglich, daß einfachste Lebewesen aus einer Eiweißlösung direkt entstehn wie ein Krystall aus der Mutterlauge. Er nannte sie Moneren d. i. vollkommen homogene strukturlose Protoplasma-Klümpchen, Organismen ohne Organe. Seine Annahme schien zur Wirklichkeit zu werden, als man bei Gelegenheit der Challenger-Expedition in den Schleimproben, die aus den größten Meerestiefen hervorgehoben wurden, in großer Menge Protoplasma-Massen gefunden zu haben glaubte, welchen Huxley den Namen Bathybius Haeckeli gab. Die Entdeckung erwies sich als illusorisch, und von den Moneren zeigte weitere Forschung, daß sie nicht so einfach beschaffen sind, wie Häckel angenommen hatte. Es gilt daher als wissenschaftlich feststehende Tatsache, daß heute eine Neubildung von Protoplasma ohne die Mitwirkung schon vorhandenen Protoplasmas überhaupt nicht stattfindet. Je mehr die Schwierigkeiten für eine Annahme von Urzeugung sich häuften, desto größer wurden die Bemühungen, zu einer haltbaren Theorie zu gelangen, ohne auf das „Wunder" zurückgreifen zu müssen. Nach dem Vorgange von E. H. Richter stellten Helmholtz und W. Thomson die Hypothese auf, Lebenskeime seien durch Meteore von fremden Weltkörpern zur Erde gebracht. Dieser Annahme stehen nicht nur große Schwierigkeiten im Wege, sondern sie schiebt auch das Problem nur zurück, ohne es zu lösen. Der Philosoph Fechner „Ideen zur Schöpfung" (1875) nahm an, das Leben sei ursprünglich universal verbreitet, das Unorganische scheide sich allmählich von der rohen, unbelebten Masse aus, und so verfeinere und läutere sich nach und nach die lebende Materie zu den niedrigsten „Bionten" (Lebewesen). Dieser Hypothese schloß sich Preyer an (1880). Aber mit der üblichen Kant-Laplaceschen Erdentstehungs-Theorie läßt sich jene Annahme kaum reimen; da auf einem glühenden Erdball Leben nach allem, was wir wissen, nicht bestehn kann. Beide Annahmen haben daher weitere Verbreitung nicht zu finden vermocht.

Es scheint sich daher das Problem auf die Alternative: Schöpfung oder Urzeugung zuzuspitzen. In Wirklichkeit aber bilden beide Begriffe keinen ausschließenden Gegensatz, da nicht abzusehen ist, warum nicht Schöpfung als ein göttlicher Akt sich durch Urzeugung, d. h. durch Entstehen von Organismen aus sogenanntem unbelebtem Stoff vermitteln könne. Man hat, wie schon Virchow richtig bemerkt, „kein Recht dazu, selbst bei der Annahme der persönlichen Schöpfung, die Forschung nach dem mechanischen Hergange für unzulässig zu halten". Der ausschließende Gegensatz liegt vielmehr darin, ob in den anorganischen Stoffen solche Bildungskräfte, wie sie in den Organismen sich wirksam zeigen, wenigstens angelegt sind oder nicht. Im letztern Falle bedarf es natürlich des Einströmens neuer, noch nicht vorhandener Kräfte. Sehr deutlich tritt dieser Sachverhalt in den Aeußerungen von Nägeli hervor. Indem er die Urzeugung als eine aus dem Gesetze der Erhaltung von Kraft und Stoff folgende Tatsache ansieht, erklärt er: „Wenn in der materiellen Welt alles in ursächlichem Zusammenhange steht, wenn alle Erscheinungen auf natürlichem Wege vor sich gehn, so müssen auch die Bionten, die aus dem nämlichen Stoffe sich aufbauen und schließlich wieder in dieselben Stoffe zersetzen, aus denen die anorganische Natur besteht, in ihrem Uranfange aus unorganischen Verbindungen entspringen". Wer in den Organismen keine Richtungskräfte (Dominanten) annimmt, sondern sie rein chemisch-

physikalisch glaubt erklären zu können, muß an der Urzeugung festhalten. Aber auch wer an dem Organismus eigentümliche Kräfte glaubt, wird eine Urzeugung annehmen können, wenn er jene Kräfte als potentiell bereits in der Materie enthalten ansieht. Er wird dagegen auf das Wunder zurückgreifen müssen, wenn er in dem Stoff etwas rein Mechanisches, Unbeseeltes erblickt. Der Theologe kann mithin, so große Schwierigkeiten jene Annahmen bereiten mögen, mit Gelassenheit den Bemühungen zuschauen, den Gedanken der Urzeugung, etwa durch Einschiebung neuer Mittelglieder zwischen den jetzt bekannten einfachsten Lebewesen und anorganischen Verbindungen (so z. B. Nägeli, O. Hertwig, Kassowitz) mit dem heute bekannten Tatbestande zu vereinbaren. — ¶ Darwinismus ¶ Deszendenztheorie ¶ Entwicklungslehre.

Zur Einführung in die Biologie empfiehlt sich dem Nichtfachmann Johannes Reinkes schönes Buch: Die Welt als Tat, 1899; auch seine Einleitung in die theoretische Biologie, (1901) 1905², und seine Philosophie der Botanik, 1905, sind sehr verständlich geschrieben. Für Geübtere ist O. Hertwigs Allgemeine Biologie 1906 ² im wesentlichen lesbar und sehr lohnend. „Die Lebenswunder" von ¶ Häckel sind lehrreich, aber einseitig. Von Aufzählung der Fachliteratur sehe ich hier ab; doch enthalten das „Biologische Zentralblatt" und die „Verhandlungen der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Aerzte" manchen leicht verständlichen Aufsatz. — Vergleiche zu dem Ueberblick unter Nr. 2: Oskar Hertwig: Die Lehre vom Organismus und ihre Beziehung zur Sozialwissenschaft, 1899; — Derselbe: Entwicklung der Biologie im 19. Jhd., 1901; — W. Breitenbach: Entwicklung der Biologie im 19. Jhd., 1901; — Johannes Reinke: Die Entwicklung der Naturwissenschaften, insbesondere der Biologie im 19. Jhd., 1900; — W. Turner: Le progrès de la biologie, 1900. — Von theologischer Seite ist ‡ Rudolf Ottos Buch: Naturalistische und religiöse Weltansicht, (1904) 1909 ², bei weitem das beste. Auch Lotzes „Mikrokosmus" ist noch nicht veraltet. Viel Stoff bieten die kathol. Handbücher der Apologetik. **Titius.**

Birgitta (ca. 1303—1373), berühmte schwedische Heilige, ca. 1303 in vornehmer, streng kirchlicher Familie geboren, empfing seit dem Tode ihres Gemahls (1344) zahlreiche Offenbarungen und Träume, die sie antrieben, gegen den religiösen und sittlichen Verfall ihre warnende Stimme zu erheben. Seit 1350 lebte sie in hohem Ansehen in Rom. († in Rom; 1391 heilig gesprochen.) Ihre größte Tat ist die Stiftung des Klosters Vadstena und des ¶ Birgittenordens. Erhalten sind ihre „Offenbarungen" (Revelationes, 8 Bücher) in lat. Uebersetzung u. a. — ¶ Mönchtum.

H. Lundström: RE³ III, S. 239 ff; — G. Binder: Die hl. B., 1891; — B. F. de Flavigny: S. B. de Suède, 1895; — Fr. Hammerich: St. B., 1863 (deutsch von A. Michelsen, 1872); — Krogh-Tonning: Die hl. B., 1907. **Heussi.**

Birgittenorden, Birgittinnen, auch Salvator- oder Erlöserorden genannt, eine Stiftung der heil. ¶ Birgitta, auf Grund der von ihr modifizierten ¶ Augustinerregel 1370 durch Urban V bestätigt, war ein Doppelorden, in dessen Klöstern unter der Leitung der Aebtissin Männer- und Frauenkonvent (äußerlich streng geschieden) nebeneinander bestanden. Das älteste und berühmteste Kloster war Vadstena in Gotland, dessen erste Aebtissin die heil. Katharina von Schweden, die Tochter Birgittas, war. In seiner Blütezeit im 15. Jhd. zählte der Orden 79 Klöster, zumeist in Schweden, Norwegen, ferner in Dänemark, Deutschland (10 Klöster, das älteste in Danzig), Polen und Flandern, auch einige in England und Spanien. Seine Klöster waren Pflanzstätten der Frömmigkeit (Pflege der Mystik) und Gelehrsamkeit; namentlich Vadstena (berühmte Bibliothek) war im 15. Jhd. der kulturelle Mittelpunkt Schwedens. Durch die Reformation wurde der zumeist im Norden verbreitete Orden größtenteils vernichtet; Vadstena selbst wurde infolge seines Ansehens erst 1595 aufgehoben, dient jetzt als Irrenhaus; in Deutschland bestand als letztes Doppelkloster das 1497 gegründete Altomünster in Oberbayern bis zur Säkularisation (1803). Gegenwärtig gibt es noch 6 Klöster, aber nur für Nonnen, darunter das 1841 wiedereröffnete Altomünster, die anderen in Spanien (2), Holland (2) und England (1). — Der im 17. Jhd. in Belgien unternommene, von Gregor XV bestätigte Versuch, die Birgitten-Priester zum selbständigen Orden (fratres novissimi Birgittini) zu gestalten, hatte keinen dauernden Erfolg. Hingegen besteht der von der ehrwürd. Marina von ¶ Escobar gegründete, von Urban VIII bestätigte reformierte Nonnenorden der Birgittinnen von der Rekollektion noch jetzt in Spanien mit 4 Klöstern. — Nicht zu verwechseln mit den Birgittinnen sind die von der irischen heil. Brigida († 523) gestifteten, unter Heinrich VIII aufgehobenen Brigidinnen, sowie die 1807 van Bischof Delany von Kildare zum Zweck der Erziehung und des Unterrichts in Tullow gegründete Kongregation der Schwestern der heil. Brigida mit 4 Klöstern in Irland.

Heimbucher² II, S. 263—269; — H. Lundström: RE³ III, S. 239—244. **Joh. Werner.**

Bischof im Urchristentum ¶ Apostolisches usw. Zeitalter, II 2; — in der Kirchengeschichte ¶ Beamte, kirchliche, 1.

Bischoff, Josef ¶ v. Bolanden, Konrad.

Bismarck.

1. Religiöse Anlage; — 2. Religiöse Entwickelung; — 3. Die Religiosität des Staatsmannes; — 4. Die Religion an seinem Lebensabend; — 5. Seine Stellung zur Kirche.

1. Der große Realist, der mit Eisen und Schwert wie mit seinem wandlungsreichen Gehorsam gegen die gebietende Stunde seinem Zeitalter, nicht bloß Deutschland, seinen Stempel aufprägte, war originell auch in seiner religiösen Anlage. Daß er, obschon der Sohn religiös schwach veranlagter Eltern, solche besaß, darf nicht wegen ihres Zurücktretens im Alter bezweifelt werden. Auch ist die Vermutung, daß seine ungemein starken und eigenartigen Aeußerungen in den Briefen an seine Braut und Gattin mehr Reflexe der Religiosität ihres Kreises als selbsterlebte Antworten auf aus der Tiefe des eignen Wesens dringende Fragen waren, dem Ganzen seiner Lebenszeugnisse gegenüber unhaltbar. Zusammengenommen mit den Briefen an seine Schwester und an General v. Gerlach bilden jene wunderbar vollendeten Briefschätze vielmehr ein wertvollstes Zeugnis dafür, daß der größte staatsmännische Genius unseres Volkes, der als eine gewaltige Wirklichkeit am Webstuhl der Zeit saß, Gott erlebte als eine Wirklichkeit, davor er sich selbst klein erschien. Charakteristisch für seine religiöse Anlage ist der ebenso nüchterne wie gemütsstarke Wirklichkeitssinn, der nicht Kämpfe um die Weltanschauung, sondern Kämpfe um die Lebensgestaltung führte und keine intellektuelle,

sondern lediglich praktische Befriedigung in der Religion suchte und fand. Was die Religion ihm in den entscheidenden Stunden seines Lebens bot, war die in Gott ruhende Kraft, unendliche Verantwortlichkeit auf sich zu nehmen. So war es die innere Freiheit, die er in der absoluten Abhängigkeit gesichert fand. Seine Religion ist die des Willensmenschen, der in der Tat von sich sagen konnte, was er seinem Volk in den Mund legte: „Wir Deutsche fürchten Gott, sonst nichts in der Welt".

2. Seine religiöse Entwickelung geht durch einen Bruch mit den Einflüssen seiner Kindheit und Jugendzeit hindurch, wenn auch seine Selbstbekenntnisse an den Schwiegervater — ähnlich denen Augustins — die Vergangenheit, die sittliche Wertlosigkeit seines Kniephofer Junkerlebens, zu dunkel malen. Auch Schleiermachers Konfirmandenunterricht ging spurlos an ihm vorüber, wie denn persönliche und literarische Einflüsse zeitlebens ohne erhebliche Nachwirkung auf ihn blieben. Den Jüngling erfüllte zeitweilig die kalte Erhabenheit des spinozistischen Pantheismus; daneben aber finden sich interessante Zeugnisse für eine organische Gottesanschauung, welche die göttliche Allmacht mehr in dem stetigen Gang der Welt als in dem Seltenen und Außergewöhnlichen fand. Zu Auseinandersetzungen mit Hegel, Feuerbach, Br. Bauer durch das Suchen nach wertvollerem Lebensinhalt geführt, konnte er ihrer Begeisterung für die Menschheit als Gattung, ihrer Erhebung der Menschheit zu Gott, dieser Begründung einer demokratischen Weltanschauung keinerlei Geschmack abgewinnen: er brauchte einen Gott, der sich seinem starken, individualistischen Selbstgefühl übermächtig erwies. Solch einen Gott fand er in dem Kreise der um Thadden-Trieglaff sich sammelnden Altlutheraner, deren religiöse Ekstase bereits einem ruhigeren, heiteren, doch immer noch ungemein erwärmten Subjektivismus gewichen war. B. erlebte tatsächlich in diesem Kreise, dem er seine Braut entnahm, durch die alles beherrschende Realität der Beziehung zu Gott und Christus eine „Bekehrung", eine Abkehr von einer skeptischen, negativen Lebensanschauung zu einer steten Selbst- und Weltbeurteilung unter der Idee eines richtenden und aufrichtenden Gottes. Aber dabei beweisen die allerersten Bekenntnisse dieser Wandlung, daß er seiner auf das Ethische, Tätige, Wirkliche gerichteten Natur nie untreu ward, vielmehr von vornherein den Ausgleich suchte zwischen den neuen Impulsen einer supranaturalistisch-gefühlswarmen Gottesnähe und den alten Bedürfnissen einer willensstarken, das Leben zwingenden, gesund natürlichen Anlage. Die Briefe an Gerlach sind Dokumente des Sieges eines genuin lutherischen, männlich starken, durchweg willensmäßigen Christentums über alle Anwandlungen sentimentaler, legitimistischer, unfreier Junkerfrömmigkeit.

3. Die Zeugnisse seiner Religiosität werden naturgemäß seltener in der Zeit seiner Ministerpräsidentschaft. Doch sind zumal die Glückwunschschreiben an seinen kindlich frommen König und die unübertrefflich schönen Beileidbriefe an Geschwister von einer so stimmungs- und phantasievollen, biblisch-klassischen Sprache, daß seine eigenen Versicherungen dadurch eine erhebliche Stütze erhalten, wonach er seinen schweren Dienst in täglichem Aufblick zu Gott und in Demütigung vor seinem Angesicht verrichtete. Die Kämpfe mit den reaktionären Jugendfreunden, späterhin mit den Hofpredigern haben seiner Seele tiefe Furchen eingeschnitten. Während er aber Senfft v. Pilsach mit echt protestantischem Stolz das Gericht über seinen Glauben verwies, zeugt seine Antwort an Andrae-Roman mit ihrer Betonung der schweren Verantwortung für die Folgen seines diplomatischen Verhaltens von echter Demut und Willigkeit, sich strafen zu lassen durch Gottes Wort. Je mehr und mehr fanden alle Legitimisten, aber auch weitherzigere Bibelchristen B.s vor keinen Mitteln zurückschreckende Gewaltpolitik unvereinbar mit positiver Christlichkeit. Immer unmöglicher wurde für den Vertreter des Staatsegoismus die direkte Befolgung biblischer Individualethik. Nachdem er in den gewaltigen Kriegen noch einmal die ganze Größe seiner protestantischen Selbstverantwortung, während des französischen Krieges mit seinen verbitternden Erfahrungen die Gewalt seines in Gott gegründeten Selbstvertrauens bekundet hatte, führten die inneren Kämpfe der Friedensjahre um die Selbstbehauptung gegenüber der Kamarilla, um die Staatshoheit gegenüber der Kirche und der Arbeiterschaft und die immer stärker empfundene kalte Einsamkeit auf der Höhe der Weltherrschaft unleugbar zu einer Verkapselung des religiösen Lebens. Während immer noch ergreifende Zeugnisse seines in der biblischen Anschauungs- und Sprachwelt atmenden Gemüts begegnen, scheint jede Regelmäßigkeit und Stetigkeit in der Erneuerung des religiösen Lebens gewichen und manche einst gehegte positive Anschauung wie von der Erlösung durch das Verdienst Christi völlig verblaßt zu sein, nicht ohne daß die Verkennung derer, die diese Anschauungen in abstoßender Form vertraten, mitschuldig daran wäre. Als ihm gar unter dem jungen Kaiser eine christlich-soziale Fronde das Vertrauen seines Herrn zu rauben versuchte — Stöckers Scheiterhaufenbrief! —, da war ihm mit positiver Kirchlichkeit auch alle exklusive Christlichkeit innerlich entfremdet. So scheint auch an B.s innerem Leben sich die Tragik des politischen Charakters zu erfüllen: die Ausschaltung des Persönlichen im Dienst des Staatsgedankens führt zur Vereinsamung und Erkaltung der persönlichen Beziehungen.

4. Die letzten Jahre nach dem Sturz bieten uns, nur zum Teil wegen der ununterbrochenen Gemeinschaft mit den Nächstvertrauten, keinerlei religiöse Ausbeute. Die Vermutung liegt nahe, daß die tiefe Verbitterung, womit die aufgezwungene Entlassung ihn und noch mehr seine Gattin erfüllt hatte, und die stete, rechthaberische Selbstbehauptung, wozu fanatische Verehrer ihn drängten, alle weicheren Töne der Ergebenheit und Demut, davon seine Mannesbriefe so ergreifende Proben geben, aus seiner Seele gedrängt haben; auch fand er in der innigst verbundenen Seele der treuen Genossin kaum mehr wie früher das Gegengewicht innigen Verkehrs mit Gott. Doch wird über diesen innersten Vorgängen der letzten Lebensjahre wohl stets ein heilsamer Schleier gebreitet bleiben. Die letzten Worte B.s sind wohl apokryph. Sicher aber ist, daß er seine größere Entfernung von dem Herrn schmerzlich beklagt und sterbend dem himmlischen Reiche entgegengeschaut hat.

5. B.s Stellung zur Kirche war grundlegend bestimmt durch seine Bekehrung in einem der

Kirche fremden, separatistischen Gemeinschaftskreise: in der offiziellen Kirche hatte ihn religiöse Kraft nie ergriffen, er hatte sie erst unter den von der Kirche ausgeschlossenen Sektierern gefunden. Dazu kam die geniale Selbständigkeit und Selbsterbauungskraft des in der Bibel heimischen, in der Aeußerungsfähigkeit inneren Lebens einzigen Mannes: er spürte kaum je den Segen der tragenden Gemeinschaft. Der echte Protestant, ein freier Priester seiner Seele und seines Hauses, sollte späterhin in dem Konkurrenzkampf der katholischen, aber auch der evangelischen Kirche mit dem Staat — Zivilstands-, Maigesetze! — die Kirche als den großen Widerpart der von ihm vertretenen Staatsallmacht begegnen. Hatte er als Bundestagsgesandter in Frankfurt die ganze Eigenart, die verhängnisvolle, das Eigengewissen ausschaltende Macht des Priestertums geradezu klassisch charakterisiert, so verlor er über dem Machtkampf immer mehr das Verständnis für die Imponderabilien der Gebundenheit der Seele an die Mutter Kirche. Der Kulturkampf mit seiner Verkennung der inneren Gewissensmacht kirchlicher Seelsorge ist nicht bloß Falks juristischer Einseitigkeit schuld zu geben. Daß B. schließlich des Kulturkampfs Ende herbeiführte, wesentlich um mit Hilfe des Zentrums die in der Tat unentbehrliche Schutzzoll- und Sozialpolitik durchzuführen, wie denn auch mehr die Polenfrage als die Vergewaltigung der Gewissen und der Wissenschaft durch das Vatikanum zum Kulturkampf geführt hatte, ist wohl der wundeste Punkt seines Lebenswerkes. Aber auch seine Stellung zur evangelischen Kirche zeugt von demselben Mangel an wirklichem Verständnis für die Vergesellschaftung des religiösen Lebens. Nicht bloß die sich steigernde Gegensätzlichkeit der Hochkirchlichen, auch sein eigenes inneres Leben führte ihn in Gegensatz gegen jeden Versuch, der evangelischen Kirche eine selbständige, einflußreiche soziale Stellung im Leben der Nation zu erobern. Er war der heftigste Gegner der Stöcker-Hammersteinschen Bewegung; und in dieser Gegnerschaft sah er zeitweilig seinen Kampf um die Macht sich zuspitzen. Und während er sich durch die Not der Zeit zur christlich motivierten Sozialreform hatte treiben lassen, wobei der Staat der Wohltäter der Massen ward, versagte er den Bestrebungen der Kirche, in den Gemeinden Herde sozialen Liebeslebens zu gewinnen, jede Unterstützung. Solange er das Staatsruder führte, kam es schon um der Verweigerung der Erhöhung der Kirchensteuern willen zu keinem Ausbau der Gemeinden im christlich-sozialen Sinn. So schwer B. durch solche Hemmung in entscheidender Zeit, während er die Macht der katholischen Kirche durch den Kulturkampf steigerte, die evangelische Kirche schädigte, so dankbar muß letztere ihm bleiben für die echt protestantische Freilassung fortschreitender Wissenschaft, für die ebensogut protestantische ideale Schätzung des Staates als einer alle Ideale und Güter der Nation tragenden und schützenden Kulturmacht und nicht zum mindesten für den Schatz evangelischer Zeugnisse, den er seiner Nation in seinen Briefen wie Reden hinterlassen hat.

Otto Baumgarten: Bismarcks Stellung zu Religion und Kirche, 1900; — Otto Schiffers: Bismarck als Christ, 1906; — Friedr. Meinecke: Bismarcks Eintritt in den christlich-germanischen Kreis (Historische Zeitschrift, 1903); — Baumgarten: Bismarck (in „Unsere religiösen Erzieher", II. Band) 1908. **Baumgarten.**

Bittgänge, Bittprozessionen kennt schon das antike Heidentum. Die christliche Kirche nahm diesen Brauch an und verchristlichte ihn. So ist der römische Bittgang am 25. April (Markustag), die sogen. litania maior, ein Ersatz für eine heidnische Prozession zum Schutz des Getreides am gleichen Tage, die sogen. Robigalien; die B. in der Bittwoche vor Himmelfahrt, die sogen. litaniae minores, ein Ersatz für einen heidnischen Flurumgang, die sogen. Ambarvalien. Die griechische Bezeichnung für die B. war litania, die lateinische rogationes. Von Rom und von Gallien aus verbreiteten sich diese B., auch zu anderen als den genannten Zeiten, allmählich über die ganze abendländische Kirche. Bei den B. sang man Litaneien und Bußgebete. — Die Reformation beseitigte die B. In Wittenberg sind sie wahrscheinlich seit 1522 nicht mehr gehalten worden. Doch behalten einige konservative lutherische Kirchenordnungen diesen Brauch noch bei. In der reformierten Kirche sind sie von Anfang an verschwunden.

A. J. Binterim: Denkwürdigkeiten IV, S. 555 ff; — J. Ch. W. Augusti: Denkwürdigkeiten X, S. 26 ff; — M. Herold: „Bittgänge", RE³ III, S. 248 f; — Paul Drews: „Litanei", RE³ XI, S. 524 ff; — Hermann Usener: Das Weihnachtsfest, 1889, S. 293 ff. **Drews.**

Bitzius, 1. Albert (1797—1854), ev. Theologe, berühmt geworden als Dichter unter dem Namen Jeremias Gotthelf. B. war geboren zu Murten, studierte in Bern, hielt sich danach einige Zeit in Göttingen auf, wurde Vikar in Herzogenbuchsee und Bern und war von 1832 bis zu seinem Tode Pfarrer in Lützelflüh (Emmenthal). Politisch stark interessiert, war er zunächst ein Gegner der Berner Aristokratie, später, wie in seinen Schriften zu merken ist, ein scharfer Feind des Radikalismus. Von seinen Werken seien genannt: Bauernspiegel, oder Lebensgeschichte des Jer. Gotthelf (1836; erst in diesem Jahre trat er als Schriftsteller hervor); Leiden und Freuden eines Schulmeisters; Wie Anna Bäbi Jowäger haushaltet; Käthi, die Großmutter; Uli, der Knecht; Uli, der Pächter; Die Käserei in der Vehfreude; Bilder und Sagen aus der Schweiz; Erzählungen und Bilder aus dem Volksleben der Schweiz. Eine Gesamtausgabe (hochdeutsch umgearbeitet) erschien in Berlin 1855 ff, eine Volksausgabe im ursprünglichen Text Bern 1898 ff; daneben viele Einzeldrucke (Reclam usw.); Ausgewählte Werke in illustr. Prachtausgabe 1894 ff. Zu den Vätern und Meistern der neueren realistischen Erzählungskunst gehörig, besitzt G. eine außerordentliche Gestaltungskraft der Phantasie und tiefsten sittlichen Ernst. — ¶ Volksschriftsteller.

2. Albert (1835—82), ev. Theologe, geb. zu Lützelflüh als Sohn des unter 1 genannten, 1863 Pfr. zu St. Immerthal (Jura), 1867 zu Twann (am Bieler See), 1878 bis zu seinem Tode Regierungsrat in Bern, mit der Leitung des Erziehungs- und Gefängniswesens beauftragt, zugleich im schweiz. Ständerat als Demokrat hervortretend. Von 1885 an sind aus seinem Nachlaß Predigten herausgegeben worden, die ihn als einen der bedeutendsten Prediger der Neuzeit erscheinen lassen (¶ Predigt, Geschichte). In den kirchlichen Kämpfen der Schweiz stand er führend auf Seite der ¶ Reformer. **Mulert.**

Blair, Hugh (1718—1800), gefeierter englischer Kanzelredner. In Deutschland machte ihn der preußische Hofprediger Fr. S. G. ¶ Sack durch seine Uebersetzungen bekannt (1781 ff); 1795 zog Sack den jungen ¶ Schleiermacher als Mitübersetzer zu (Vorrede zum 4. Bd. der B.schen Predigten, 1795). **Sch.**

Blanckmeister, Franz, ev. Theologe, geb. 1858 zu Plauen i. V., Pfarrer seit 1881, seit 1897 an der Trinitatiskirche in Dresden. Verfaßte außer Gustav Adolf-Vereins-Schriften und Spezialarbeiten zur sächsischen Kirchengeschichte u. a.: Sächsische Kirchengeschichte (1899) 1906², gibt „Das Pfarrhaus" und den Sächsischen Gustav Adolf-Boten heraus. **M.**

Blandrata, Georg (ca. 1515—ca. 1590), Arzt, einflußreicher ¶ Unitarier in Polen und Siebenbürgen, geb. zu Saluzzo. Vor der Inquisition flüchtete er aus Pavia nach Genf und von hier seiner unitarischen Ansichten wegen nach Polen, wo er seinen Gegensatz zum Trinitätsdogma verbergend von ¶ Laski und Lismanino aufgenommen, vom Wilnaer Palatin Radziwill hoch geehrt und von der Synode zu Xions 1560 zum Senior der kleinpolnischen reformierten Kirche gewählt wurde. Im Streite wider ¶ Stancarus konnte er unauffällig viele Geistliche und Herren am Dogma irre machen und trotz aller Gegenbemühungen der Schweizer dem Unitarismus zuführen. Seit 1563 war er Leibarzt des Fürsten Johann Sigismund in Siebenbürgen, auch dort den Unitarismus eifrigst fördernd. Um 1590 soll er von seinem Neffen aus Habsucht ermordet sein.

Fr. Samuel Bock: Historia Antitrinitariorum I, 1774, S. 56—66. **Wotschke.**

Blarer, 1. Ambrosius (1492—1564), geb. aus dem Geschlecht derer von Gyrsperg zu Konstanz, seit 1505 stud. in Tübingen, 1510 vorübergehend in Alpirsbach, 1511 Baccalaureus, 1513 Magister, 1514/15 Mönch in Alpirsbach, bald Prior. Durch seinen 1520 in Wittenberg für Luther gewonnenen Bruder Thomas für die Reformation begeistert, legt er 1521 den Priorat nieder und kehrt 1522 nach Konstanz zurück. 1525 wandelt sich hier seine bisherige stille Wirksamkeit in eine öffentliche um; als Führer der reformatorischen Bewegung gewinnt er Fühlung mit Zwingli, Oekolampad, Bucer und wird ein Hauptvertreter der oberländischen politisch-religiösen Bewegung, der „Abgott der Konstanzer". Es gelingt, im Bunde mit seinem Bruder Thomas (dem Konstanzer Bürgermeister), Johann Spreter und Joh. Zwick ein evangelisches Gemeinwesen zu schaffen, das von regster Lebendigkeit in Sachen des Glaubens und der Liebe, auf humanistischer Grundlage, in scharfer Konzentrierung auf Christus, in äußeren Dingen Freiheit läßt. Man findet sich darin zusammen, „das man uns die Herzen zusammen richte und wir ainerlay gesinnet sygind, das machet ain christenlich volk uß uns, sunst hilft nit, was man ußerlich urtailt und mit gewalt behouptet" (Worte A. Blarers). In der Abendmahlsfrage ursprünglich ganz lutherisch, werden Ambrosius und Thomas B. durch Oekolampad für eine vermittelnde Position gewonnen, die bekennt, „daß sich Christus wahrlich mit uns vereinbare", und fördern so die in der Wittenberger Konkordie von 1536 zu einem Ruhepunkt kommende Unionsbewegung. Auch den Wiedertäufern gegenüber zeigten sie Weitherzigkeit, indem sie Seelsorge an Stelle der Gewalt setzten. Ein Bekenntnis und eine Rechtfertigung der ganzen Konstanzer Reformation verfaßte Ambrosius B. (mit andern) 1530 für den Augsburger Reichstag, klar und offen, im Anschluß an das Apostolikum. Verlesen wurde es nicht, Gedanken daraus aber gingen in die ¶ confessio Tetrapolitana über. 1533 heiratete Ambrosius B. die ehemalige Nonne Katharina Walter von Blideck. 1534—38 wirkte er in ¶ Württemberg als Vertreter der oberdeutschen Richtung, schloß mit ¶ Schnepf am 2. August 1534 die sogen. Stuttgarter Konkordie auf der Basis, daß Christus, „wahrhaftiglich" (substantialiter et essentialiter, non autem quantitative vel qualitative vel localiter) gegenwärtig sei, konnte sich aber dem fortschreitenden Luthertume gegenüber nicht halten. Nach seiner Entlassung wirkte er 1539 ein halbes Jahr in Augsburg, 1544—45 in Isny, im übrigen in Konstanz — seine Schicksale in dieser Zeit sind typisch für die prekäre Lage der Oberländer nach 1536, die vom Luthertum allmählich aufgesaugt werden. Infolge des Interims (¶ Deutschland II) aus Konstanz vertrieben, wirkte er teils in Winterthur, teils in Biel und Leutmerken; in Winterthur starb er. Neben seinen zahlreichen reformatorischen Schriften ist in jüngster Zeit durch Spitta und Smend Ambrosius B. namentlich als Prediger und Liederdichter gewürdigt worden (¶ Kirchenlied, geschichtlich).

RE³ III, S. 251; — Joh. Ficker: Das Konstanzer Bekenntnis für den Reichstag zu Augsburg 1530 (in: Theol. Abhandlungen für H. J. Holtzmann), 1902; — Medaillen auf Ambrosius Blarer (Zwingliana 1900); — F. Spitta: Zwei neuentdeckte Lieder A. Blarers MGkK 3; — Derselbe: A. Blarers Hochzeitslied, ebda.; — J. Smend: A. Blarers Apostolikumspredigten ZprTh, 1899; — Briefwechsel der Brüder A. und Th. Blarer 1509—1548, hrsg. von Traugott Schieß, 1908 (bei Abfassung dieses Artikels noch nicht erschienen).

2. Margarethe, die Schwester des Ambrosius und Thomas B., die treue Helferin im Konstanzer Reformationswerk. Sie starb 1542 an der Pest, allgemein geachtet und geehrt, nicht zum wenigsten von Bucer, der mit der Begründerin eines Armenvereins christlicher Frauen und Jungfrauen rege korrespondierte. Als Pflegerin der Armen ist sie auf einem Gemälde im ehemaligen Dominikanerkloster (jetzigen Inselhotel) in Konstanz dargestellt. „Din licht hat glücht mit hellem schin, dann du bist gsin, des glaubens recht exempel, dadurch die lieb sein würkung hat Und alweg bstat" sang ihr Bruder Ambrosius in dem „schön Klagelied über den Tod seiner lieben Schwester".

D. Meyer: Margaretha Blarer, 1899. **Köhler.**

3. Thomas ¶ Blarer, Ambrosius.

Blasius, der Heilige, einer der 14 Nothelfer, Bischof von Sebaste in Armenien, Märtyrer in der diokletianischen Christenverfolgung. Seine Reliquien werden in Paris, S. Blasien, Ragusa verehrt. Heiligentag: 3. Februar (im Orient: 11. Febr.). Schutzpatron gegen Halsübel, die der „Blasiussegen" unter Vorhaltung zweier Kerzen vertreibt.

KL² II, Sp. 915 f. **K.**

Blastares, Matthäus, Mönch vom Orden des h. Basilius, griech. Kanonist, Verfasser einer alphabetisch geordneten, noch heute gebrauchten Zusammenstellung der geltenden kirchlichen und weltlichen Gesetze (syntagma katà stoicheion 1335).

RE³ III, S. 254. **K.**

Blaß, Friedrich (1843—1907), Philologe, geb. zu Osnabrück, Prof. in Kiel und von 1892 an in Halle, veröffentlichte außer klassisch-philologischen Schriften und kleineren Beiträgen zur neutest. Textkritik u. a. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (1896. 1902²), Acta apostolorum. Editio . . . commentario illustrata (1895), Acta apostolorum secundum formam Romanam (1896), Evangelium secundum Lucam (1897). An den kirchlichen Kämpfen beteiligte er sich als Gegner der kritischen Theologie. M.

Blaue Brüder ¶ Brüder des gem. Lebens.

Blaues Kreuz ¶ Mäßigkeits- und Enthaltsamkeitsbestrebungen.

Blavatzky, Theosophin, ¶ Ersatzreligionen.

Bleek, Friedrich (1793—1859), ev. Theologe, geb. in Ahrensböck (Holstein), 1821 Privatdozent, 1823 a.o. Professor in Berlin, 1829 bis zu seinem Tode Professor in Bonn. Veröffentlichte außer bibelwissenschaftlichen Aufsätzen und den 1846 erschienenen „Beiträgen zur Evangelienkritik" vor allem ein ausführliches Werk über den Hebräerbrief (1828 ff). Aus dem Nachlaß wurden seine Einleitungen ins AT und NT, die nachher noch oft aufgelegt worden sind, und neutestamentlich-exegetische Vorlesungen herausgegeben. M.

Blindenschulen (Blinden-Unterricht). Die Zahl der Blinden im Deutschen Reiche hat im Laufe der letzten Jahrzehnte relativ und absolut abgenommen. In Preußen wurden 1871 22 978, 1880 22 677, 1900 nur 21 614 Blinde gezählt, trotzdem von 1871 bis 1900 die Bevölkerungsziffer von 24 639 706 auf 34 472 509 gestiegen ist. In sämtlichen deutschen Staaten waren nach der Zählung vom 1. Dezember 1900 (Mitteilung des Kaiserlichen Gesundheitsamtes) 34 334 Blinde (17 818 männliche und 16 516 weibliche) vorhanden. Trotz der Abnahme der Blinden hat sich die Zahl der Blindenschulen und der in ihnen untergebrachten Kinder und Erwachsenen erheblich vermehrt, denn früher wurden die blinden Kinder oft in den Schulen für Vollsinnige mit unterrichtet, jetzt aber genießt ein weitaus größerer Prozentsatz der bildungsfähigen blinden Kinder einen besonderen Unterricht, und immer mehr erwachsene Blinde finden in den Anstalten selbst oder in Nebenanstalten Unterricht, Pflege und Beschäftigung. — Der Blindenunterricht ist, wie fast die gesamte Heilpädagogik, eine Errungenschaft der neuesten Zeit. Man hat die Geschichte des Blindenwesens in die drei Worte gefaßt: „Verehrt, ernährt, belehrt". „Dem Altertum war der Blinde ein Gegenstand der Verehrung. Man nahm an, daß sich das innere Auge erschließe, wenn sich das äußere bedecke. Dem Mittelalter und der neueren Zeit war der Blinde ein Gegenstand des Mitleides. Man kleidete und nährte ihn. An die Belebung seiner geistigen Kräfte wurde nur in ganz vereinzelten Fällen gedacht. Erst der neuesten Zeit war es vorbehalten, durch Erziehung und Bildung des Blinden die Verheißung des Herrn (Joh 9₃) zu erfüllen" (Dr. Albert Guttstadt). Die erste Blindenanstalt gründete der Franzose Valentin Hauy (1746—1822) mit Beirat und Hilfe einer Blinden, Fräulein Paradies aus Wien, im Jahre 1784 in Paris. In Berlin wurde am 13. Oktober 1806 die erste Blindenanstalt (seit 1877 ist sie in Steglitz) von Dr. Zeune, Lehrer am Gymnasium zum grauen Kloster, mit einem Schüler eröffnet. 1818 wurde die Blindenanstalt in Breslau, 1837 in Frankfurt a. M., 1842 in Soest und Paderborn, 1843 in Hannover, 1845 in Düren, 1846 in Königsberg i. Pr., 1850 in Neu-Torney bei Stettin, 1853 in Wollstein (seit 1872 nach Bromberg verlegt), 1858 in Barby, Prov. Sachsen, 1860 in Wiesbaden, 1862 in Kiel, 1878 in Berlin und 1886 in Königstal bei Danzig begründet. Die andern deutschen Staaten gingen in gleicher Weise vor. Gegenwärtig unterstehen in Preußen das Blindenwesen, wie auch die Taubstummenanstalten, den Provinzialbehörden. Vereinzelt bestehen noch Vereinsanstalten für den Blindenunterricht. Nach dem Statistischen Jahrbuch der höheren Schulen und heilpädagogischen Anstalten Deutschlands (Leipzig, B. G. Teubner) hat Preußen insgesamt 16 Blindenanstalten (s. o.); Bayern hat 5 Anstalten: Augsburg, München, Nürnberg, Ursberg, Würzburg; Württemberg 2: Schw. Gmünd und Stuttgart; Sachsen 3: Chemnitz-Altendorf, Königswartha, Leipzig; Baden eine in Ilvesheim; Hessen eine in Friedberg; Mecklenburg-Schwerin eine in Neukloster; Sachsen-Weimar eine in Weimar; Hamburg 3 in Hamburg. — Beim Blindenunterricht spielt die Rücksicht auf die spätere Erwerbsfähigkeit eine große Rolle. Deswegen wird nicht nur eine harmonische Entwickelung der geistigen und körperlichen Kräfte des Zöglings erstrebt, sondern auch Unterricht in den verschiedensten Erwerbsarbeiten erteilt (Flechtarbeiten mancherlei Art, weibliche Handarbeiten, Korbmacherei, Seilerei, Bürstenbinderei, Musik usw.). In folgerechter Fortführung dieser Grundsätze widmen sich die Blindenschulen auch der Fürsorge für die schulentlassenen Blinden. Mit den meisten Blindenanstalten sind Arbeits- und Beschäftigungsklassen, Blindenheime, Asyle für nicht mehr erwerbsfähige Blinde usw. verbunden. So bestehen Arbeits- und Beschäftigungsklassen u. a. in Berlin, Stettin-Neu-Torney, Bromberg, Halle a. S., Wiesbaden, Leipzig, Hamburg, Nürnberg, Schw. Gmünd, Stuttgart, Ilvesheim, Neuwied; Blindenheime in Wiesbaden und Hamburg; Asyle für nicht mehr arbeitsfähige Blinde in Königswartha, Hamburg, Nürnberg und Ursberg. Insbesondere hat sich die Fürsorge den blinden Mädchen zugewandt. Fast sämtliche preußische Blindenanstalten haben eigene Mädchenheime eingerichtet, die in der Nähe und unter dem Schutz der betreffenden Anstalten stehen und von diesen mit Arbeitsaufträgen versehen werden. Für männliche Arbeiter sind insbesondere offene Werkstätten und Verkaufsstätten errichtet worden. — Die Theorie und Praxis des Blindenunterrichtes wird auf den Blindenlehrer kongressen, die gewöhnlich in Zwischenräumen von drei Jahren stattfinden, erörtert. Eine Darstellung der Prinzipien des Blindenunterrichtes liegt außerhalb unserer Aufgabe.

J. Libansky: Die Blindenfürsorge in Oesterreich-Ungarn und Deutschland, 1898; — A. Mell: Enzyklopädisches Handbuch des Blindenwesens, 1900; — Kopp: Geschichte der Blindenbildung (in K. A. Schmid: Geschichte der Erziehung, V, S. 5 ff) 1902; — Karl Schneider: Unterricht und Erziehung der Blinden (in Schneider und v. Bremen: Das Volksschulwesen im Preußischen Staate III, S. 649 ff), 1887; — G. Fischer: Blindenanstalt und

Blindenerziehung, EHP; — Schneider: Die Blindenanstalten (in: Das gesamte niedere Schulwesen im Preußischen Staate 1896, I = Preuß. Statistik Heft 151), 1898; — Zeitschrift: „Der Blindenfreund", seit 1880; Organ des Blindenlehrer-Kongresses und des Vereins deutscher Blindenlehrer. **Tews.**

Blindenschwestern d. hl. Paulus ¶ Paulusschwestern.

Blommaerdine, die, wurde eine visionäre Mystikerin (¶ Mystik) genannt, die im ersten Drittel des 14. Jhd.s in Brüssel großes Aufsehen erregte und von Johann von Ruysbroeck als Ketzerin (von der Art der ¶ Brüder und Schwestern des freien Geistes) heftig bekämpft wurde. Sie ist wahrscheinlich mit der (um 1336 verstorbenen) Tochter des reichen Brüsseler Patriziers Wilhelm Blommaert und der bedeutenden vlämischen Dichterin Hadewich gleichzusetzen.

RE³ 3, S. 260. **Mehlhorn.**

Blondel, 1. David (1590—1655). Nach Bayles Urteil einer der größten Kenner der Kirchen- und Weltgeschichte und einer der hervorragendsten Kontroversisten seiner Zeit. B. ist geboren in Chalons sur Marne, studierte in Sedan und Genf und wurde 1614 Pfarrer der reformierten Gemeinde in Houdan und später in Roussy (Ile de France). Seine literarische Laufbahn begann er mit der modeste déclaration de la sincérité et vérité des Eglises réformées de France (Sedan 1619), einer gewandten Verteidigung der reformatorischen Lehren gegen die Angriffe des Bischofs von Luçon, des nachmaligen Kardinal Richelieu. 1628 veröffentlichte er gegen den spanischen Jesuiten Torres, der eine Verteidigung der pseudo-isidorischen Dekretalien unternommen hatte, die Schrift Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes. 1631 erbat ihn die Provinz Anjou für einen theologischen Lehrstuhl an der Akademie zu Saumur. Auf den Wunsch des Grafen von Roussy lehnte die Nationalsynode von Charenton dieses Gesuch ab. B. blieb einfacher Landpfarrer, bis ihm 1644 die Synode von Ile de France gestattete, zur Erleichterung seiner Studien seinen Wohnsitz in Paris zu nehmen. 3 Jahre vorher war sein Traité historique de la Primauté en l'Eglise erschienen, ein polemisches Meisterwerk, das die Nationalsynode von Charenton 1645 mit dem Titel eines Honorarprofessors und einem Jahresgehalt von 1000 Livres belohnte. 1650 nahm er einen Ruf an die Ecole Illustre in Amsterdam als Professor der Geschichte an. Aber das Uebermaß der Arbeit und die Feuchtigkeit des Klimas rieben seine Kräfte auf. Obwohl völlig erblindet, setzte er seine schriftstellerische Tätigkeit unermüdet bis zu seinem Tode fort (6. April 1655).

La France protestante². Art.: Blondel. **Lachenmann.**

2. Maurice, französischer Religionsphilosoph, geb. in Dijon 1861, Professor an den Lyceen in Chaumont, Montauban, Aix, am Collège Stanislas in Paris, 1893 a.o. Professor der Philosophie an der Universität Lille, seit 1897 Professor der Philosophie an der Universität Aix-Marseille. B. ist mit ¶ Bergson, ¶ Laberthonnière, ¶ Le Roy der Hauptvertreter der modernen katholischen Apologetik, die unter Verwerfung der scholastischen Beweismittel (Wunder und Weissagung) zur Erklärung von Religion und Dogma den Immanenz- und Entwicklungsgedanken auf den Grundlagen der Kantischen Philosophie in Anspruch nimmt. Seine Veröffentlichungen haben auf philosophischem Gebiet (wie die ¶ Loisys und ¶ Houtins auf exegetischem und historischem Gebiet) hauptsächlich das Material zu den durch den Syllabus Lamentabili verurteilten Sätzen geliefert: L'Action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la Pratique (1893), Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux (1896), Léon Ollé Laprune (1898), Le principe élémentaire d'une logique de la vie morale (1900), Histoire et Dogme et les lacunes de l'exégèse moderne (1904), Le point de départ de la recherche philosophique (1906). Hauptgegner B.s ist Abbé J. Fontaine in den 2 Bänden Les Infiltrations Kantiennes et protestantes et le Clergé français (1902). **Lachenmann.**

Blosset, Franziska, ¶ Genovevanerinnen.

Bludau, August, kath. Theologe, geb. 1862 zu Guttstadt, Ostpr. 1894 Kaplan-Subregens in Braunsberg, 1895 a.o. Professor für neutest. Exegese in Münster, 1897 ord. Professor daselbst, 1908 Bischof von Ermland. Redigierte die Theol. Revue. Verfaßte u. a.: De Alexandrinae interpretationis libri Danielis indole etc. (1891). Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältnis zum Masoretischen Text (1897), Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des NT und ihre Gegner (1902), Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria (1906). **M.**

Blumhardt, 1. Christian Gottlieb (1779—1838) wurde aus pietistischem Hause als Sohn eines Schuhmachers am 29. April 1779 in Stuttgart geboren. Als Student in Tübingen überwand er die „Leidensschule" der Kantischen Zweifel, wurde 1803 Sekretär der von dem Augsburger Pfarrer Urlsperger gegründeten „Deutschen ¶ Christentumsgesellschaft" und gab mit seinem Freunde C. F. Spittler zusammen von Basel aus die für die Erweckungsbestrebungen wirksamen „Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit" heraus. Dabei hatte er reichlich Gelegenheit, die Fortschritte des Reiches Gottes auf dem Erdenrund zu verfolgen und den aus solchem Motiv im schwäbischen Pietismus heute noch lebendigen Sinn für politische, soziale und religiöse Veränderungen in der ereignisreichen Gegenwart zu pflegen. Von England angeregt, half er die Basler Bibelgesellschaft gründen (31. Okt. 1804). Von 1807—1816 war B. im heimischen Kirchendienst tätig, bis ihn Spittlers Ruf an die Spitze der neugegründeten Basler Missionsgesellschaft berief. Die Organisation der theologischen Ausbildung (nach dem Muster des Tübinger „Stifts") und die Aussuchung des Missionsfeldes in Indien (bei Erneuerung des Privilegs für die ostindische Kompagnie 1833; nach vergeblichen Missionsversuchen in Georgien und Persien) ist vornehmlich sein Werk. Er schrieb den „Versuch einer allgemeinen Missionsgeschichte der Kirche Christi" (5 Bde., 1828—1837) bis in die Nähe des Reformationszeitalters, und redigierte bis zu seinem Tode das „Evang. Missionsmagazin", welches lange die einzige ökumenische Missionszeitung Deutschlands war. — ¶ Heidenmission: III. geschichtlich.

Fragmente einer Biographie von Alb. Ostertag im Missions-Magazin 1857 ff.

2. Johann Christoph (1805—1880). Aus einer Stuttgarter Pietistenfamilie stammend,

hat B. den normalen Gang eines Württemberger Theologen durchgemacht und wurde 1838 als Nachfolger des Missions- und Volksschriftstellers H. ¶ Barth Pfarrer in Möttlingen bei Calw. Unter den Kranken seiner Gemeinde besuchte er regelmäßig ein hysterisches, von „Dämonen" geplagtes Mädchen; nachdem B. zwei Jahre mit Wort und Gebet dawider gestritten, fuhr am 28. Dez. 1843 der Satansengel mit weithin hörbarem Gebrüll: „Jesus ist Sieger!" von der Kranken, und diese war seither bis zu ihrem Tod (1872) eine treue und geistesmächtige Mitarbeiterin B.s. Der „Sieg" pflanzte sich fort; aus Gemeinde und weiterer Umgebung kamen die Scharen, um zu beichten und sich unter Handauflegung Absolution erteilen zu lassen. Der Geist war so mächtig, daß (vorerst ohne B.s Wissen) auch leibliche Heilungen vorkamen. Ein echter Landsmann der ¶ Oetinger, Eschenmayer und Justinus ¶ Kerner baute sich B. seine biblisch-realistische Theologie von den Gotteskräften und dem Gottesreich aus und setzte sich freundschaftlich mit dem wohlwollend für ihn eingenommenen Konsistorium auseinander. Um für „die große Hoffnung" zu werben und den „Elenden" zu dienen, kaufte er 1852 das Kgl. Bad Boll, wo Unzählige, nicht nur aus Schwaben und Deutschland, sich Stärkung des Leibes und der Seele geholt haben. Als nüchtern wirksamer Seelsorger mit einem hervorragend praktischen Blick, als gewaltig populärer Prediger mit einem großartigen Optimismus, als eine von Liebe überwallende Persönlichkeit mit köstlichem Mutterwitz war der Patriarch zum Segen im Lande, überall bekannt und beliebt. Sein Werk wurde nach seinem Tode von seinem Sohn Christoph fortgeführt.

Lebensbild von Fr. Zündel (1880) 1887 ²; — Blätter aus Bad Boll, 1873—77; — Neue Christoterpe 1889, S. 30 ff; — Th. Freimann: Die Teufelsaustreibung in Möttlingen, 1892. **Hermelink.**

Bluntschli, Joh. Kaspar (1808—81), Jurist, freisinniger Kirchenpolitiker, geb. zu Zürich, wurde 1833 dort a.o., 1836 o. Prof., 1848 desgl. in München, von 1861 an in Heidelberg bis zu seinem (in Karlsruhe erfolgten) Tode. Außer als Rechtslehrer und juristischer Schriftsteller ist er stets lebhaft politisch tätig gewesen. In Zürich hatte er (so auch bei Gelegenheit der Wirren von 1839, ¶ Strauß) mehr konservative Anschauungen vertreten, in München und zumal in Baden förderte er eine nationaldeutsche, liberale Politik, auf kirchlichem Gebiet die Bestrebungen des ¶ Protestantenvereins; er war Präsident der ersten Protestantentage und der badischen Landessynode; in seinen philosophischen Gedanken war er Schüler ¶ Rohmers. **M.**

Blut, Blutaberglaube im AT, ¶ Levitisches. — Blutampullen ¶ Ampullen. — Blut Christi ¶ Christi Blut.

Blut, kostbares (kostbarstes). Das Fest des ¶ Kostbaren Blutes (am ersten Sonntag im Juli) hat Pius IX am 10. Aug. 1849 für die lateinische Kirche vorgeschrieben. — ¶ Kostbarstes B., Kongregation.

Bluthochzeit ¶ Hugenotten ¶ Coligny.

Blutrache. Die B. ist ein Brauch, der überall mit der geschlechterrechtlichen Verfassung der Nomaden aufs engste verknüpft ist. Auf ihr beruht das Recht da, wo keine Obrigkeit vorhanden ist, die den Mörder bestrafen und das vergossene Blut sühnen kann. Ohne die Blutrache wäre der Einzelne vogelfrei, durch sie wird er geschützt. Weil nach dem Gesetz der Blutrache Blut wieder Blut fordert, hüten sich die Araber Palästinas, Blut zu vergießen. Geschieht das dennoch, wenn auch unabsichtlich, so ist nicht nur der Mörder, sondern auch seine Familie der Blutrache verfallen. Die Blutrache artet noch heute bisweilen in Blutfehde aus, die zu längerer Belagerung ganzer Städte führt und für einen Mord „siebenfache" Rache nimmt. — Im AT wird das Gesetz der Blutrache von Jahwe selbst ausgesprochen: „Wer Kain erschlägt, soll siebenfältige Rache erfahren" I Mose 4_{15}. Das Lied Lamechs, das freilich voll prahlerischer Uebertreibung ist, setzt voraus, daß schon für das geringste Blutvergießen für Wunde oder Strieme Blutrache stattfinden kann Gen 4_{23} f. Von früh an wurden die Kinder in der Pflicht der B. erzogen Richt 8_{18} ff. Selbst Könige mußten ihr Genüge leisten, wenn eine Hungersnot auf Grund eines Orakels als Folge von Blutschuld galt I Sam 21. Im übrigen aber ist die B. beschränkt und durch Gesetz geregelt. Wer Blut vergossen hat, wird mit dem Tode bestraft. Flieht er in ein ¶ Asyl, so ist er geschützt, falls er den Mord unvorsätzlich begangen hat. Andernfalls wird er auch von dort weggeholt und dem Rächer zum Tode überantwortet Ex 21_{12} ff. Ob der Mord vorsätzlich war oder nicht, entscheiden die Aeltesten der Gemeinde. Ausdrücklich wird verboten, daß der Bluträcher ein Lösegeld annimmt oder den Mörder aus Mitleid schont Num 35_{30} ff · Deutn 19_{11} ff.

Immanuel Benzinger: Hebräische Archäologie, (1893) 1907², S. 279 f; — ‡ Julius Wellhausen: Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit, 1900. **Greßmann.**

Blutreliquien ¶ Reliquien.

Blutverwandtschaft ¶ Eherecht.

Boaz, eine der Hauptpersonen des ¶ Ruthbuches. Der Erzähler verwendet ihn, um durch die Heirat mit ihm Ruths Treue gegen den verstorbenen Mann und gegen ihre Schwiegermutter zu belohnen. Daher wird er vorgestellt als ein Verwandter ihres verstorbenen Manns, der die Pflicht der Schwagerehe auf sich nimmt. Liebevoll hat der Erzähler das Charakterbild eines solchen edlen Mannes geschildert: er ist ein „tüchtiger Mann" (2_1) d. h. von ansehnlichem Grundbesitz und wackerer Gesinnung, schon von reiferen Jahren (damit der Szene auf der Tenne das Bedenkliche genommen wird vgl. 3_{10}), im Volke angesehen, gütig, freigebig, zartfühlend, der sich freundlich der Schutzlosen annimmt, der seine Freude an dem wackeren, bescheidenen und fleißigen Wesen der Ruth hat und väterlich für sie sorgt. Einem solchen Mann kann sich Ruth anvertrauen: er wird ihre gegen die Sitte so sehr verstoßende Werbung nicht mißverstehen. Und B. weiß es auch dahin zu bringen, daß er zu der Frau auch den Familienacker erhält: er will (echt bäuerlich gedacht) bei aller Hochschätzung der Frau sie doch nicht ohne das Feld. Für seinen Edelmut wird er belohnt durch ein wackeres Weib, durch die Geburt von Söhnen und durch den erlauchten Nachkommen David. **Gunkel.**

Bobadilla, Nikolaus (1511—1590) Jesuit, einer der ersten Gefährten des Ignatius von Loyola. Geb. in Bobadilla (Spanien), wirkte er zuerst in Italien, dann 1542/48 in Deutschland, namentlich auf den Reichstagen und Religionsgesprächen (¶ Deutschland: II. Refor-

mationszeitalter). Als er es wagte, das Interim in Wort und Schrift anzugreifen, erschienen am 8. Mai 1548 kaiserliche Häscher in seinem Quartiere zu Augsburg, setzten ihn nach Beschlagnahmung seiner Papiere auf ein Pferd und brachten ihn über die Grenze. Seit der Zeit faßte Karl V Mißtrauen gegen die ¶ Jesuiten, deren Gönner er nie gewesen ist. Die Schriften B.s sind zumeist Traktate über die Rückführung Deutschlands zum Katholizismus. Er starb in Loreto.

KHL I, Sp. 673; — W. Friedensburg: Die ersten Jesuiten in Deutschland, 1905. K.

Bobbio, ehemaliges Kloster in Oberitalien, gegründet 614 durch ¶ Columba. In die allgemeine Kirchengeschichte griff es ein gelegentlich der Bekämpfung des Arianismus (¶ Arian. Streit) in Oberitalien. Anfangs des 10. Jhd.s wurde die Benediktinerregel eingeführt, später gehörte B. zur Kongregation von S. Justina. Berühmte, jetzt auf die Vaticana in Rom, die Ambrosiana in Mailand und die Turiner Nationalbibliothek verteilte Handschriften enthielt die Klosterbibliothek.

KHL I, Sp. 673. K.

Boccaccio, Giovanni (1313—1375), neben ¶ Petrarka der Begründer der ¶ Renaissance, wurde in Paris als der natürliche Sohn eines florentinischen Kaufmanns und einer Französin geboren, studierte in Neapel erst kanonisches Recht, dann die Antike und Poetik, wurde 1341 oder 42 von seinem Vater nach Florenz heimberufen, fing aber erst nach dessen Tode 1348 oder 49 ein ernsteres Leben an. Besonders suchte er das Studium der griechischen Sprache, Literatur und Kultur zu fördern, ließ u. a. die erste vollständige Homerhandschrift nach Florenz kommen. Nachdem er mehrmals von seinen Mitbürgern mit Gesandtschaften betraut worden war (u. a. dreimal an den päpstlichen Hof, wo er hoch geehrt wurde) und die Winter 1362/63 und 1370/71 in Neapel verbracht hatte, wurde er von den Florentinern beauftragt, über ¶ Dantes göttliche Komödie öffentliche Vorlesungen zu halten. Krankheit zwang ihn, abzubrechen. Er starb am 21. Dez. 1375 in Certaldo. Berühmt hat ihn besonders seine Novellensammlung ‚Il Decamerone' gemacht (1. Ausg. o. O. u. J., 2. Venedig 1471; die 1. deutsche Uebersetzung von H. Steinhöwel erschien schon 1473): 100 Geschichten, die er eine von der Pest des Jahres 1348 auf eine Villa bei Neapel vertriebene fröhliche Gesellschaft erzählen läßt, ausgezeichnet durch Mannigfaltigkeit der Stoffe, Anschaulichkeit, Anmut, Witz und Geist, aber zum Teil sittlich sehr anstößig. Obgleich er mit Vorliebe Mönche und Pfaffen als Heuchler und Wollüstlinge verspottet, hat er Dogma und Hierarchie nie angegriffen.

Literatur bei Ludwig Pastor: Geschichte der Päpste I, 1901, 3./4. S. 6 ff. O. Clemen.

Bochart, Samuel (1599—1667), reformierter Theologe und Orientalist, geb. zu Rouen, stud. in Sedan und Saumur, Pfarrer in Caen mit Unterbrechung durch einen einjährigen Aufenthalt in Schweden (1652). 1628 verteidigte er seinen Glauben geschickt gegen den Jesuiten Véron. Hauptwerke: Geographia sacra (Phaleg et Chanaan, 1646), Hierozoicon sive historia animalium s. scripturae (1663), Actes de la Conférence, tenue à Caen entre S. B. et François Véron (1630). Opera omnia, Leiden 1675, Köln 1682 und 1712; — RE³ III, S. 269 f. K.

Bock, Franz (1823—99), kath. Theologe und Kunstschriftsteller, geb. in Burtscheid, in Krefeld und Köln als Priester tätig, starb als Ehrenkanonikus der Stiftskirche in Aachen. B. unternahm weite Reisen zum Zweck kunsthistorischer Forschungen, verfaßte zahlreiche Schriften zur Geschichte der kirchlichen Kunst, insbesondere der rheinischen (Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters 1859 ff u. a.) und förderte den Aufschwung des kirchlichen Kunstgewerbes. M.

Bockhold, Johann, ¶ Wiedertäufer.

v. Bodelschwingh, Friedrich, ev. Theologe, geb. 1831 im Haus Mark b. Tecklenburg, 1858 Pastor der deutschen Gemeinde in Paris, 1864 in Dellwig b. Unna, machte die Feldzüge 1866 und 1870/71 als Divisions-Pfarrer mit, seit 1872 in und um Bielefeld in Werken der Inneren Mission tätig, die unter seiner Leitung einen gewaltigen Umfang gewonnen haben und in vieler Beziehung vorbildlich geworden sind, begründete 1905 die theologische Schule zu Bethel bei Bielefeld, die ein positiv-gläubiges Seiten- oder Gegenstück zu den nach Ansicht B.s und seiner Freunde von ungläubiger Kritik beherrschten theologischen Fakultäten unserer Universitäten ist, 1903—08 Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses, in dem er namentlich für die Interessen der Wanderarbeiter und Arbeitslosen eintrat. — ¶ Innere Mission. M.

Bodenbesitzreform. Der Ausgangspunkt aller Bodenreformer ist die Anschauung, daß der Gedanke des Privateigentums zwar bei allen beweglichen Sachen nahe liege, daß aber die Unbeweglichkeit und Unvermehrbarkeit des Bodens ein starkes Interesse der Allgemeinheit begründe, das gefährdet werde, wenn sich aller Grund und Boden im Eigentum einer relativ kleinen Anzahl von Personen befinde. Wenn man von geschichtlichen Vorgängen absieht, die sich auf einer ähnlichen Linie bewegen (über die Reform der Gracchen ¶ Agrargeschichte, Altertum), so kann man von bodenreformerischen Bestrebungen erst seit Beginn des 19. Jhd.s reden. Sie gingen von England aus, wo Männer wie Spence, Ogilvie, Paine bald für Beschränkung bald für Beseitigung des privaten Grundeigentums eintraten, meist mit naturrechtlichen, aus der allgemeinen Gleichberechtigung der Menschen hergeleiteten Begründungen, oft auch mit biblischen, auf das mosaische Recht gestützten, das man wieder nach Montesquieus Vorgang im Sinne der naturrechtlichen Aufklärung deutete. — Die theoretische Grundlegung entlehnt die moderne B. von der Grundrententheorie David Ricardos (¶ Nationalökonomen). Danach ist der Boden wertlos, solange er in beliebiger Menge verfügbar ist. Erst in dem Maße, als der Boden knapp wird, als nicht mehr die ganze Nachfrage befriedigt werden kann, steigt sein Wert. Die Eigentümer beziehen dann eine mit der zunehmenden Nachfrage immer mehr anwachsende Grundrente. Spätere Bodenreformer, wie James und John Stuart Mill und vor allem der Amerikaner Henry George, der Begründer der modernen B., fordern daher, daß die Allgemeinheit, die das Steigen der Bodenrente und den Gewinn schaffe, den die Grundbesitzer daraus ziehen, an diesem Gewinn teilhaben. Die gewal-

tige Steigerung der Grundrente in den sich rasch entwickelnden Großstädten hat die Verbreitung der Ideen der B. sehr gefördert, und die Bodenreformer haben zweifellos zu ihrem Teil dazu beigetragen, daß heutzutage allerorten Versuche gemacht werden, der Steigerung der Grundrente ausgleichend entgegenzuarbeiten. Dabei werden zwei Wege beschritten, man versucht 1. die Steigerung der Bodenpreise und Mieten, ursächlich zu beseitigen (Vorortbahnen, Dezentralisierung der Industrie, Bauordnungen, genossenschaftlicher Bau billiger Wohnungen und dergl.). 2. Durch Besteuerung die gemachten Gewinne der Gesamtheit wieder zuzuführen (Wertzuwachssteuer). — In Deutschland wird die B. propagiert durch den „Bund der Deutschen Bodenreformer", dessen Programmsatz ist: „den Grund und Boden, diese Grundlage aller nationalen Existenz, unter ein Recht zu stellen, das seinen Gebrauch als Werk- und Wohnstätte befördert, das jeden Mißbrauch mit ihm ausschließt".

Henri George: Fortschritt und Armut. Deutsch von D. Haek bei Reclam; — Adolf Damaschke: Die Bodenreform, 1903⁸; — Adolf Weber: Ueber Bodenrente und Bodenspekulation in der modernen Stadt, 1904; — Karl Kumpmann: Die Wertzuwachssteuer, 1907; Jahrbuch der Bodenreform (vierteljährlich). **Kumpmann.**

Bodin, Jean (1520—1596), geb. zu Angers, nicht jüdischer Abkunft, stud. jur. in Toulouse, dann Dozent dort, seit 1560 in Paris, wo er zum Rate des Herzogs von Alençon und Freund Heinrichs III aufsteigt. Infolge der Bartholomäusnacht, wo ihm als Vorkämpfer der Toleranz der Tod zugedacht war (¶ Hugenotten), flieht er aus Paris und wird Advokat in Laon, 1576 ist er Abgeordneter des dritten Standes für die Ständeversammlung in Blois, macht sich aber als Freund des Volkes und Verteidiger der Hugenotten verdächtig. Hauptwerke: Methodus ad facilem historiarum cognitionem (1566), La République (1576), Heptaplomeres (erst 1841 aus dem Manuskripte veröffentlicht), Démonomanie des sorciers (1580). Dogmengeschichtlich gehört B. in die Geschichte der ¶ Aufklärung hinein. Seine methodus begründete in Frankreich die historische Kritik in der Form der Veranschaulichung der herrschenden konkreten Größen durch Beispiele, die ihre Entstehung und Art klarmachen sollten. Die République gibt eine Entstehung des Staates vom Boden des Naturrechtes aus kraft Gesellschaftsvertrag. B. vergleicht das Leben im Staate mit dem Leben der Familie, die Monarchie ist die beste Regierungsform. Der Staat als solcher ist ganz abgesehen von seiner Verfassung souverän: ‚la souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République'; Volkssouveränität ist daher nur Staatssouveränität im Besitze des Volkes. Für diese Stabilierung der schrankenlosen Staatsgewalt ist B. bahnbrechend gewesen, ihm folgen Hugo ¶ Grotius, Pufendorf u. a., kurz alle Vorläufer des ¶ Territorialismus. B.s religiöse Anschauung, hauptsächlich im Heptaplomeres niedergelegt (Ansätze schon in der methodus), schwankt zwischen Theismus und Deismus. Einerseits läßt er die Welt nach den vom Schöpfer verliehenen Gesetzen laufen, andererseits gibt er eine Durchbrechung der Kausalität im Wunder zu. Es gibt eine wahre, natürliche Religion, sie ist die Mutter der positiven Religionen, von da aus wird B. tolerant, die Vernunft kritisiert hier Wahrheit und Unwahrheit. Der eigentliche Träger der natürlichen Religion ist das Judentum, dessen Dekalog allgemein anerkannt ist. Auch die christliche Erbsündenlehre bekämpft B. von hier aus. Man erkennt in B. deutlich ein eigenartiges Gemisch von Ueberlieferung und Fortschritt, er ringt mit den Mächten der Aufklärung, läßt sich sehr weit von ihnen bestimmen, ohne doch sie ganz zum Rechte kommen zu lassen. Die humanistische Grundlage in Vorzügen wie Nachteilen verleugnet sich nicht; da er die Descartessche Denkrevolution noch nicht kennt, sind die Linien bei ihm vielfach undeutlich und verschwommen. Großen Einfluß hat er namentlich auf ¶ Leibniz ausgeübt.

A. Bertrand: J. Bodin (in: La grande Encyclopédie VII Sp. 23 f); — K. Rieker: Die rechtliche Stellung der ev. Kirche Deutschlands, 1893; — J. Guttmann: Jean Bodin in seinen Beziehungen zum Judentum, 1906; — F. Renz: Jean Bodin, 1905. **Köhler.**

Böckenhoff, Karl, kath. Theologe, geb. 1870 zu Schermbeck, 1902 Privatdozent in Münster, 1905 a.o. Prof. in Straßburg, o. Prof. daselbst 1908. Verfaßte u. a.: De individuitate matrimonii (1901), Das apostol. Speisegesetz in den ersten 5 Jahrhunderten (1903), Speisesatzungen mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen (1904), Die Unauflöslichkeit der Ehe (1908). **M.**

Boegner, Alfred, ev. Theologe, geb. 1851 in Straßburg, studierte in Straßburg, Montauban, Leipzig, Erlangen, Tübingen, 1876 Pfarrer in Frésnoy le Grand, 1879 Unterdirektor, seit 1882 Direktor der Société des Missions Evangéliques de Paris, redigiert das Journal des Missions Evangéliques de Paris, schrieb u. a.: Le professeur Martin Kaehler de Halle et la question théologique actuelle (1902. Deutsch 1908). **Lachenmann.**

Böhl, Eduard (1836—1903), ev. Theologe, geb. zu Hamburg, Privatdozent in Basel, 1864—99 Prof. der reformierten Dogmatik in Wien. Verfaßte u. a.: Die alttestamentl. Zitate im NT (1878), Christologie des AT (1882), Dogmatik (1887), Von der Rechtfertigung durch den Glauben (1899), Beiträge zur Geschichte der Reformation in Oesterreich (1902). **M.**

Böhm, Hans, der „Pauker von Niklashausen", ein junger Hirte aus Helmstadt (zwischen Würzburg und Wertheim), der bis Anfang 1476 bei ländlichen Festen aufgespielt hatte, trat, durch Marienvisionen erregt, Ende März bei der Marienwallfahrtskirche zu Niklashausen a. d. Tauber (2 Stunden östlich von Wertheim), als Bußprediger auf, griff dann aber auch Klerus, Adel und Fürsten an und verkündigte das Nahen des Gottesreiches mit Steuern- und Abgabefreiheit, freier Nutzung von Wasser, Wald und Weide und allgemeiner Bruderliebe, machte durch seine jugendliche Reinheit und naive Schwärmerei bei seinen immer zahlreicher zuströmenden Zuhörern den tiefsten Eindruck, wurde als Wundertäter verehrt, aber am 12. Juli vom Bischof von Würzburg gefangen genommen und am 19., nachdem man ihm im Gefängnis den Widerruf seiner Lehren und Offenbarungen abgepreßt hatte, verbrannt. Der auch nach seinem Tode fortwährenden Wallfahrtsepidemie machte erst die Niederreißung der Kirche zu Niklashausen i. J. 1477 ein Ende.

Herman Haupt: RE³ III, S. 271 f. **O. Clemen.**

Böhme, Jakob (1575—1624), der bekannte theosophische Schuster von Görlitz, philosophus teutonicus genannt. Ein Bauernsohn der Oberlausitz (Alt-Seidenberg bei Seidenberg), erwarb er sich 1599 das Meisterrecht in Görlitz und lebte hier mit Weib und Kind als solider, schlichter Bürger. Aber in dem schwächlichen Körper arbeitete ein grübelnder, zu mystischem Tiefsinn neigender Geist, genährt durch die Lektüre von allerhand naturphilosophischen und mystischen Schriften (¶ Paracelsus, ¶ Schwenkfeld, ¶ Weigel). So war ihm allmählich eine eigene, wunderbare Gedankenwelt entstanden. 1612 vertraute er zum ersten Male etwas davon dem Papiere an; er schrieb seine „Aurora oder Morgenröte im Aufgang". Alsbald machte er auch von sich reden. Der Görlitzer Pastor primarius, ein lutherischer Fanatiker, bekam eine Abschrift davon zu Gesicht und zog nun von der Kanzel herab gegen den gottlosen Schuster los. Der Magistrat verpflichtete B. zum Schweigen. Dieser fügte sich, bis ihm das Drängen der zahlreich gewordenen Verehrer und der eigene innere Trieb zu stark wurden. Nach fünfjähriger Pause griff er wieder zur Feder und schrieb noch eine ganze Reihe theosophischer Schriften. Infolgedessen mußte er aus seiner Vaterstadt weichen, erlebte aber bei einem in Dresden mit ihm veranstalteten colloquium seine Rechtfertigung und durfte zurückkehren. — Wie B. selbst das Kind eines theologischen Zeitalters war, so war auch das, was die Zeitgenossen an seinen Schriften in erster Linie anzog oder abstieß, das theologisch-mystische Element darin. So fand er seine hauptsächlichsten Bestreiter unter den kirchlichen Orthodoxen und seine Anhänger vor allem in mystisch-separatistischen Kreisen. ¶ Gichtel († 1710), der Stifter einer weitverbreiteten Sekte, gab seine Schriften 1682 heraus und entnahm ihnen die theoretische Begründung für seine asketisch überspannte Schwärmerei. Auch alchymistische Geheimniskrämerei suchte hie und da Befriedigung in seinen Schriften. Eine ganz neue Beachtung fand B. im 19. Jhd. Das beweist schon die Veranstaltung einer neuen, zweimal aufgelegten Gesamtausgabe seiner Werke. Jetzt ist es die Philosophie, die auf ihn aufmerksam wird und dem Philosophen B. einen dauernden Platz in der Geschichte ihrer Disziplin einräumt. ¶ Baader, ¶ Schelling und ¶ Hegel finden seine phantastische Spekulation beherrscht von einem Grundgedanken des eigenen Systems, der Notwendigkeit eines Gegensätzlichen als Vorbedingung aller Bewegung. So bedarf auch die Gottheit eines negativen Prinzips in sich zu ihrer Selbstoffenbarung. B. ist von dem Bestreben geleitet, Gott als den Urgrund alles Seins aufzuweisen, ohne doch der Macht des Bösen etwas abzubrechen, und sucht darum zwischen Pantheismus und Dualismus einen Mittelweg. — Ganz neuerdings scheint B. wieder als religiöser Prophet in Anspruch genommen zu werden von der Richtung eines unkirchlichen mystischen Pantheismus. In Bd. VIII der Sammlung: „Die Fruchtschale" gibt Joseph Grabisch drei Schriften B.s heraus und feiert ihn im Vorwort als den größten Vertreter einer religiösen Bewegung, die im 16. und 17. Jhd. „trotz (!) der Wiederbelebung des Kirchentums durch Luther und seine Gesinnungsgenossen" Boden gewann, im dreißigjährigen Krieg aber jäh abbrach und unterbrochen blieb bis zum Ende des 19. Jhd.s. „Wieder geht ein Sehnen nach eigener innerer Religion durch die Welt, die im Kirchenglauben kein Genügen mehr findet" (¶ Ersatzreligionen, moderne). In dieser Ausgabe sind darum auch nicht nur alle veralteten naturwissenschaftlichen und philosophischen Anschauungen fortgelassen, sondern auch nach Möglichkeit die für B. so charakteristische biblische bezw. dogmatische Färbung getilgt.

Schiebler: Die Werke J. B.s. 7 Bde., (1831 ff) 1861 f²; — J. Hamberger: Die Lehre des deutschen Philosophen J. B., 1844; — H. A. Fechner: J. B., Sein Leben und seine Schriften. Neues Lausitzisches Magazin. Bd. 33, 1857. **Reichel.**

Böhmen, Kirchengeschichte und kirchliche Statistik, wird unter ¶ Oesterreich-Ungarn mitbehandelt.

Böhmer, 1. Eduard (1827—1906), evg. Theologe und romanischer Philologe, geb. zu Stettin, 1854 Privatdozent der Theologie in Halle, 1866 a.o., 1868 o. Professor für romanische Sprachen daselbst, 1872 bis zu seiner Pensionierung 1879 in Straßburg, starb in Lichtental bei Baden. Von seinen theologischen Schriften seien genannt: Ueber die Apokalypse des Johannes (1855); Das erste Buch der Thora (1862); Des Apostels Paulus Brief an die Römer (1886); auch gab er den tractatus de deo et homine von Spinoza (1852) und ungedruckte Werke des Juan de Valdes (1874 ff) heraus. **M.**

2. Heinrich, evg. Theologe, geb. 1869 zu Zwickau, 1898 Privatdozent in Leipzig, 1902 a.o. Professor daselbst, 1903 a.o., 1906 o. Professor der Kirchengeschichte in Bonn. Verfaßte u. a.: Kirche und Staat in England und der Normandie im 11. und 12. Jhd. (1899); Die Fälschungen Erzbischofs Lanfrank von Canterbury (1902); Die Bekenntnisse des Ignatius von Loyola übersetzt (1902); Analekten zur Geschichte des Franziskus v. Assisi (1904); Die Jesuiten (1904. 1907²); Luther im Lichte der neueren Forschung (1906). **M.**

3. Julius, evg. Theologe, geb. 1866 zu Barmen, 1890 Pfarrer in Kemnitz b. Pritzwalk, seit 1897 in Raben b. Wiesenburg (Bez. Potsdam), Herausgeber der „Studierstube" und des Sammelwerks „Religions-Urkunden der Völker"; anfangs auch Mitherausgeber der biblischen Zeit- und Streitfragen. Schrieb u. a.: Reich Gottes und Menschensohn im Buche Daniel (1899); Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes (1902); Hinein in die alttestamentl. Prophetenschriften (1903); Babel-Bibel-Katechismus (1903); Das erste Buch Mose ausgelegt (1905); Das Buch der Psalmen (1907); Der Hebräerbrief (1908); Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes (1908). Er gab heraus: Martin Luthers Werke für das deutsche Volk (1907). **M.**

4. Justus Henning (1674—1749), geb. in Hannover, zuletzt Professor der Rechte in Halle und Regierungskanzler des Herzogtums Magdeburg, war von Einfluß auf die Entwicklung des evangelischen Kirchenrechts. Er vertrat die naturrechtliche Anschauung und, hinsichtlich des Verhältnisses von Kirche und Staat, das Territorialsystem. ¶ Kirchenrecht ¶ Kirche und Staat. **Sn.**

Böhmische Brüder ¶ Hus und die Hussiten.

Böhringer, 1. Georg Friedrich (1812—1879), evg. Theologe, geb. zu Maulbronn, 1842

—1853 Pfarrer zu Glattfelden (Zürich), lebte dann in Zürich und Basel seinen kirchengeschichtl. Arbeiten. Verfaßte namentlich: Die Kirche Christi und ihre Zeugen (1842 ff. 1860 ff²., als Kirchengeschichte in Biographien noch heute empfehlenswert), zusammen mit seinem Sohn Paul (s. Nr. 2). **K.**

2. Paul, geb. 1852, seit 1879 Pfr., seit 1888 Hauptpfarrer zu St. Peter in Basel, zugleich Privatdozent und seit 1896 Professor der Kirchengeschichte. Verfaßte u. a.: Gregoire (1878); Käthe, Luthers Frau (1888). **M.**

Böhtlingk, Arthur, Historiker, geb. 1849 zu Petersburg, 1876 Privatdozent, 1879 a.o. Professor in Jena, seit 1886 o. Prof. an der technischen Hochschule in Karlsruhe. Verfaßte außer geschichtlichen Werken zahlreiche Schriften gegen den Ultramontanismus (großenteils gesammelt in: Römisch oder Deutsch?, 1903). Zu ihnen gehört auch: Schiller und das kirchliche Rom (1905). **M.**

Bölsche, Wilhelm, geb. 1861 zu Köln, studierte Philologie, Kunstgeschichte und Naturwissenschaften, lebt in Friedrichshagen bei Berlin. Verfaßte namentlich naturphilosophische Schriften; sein Interesse für die Mystik kommt u. a. in seinen Ausgaben des Novalis und des Cherubinischen Wandersmanns von Ang. Silesius zum Ausdruck. B. trennte sich 1906 aus religiösen Motiven von der Landeskirche; vgl. Deutsche Kultur, Augustheft 1906, und B.s Vorwort zu R. Penzig: Ohne Kirche (1907). — Ueber den Friedrichshagener Kreis und seine Mystik ¶ Mystik, neue. **M.**

Börse ¶ Geld und Kredit ¶ Kapitalismus.

Boethusäer, Mitglieder einer hohepriesterlichen Familie, die sich auf einen gewissen Boethus zurückführte und vor allem unter Herodes d. Gr. regierte, mit dem sie verwandt war (Josephus: Altertümer 15, 9, 3), eine Art Sadduzäer (Tos. Joma 1; Mischna Menachoth 10, 3; Roschhaschana 2, 1, Gem. 22b, Tos. Kap. 1). Eine Unterredung zwischen Josua aus Gerasa, einem Schüler des ¶ Akiba, und einem Boethus (Schabb. 108a) schließt (was für die Verbreitung der griechischen Sprache im damaligen Judentum Palästinas bezeichnend ist) damit, daß der Boethus mit einem „kalôs", d. h. „schön, gut", sich als widerlegt bekennt. Als Hohepriester waren die B. sehr gewalttätig (Pesachim 57a). ¶ Judentum, vom Exil bis Hadrian.

J. Hamburger: Realenzyklopädie des Judentums II, 1038 ff; — Schürer: II³, S. 222. 409; — Vgl. auch G. Hölscher: Sadduzäismus, 1906, S. 77 ff. **Fiebig.**

Boetius (auch Boethius), Anicius Manlius Severinus, (ca. 470—525, geb. in Rom, von Theoderich hingerichtet, war neben Augustin vom größten Einfluß auf das Mittelalter durch seine in den Schulen des Mittelalters gebrauchten Kompendien der Schulwissenschaften, durch seine Aristoteles-Uebersetzungen, seine allegorische Schrift De consolatione philosophiae (über die Tröstung der Philosophie) und durch die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften über Trinität und Zweinaturenlehre, deren Echtheit strittig ist, wegen deren er aber als christlicher Märtyrer galt. Als bedeutender Mathematiker vermittelte er neben Cassiodor dem Mittelalter die Kenntnis der griechischen Musiktheorie in seinem Werk de Musica (in 5 Büchern), deutsch von O. Paul (Leipzig 1872).

Werke Venedig 1492, Basel 1546 und 1570 und MSL 63 und 64; — De consolatione, Nürnberg 1473. (Leipzig 1871 hrsg. v. A. Peiper mit den theol. Werken); — F. Nitzsch: Das System des Boethius, 1860 (gegen die Echtheit); — H. Usener: Anecdoton Holderi, 1877 (für Echtheit); — O. Prietzel: B. und seine Stellung zum Christentum, Progr. Löbau 1879. **Christlieb** und **Weber.**

v. Bogatzky, Karl Heinrich (1690—1774), aus Niederschlesien; erst Page, dann Jurist, dann Theologe. Er kam in das Fahrwasser des hallischen ¶ Pietismus und wirkte ohne festen Beruf als geistlicher Berater an Fürstenhöfen und in Franckes Waisenhaus. Verfasser eines vielgelesenen Erbauungsbuchs, „Güldenes Schatzkästlein der Kinder Gottes" (1718), und von Kirchenliedern, z. B. „Wach auf, du Geist der ersten Zeugen".

RE³ III, S. 279; — Bogatzkys Lebenslauf, von ihm selbst beschrieben, 1801; — A. Ritschl: Geschichte des Pietismus II, 1884, S. 480 f. 530 ff. **Landgrebe.**

Bogenlied nennt man das Leichenlied Davids über Saul und Jonathan II Sam $1_{18—27}$. Der Text ist mehrfach verderbt, auch die übliche Ueberschrift „B." mehr als fraglich, daher der Rhythmus nicht mehr überall deutlich und das Verständnis im einzelnen schwierig, das Ganze dennoch wohl zu erkennen. Das Lied, erhalten in dem ¶ „Buche des Redlichen", gehört zur Gattung der Leichenlieder; an die ursprüngliche Art der Aufführung solcher Lieder im Wechselgesang erinnert noch der Refrain, der am Ende jedes Teiles auftritt und die Grundstimmung der Trauer eindrucksvoll ausdrückt. Das Lied, in dem bezeichnender Weise jede Beziehung auf die Religion fehlt, zerfällt in drei Teile: 1. einen Introitus, der Aufforderung zur Klage (nach verbessertem Text) $_{18a. 19}$, 2. einen allgemeinen $_{20—25a}$, 3. einen persönlichen Teil. Der zweite Teil besteht nach Art der längeren Lieder der älteren Zeit aus lauter einzelnen, unter einander durch Situation und Stimmung verbundenen, aber sonst kaum zusammenhängenden Stücken: Scham über das Siegeslied der Feinde, Fluch über die grausige Stätte des Mords, pathetischer Schilderung der furchtbaren Waffen der Helden, wehmütiger Ergriffenheit über den gemeinsamen Tod der beiden Getreuen, plötzlich auffahrend Preis der Helden, dann wieder Aufruf zur Klage und zum Schluß Rückkehr zur Trauer. Während dieser Teil die allgemeinen Empfindungen mit gewaltiger Kraft und gewiß zum Entzücken des Volkes ausspricht, sagt David im zweiten Teile ganz kurz und einfach, wie sich selbst belauschend, was er für sich selber empfindet: er fühlt sein Herz wunderbar bewegt von der Liebe zu dem Freunde, zu dem Sohne seines Todfeindes, von einer Liebe, mehr denn Frauenliebe. So entsteht persönliche Dichtung in einem großen, gottbegnadeten Dichter. — Die Echtheit des wundervollen Gedichts ist unzweifelhaft: sie zeigt sich besonders daran, daß der Dichter nur über Jonathans, aber nicht über Sauls Fall persönlichen Schmerz ausspricht, und daß er kein Wort für Israels Niederlage hat; David war damals ein Vasall der Philister. Und wer sollte ein so herrliches Lied fälschen können!

Die Kommentare zu den Samuelisbüchern von Karl Budde (1902), S. 196 ff, und Wilhelm Nowack (1902), S. 151 ff. **Gunkel.**

Bogomilen (slavisch), d. h. Gottesfreunde, eine den ¶ Katharern verwandte dualistische Sekte

des 12. Jhd.s, die namentlich in ¶ Bulgarien und Thrazien heimisch war. Nach ihrer Lehre, in der Reste des Manichäismus und Marcionitismus (¶ Mani ¶ Marcion) fortleben, saß einst Sathanael zur Rechten Gottes; in seinem Uebermute schuf er sich mit Hilfe abgefallener Engel eine neue Welt und mit Gottes Beistand auch Menschen, die er aber der Seligkeit möglichst zu entziehen suchte. Um die Menschen aus ihrem Elend zu erretten, läßt Gott den Logos (Jesus) aus sich herausgehen, der den Sathanael besiegt; sein Werk vollendet dann der heilige Geist. Wie die Katharer verwarfen auch die B. den Fleischgenuß, die Ehe, den Bilderkult und die Verehrung des Kreuzes. Ihre Geheimlehre entlockte der byzantinische Kaiser Alexios Komnenos dem Sektenhaupte Basilius. 1111 unterdrückte ein großes Ketzergericht äußerlich die Sekte (1118 Basilius verbrannt); aber erst im 15. Jhd. erlosch sie, teils durch Akkommodation an den Katholizismus, teils weil der Islam vordrang.

Otto Zoeckler: „Neu-Manichäer", RE³ XIII, S. 757—761. **Zwicker.**

Bohemund, Name mehrerer Fürsten des von den Kreuzfahrern in Syrien begründeten christlichen Reiches. Am bekanntesten ist B. I, Sohn des Normannenfürsten Robert Guiscard, Fürst von Tarent, ein Hauptführer beim 1. Kreuzzug; er überließ die Regierung des ihm übertragenen Fürstentums Antiochia bald seinem Vetter Tankred, ging nach Europa zurück und starb 1111 nach mancherlei Kämpfen mit den Byzantinern. Unter seinen Nachfolgern verfiel das Fürstentum immer mehr. ¶ Kreuzzüge. **M.**

v. Bohlen, Peter (1796—1840), Orientalist. Geboren im Dorfe Wüppels im Jeverland (Oldenburg) als Sohn eines armen Bauern, hatte er eine fast abenteuerliche Jugend. Noch als Hamburger Gymnasiast fertigte er einen Katalog der arabischen und persischen Handschriften der Hamburger Stadtbibliothek an. Er studierte in Halle und Bonn und dozierte in Königsberg 1825—39. Er starb in Halle 1840. Von seinen Werken, die sich auf verschiedene Gebiete der Orientalistik erstrecken, schlägt in das Gebiet der Pentateuchkritik „Die Genesis, historisch-kritisch erläutert", Königsberg 1835. Darin stellt er in der Einleitung das Deuteronomium, das er unter Josia entstanden sein läßt, als ältestes Stück des Pentateuchs hin.

Autobiogr. hrsg. von Joh. Voigt, 1841. **Bertholet.**

Bojanowsky, Edmund, ¶ Mägde Mariens.

Bois, 1. Charles (1826—1891), französischer reformierter Theologe, geb. in Die (Drôme); Schüler ¶ Scherers in Genf und ¶ Vinets in Lausanne; Pfarrer in Vigan 1849, Montmeyran 1853, Alais 1858; Professor für Apologetik und Moral an der theol. Fakultät in Montauban, starb in Montpellier. B. nahm hervorragenden Anteil an den Verhandlungen der reformierten Generalsynode 1872; das damals von der Mehrheit (ohne die Liberalen) angenommene Glaubensbekenntnis trägt seinen Namen (confession Bois). B. redigierte die Revue de Théologie de Montauban und schrieb u. a.: Le Surnaturel (1860); Le Surnaturel, Réponse à Mr. Alb. ¶ Réville (1861); De la valeur religieuse du Surnaturel (1866); Evangile et Liberté (1869); Les Eglises réformées du 16. siècle et leurs académies (1876).

2. Henri, Sohn des vorigen, geb. in Montauban 1862, studierte in Montauban, Berlin, Erlangen, seit 1888 Professor für systematische Theologie an der Theol. Fakultät in Montauban; seine wichtigsten Veröffentlichungen: De la certitude chrétienne. Essai sur la théologie de Frank (1887); Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine (1890); Le dogme grec (1893); De la connaissance religieuse. Essai critique sur les récentes discussions (gegen Aug. ¶ Sabatier. 1894); Les oeuvres du Christ et les oeuvres du Chrétien (1899); Sentiment religieux et sentiment moral (1903); Le Réveil religieux au pays de Galles (1906); Quelques réflexions sur la psychologie des Réveils (1906); La personne et l'oeuvre de Jésus (1906); Une conception moderniste du Dogme (1908); La valeur de l'expérience religieuse (1908). **Lachenmann.**

v. Bolanden, Konrad, Pseudonym für Jos. Ed. Konr. Bischoff, kath. Romanschriftsteller, geb. in Gailbach (Rheinpfalz), 1852—69 Priester in mehreren pfälzischen Orten, seitdem in Speyer seiner Schriftstellerei lebend, päpstl. wirkl. geh. Kammerherr. B.s Tendenz, die katholische Kirche in seinen Werken zu verherrlichen, hat ihn schon in seinen ersten Werken von den Gegnern dieser Kirche die ungünstigsten Bilder entwerfen lassen. Verfaßte u. a.: Luthers Brautfahrt (1857), Franz von Sickingen (1859), Historische Novellen über Friedrich II von Preußen und seine Zeit (1865/66), Gustav Adolf (1867—71), die Reichsfeinde (1874), Die Bartholomäusnacht (1879), Die Kreuzfahrer (1885—87); eine größere Sammlung unter dem Titel: Deutsche Kulturbilder. Eine illustrierte Volksausgabe der Ges. Schriften erschien 1871 ff. **Mulert.**

Bolingbroke, Henry St. John (1678—1751). Geb. in Battersea, tritt er schon früh durch hinreißende Beredsamkeit im Unterhause hervor, bringt 1713 als Staatssekretär des Auswärtigen den Utrechter Frieden zustande und muß 1715 wegen Verbindung mit dem Prätendenten Jakob Stuart, dessen vergebliche Landung in Schottland er später veranlaßt, nach Frankreich flüchten. 1723 darf er in die Heimat zurückkehren, wo er bis zu seinem Tode zurückgezogen lebt. Unter seinen zahlreichen Schriften sind die Letters on the Study and Use of History (1751) bedeutsam für die Geschichte des ¶ Deismus. B. bietet darin eine natürliche Erklärung der verschiedenen Religionen und fordert außer absoluter Denkfreiheit, daß die Geschichtsforschung überall dieselben natürlichen Erklärungsmethoden anwende.

Works, ed. by Malet. 5 vol., 1753—1754; — Letters and Correspondence, 1798; — Mac Knight: Life of B., 1863. **Herz.**

Bolivia, Republik in Südamerika, seit 1825 selbständig, vorher spanisch. Nach der Verfassung vom 28. Okt. 1880 ist Staatsreligion der Katholizismus, dem auch die überwiegende Mehrzahl der Bevölkerung (1 800 000) zugehört. Die erste christliche Mission wurde hier 1539 durch die Franziskaner eröffnet, 1551 entstand das Bistum La Plata, auch die Jesuiten siedelten sich an. Gegenwärtig bildet B. die Kirchenprovinz La Plata mit dem Erzbistum gleichen Namens und den Bistümern Cochabamba, Santa Cruz und La Paz. Die evangelische Mission wirkt unter den Indianern (ca. 91 000), so die kanadischen Baptisten in La Paz, Oruro und Cochabamba, ferner die „südamerikanische

evangelische Mission" unter den Chiriguanos, die Quäker und der Freimissionar Olsson. **Köhler.**

Bollandisten nennt man die Herausgeber des großen hagiologischen Sammelwerkes (¶ Nachschlagewerke) Acta sanctorum, dessen Begründer der Jesuit Johann Bolland (1596—1665) und seine Ordensgenossen Gottfried Henschen (1600—1681) und Daniel Papebroch (1628—1714), alle drei in Antwerpen, waren, nachdem der Jesuit Heribert Rosweyd (1569—1629) den Plan entwickelt hatte. Der erste Band erschien 1643. Nach dem Kalender geordnet wird hier das Aktenmaterial für die einzelnen Heiligen in möglichster Lückenlosigkeit und kritischer Verarbeitung geboten. Das bis zum 15. Oktober bis auf Folioband 53 gediehene Werk wurde 1794 infolge der französischen Revolution suspendiert, 1838/45 wieder aufgenommen (durch die Brüsseler sogen. Neobollandisten) und bis zum 4. Nov. (Band 62) fortgeführt. Der Vorarbeit an dem Werke dient seit 1882 die Zeitschrift: Analecta Bollandiana, hrsg. v. de Smedt u. a.

RE³ I, S. 148 f; — KHL I, Sp. 685. **Köhler.**

Bolliger, Adolf, evg. Theologe, geb. 1854 zu Holziken (Schweiz), 1878 Privatdozent der Philosophie in Basel, 1888 Pfarrer in Oberentfelden, 1891 Prof. der systematischen Theologie in Basel, seit 1905 Pfarrer in Zürich. Verfaßte u. a.: Das Problem der Kausalität (1878), Anti-Kant (1882), Beiträge zur Dogmatik und Ethik (1890), Der Weg zu Gott für unser Geschlecht (1900), Markus, der Bearbeiter des Matthäusevangeliums (1902), Die Willensfreiheit (1903), Drei ewige Lichter. Gott, Freiheit, Unsterblichkeit (1903). **M.**

Bologna.

1. B. und die italienischen Universitäten des Mittelalters; — 2. Erzbistum.

1. Die Universität (studium generale) B. genoß im Mittelalter hohen Ruf; in allen Landen wiederholte man, was auf ihren Münzen stand: „Bononia docet"; und sie ward gepriesen als die Mater studiorum, Mater legum (Mutter der Universitäten, Mutter der Jurisprudenz). Diese Ehrentitel sind wohl verdient, weil dort noch vor allen übrigen italienischen und ausländischen Lehranstalten eine Rechtsschule erblühte. Die Sage läßt das Studium von Theodosius II (408—450) gegründet und von Karl dem Großen (771—814) wiederhergestellt sein. Muratori (s. u.) hat festgestellt, daß die erste Spur der Universität sich im 11. Jhd. findet und daß sie im Anfang des 12. zu hohem Ansehen stieg. Der Handel der lombardischen Städte machte die Pflege des Rechts notwendig; so entwickelten sich die alten Stadtschulen B.s zur Rechtsschule. Die ersten Namen von Juristen, denen wir begegnen, sind „Beppo von Bologna" (ca. 1076—78), und Irnerio. Etliche halten Irnerio für einen Mailänder, andere für einen Bologneser, andere gar für einen Deutschen (Guarnerius, Werner). Wahrscheinlich ist er ein Sohn der Stadt selbst gewesen. Die sicheren Nachrichten über ihn reichen von 1113 an, wo die Gräfin Mathilde ihn zum Vertreter ihrer Geschäfte machte, bis zum Jahr 1118, wo Heinrich V (1106—1125) ihn als Legaten nach Rom sandte, um die Wahl Papst Cölestins II (1119—1124) zu beschleunigen. Zuerst hatte er Grammatik und Dialektik gelehrt. Derweilen war die Schule von Ravenna gesunken und man hatte die dortigen juristischen Bücher nach dem ansehnlicheren Bologna überführt. Von ihnen kam Irnerio zuerst das Digestum novum zu Gesicht; erst später erhielt er Kunde von der Sammlung des Digestum vetus (beide zusammen sind die „Pandekten"). Sofort begann er den Schatz auszubeuten und seine Ergebnisse im Studium vorzutragen. Damit hatte er den größten Erfolg. Aus ganz Italien, ja aus ganz Europa strömte die Jugend herzu. So wurde er der Erneuerer des römischen Rechtes; man nannte ihn „Lucerna Juris". Auch den Begründer des Studiums von B. könnte man ihn nennen, weil es erst durch ihn und mit ihm zur Weltberühmtheit erwuchs. — Zum Ausbau der Bologneser Lehranstalt trug vor allem die von Friedrich I Barbarossa (1152—1190) auf dem Reichstag von Roncaglia 1158 bekannt gemachte Verfügung Habita bei, wodurch die Scholaren und Professoren allgemein Schutz und eximierte Gerichtsbarkeit erhielten. Die stadtfremden Scholaren B.s organisierten sich Ende des 12. Jhd.s in zwei großen Korporationen (lat.: universitates), den citramontani und den ultramontani. Beide Universitäten zerfielen wieder in Landsmannschaften (nationes). Unter den Nationen hatte die natio Theutonica den bedeutendsten Einfluß. Jede universitas wählte sich ihren rector. Der Rektor (rector scholarium; die Professoren heißen rectores studii) ist also ein Chargierter der Scholaren; er war in B. selber ein Scholar (in Paris, wo die Universität überhaupt nicht sowohl eine Organisation der Scholaren, als der Magister war, mußte der Rektor ein Magister sein). Das Prinzip dieser Organisation ist genau dasselbe, wie bei den Hansen. Wie dort die stadtfremden Kaufleute, so organisieren sich hier die stadtfremden Scholaren zu nationaler Genossenschaft, um ihre Interessen gegen die Stadt, in der sie wohnen, zu wahren; die Stadt will sie zu einer Innung wie die andern machen — sie verteidigen dagegen ihre größere Unabhängigkeit. Von den beiden alten universitates trennte sich später die medizinisch-artistische universitas, sodaß die beiden alten Genossenschaften fortan nur die Juristen umfaßten. Die Scholaren bildeten den Körper des Generalstudiums: die Professoren wurden von ihnen, gewöhnlich sogar nur auf ein Jahr, gemietet oder auf die besoldeten Lehrstühle gewählt; sie unterstanden den Chargierten der Studentenschaft (sie schwuren den Rektoren Gehorsam und durften sich nicht aus dem Bistum B. ohne Erlaubnis der Universitas, also der Studentenschaft, entfernen, usw). Trotzdem hatte der Professor ein gewisses Züchtigungsrecht über den Scholaren, er konnte sein Richter und mußte sein Verteidiger sein. — Den stadtfremden Universitates stand nun auch eine städtische Organisation gegenüber (die Schule gehörte ja der Stadt B.): das ausschließlich aus Bürgern gebildete juristische Doktorenkollegium. Nur wenn die Professoren aus altem Bologneser Bürgergeschlecht waren, konnten sie auch Mitglieder dieses Kollegiums sein. Es hat also mit unsern „Fakultäten" gar nichts zu tun, sondern ist eine Bürgergilde und städtische Behörde, gebildet aus juristischen Fachleuten, um die Aufsicht der Stadt über die Schule auszuüben, unter Leitung des Archidiakonus von B. die Promotionen vorzunehmen und die akademischen Grade zu erteilen. Nach dem Muster B.s haben sich mehr oder weniger alle Stadt-Universitäten in Norditalien

ihre Verfassung gegeben. — Ganz anders waren die Universitäten Süditaliens verfaßt. Hier lag die obrigkeitliche Gewalt nicht in den Händen demokratischer oder aristokratischer Kommunen, sondern monarchischer Regenten. Drum war auch hier kein Boden für freie Selbstverwaltung. Neapel z. B., gestiftet von Friedrich II, erhielt auch alle Ordnungen von ihm und unterstand seinem Justitiarius. Der König berief die Professoren, besoldete sie und verpflichtete sie, die Treue gegen ihn zu lehren; in seinem Namen wurden die Grade erteilt. Ebenso entwickelte sich unter ähnlichen politischen Verhältnissen die Verfassung der spanischen Universitäten. — Den vollsten Gegensatz zu B. bietet aber ¶ Paris (und mit ihm die englischen und deutschen Universitäten), wo nicht der lernende, sondern der Lehrkörper die universitas, die Genossenschaft, konstituierte. — Ein Menschenalter nach Irnerio, dem Verteidiger und Glossator der Pandekten, trat der Mönch Gratianus auf, der im Camaldulenserkloster von B. wohnte, und stellte (um 1140) sein Decretum zusammen, eine umfassende Sammlung von Dekretalen der Päpste, von Kanones der verschiedenen Konzilien, von Fragmenten aus den Kirchenvätern und anderen Rechtsquellen (¶ Kirchenrecht). Dadurch wurde B. die Mutter auch der Kirchenrechtswissenschaft. In B. wurde demgemäß beiderlei Recht (jus utrumque) gelehrt: Digestum (Pandekten, Leges) und Decretum (Kanonisches Recht). Das geistliche Recht wurde im Namen des geistlichen Hauptes der Christenheit gelehrt, das weltliche im Namen des weltlichen Hauptes. So hat der Streit zwischen Kaiser und Papst sein Seitenstück in dem Streit zwischen Legisten und Dekretisten, der in B. geführt wurde. Und oft genug führten die politischen Wirren auch verhängnisschwere Folgen für die Bologneser Schulen herbei. Doch überstanden sie allen Verfall. Und mit der Renaissance erlebte B. wieder einen Aufschwung. Deutsche Studenten haben B. bis Ende des 16. Jhd.s gern besucht. — Eine Eigentümlichkeit B.s waren ihre berühmten Dozentinnen: noch im 18. Jhd. Laura Bassi, im 19. Jhd. Clotilde Tambroni. — So reich B. von den Päpsten und Privaten unterstützt wurde, seinen alten Ruf konnte es in der neuen Zeit nicht behaupten. Doch ist es noch heute eine der hervorragendsten italienischen Universitäten (1908 ca. 2000 immatrikulierte Hörer).

L. Muratori: Rerum italicarum scriptores. T. III XVI Milano 1723—51. (Eine neue Ausgabe ist in Vorbereitung); — C. Malagola und E. Friedländer: Acta Nationis Germanicae Universitatis Bononiensis etc. 1887; — F. K. v. Savigny: Geschichte des römischen Rechtes im Mittelalter, (1815—1831) 1834—51²; — Heinrich Denifle: Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters, 1885; — G. Kaufmann: Die Geschichte der deutschen Universitäten, I, 1888; — ‡ Otto Kaemmel: Die Universitäten des Mittelalters (in K. A. Schmid: Geschichte der Erziehung, II, 1), 1892; — H. Fitting: Die Anfänge der Rechtsschule zu Bologna, 1888; — G. Carducci: Lo studio bolognese. Discorso 1888; — K. Knod: Deutsche Studenten in B., 1899. **Labanca.**

2. Erzbistum. Der Tradition nach hat der h. Apollinaris von Ravenna in der Stadt B. zuerst missioniert, im 4. Jhd. ist B. als Bischofssitz bezeugt, 1582 wird es Erzbistum. Ursprünglich sechs Suffraganbistümer umfassend (Modena, Reggio, Parma, Piacenza, Imola, Cervia), hat es heute nur die beiden Faenza und Imola. Statistik 1905: 500 000 Katholiken, 389 Pfarreien, 862 Welt-, 187 Ordenspriester.

KHL 1, Sp. 685 f. **L.**

Bolsec, Hieronymus († 1584), Gegner ¶ Calvins. Geb. in Paris, mußte er als Karmelitermönch um seiner reformatorischen Predigt willen die Heimat verlassen, flüchtete nach Italien an den Hof der Renata v. Ferrara. Seit 1550 Arzt in der Nähe von Genf, bekämpfte er lebhaft Calvins Prädestinationslehre, wurde aber nach längeren Verhandlungen unter Mitwirkung von Basel und Neuenburg am 22. Dez. 1551 vom Genfer Rate zu immerwährender Verbannung verurteilt. Da er von Thonon (Chablais) aus Calvin verstärkt angriff als einen Theologen, der Gott zum Urheber der Sünde mache, mußte er auf Calvins Anstiften die Schweiz verlassen und ging nach Paris, widerrief hier 1562, wirkte vorübergehend in Lausanne und Mömpelgard, kehrte dann nach Frankreich zurück und vertauschte hier den Protestantismus mit dem Katholizismus. Von seinen Schriften sind die bekanntesten seine tendenziösen Calvin- und Beza-Biographien 1577 und 1582. — Vgl. RE³ III, S. 281 f. **K.**

Bolsena, Messe von, bildlich dargestellt von Raffael, ruhend auf folgender Legende: Unter Urban IV soll ein Meßpriester in B. nach der Konsekration den Kelch aus Versehen umgestoßen und zur Verbergung des Schadens das (noch heute in Orvieto gezeigte) Kommuniontuch zusammengefaltet haben; doch sickerte das h. Blut durch in der Form von Hostien; darauf habe der Papst das Fronleichnamsfest (¶ Feste, kirchliche) eingeführt.

Mussafia: Studien zu den m.a. Marienlegenden (SAW 113). **K.**

Bomberg, Daniel († 1549), Humanist aus Antwerpen, errichtete 1515 in Venedig eine Presse, mit der er vor allem die hebräische Literatur verbreitete. Von seinen 3 rabbinischen Bibeln ist noch heute unerreicht die Biblia Rabbinica Bombergiana II cura R. Jacob ben Chajim, 1525—26, die nach der zuvor kritisch revidierten Masora redigiert ist und den ganzen masoretischen und rabbinischen Apparat enthält. Auch den Talmud hat B. zum erstenmale vollständig herausgegeben, den babylonischen (1520 ff) in 12 Foliobänden, den palästinensischen (1524) in 1 Folioband.

ADB III, S. 47; — The Jewish Encycl. III, S. 299 ff. **Sch.**

Bon Pasteur ¶ Gute Hirtinnen.

Bon Secours ¶ Gute Hilfe ¶ Maria-Hilf-Schwestern.

de Bonald, 1. Louis Gabriel Ambroise, Vicomte (1754—1840), französischer Philosoph und Staatsmann, 1791 nach Deutschland ausgewandert, 1797 nach Frankreich zurückgekehrt, 1810 Unterrichtsrat, unter Ludwig XVIII Deputierter, als solcher den streng katholischen und monarchischen Standpunkt vertretend, zog sich nach der Julirevolution zurück. B. ist neben de Maistre und Lamennais der Vater des modernen Ultramontanismus in Frankreich. Als Philosoph ist er der Begründer des Traditionalismus, der in der durch Ueberlieferung fortgepflanzten Offenbarung die einzige Quelle der menschlichen Erkenntnis sieht und auch Staat und Gesellschaft auf jene zurückführt. Hauptwerke: Recherches philosophiques (2 Bde. 1818); Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civilisée (3 Bde. 1796. 1860⁴). Oeu-

vres complètes, (12 Bde. 1817—1830) 7 Bde. 1857³ ff.

Victor de Bonald: De la vie et les écrits du Vic. de B., (1844) 1853² (Apologie!); — Ue⁵ III, S. 357 f; — KL² II, Sp. 1009—1017; — Staatslexikon der Görres-Gesellschaft² I, 963 ff; — Vacant: Dictionnaire de théologie catholique II, 958 ff.

2. Louis Jacques Maurice (1787—1870), Sohn des vorigen, Kardinalerzbischof von Lyon, 1823 Bischof von Le Puy, 1840 Erzbischof von Lyon und Primas von Frankreich, 1841 Kardinal, eifriger Vertreter des Ultramontanismus, besonders gegenüber dem Unterrichtsgesetz von 1847. Oeuvres orat. bei Migne: Coll. des orateurs sacrés II Serie, Bd. 14.

Beaumont: Esprit de Msgr. Bonald, 1870.

3. Victor (1780—1871), Bruder des vorigen, Rektor der Akademie Montpellier. Verfaßte verschiedene philos.-theol. Schriften, darunter die Biographie seines Vaters.

Vacant: Dictionnaire de théologie catholique II, 962.

Joh. Werner.

Bonar, Horatius (1808—89), schottischer Dichter, zuletzt Pastor in Edinburg. **M.**

Bonaventura (1221—1274) oder, wie er mit seinem bürgerlichen Namen hieß, Johannes Fidanza, ist einer der gefeiertsten Scholastiker des 13. Jhd.s. Geboren im Kirchenstaate, trat er frühzeitig in den Minoritenorden ein, wo er sich neben wissenschaftlicher Arbeit namentlich aszetisch-mystischen Neigungen ergab. In Paris setzte er unter ¶ Alexander von Hales seine Studien fort und erlangte 1257 die Doktorwürde. In demselben Jahr zum General seines Ordens gewählt, vertrat er im Streite zwischen Laxen (Konventualen) und Strengen (Observanten) eine gemäßigte Richtung. Er verfaßte die sehr fleißige, offizielle Biographie des heiligen ¶ Franz von Assisi und verfocht die Ansicht der Bettelmönche im Kampfe gegen die Akademiker in der Schrift de paupertate Christi. 1274 starb er in Lyon auf dem Konzil, das eine Einigung mit der griechischen Kirche bringen sollte; in ergreifender Rede hatte er zu ihr aufgefordert. Unter Papst Sixtus IV 1482 heilig gesprochen, wurde er 1587 als Doctor seraphicus unter die doctores ecclesiae aufgenommen. Ihn zeichnet aus sein umfassender Blick und seine persönliche Wärme. Hatte er in andern Schriften die Vernunftmäßigkeit der Kirchenlehre entwickelt und die Theologie als den Abschluß aller Wissenschaften gefeiert, so führte ihn sein vortrefflicher Kommentar zu den Sentenzen des ¶ Petrus Lombardus auf spekulative Probleme; hier ist er Realist (¶ Scholastik): Gott trägt die Universalien in sich. Zudem vereinigte er aber wie Hugo von St. Viktor die dogmatische und mystische Theologie (¶ Viktoriner). Im itinerarium mentis in deum, der Darstellung seiner Mystik, geht er aus von der Anschauung der sichtbaren Welt; von da führt der Weg durch die Einkehr ins Innere des Menschen zum Aufschwung zu Gott; das Ziel ist eine über allem Wissen und Erklären liegende Einkehr in Gott.

Ue II⁹, S. 279 ff; — RE³ III, S. 281 ff; — L. de Chérancé: S. Bonaventure, 1899. **Zwicker.**

Bonet-Maury, Amy Gaston, franz. reformierter Theologe, geb. in Paris 1842, studierte in Paris, Genf und Straßburg, wurde 1869 Pfarrer der wallonischen Gemeinden in Leyden und Dordrecht, 1873 Pfarrer in Beauvais (Departement Oise), 1879 Professor für Kirchengeschichte an der theologischen Fakultät in Paris. Schrieb u. a.: Gérard de Groot, précurseur de la Réforme au XIV. siècle (1878), Les Origines du Christianisme unitaire en Angleterre (1883), Arnold de Brescia, précurseur de la Réforme de la Papauté au Moyen-Age (1884), G. A. Bürger et les origines anglaises de la ballade littéraire en Allemagne (1889), J. von Doellinger et les décrets du Concile du Vatican sur l'infaillibilité du Pape (1890), Le Congrès des religions à Chicago (1894), Histoire de la Liberté de conscience en France (1900. 1908²), Les précurseurs de la Réforme et de la liberté de conscience chez les peuples latins du XII. au XV. siècle (1904), L'Islam et le Christianisme dans l'Afrique du Nord (1906), France, Christianisme et Civilisation (1907). **Lachenmann.**

Bonhoff, Karl, evg. Theologe, geb. 1865 auf dem Gut Königshof b. Hann.-Münden, 1893—1908 Pastor an der ev.-ref. Gemeinde in Leipzig, lebt in Partenkirchen. Veröffentlichte außer Predigtsammlungen u. a.: Christentum und sittlich-soziale Lebensfragen (1900), Jesus und seine Zeitgenossen (1905), Die Unhaltbarkeit der Forderung eines Konfirmationsgelübdes (1908), Gestalten und Legenden (1908). **M.**

Bonifatius. 1. Name mehrerer Päpste (¶ Papsttum). Es sind folgende:

I (418—422), nach dem Tode des römischen Bischofs Zosimus als Gegenbischof gegen den Archidiakon Eulalius gewählt, vordem Presbyter, 419 nach früherer Weigerung von Kaiser Honorius anerkannt, der zur Vorbeugung weiterer Doppelwahlen künftighin in solchem Falle Neuwahl seitens des römischen Klerus verfügte. Kirchenpolitisch ist B. als Gegner des Pelagianismus, als Schiedsrichter in gallischen Streitigkeiten und erfolgreicher Bestreiter der Ansprüche Konstantinopels auf Illyrien aufgetreten. Er wird als Heiliger verehrt, Heiligentag: 25. Oktober.

II (530—532), ein Gothe, ebenfalls als Gegenbischof erwählt gegen Dioskur, der aber bald starb. Sein Pontifikat ist wichtig durch die offizielle Beseitigung des pelagianischen Streites (¶ Pelagius usw.), indem er die Beschlüsse der Synode von Orange bestätigte. Die Rechte Roms auf Illyrien machte er wieder geltend, ohne Erfolg, wie ihm auch die Designierung des Diakons Vigilius zu seinem Nachfolger nicht gelang.

III (607), ehedem Diakon, Apokrisiarius in Konstantinopel. Als Nuntius ¶ Gregors d. Gr. erzielte er 603 im Streite zwischen Rom und Byzanz um den Titel episcopus universalis von Kaiser Phokas die Anerkennung Roms als caput omnium ecclesiarum. Auf einer Synode in der Peterskirche verbot er alle Wahlmanöver um die Nachfolge des Papstes oder eines Bischofs zu deren Lebzeiten und suchte sie zu hindern: erst am dritten Tage nach der Beisetzung sollte die Neuwahl erfolgen.

IV (608—615), Nachfolger ¶ Bonifaz' III, auch in seiner Politik gegenüber Phokas, der ihm das Pantheon in Rom überließ, das nunmehr aus dem frühern Göttertempel zur Marien- und Heiligenkirche wurde. Auch scheint er den Vermittlungsplänen des Kaisers Heraklius gegenüber den ¶ Monophysiten entgegengekommen zu sein. Eine römische Synode 610 regelte die Kirchengebräuche in England. B. IV war Benediktiner und ist nach seinem Tode kanonisiert worden. Heiligentag: 25. Mai.

V (619—625), geborener Neapolitaner. Was wir von ihm wissen, betrifft die Sorge für die englische Kirche (Vorrechte für ¶ Canterbury, Asylrecht, Reliquienverehrung).

VI (896), geborener Römer, durch eine Volksrevolte hochgehoben, stirbt nach 15 Tagen.

VII (974, 984—985), kam hoch als Günstling der von Crescentius geführten römischen Adelspartei und ließ seinen Vorgänger ¶ Benedikt VI ermorden. Vor Kaiser Otto II flüchtete er nach Byzanz, kehrte nach dessen Tode zurück und bemächtigte sich wieder des Stuhles Petri nach Einkerkerung ¶ Johanns XIV. Er selbst wurde wahrscheinlich ermordet, seine Leiche wurde vom Volke beschimpft.

Zu B. I—VII: RE³ III, S. 287—291. **Köhler.**

VIII (1294—1303). Einem in Anagni seßhaften Rittergeschlecht entstammend hatte der Kardinal Benedikt Gaetani den Verzicht ¶ Coelestins V auf die päpstliche Würde herbeigeführt (1294); selbst zum Papst gewählt ließ er seinen Vorgänger gefangen setzen († 1296), ohne dadurch die Opposition im Kardinalkollegium zu beseitigen. Sie wurde vertreten durch die Brüder Jakobus und Petrus Colonna, die B. ihrer Würden entkleidete und zur Flucht nötigte. Folgenschwerer war der Kampf mit Philipp dem Schönen (1285—1314), verursacht durch das Verlangen des Papstes, den Streit zwischen Frankreich und England als Schiedsrichter zu schlichten, verschärft durch päpstliche Bullen, die die Maßnahmen Philipps durchkreuzen oder vereiteln wollten. Hatte 1296 die Bulle Clericis laicos die Besteuerung des französischen Klerus durch den König verboten, so verlangte die Bulle Ausculta fili (1301) die Freilassung des wegen Hochverrats verhafteten päpstlichen Legaten und das Erscheinen französischer Prälaten in Rom, damit sie den Papst berieten, falls er den König für seine den Geistlichen zugefügten Unbilden strafen wolle; er sei über alle Könige und Länder gesetzt, ihm sei auch Philipp untertan. Dieser berief nun die Stände seines Reiches nach Paris, die sich zur Erklärung der Unabhängigkeit des französischen Königtums vereinten (April 1302), B. aber antwortete in der Bulle Unam sanctam vom 18. November 1302, der dogmatischen Festlegung der Lehre von der Einheit der Kirche und zugleich von der Unterwerfung jeder menschlichen Kreatur unter den Papst, die eine Vorbedingung sei für ihr Seelenheil. Philipps Gegenzug war die Veranstaltung einer Notablenversammlung in Paris, auf der er den Papst der schwersten Verbrechen bezichtigen ließ, über die ein Konzil richten solle, weiterhin die Entsendung des Kanzlers Wilhelm von Nogaret nach Italien mit dem Auftrag, den Papst gefangen zu nehmen und behufs Abhaltung eines Konzils nach Frankreich zu bringen. Unterstützt von Sciarra Colonna bemächtigte sich Nogaret zu Anagni der Person des Papstes, mußte ihn aber nach wenigen Tagen wieder freilassen, da die Bürger jener Stadt sich für B. erhoben (September 1303). Noch vermeinte B. an Philipp sich rächen zu können, aber die seelischen Erregungen hatten seine Kraft gebrochen: 86 Jahre alt starb er am 12. Oktober 1303 in Rom, der starre Verfechter der päpstlichen Suprematie über Geistliches und Weltliches, im Unglück nicht ohne persönliche Würde, aufs schärfste verurteilt von manchen Zeitgenossen, während neuere Darsteller sich bemühen, seinen Charakter im günstigeren Licht erscheinen zu lassen. Die von Wenck bejahte Frage nach seiner Ketzerei (Averhoismus) wird sich mit Sicherheit nicht entscheiden lassen. An seinem Namen haftet das Andenken an die Bulle Unam sanctam und die schwere Niederlage des Papsttums in Anagni, aber auch am Liber sextus decretalium (1298) und an der Veranstaltung des ersten Jubiläums zu Rom (1300), bei der er im Schmuck der kirchlichen und weltlichen Universalherrschaft aufgetreten war.

RE³ III, S. 291; — H. Finke: Aus den Tagen Bonifaz VIII, 1902; — K. Wenck: War B. VIII ein Ketzer? (HZ 94, 1—66) und dagegen B. Holtzmann (Mitt. des Instituts für österr. Geschichtsforschung 26, 488 ff); Replik Wencks (ebda. 27, 185 ff). **Werminghoff.**

IX (1389—1404). Peter Tomacelli, Neapolitaner von Geburt, unter Urban VI (1378—1389) Kardinaldiakon und -Priester, wurde am 2. November 1389 zum Papst gewählt, der zweite römische Papst während des Schismas. Bemüht die päpstliche Gewalt in Rom und im Kirchenstaat wiederherzustellen, wurde er 1392 aus Rom vertrieben, kehrte aber 1393 wieder in die alte Hauptstadt zurück, deren Freiheiten er 1398 zerstörte. Wohl gelang es ihm, das Königreich Neapel seiner Obedienz zuzuführen, vergeblich aber bemühte er sich um die Anhängerschaft von Deutschland, Frankreich und Kastilien; das Versprechen abzudanken, sollte der Papst zu Avignon gleiches tun, war kaum ernst gemeint. Politische Rücksichten bestimmten ihn, bei Wenzels Absetzung (1400) den deutschen Kurfürsten seine Unterstützung nicht geradezu zu versagen und die Wahl Ruprechts von der Pfalz (1400—1410) erst 1403, nach langen Verhandlungen und Verzögerungen anzuerkennen. Erfolglos blieben alle Versuche, das Schisma beizulegen, zumal sein Gegner ¶ Benedikt XIII (seit 1394, abgesetzt 1409 und 1415, † 1424) nicht minder hartnäckig war. B. starb am 1. Oktober 1404; mit seinem Namen verbindet sich das Gedächtnis an fürsorglichen Nepotismus, habsüchtigste Geldgier, simonistischen Aemterverkauf und widerlichen Schacher mit Ablässen und Jubiläumsindulgenzen.

RE³ III, S. 300 f; — M. Jansen: Papst Bonifaz IX und seine Beziehungen zur deutschen Kirche, 1904. **Werminghoff.**

2. **Winfrid** (ca. 680—754), der „Apostel der Deutschen". Sein Biograph Willibald beginnt seine Lebensbeschreibung, offenbar an die allgemein literarische Form der Legenden sich anschließend, mit einem Abschnitt: „wie er in seiner Kindheit Gott zu dienen begann". Danach soll schon der vierjährige Knabe nach dem Klosterleben getrachtet und bei einem Besuche von Klerikern auf dem Hofe seines Vaters mit ihnen über himmlische Dinge gesprochen haben. Der Vater, ein sächsischer Grundbesitzer in Wessex (Kirton?), wollte den Sohn zu einem tüchtigen Gutsherren und Handelsmann heranziehen, erst eine heftige Krankheit bewog ihn, gleichsam als Dank für erfahrene Genesung den Sohn im Alter von 7 Jahren in das Kloster Adescancastre (= Exeter) zu schicken. Hier gewann er „eines irdischen Vaters beraubt, zum Adoptivvater den, der uns wieder erkauft hat, und indem er dieser Welt irdischem Gewinne entsagte, strebte er darnach, sich den Schatz der ewigen Erbschaft zu erwecken" (Willibald). Bald kam Winfrid nach

Nhutscelle und damit unter die Leitung des Abtes Wynberth in einen regen wissenschaftlichen und literarischen Kreis, zu dem auch ¶ Aldhelm Beziehung hatte. Hier hat Winfrid die sein ganzes Leben begleitende Grundauffassung gewonnen, als Mönch zugleich Bildungs- und Kulturträger zu sein und die Askese nicht zur Bildungsfeindschaft zu überspannen. (Bonifatius ist Dichter und Verfasser einer Grammatik.) Gleichzeitig gewann er hier die Gewißheit der notwendigen Verknüpfung des kirchlichen Lebens mit Rom, gleichfalls ein Grundzug seiner Wirksamkeit. Eine glänzende Laufbahn vor Augen, verläßt er, „weil ein Gott geweihter Geist nicht durch der Menschen Gunst erhoben noch durch deren Lobsprüche sich getragen fühlt (Willibald)", England, um nach Art der angelsächsischen Mönche als Missionar sein Mönchtum intensiver betätigen zu können. Er zieht 717 nach Friesland, wirkt aber infolge der Christenfeindlichkeit des Friesenherrschers Radbod vergeblich. Nach Nhutscelle zurückgekehrt, wird er zum Abt gewählt, lehnt aber ab „fertig und bereit für sein vorausbestimmtes Los", und zieht, mit Empfehlungsbriefen des Bischofs Daniel von Winchester ausgestattet, nach Rom, um den Segen für seine Mission unter den Friesen zu erwirken. Rom, d. h. ¶ Gregor II ist es nun, das die kleinen, engen Missionsziele zu großen, umfassenden Gesichtspunkten ausweitet. Nach halbjährigem Aufenthalte erhält B. (= qui bonum fatum habet = Eutychēs, oder von bene facere?) — so nennt er sich jetzt — am 15. Mai 719 seine Bestallungsurkunde als Prediger unter den Heiden, wohin er immer kam, unter Anschluß an Rom, d. h. praktisch: gegen die iroschottische Mission. Als erster Missionsbezirk wird ihm Thüringen vorgeschrieben; es soll die Brücke werden zur Verbindung zwischen Friesland und der bayrischen Kirche. Aber er bedarf, um das in Thüringen schon ausgebreitete Christentum zu organisieren, der staatlichen Hilfe Karl Martells, jedoch auf der Reise dorthin trifft ihn die Nachricht vom Tode Radbods, und läßt ihn, den im Traume Christus ruft, zu Willibrord nach Friesland ziehen, wo er drei Jahre wirkt. Die Nachfolge im Bischofsamte ¶ Willibrords aber lehnt er ab, eingedenk des päpstlichen Auftrags, und zieht nach dem Lahngau, wo er in Amöneburg zwei Grundherren, Dettic und Deorulf, deren Christentum verwildert war, bekehrt und seine erste Klosterzelle gründet. Der Erfolg veranlaßt ihn, nach Niederhessen bis an die sächsische Grenze vorzudringen, begleitet von seinem Schüler, dem Franken Gregorius u. a. Er trug Not und Entbehrung mit den Seinen — ein Geheimnis seines Erfolges; die durchgereifte christliche Persönlichkeit bewährte sich hier am schönsten. Mit der Bitte um Instruktionen für die Organisation und den Ausbau seiner Gemeinden schickt B. seinen Gefährten Bynnan nach Rom. Die Antwort ist eine Berufung des B. selbst dorthin. Hier wird er am 30. Nov. 722 zum Bischof geweiht, sein an die herkömmliche Form sich anschließender Treueid hat den Zusatz eines Versprechens, mit Bischöfen, die gegen die alten Einrichtungen der Väter verstoßen, keine Gemeinschaft eingehen zu wollen — ein deutlicher Wink, die Uniformität Roms auch Frankenbischöfen gegenüber durchzudrücken. Im Frühjahr 723 zurückgekehrt, erhält er von Karl Martell die „Erlaubnis" zur Mission unter Gewährung eines nach eigenem Geständnisse ihm sehr wertvollen Schutzbriefes. Als Bischof firmelt er die früher bekehrten und bricht den Widerstand der heidnischen Hessen durch die heroische Tat der Fällung der Donareiche zu Geismar (= Hofgeismar?), aus deren Holze ein Kirchlein erbaut wird. In dem Anspruch eines der fränkischen Bischöfe (Gerolds von Mainz?) auf sein hessisches Gebiet spürt B. erstmalig die Schwierigkeit des römisch-fränkischen Problems. Iroschottischer Widerspruch macht sich in Thüringen geltend, die Last und Größe der Aufgabe wächst ihm über den Kopf, 732 beim Regierungsantritte ¶ Gregors III erbittet er Demission. Die Antwort ist seine Ernennung zum Erzbischof, aber die eigentliche Schwierigkeit der Diözesaneinteilung und -abgrenzung überläßt die Kurie ihm. Er selbst begnügt sich zunächst, im alten Stile die Mission fortzusetzen, unterstützt von Gehilfen aus England (Lullus, Wigbert, Witta, Thekla, Lioba, Egbert u. a.); in Fritzlar und Amöneburg werden Klöster errichtet als Pflanzstätten für einen Klerus, der sich in die Dienste der immer mehr heranwachsenden hessisch-thüringischen Provinzialkirche stellen soll. Dann zieht B. 738 zum dritten Male nach Rom, vermutlich um wieder Entbindung von der hessisch-thüringischen Organisationsarbeit zu erbitten; aber wieder lehnt Rom ab und dringt auf die Organisation. Wenn diese jetzt (738/39) zu der Errichtung von Bistümern in Bayern (Passau, Regensburg, Salzburg, Freising, etwas später Eichstätt und Neuenburg a. D.) unter Herzog Odilo, sodann 739/40 in Thüringen zur Gründung dreier Bistümer (Würzburg, Erfurt, Büraburg) fortschreitet, so ist letzteres vermutlich Wirkung des von Gregor III bei Karl Martell unternommenen Anknüpfungsversuches; die politische Ablehnung glich kirchliche Konnivenz einigermaßen aus. Unter den Söhnen Karl Martells, Karlmann und Pipin, wird B. für die Organisation der fränkischen Kirche im engeren Sinne herangezogen; das hat den Vorteil starken fürstlichen Schutzes und strafferen Anziehens der Organisation, aber den Nachteil der Abhängigkeit von der Fürstengewalt, der Verfeindung mit dem fränkischen Klerus und der Preisgabe der (relativen) Selbständigkeit der Missions-Provinzialkirche. Es tagen die Synoden 742 (743 ? sogen. Concilium Germanicum), 743 zu Lestinnes, 744 zu Soissons, 745 (hier die Absetzung ¶ Aldeberts und des Klemens). Auf der letzten wird als fester Metropolitansitz — sein erzbischöfliches Amt war bisher ein rein persönliches gewesen — Köln für B. auf seinen Wunsch bestimmt; aber, vermutlich dank Intriguen der fränkischen Geistlichkeit, die ihm die Absetzung Bischofs Gewilib v. Mainz 745 wegen einer Bluttat nicht verzieh, muß er sich mit Mainz als Bischofssitz unter Beibehaltung der Erzbischofswürde als persönlichen Ehrenamtes begnügen. Die Heranziehung zur Königsweihe Pipins 751 und die moralische Autorität Roms im Frankenreiche läßt die rechtliche Unterordnung unter den Fürstenwillen nicht verschmerzen. Von Sorgen und Zweifeln gequält bestellt B. sein Haus; seinem 744 von dem in Fritzlar gebildeten Sturmi gegründeten Lieblingskloster Fulda erwirkt er das Privilegium der Exemtion von jeder bischöflichen Jurisdiktion, seine Missionskirche legte er Pipin ans Herz, als Nach-

folger im Mainzer Bistum bestimmte er Lullus. Auf einem Missionszuge nach Friesland, seiner alten Liebe, wird er am 5. Juni 754 bei Dockum ermordet. Reste seiner Bibliothek, darunter das Buch, das er zum Schutze gegen den feindlichen Schwerthieb auf sein Haupt drückte, befinden sich in der Landesbibliothek zu Fulda; die dortige Basilika bewahrt seinen Leichnam, an dem alljährlich die deutschen Bischöfe sich versammeln. — Von der Beurteilung der Persönlichkeit des B. hat jeder Konfessionalismus fern zu bleiben, weil er historisch falsche Voraussetzungen an ihn heranträgt. Die von Ebrard u. a. gebotene Gegensätzlichkeit des Römlings gegen romfreies, evangelisches Irroschotten-Christentum existiert nicht. Ein Gegensatz ist vorhanden, aber es ist nicht der grundsätzlich verschiedener Glaubens- und Rechtsanschauung, sondern der zurückgebliebener Entwicklung gegenüber zeitgemäßem Fortschritt. Eine Christianisierung Deutschlands, die Schaffung einer blühenden Provinzialkirche war nur möglich im Anschluß an Rom; die irroschottische Mission war zersplittert, ohne Konzentration und Organisation. Und die geringe Leistungsfähigkeit der Weltmacht spiegelt die Zuchtlosigkeit des fränkischen Klerus wieder, bevor B. ihn reorganisierte; er hat die fränkische Kirche gefestigt, indem er sie römischer Uniformität unterstellte. Dabei ist B. wohl der ruhelose, kühne und ausdauernde Missionar, aber nicht der Mann umfassender politischer Gesichtspunkte. Seine großen Aufgaben haben andere ihm gestellt, Rom und die Frankenherrscher; er hat beide Male sich gefügt, Rom gegenüber als ein peinlich ängstliches Kind, das auch über die Kleinigkeiten des täglichen Lebens väterliche Verhaltungsmaßregeln sich erbittet (vgl. seine Briefe). Aber er hat auch die Last dieses Druckes gespürt; hier liegt die Tragik seines Lebens, daß der schlichte, gelehrte Mensch den Platz eines Kirchenorganisators ausfüllen mußte. Bewundern muß man, wie er es vermocht hat.

RE³ III, S. 301 ff; — Hauck⁸ I, S. 432 ff; — Th. Fischer: Scots in Germany, 1902; — G. Kurth: S. Boniface, 1902 (deutsch 1903); — M. Tangl: Das Todesjahr des Bonifatius (Ztschr. des Vereins für hess. Geschichte 1903); — J. M. Williamson: The life and Times of S. Boniface, 1905; — W. Köhler: Bonifatius in Hessen und das hessische Bistum Bubaburg (ZKG 1905); — W. Levison: Vitae s. Bonifatii archiepiscopi Moguntini (Scriptores rerum Germ. in usum scholarum) 1905. **Köhler.**

Bonifatiusverein ¶ Vereinswesen, katholisches.

Boniten ¶ Johannboniten.

Bonivard, François (1493—1570), Poet und Historiker der Genfer Reformationszeit, ist geboren in Seyssel an der Rhône. Im Besitz seiner Familie waren mehrere Herrschaften und Pfründen, zu denen vor allem die bedeutende Abtei St. Viktor mit ihren Gütern gehörte. Durch Intriguen des Herzogs Karl III von Savoyen wurde dem jungen B. ein großer Teil dieses Pfründeneigentums genommen und dem Fürstbischof von Genf, Johann von Savoyen, einem Vetter des Herzogs, zugewendet. Daher stammt der unauslöschliche Haß B.s gegen die Fürsten von Savoyen. Der Wunsch, sich zu rächen, führt ihn in den Kreis Genfer Patrioten, mit den Berthelier, Bezanton usw. zusammen und läßt ihn an den Streitigkeiten und Kämpfen der Stadt ¶ Genf gegen Savoyen und die mit diesem verbündeten „Löffelritter" hervorragenden Anteil nehmen. Nachdem er schon 1521 gefangen genommen und erst nach zwanzig Monaten auf päpstliche Verwendung hin freigelassen war, wird er 1529 trotz eines Geleitsbriefes bei Lausanne von Bewaffneten aufgehoben und nach Schloß Chillon gebracht. Als der Gefangene in Chillon ist er von Lord Byron gefeiert und legendarisch verklärt worden. In den ersten zwei Jahren hat er über die Behandlung nicht zu klagen gehabt, 1532 wird er in ein unterirdisches Gewölbe eingesperrt, wo er freilich schlimme Tage erlebt hat; die Schloßlegende läßt ihn an einen Pfeiler angeschmiedet sein. Im Frühjahr 1536 erobert Bern das Waadtland und befreit Genf; Chillon wird vom See her genommen und B. im Triumph nach der Heimatstadt gebracht, wo man ihm an Stelle der aufgehobenen Abtei St. Viktor ein Jahrgehalt und das Bürgerrecht verleiht mit der Bedingung: quamdiu infra civitatem honeste vixerit et non alias (so lange er sich in der Stadt anständig betrage). Diese Bedingung ist von B. nicht gehalten worden, wie mehrfache Klagen und Zurechtweisungen wegen liederlichen Lebenswandels und skandalöser Eheprozesse unsauberster Art bis zu seinem Lebensende beweisen. Man hat ihn in Genf dennoch nicht fallen lassen, denn er ist ein geistreicher, feingebildeter, in humanistischer Wissenschaft wohlerfahrener, klardenkender Kopf gewesen, dem zum unparteiischen Historiker freilich die persönliche Lauterkeit und charaktervolle Entschiedenheit gefehlt hat, nicht aber die Schärfe der Beobachtung. Als Schriftsteller ist er fruchtbar gewesen; besonders zu nennen sind seine Chroniques, beendet 1551, die Geschichte Genfs bis zur Reformation, das sozusagen offizielle Geschichtsbuch der Stadt Calvins, nicht arm an anekdotischen Zügen und satirischen Bemerkungen, das die Geschichte darstellt, wie man wollte, daß sie gewesen wäre. Gegen Ende seines Lebens hat B. seine Bibliothek der Stadt vermacht und wird also als Gründer der Genfer Bibliothek gefeiert. Die übrige Erbschaft des Mannes anzutreten hat der Rat sich nicht bereit finden wollen, da sie wesentlich aus Schulden bestanden hätte.

Rossel: Histoire littéraire de la Suisse romande I, 1889, S. 219—240; — W. Kampschulte: Johann Calvin I und II, 1869. 1899. **Hermes.**

Bonn, Universität. Das bei Tacitus (hist. IV$_{19}$ ff) mehrfach genannte Römerkastell, vielleicht von Drusus erbaut, befand sich etwas nördlich von der heutigen Stadt. Spärliche Spuren der Christianisierung stammen aus dem 4. Jhd. Im 11. Jhd. regte sich hier besonders lebhaft eine am Niederrhein auftretende neumanichäische Opposition gegen die römische Kirche. Seit dem 13. Jhd. war B. Sitz der Kölner Erzbischöfe und dadurch von politischer Bedeutung. Die deutschen Könige Friedrich von Oesterreich (1314) und Karl IV (1346) wurden im Bonner Münster gekrönt. Unter Erzbischof Hermann (von ¶ Wied) war die Stadt für kurze Zeit Mittelpunkt der reformatorischen Bewegung im Erzstift, Bucers und Melanchthons Aufenthalt, als der Häupter eines Kreises reformatorisch tätiger bedeutender Männer. 1583 fand hier die Vermählung des Kölnischen Kurfürsten ¶ Gebhard (Truchseß von Waldburg) statt, und in dem durch seinen, den zweiten Reformationsversuch heraufbeschworenen „Kölnischen Krieg" bildet der Kampf um B. und dessen Uebergabe ein wichtiges Kapitel. Auch

in späteren Kämpfen mehrmals belagert und eingenommen, dann, wiewohl Residenz, kleinstädtisch verkümmert, nahm es unter den letzten prachtliebenden Kurfürsten einen Aufschwung, blühte aber erst wirklich auf durch die preußische Besitzergreifung und namentlich durch die am 18. Oktober 1818 vollzogene Gründung der Friedrich-Wilhelms-Universität, nachdem eine kurfürstliche Akademie, später Universität genannt, 1777 gestiftet, 1794 nach dem Einrücken der Franzosen geschlossen, nur ein schattenhaftes Dasein geführt hatte. Jetzt war ein dauernder geistiger Mittelpunkt für die in Kleinstaaterei zerfallene und unter andauernder Pfaffenherrschaft verkommene rheinische Bevölkerung, ein Herd belebender Kräfte geschaffen. Bedeutende Persönlichkeiten wie E. M. ¶ Arndt und sein Antipode A. W. von Schlegel, die Brüder Welcker, der katholische Theologe ¶ Hermes waren unter ihren ersten Professoren. Niebuhr war ihr seit 1823 „frei verbunden"; im Laufe der Zeit gehörten ihr Gelehrte an wie Argelander, Diez, Simrock, Dahlmann, Jahn, Fr. Ritschl, Springer, Sybel, Usener, Bücheler, Helmholtz, Herz. In die evangelisch-theologische Fakultät trat 1822 K. J. ¶ Nitzsch ein und übte auf sie wie auf die rheinisch-westfälische Kirche länger als ein Vierteljahrhundert maßgebenden Einfluß aus. Später haben Bleek, Dorner, Rothe die Physiognomie der Fakultät bestimmt. Aber auch Bruno ¶ Bauer und Gottfried ¶ Kinkel gehörten ihr als Privatdozenten an, jener bis zur Entziehung der venia legendi 1842, dieser bis zu seiner Versetzung als Professor der Kunstgeschichte in die philosophische Fakultät 1846. Albrecht ¶ Ritschl war Bonner Privatdozent, Extraordinarius und (1859) Ordinarius. Steinmeyers scharf umgrenzte Eigentümlichkeit kam besonders in seinen akademischen Predigten zur Geltung, bedeutete aber keinen Ersatz für Rothe. Noch weniger konnte J. P. Lange, reich an Einfällen und dichterisch beanlagt, aber ohne wissenschaftliche Zucht, Dorner ersetzen. Die beim Lutherjubiläum 1883 gehaltene Festrede des Dekans der Fakultät W. Bender über Reformation und Kirchentum erregte die kirchlich-konservativen Kreise, und der lebhaft geführte Streit hatte Benders Uebergang in die philosophische Fakultät zur Folge. Auf Anregung eines rheinischen Pfarrers kam hauptsächlich durch die Bemühungen von Grafe der erste evangelisch-theologische Ferienkurs, der in Deutschland gehalten wurde, 1892 in B. zustande (¶ Ferienkurse). Nach dem 3. Kursus 1894 folgte den Vorträgen von Grafe über die neuesten Forschungen über die christliche Abendmahlsfeier (nachher veröffentlicht in ZThK V. Jahrg.) und Meinhold über Anfänge der israelitischen Religion und Geschichte (nachher veröffentlicht: Wider den Kleinglauben, 1895) auf Grund eines Artikels von Pfarrer Dammann, der selbst nicht zugegen gewesen war, ein Sturmlaufen der seit dem Benderstreit organisierten „Freunde des kirchlichen Bekenntnisses", das, kräftig unterstützt vom Reichsboten und der Kreuzzeitung, bei der Regierung die Ernennung eines „Strafprofessors" erreichte, eine Maßregel, die mit anderen in ihrem Gefolge eine Störung der Fakultät herbeiführte. Die Namen ihrer jetzigen Dozenten sind, nach dem akademischen Alter: Adolf Kamphausen, Friedrich Sieffert, Eduard Grafe, Eduard König, Eugen Sachsse, Karl Sell, Siegfried Goebel, Otto Ritschl, Gustav Ecke, Johannes Meinhold, Heinrich Böhmer (Ordinarien), Karl Clemen, Gerhard Loeschcke (Privatdozenten). Kamphausen und Goebel sind vom Halten von Vorlesungen entbunden. Die Zahl der evangelischen Theologiestudierenden betrug im Winter 1907/08 80 gegen 109 im Winter 1883. Sie ist niemals sehr groß gewesen; selbst als ein Rothe auf der Höhe seiner Wirksamkeit stand, überstieg sie nicht 77 und blieb auch in Zeiten starker Zunahme der Theologiestudierenden niedriger als auf mancher anderen Provinzialuniversität. Eine der Ursachen hierfür ist das teurere Leben auf der „Prinzenuniversität", für das grade bei Theologiestudierenden vielfach die Mittel nicht reichen. Erleichterungen, wie sie das unter der Aufsicht der Fakultät stehende Theologische Stift und das im Gegensatz dazu von den Freunden des kirchlichen Bekenntnisses gegründete Studienhaus bieten, können nur einer beschränkten Zahl zugute kommen, eine Kasernierung aber nach dem Muster des Erzbischöflichen Konviktes, Collegium Albertinum, das für mehrere hundert Alumnen eingerichtet ist, würde, wenn überhaupt durchführbar, dem ev.-theologischen Studium nicht zum Vorteil gereichen. Daß neuerdings die Frequenz auch unter den Unstimmigkeiten in der Fakultät (s. o.) gelitten hat, ist sehr natürlich. Dagegen stand die kath.-theolog. Fakultät im Winter 1907/8 mit 315 Studierenden (gegen 56 im Winter 1883) was die Besuchsziffer betrifft, an erster Stelle unter den katholischen Fakultäten in Deutschland. — Der altkatholischen Bewegung schlossen die Mehrheit der katholischen Fakultät und hervorragende Mitglieder anderer Fakultäten sich an, so daß B. ein Vorort des Altkatholizismus wurde, wie denn auch der altkatholische Bischof hier seinen Sitz hat. Aber die Regierung setzte den altkatholischen Teil der Fakultät auf den Aussterbeetat; mit dem Tode von Reusch und Langen war er dahin, und seitdem ist von „Bonner Luft", von freiem Mut in der kathol.-theologischen Fakultät, bis auf das rasch verwehte Lüftchen des Falles Schroers, nichts mehr zu spüren gewesen. — Die Altkatholiken zählen 600 Seelen mit 1 Pfarrer, 1 Kirche und 1 Kapelle, die Römisch-Katholischen (1905) 63 337 Seelen; sie haben an 10 Kirchen 10 Pfarrer und 18 Kapläne, außerdem 18 Kapellen. Der seit 1816 bestehenden evangelischen Gemeinde ist das Wirken ausgezeichneter Pfarrer zu gute gekommen. Besonders hat sich um sie Albrecht Wolters verdient gemacht, „ein wahrer Johannesjünger, mild und klar in seinem Wesen", unermüdlich in der Seelsorge wie in der Zurückweisung ultramontaner Anmaßung und Einschüchterung, durch den bei vielen kleinen Leuten evangelisches Selbstbewußtsein geweckt wurde. Die Zahl der Evangelischen betrug bei der letzten Zählung 16 506 und wird jetzt (1908) auf 18 000 geschätzt. Sie verfügen über 3 Kirchen und eine Kapelle. An Kirchensteuern brachten sie 1908 25% der staatlichen Einkommensteuer auf, von welcher auf die Evangelischen 718 782 M., auf die Katholiken nicht mehr als 838 345 M. entfielen. Israeliten wurden 1553 gezählt, mit einer Staatseinkommensteuer von 59 733 M. (1907).

Heinrich v. Sybel: Die Gründung der Universität Bonn, 1868; — Willibald Beyschlag: K. J. Nitzsch, 1882; — Derselbe: Erinnerungen an Albrecht Wolters, 1880; — Adolf Hausrath: Richard Rothe II, 1906,

Kapitel 11; — Eduard Simons: Melanchthon in Bonn, 1897; — Anton Springer: Aus meinem Leben, 1892. **Simons.**

Bonnet, 1. Jean Louis (1805—1892), franz. reformierter Theologe, geb. in Bursins am Genfer See, widmete sich ursprünglich dem Beruf eines Schreibers, studierte dann 1825—1829 in Basel Theologie, wurde 1829 Feldprediger bei einem Schweizerregiment in Frankreich; 1835 Pfarrer an der franz. Gemeinde in London, 1835—1881 in der gleichen Eigenschaft in Frankfurt a. M., starb in Montpellier. Außer zahlreichen Aufsätzen in der Revue chrétienne schrieb B. u. a.: Commentaire du NT 1846—1855, 2 Bde.; unter dem Titel Le NT expliqué au moyen d'introductions, d'analyses et de notes exégétiques von A. Schroeder neu herausgegeben, 4 Bde. 1892—93.

2. Jules (1820—1892), geb. in Nîmes, zuerst Professor für Geschichte am Lyceum in Macon, mußte wegen einer mißliebigen Aeußerung über das Verhalten Ludwigs XIV gegen die ¶ Hugenotten seine Stelle verlassen, sammelte im Auftrag des französischen Unterrichtsministeriums 5 Jahre lang die Briefe Calvins auf den Bibliotheken Europas, die 1854 unter dem Titel: Lettres françaises de Calvin erschienen; erforschte dann in den italienischen Archiven die Geschichte der Reformation in Italien, wurde 1865 Sekretär der Société de l'histoire du protestantisme français, starb in Paris. Die wertvollen Studien B.s erschienen im Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français. B. schrieb ferner: Olympia Morata, épisode de la Renaissance en Italie (1865[4], deutsch 1860); Calvin au val d'Aoste (1861); Aonio Paleario, étude sur la Réforme en Italie (1863); Récits du 16. siècle (1864. Deutsch von Merschmann: Lebensbilder aus der Reformationszeit, 1864), Nouveaux Récits (1869. 1875. 1886). **Lachenmann.**

Bonnus, Hermann (1504—1548). Geb. in Quakenbrück, besucht die Schule in Münster i. W., geht 1521 nach Wittenberg, 1525 nach Belbeck in Pommern als Lehrer an der dortigen Bugenhagenschen Schule, hält sich 1526—27 in Greifswald als Magister auf. Weil Herzog Georg das Evangelium nicht aufkommen läßt, geht B. auf kurze Zeit nach Stralsund, 1528 aber als Erzieher des Prinzen Johann (Sohn von König Friedrich I) nach Dänemark, schreibt für diesen eine lateinische Grammatik. In diese Zeit fällt wahrscheinlich ein Besuch in Wittenberg. 1530 erscheint B. als Rektor in Lübeck, wo Bugenhagen, der Reformator Lübecks, ihn in demselben Jahre an die Spitze des Kirchenwesens stellt. Er arbeitet an einer Geschichte der Stadt Lübeck. In der Wullenweverschen Reaktion wird er vom Amte suspendiert, man sucht ihn 1534 für Lüneburg zu gewinnen, er bleibt aber in Lübeck, schreibt jetzt farrago praecipiorum exemplorum de apostolis, 1539 einen plattdeutschen Katechismus. Verheiratung wahrscheinlich 1540. Auf Einladung des Magistrates geht er 1543 nach Osnabrück, um diese Stadt, ebenso das Osnabrücker Land, zu reformieren, schreibt eine Kirchenordnung für die Stadt, nachher auch für das Land. Diese Kirchenordnung ist (mit Abänderungen) neu herausgegeben 1588, 1618 und 1652 und besteht für die Stadt Osnabrück noch heute zu Recht, soweit sie nicht durch spätere Gesetze und Ordnungen aufgehoben ist. — 1543 kehrte B. nach Lübeck zurück, arbeitet mit an dem Magdeburger Gesangbuch, läßt 1545 in Anlehnung an das Hamburgische ein eigenes für Lübeck drucken. Darin sind einige Lieder von ihm selbst. Nach seinem Tode gibt sein Sohn von ihm heraus (1571): Enarrationes (Vorlesungen über die Episteln) und Institutiones (Lehren über das Gebet). Begraben liegt B. in der St. Marienkirche zu Lübeck. **Pfannkuche.**

Bonomelli, Geremia, geb. 1831 in Nigoline bei Brescia, Bischof von Cremona seit 1871. B. ist der einzige bischöfliche Vertreter des liberalen Katholizismus in Italien. Seine Versuche, den Vatikan mit dem Königreich Italien auszusöhnen, sein Kampf gegen den abergläubischen Unfug im Marien- und Heiligenkult, seine Bemühungen, den Klerus zur Teilnahme am geistigen Leben der Gegenwart aufzurufen und die Tore der Kirche für die modernen Strömungen in Wissenschaft und Politik offen zu halten, haben ihn mehrfach in Konflikt mit der Kurie gebracht. Seine Schrift Roma, Italia e la realtà delle cose, in der er für den Friedensschluß zwischen dem Vatikan und dem Haus Savoyen eintrat, wurde auf den Index gesetzt (13. April 1889). Im Jahr 1900 erregte er das Mißfallen der Kurie, weil er die bischöfliche Erlaubnis gab, daß in den Kirchen seiner Diözese das von der Königin-Witwe Margherita verfaßte Gebet für den ermordeten König Humbert von den Gläubigen gebetet werde. Im Januar 1906, kurz vor dem Erscheinen der Enzyklika Vehementer nos vom 11. Febr. 1906 verteidigte er in einem Hirtenbrief über „die Kirche und die neueren Zeiten" die Trennung von Kirche und Staat als eine Forderung der Neuzeit und einen Vorteil für die Kirche. Die Bischöfe der Mailänder Kirchenprovinz legten in einem Gesamtschreiben an den Papst Protest gegen B.s Vorgehen ein, worauf Pius X in einem Schreiben an den Kardinal-Erzbischof Ferrari von Mailand seinem bitteren Schmerz über die Veröffentlichung Ausdruck gab. B. reiste nach Rom, um sich zu verantworten, wurde aber trotz zweitägigen Wartens vom Papst nicht empfangen. Von seinen zahlreichen Werken (Teologia dogmatica 4 Bde.; Il giovane studente 3 Bde.; Seguiamo la razione 3 Bde.; Omelie 6 Bde.; I misteri cristiani 4 Bde.; Questioni morali e religiosi 4 Bde.; Esposizione del dogma del P. Monsabré 22 Bde.; Viaggi 5 Bde.; Eco di nove anni ed opuscoli vari) sind zwei Schriften von programmatischer Bedeutung ins deutsche übersetzt: Il secolo che nasce (deutsch von Val. Holzer: „Das neue Jahrhundert" 1903) und La Chiesa (deutsch von Holzer: „Die Kirche" 1903). Die deutsche Ausgabe ist Albert ¶ Ehrhardt gewidmet. **Lachenmann.**

Bonus, Arthur ist am 21. Januar 1864 als Sohn eines Gutsbesitzers auf dem westpreußischen Rittergute Neu-Prussy geboren. Im Alter von 7 Jahren kam er nach Berlin, absolvierte dort das Gymnasium und studierte dort Theologie. Von 1891—93 war er in dem Predigerseminar zu Wittenberg. Dann wurde er Pfarrer, zuerst in der Fabrikarbeitergemeinde einer Vorstadt von Luckenwalde, darauf in dem niederlausitzischen Dorfe Groß-Muckrow. 1895 verheiratete er sich mit der Malerin Beate Jeep, die als Tochter des Botschaftspredigers Jeep in Rom aufgewachsen war. Störungen der Gesundheit veranlaßten ihn 1902, seine Pensionierung nach-

zusuchen. Schwere Verletzungen bei einem Brandunglück im Januar 1903 kamen hinzu. So wurde er Ostern 1904 emeritiert und siedelte nach Dresden über; seit Herbst 1906 lebt er in San Domenico di Fiesole bei Florenz. — Man pflegt die eigentümliche Richtung von B. als ¶ Germanisierung des Christentums zu bezeichnen. Im ganzen zutreffend; nur ist es ihm weniger um das spezifisch Christliche, als um Religion schlechthin zu tun. Der ungewöhnlich starke Sinn für das eigentliche Wesen der Religion, im Unterschied von Geschichte, Theologie und Kirchentum, für Religion als inneres, unmittelbares schöpferisches Leben, ist der zentrale und auszeichnende Zug in seiner geistigen Physionomie. Das so verstandene Christentum soll nun aus germanischem Geiste heraus aufgefaßt werden, dessen Grundtrieb der Wille zur Macht, zur Weltherrschaft ist. Daher hat Religion in B.s Sinn einen sehr männlichen und aktiven Charakter; sie ist ein Streben, Sichstrecken, Tun und Schaffen. „Religion ist das bewußte Sichhineinstellen in die innerlich verspürte Tendenz der Schöpfung, das innerliche lebendige Sichberühren mit der weltschaffenden Kraft und Macht." Es handelt sich in ihr „um die Schöpfung eines neuen, geistigen Menschen". Diese Position hat eine dreifache Front. B. verwirft 1. die schwächliche, untätige, weinerliche Frömmigkeit, die innerhalb der Kirche verbreitet ist. Er stellt 2. den Menschen in Gegensatz zur Natur und wendet sich gegen Naturreligion und den modernen Naturalismus; auch das pantheistisch gefärbte Naturgefühl der modernen Kunst scheint ihm fremd. Sein eigentlicher Feind aber ist 3. der Intellektualismus, die Verwissenschaftlichung der Welt, die Auflösung des Lebens, zumal der Religion, in Theorie. (Doch richtet sich diese Feindschaft niemals gegen die Wissenschaft selbst; vielmehr wird diese, speziell die Naturwissenschaft, als der wertvollste Gewinn der letzten Jahrhunderte gepriesen, aber sie ist nur ein Organ neben andern, um den Stoff der Welt zu verarbeiten.) Für diese Gefahr wird die gelehrte Wiedererweckung des Hellenismus verantwortlich gemacht. Daher Bonus' heftiger Protest gegen die humanistische Fremdkultur, während er im Mittelalter die letzte Epoche naturwüchsiger Kultur sieht, die in Luther und Michel Angelo gipfelt. — Bonus' erstes Buch „Zwischen den Zeilen" (1895) 1900[4] ist eine Sammlung kurzer erbaulicher Betrachtungen, in denen Szenen, die teils der Bibel, teils dem Leben entnommen sind, zu lebendigen Bildern ausgemalt werden. Christus steht im Mittelpunkte, doch wird das Christentum ganz auf das religiöse Grundproblem, das Verhältnis der Seele zu Gott, zurückgeführt. — Die anonyme Schrift „Von Stöcker zu Naumann. Ein Wort zur Germanisierung des Christentums" (1896) eröffnet den Kampf gegen den Intellektualismus, den sie in gleicher Weise in der Orthodoxie wie im Rationalismus findet, als dessen konsequenteste und verderblichste Ausbildung jedoch der Naturalismus, die „moderne Weltanschauung" gilt. Eine Reform der Theologie hat Ritschl durchgeführt, aber seine Richtung hat den Weg in die Praxis nicht gefunden. Die soziale Frage bot dem erstarrten Christentum eine Möglichkeit religiöser Neubelebung und Fortentwicklung. Hier hat der altgläubige, dogmatisch gebundene Stöcker zuerst den neuen Geist entfesselt. Der theologisch unbefangene geniale Praktiker Naumann erscheint als Führer in die Zukunft. So nahe der damalige Arbeiterpastor hier Naumann steht, er hat selbst die gewiesene Bahn nicht weiter verfolgt. Zu stark ist der germanisch-aristokratische Zug seiner Natur, und das Kind der weiten Ebene ist den Lebensformen der Großstadt stets innerlich fremd geblieben. — In dem nächsten Buche „Deutscher Glaube" (1897) tut sich die Welt des Dorfes auf mit ihren Sagen und Gebräuchen, Geistern und Gespenstern. Hier herrschen noch die alten Götter des Kampfes um die Macht. Sie sollen nicht ausgerottet, sondern dem Christengott dienstbar werden und das Christentum aus seiner Verweichlichung erlösen helfen. Sehr eindrucksvoll werden die religiösen Mächte sozialer Art vergegenwärtigt, die das Dorfleben beherrschen: die innige Verflochtenheit der Interessen und die gegenseitige Verantwortlichkeit, die Bedingtheit durch Vorfahren und Nebenmenschen und deren sittliche Konsequenzen. — Schon hier hat weniger ein klar überschauendes Denken als ein tief aufgewühltes Gefühl das Wort, und die Darstellung geht zuweilen in wilde Traumphantasien und gewaltsame Allegorien über. Vollends ist „Der Gottsucher" (1899) ein leidenschaftlicher Aufschrei einer erregten Seele, die in rhapsodisch wirren Bildern das innere Gähren und Wogen umsonst zu gestalten strebt. Die Beruhigung bringt ein zweiter Band von „Zwischen den Zeilen" (1899). Die reifste Frucht dieser Sturm- und Drangzeit ist „Religion als Schöpfung" (1902) 1904[2]. Sie kehrt zur ruhigen, gedanklichen Erörterung zurück und bringt wesentliche Fortschritte geschichtlicher und prinzipieller Einsicht. Es wird die grundsätzlich verschiedene Stellung der Theologen und der Laien zur Religion der Vergangenheit erkannt. Für das Volk ist das Christentum Fremdreligion, Gesetzesjoch, nicht Erlösung; gerade die moderne Theologie hat uns den ganzen Abstand vom Urchristentum, das von der Weltuntergangsstimmung beherrscht ist, erkennen gelehrt. So wird klar, daß wir am Ende einer religiösen Entwicklung stehen und daß die Aufgabe unsrer Zeit eine Neuschöpfung, die Bildung eines neuen Typus Mensch ist. Die Tendenz dieser Religion wird der des bisherigen Christentums entgegengesetzt sein: sie drängt nicht mehr auf Losreißung, Befreiung von der Welt, sondern auf schöpferische Hinwendung zum Stoff. — Es folgt „Vom Kulturwert der deutschen Schule" (1904), eine gedankenreiche, leidenschaftlich maßlose Streitschrift gegen den gesamten heutigen Schulbetrieb, und „Der lange Tag" (Heilbr. 1905), wo in Fortführung älterer Gedanken wertvolle Erkenntnisse über Grundfragen der Religion, Weltanschauung, Sittlichkeit und Kultur entwickelt werden. — Das Aufgeben des Pfarramts bildet einen deutlichen Einschnitt. Die nächsten Jahre sind ausgefüllt von germanistischen und volkskundlichen Studien, die B. schon seit früher Jugend beschäftigt haben, aber erst jetzt sich frei und in großem Stile entfalten können. Ihr Ertrag liegt vor in zwei Sammelwerken, die beide von umfänglichen Abhandlungen begleitet und 1907 im Kunstwart-Verlage erschienen sind. Der 1. Band der „Rätsel" enthält eine „Sammlung" von Rätseln und verwandten Dichtungsformen aus verschiedenen Literaturen von der althebräischen an,

mit Zuspitzung auf die germanischen, speziell die deutsche; der zweite, „Zur Biologie des Rätsels", lehrt das Rätsel als eine Sache der Anschauung, eine Schöpfung künstlerischer Phantasie verstehen, indem er in sehr weitschauenden und feinfühligen Untersuchungen die verschiedenen Momente urzeitlichen Erlebens und Denkens aufdeckt, die zur Entstehung dieser Gebilde geführt haben (Traumerlebnisse, Zauberglauben, Namenzauber, Weisheitsprüfung), und ihre Entwicklung bis in die Gegenwart verfolgt. — Das „Isländerbuch" bringt in 2 Bänden („Sammlung altgermanischer Bauern- und Königsgeschichten") ausgewählte Uebersetzungen aus der klassischen isländischen Prosanovelle des 12. und 13. Jhd.s. Ein Einführungsband lehrt in ihr die bedeutendste authentische, d. h. künstlerische Selbstdarstellung des noch unbeeinflußten germanischen Geistes erkennen. Wir sehen den germanischen Grundtrieb zu Selbstdurchsetzung in ungebrochener Herrschaft, aber zugleich wie er sich allmählich verfeinert und aus ihm durch Selbstbeschränkung eine wurzelechte Sittlichkeit herauswächst. Ferner lernen wir einen hochentwickelten Kunststil kennen, dessen einzelne Elemente B. eingehend analysiert und dessen organische Fortsetzung er in der Kunst Shakespeares und der großen Norweger (Ibsen, Björnson) findet. — Wie diese Bücher ganz in der Hauptrichtung von B.s Denken liegen und auch im einzelnen das Problem der Entstehung der Religion direkt fördern, so sind sie zugleich Meisterwerke ästhetisch-ethischer Analyse und geschichtlich-psychologischer Erklärung großer Literaturgattungen. — Neben den Büchern läuft eine umfangreiche schriftstellerische Produktion in Zeitschriften (besonders Christl. Welt, Hilfe, Kunstwart, Preuß. Jahrbücher, Deutsche Monatsschrift, Deutschland, Deutsche Rundschau, Neue Rundschau, März, Säemann) und Tageszeitungen (wie die Tägl. Rundschau, Beilage zur Münchner Allgemeinen Zeitung, Tag), die sich oft hinter Pseudonymen (Fritz Benthin, Franz Brand, Georg Stolterfoth u. a.) verbirgt. Sie enthält namentlich in den letzten Jahren höchst wertvolle Gaben: teils Beiträge ästhetischen Inhalts (z. B. „Wo stehen wir? Zum Problem der modernen Kunst"; „Kunstwerk und Privatbrief", Preuß. Jahrbücher Juni 1904 und Aug. 1906), teils solche, die allgemeine Kulturfragen behandeln oder das religiöse Problem wieder aufnehmen („Die Lehre der Geschichte" Neue Rundschau, Aug. 1906; „Der Katholizismus und der Aberglaube" ebenda Juli 1907; „Einige Anmerkungen zur religiösen Krisis" Chr W 1907, Nr. 22 und 46). **Meyer-Benfey.**

Bonwetsch, Nathanael, evg. Theologe, geb. 1848 zu Norka (Gouv. Saratow, Rußland), seit 1871 im Dienst der ev.-luth. Kirche in Rußland, 1878 Privatdozent, sodann etatsmäßiger Dozent in Dorpat, 1882 a.o., 1883 o. Prof. daselbst, seit 1891 o. Prof. der Kirchengeschichte in Göttingen. Verfaßte u. a. Geschichte des Montanismus (1881), Methodius von Olympus I Schriften (1891), Hippolyts Schrift über den Antichristen (1895), Hippolyts Werke I (1897) (sowie eine Reihe weiterer Beiträge zur Hippolytforschung), Das slav. Henochbuch (1897), Die Theologie des Methodius von Olympus (1903), Grundriß der Dogmengeschichte (1908). Gab die 13. und 14. Aufl. von Kurtz' Kirchengeschichte heraus, und (mit R. Seeberg seit 1898) die „Studien zur Geschichte der Theol. u. Kirche" (seit 1907: „Neue Studien z. Gesch. d. Th. u. K."). **M.**

Boos, Martin (1762—1825). Geb. in Huttenried als Bauernsohn, wird B. nach dem Tode der Eltern im Hause seines Onkels Kögel in Würzburg erzogen und besucht die dortige Jesuitenschule, in der er der marianischen Schülerkongregation präsidiert. Auf der Universität Dillingen erlebt der in sich gekehrte Jüngling unter dem Einfluß F. M. Sailers eine Erweckung, bleibt aber trotz der härtesten Bußübungen unbefriedigt. Seelsorgerliche Erfahrungen während der ersten geistlichen Tätigkeit in Unterthingen bringen ihn zur Erkenntnis der Unnützlichkeit guter Werke; seitdem tritt er je länger desto freudiger, ungeachtet aller Verfolgungen, für die Rechtfertigung aus dem Glauben ein und wirkt in mehreren Gemeinden mit reichem Segen. Seine fanatischen Gegner ruhen aber nicht eher, als bis das Augsburger Ordinariat ihn vor sich fordert. Doch wußte B. seine Rechtgläubigkeit so geschickt zu verteidigen, daß man ihm nach jahrelanger Untersuchung schließlich nichts anhaben konnte. 1799 ging er nach Oesterreich und gewann in dem Linzer Bischof Gall einen treuen Freund. Nach dessen Tode brachen über B., der damals Pfarrer von Gallneukirchen war, weitere Verfolgungen herein; sie führten sogar zu einjähriger Klosterhaft. Zuletzt mußte er seinen Feinden weichen und ging nach Bayern zurück. 1817 berief ihn die preußische Regierung als Religionslehrer nach Düsseldorf, 1819 wurde er Pfarrer in Sayn (Rheinprovinz). B. hatte seine religiösen Grundüberzeugungen innerhalb der römischen Kirche gewonnen; Luthers Schriften wurden ihm erst sehr spät bekannt. Bis zuletzt scheute er vor dem Uebertritt zum Protestantismus zurück, konnte aber seine innere Uebereinstimmung mit den Trienter Beschlüssen nur unter starken Umdeutungen behaupten.

M. B., der Prediger der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Selbstbiographie. Hrsg. von J. Goßner (1826); — Nielsen: Aus dem inneren Leben der katholischen Kirche im 19. Jhd., 1882, S. 299 ff. **Herz.**

Booth ¶ Heilsarmee.

v. Bora, Katharina, die Gattin Luthers (1499—1552). Geb. am 29. Jan. zu Lippendorf bei Kieritzsch als Tochter des Hans von Bora und der Katharina geb. v. Haubitz (dieser Name ist nicht ganz sicher) aus altadeligem, aber verarmtem Geschlechte. Vermutlich um sie so am besten zu versorgen, wurde sie 1505 in die Klosterschule Brehna gebracht, blieb dort bis 1508, um in das Kloster Nimbschen überzusiedeln, wo sie 1515 Profeß ablegt. In der Ostervigilie (4./5. April) 1523 verläßt sie mit 8 anderen Nonnen durch List des Torgauer Ratsherrn Leonhard Koppe unter Luthers Mitwissen das Kloster und kommt nach Wittenberg in des Stadtschreibers, nachmaligen Bürgermeisters Philipp Reichenbach Haus. Nach kurzem Entschluß begehrt sie, die den Antrag des Dr. Glatz in Orlamünde ablehnte und die Liebe zu dem Nürnberger Patrizier Hieronymus v. Baumgärtner hatte verschmerzen müssen, der Reformator Luther 1525 zum Weibe. Am 13. Juni dieses Jahres wird die Ehe geschlossen — „die Engel würden dazu lachen und die Teufel weinen", meinte er. Sie ist Luther eine treue Gattin gewesen, die den nicht leichten Platz neben dem in häuslichen Dingen und der Klugheit des Lebens durch und durch unpraktischen Gatten glän-

zend ausfüllte und seinen glaubensstarken, himmelstürmenden Idealismus durch eine haushälterische Strenge und Nüchternheit ergänzte. Das Verdienst, diesen Haushalt zusammengehalten zu haben, kann man nicht hoch genug einschätzen. Aus dem leisen Knurren Luthers gegen den Pantoffeldruck des „Herr und Dr. Käthe", oder dem Spott gegen die Gutsherrin von Zülsdorf, die hier selbst einmal unpraktisch wurde und viel Geld in das ihren Brüdern abgekaufte Gut steckte, klingt doch immer wieder die herzliche Liebe des Mannes hindurch, der weiß, was er an seiner Frau hat. „Ich habe meine Käthe lieb, ja ich habe sie lieber denn mich selber, das ist gewißlich wahr, das ist, ich wollte lieber sterben, denn daß sie und die Kindlein sollten sterben"; sie war seine „Kaiserin". Nach seinem Tode hatte sie unter den schwierigen Vermögensverhältnissen mancherlei zu leiden; sie starb auf der Flucht an der in Wittenberg ausgebrochenen Pest in Torgau; ihr Grab ist in der Stadtkirche zu Wittenberg. Die römischen Kontroversisten haben der „entsprungenen Nonne" den Gelübdebruch nicht verziehen und den „Morgenstern von Wittenberg" in schamloser Weise verunglimpft; so noch Denifle.

‡ A. Thoma: Katharina v. Bora 1900; — ‡ E. Kroker: Katharina v. Bora, 1906 (hier auch die ältesten Porträts); — Die ältere Literatur RE³ III, S. 321 f. **Köhler.**

Borborianer, Sekte des ¶ Gnostizismus, nach ¶ Irenäus identisch mit den sogen. Barbelisten, den Vorläufern Valentins, von denen sie aber tatsächlich verschieden sind. Sie waren namentlich in Armenien und Syrien verbreitet, doch läßt sich ein greifbares Bild von ihnen nicht gewinnen. Sie huldigten einer libertinistischen Ethik, haben daher auch ihren Namen: Schlammleute (bórboros = Schlamm).

KHL I, Sp. 478. 704. **K.**

Bordell ¶ Sittlichkeitsbestrebungen.

Bordelumsche Rotte, eine Separatistensekte, 1737 im schleswigschen Orte Bordelum gestiftet, ohne Kirche, Predigt und Sakrament, mit Güter- und Weibergemeinschaft. 1739 unterdrückt. ¶ Pietismus.

Bordier, Henri (1817—1888), ref. französischer Historiker, geboren in Paris, studierte Geschichte und Jurisprudenz, wurde 1850 Sekretär an den Archives nationales, 1872 Bibliothekar an der Nationalbibliothek in Paris, starb daselbst am 31. August. Außer vielen Arbeiten zur alten französischen Geschichte veröffentlichte B.: Le Chansonnier huguenot, 2 Bände (1869); La Saint-Barthélémy et la critique moderne (1879). Außerdem redigierte er die zweite Auflage des von den Gebrüdern ¶ Haag herausgegebenen großen historischen Sammelwerkes La France protestante (1846—1859, 10 Bde.), von der bis jetzt Buchstabe A—G vorliegen. **Lachenmann.**

Borgia ¶ Alexander VI.

Borhārī, berühmtester islamischer Traditionssammler ¶ Islam.

Bornemann, Wilhelm, ev. Theologe, geb. 1858 zu Lüneburg, 1884 Privatdozent in Göttingen, 1886 Prof. und geistlicher Inspektor am Kloster U.L.Fr. zu Magdeburg, 1898 o. Prof. in Basel, seit 1902 Pfarrer in Frankfurt a. M., seit 1906 Senior daselbst. Verfaßte u. a.: Die Unzulänglichkeit des theol. Studiums der Gegenwart (1886 ²), Schulandachten (1889), Unterricht im Christentum (1890. 1893 ³), Bittere Wahrheiten (1891), Der Streit um das Apostolikum (1892), Zu Freiheit und Frieden (1893), Kommentar zu den Thessalonicherbriefen (1894), Gott mit uns (1900), Einführung in die evang. Missionskunde (1902), Der Konfirmandenunterricht und der Religionsunterricht in der Schule (1907), Die Friedensfahrt deutscher Kirchenmänner nach England (1908). **M.**

Bornhäuser, Karl, ev. Theologe, geb. 1868 zu Mannheim, zuerst im bad. Kirchendienst, 1894 Div.-Pfr. in Rastatt, 1902 a.o. Prof. in Greifswald, seit 1905 mit Lehrauftrag in Halle, 1907 o. Prof. der systematischen und praktischen Theologie in Marburg. Verfaßte u. a.: Das Recht des Bekenntnisses zur Auferstehung des Fleisches (1902), Die Vergottungslehre des Athanasius und Joh. Damascenus (1903), Wollte Jesus die Heidenmission? (1903). **M.**

Bornholmer. Mit diesem Namen werden lutherische Gemeinschaftskreise bezeichnet, die sich (auf schwedische Anregung hin) namentlich auf der dänischen Insel Bornholm im 19. Jhd. gebildet haben, doch auch auf dem Festlande und in Nordschleswig vertreten sind. Sie betonen einseitig die Botschaft von der Vergebung der Sünden, durch die jeder Unterschied zwischen der Dirne und dem Frömmsten aufgehoben sei (Neuevangelismus). Indessen ist ihr Wandel durchaus nicht gesetzwidrig. Von der Volkskirche benutzen sie nur die Sakramente.

RE³ III, S. 326 ff. **Landgrebe.**

v. Borowski, Ludwig Ernst (1740—1831), wurde als Sohn des aus einer ursprünglich polnischen Familie stammenden Hofküsters in Königsberg geboren. A. F. W. ¶ Sacks Schriften führten ihn zur Theologie; doch wurde er auch ein eifriger Freund und Schüler Kants, ohne ihm theologisch zuzustimmen. 1762 wurde er Feldprediger, 1770 Prediger in Schaaken, 1782 in Königsberg. 1793 kam er (seit 1804 mit dem Titel Konsistorialrat) in die königliche Kommission für Kirchen und Schulen. Eine besondere Wirksamkeit war ihm 1807—1809 beschieden, wo er das in Königsberg residierende Königspaar durch seine Predigten stärkte. Seitdem bewahrte ¶ Friedrich Wilhelm III ihm dankbare Verehrung und erweiterte ständig seinen Berufskreis (1812 Generalsuperintendent). Auch seine episkopalen Pläne lenkte er auf ihn: 1816 wurde B. zum Bischof, 1829 zum Erzbischof ernannt. — Auf keinem Gebiete war B. schöpferisch, aber überall ein ganzer Mann. Am berühmtesten ist seine Biographie Kants von 1804. Denkwürdig ist er besonders dadurch, daß Beruf und Entwicklung ihn von dem Feldpredigerdienste des 7jährigen Krieges bis in die nachnapoleonischen Zeiten, von dem Einfluß eines Sack über Kant hinweg bis in die Erweckungszeit führten.

Hering: RE³ III, S. 329—32; — Erbkam: ADB III, S. 177; — Kahle: DEBl, XV, Heft 11; — Karl Benrath: Erzbischof B. und das preuß. Königspaar, DEBl 32, 1907, S. 185—201; — Derf.: Briefwechsel zwischen Friedrich Wilhelm III und Erzb. B. (Ostpr. Monatsschr. 44, 1907, Heft 3). **Stephan.**

Borrhaus, Martin (1499—1564), geb. in Stuttgart als M. Burreß oder Borrhus (gräzisiert Borrhaus), adoptiert von seinem Verwandten Simon Cellarius, nach dem er sich auch Cellarius nannte, Student seit 1512 in Tübingen, 1515 Magister, mit Melanchthon befreundet, 1520/21 in Ingolstadt, Baccalaureus der Theologie unter Johann ¶ Eck, dann in Wittenberg,

wo er unter den Bann der sogen. Schwarmgeister (Markus Stübner) geriet und durch Luthers gewaltige Predigten nach der Rückkehr von der Wartburg nur zeitweilig sich umstimmen ließ. Er verläßt Ende April 1522 Wittenberg, kam nach Stuttgart, dann nach der Schweiz, Oesterreich, Polen und Preußen im Dienste wiedertäuferischer Propaganda. In Königsberg schob man ihn 1526 wieder nach Wittenberg ab, wo er jedoch trotz Entgegenkommen Luthers wegen Differenzen in der Abendmahlsfrage nicht blieb. Er siedelte vielmehr nach Straßburg über, woselbst ihm eine reiche Heirat die Mittel zu literarischer Muße gewährte. Nach dem Tode der Gattin kam er 1536 nach Basel, wo er sich vom einfachen Glaser allmählich zum Professor (zuerst für Rhetorik, dann für Altes Testament) emporarbeitete und dreimal Rektor wurde. Sein Grabmal steht im Kreuzgange des Baseler Münsters. — Dogmengeschichtlich gehört B. zu den Geistern, die wie ¶ Castellio, ¶ Franck, auch ¶ Karlstadt die Verkirchlichung der Reformation bekämpften, unter dem Einfluß des ¶ Humanismus, insbesondere des ¶ Erasmus, individuelle Laienfrömmigkeit pflegten, von da aus einerseits aufklärerische Toleranzregungen geltend machten, andrerseits mit den ¶ Wiedertäufern in der Verwerfung der glaubenstoten Kindertaufe übereinstimmten. Die seltsame Verschlungenheit der Geistesfäden in der Reformationszeit zeigt sich bei ihnen am deutlichsten.

Hauptwerk: De operibus dei, 1527; — Exeget. Schriften; — Mit Castellio und Curio verfaßte er die Streitschrift des M. Bellius gegen Calvin; — RE³ III, S. 332; — B. Riggenbach: M. B. (Basler Jahrb. 1900). **Köhler.**

Borromäerinnen, Barmherzige Schwestern vom hl. Karl Borromäus, besonders auch in Deutschland verbreitete weibliche Kongregation für Krankenpflege und Werke der Nächstenliebe (Waisenhäuser, Dienstboten- und Arbeiterinnenhospize, Volksküchen, Pilgerhospize im hl. Land, höhere und niedere Schulen). 1652 zu Nancy entstanden, 1790 aufgehoben und 1804 neukonstituiert, besteht die Genossenschaft jetzt aus vier selbständigen Kongregationen: 1. Mutterhaus in Nancy mit 120 Anstalten und 1400 Schwestern — 2. Mutterhaus in Prag, seit 1837, mit 900 Mitgliedern in 102 Häusern, meist in Böhmen und Mähren; betr. konfessionelle Uebergriffe in Teplitz und Dux vgl. Protestantisches Taschenbuch (1905), 1219 f. — 3. Mutterhaus in Trebnitz (Schlesien), 1848 in Neiße von Fürstbischof ¶ Diepenbrock begründet, mit 1890 Schwestern; sein Wirkungskreis erstreckt sich auf die deutsche (166 Häuser, meist in Schlesien), die österreichische (Provinzialmutterhaus in Teschen mit 36 Anstalten), und die orientalische Provinz (seit 1884, Provinzialmutterhaus in Alexandrien, 3 Niederlassungen in Aegypten und 6 im Patriarchat Jerusalem). — 4. Mutterhaus in Trier (Niederlassung daselbst 1811, infolge des Kulturkampfes 1872 von Nancy abgetrennt) mit 977 Schwestern in 66 Filialen, unter diesen das 1846 von der späteren Generaloberin Angelika Eschweiler († 1896) gegründete St. Hedwigskrankenhaus in Berlin.

Heimbucher² III, S. 370—373; — Histoire de la Congrég. de St. Charles de Nancy, 3 Bde., Nancy 1898; — W. Hohn: Die Nancy-Trierer Borr. in Deutschland, 1899; — Derselbe: Barmh. Schwestern v. hl. Karl Borr. 1652—1900, 1900. **Joh. Werner.**

Borromäus, Karl (1538—1584), Graf, Kardinal und Erzbischof von Mailand, geb. 2. Okt. zu Arona am Lago Maggiore, zeigte schon als Knabe neben gutem Talent Eifer für Studium, Frömmigkeit und Innerlichkeit. Zwölfjährig erhält er die Tonsur und eine Pfründe, deren Einkommen er zu wohltätigen Zwecken verwendet. Auf der Universität Pavia, die er mit 16 Jahren bezog, blieb er sittenrein inmitten arger Verderbnis. Nachdem Ende 1559 sein Oheim als ¶ Pius IV Papst geworden, zog dieser den Neffen nach Rom und erhob ihn zum Kardinaldiakon und Erzbischof von Mailand. Von den Arbeiten des Staatssekretariats erholte sich B. durch Abendunterhaltungen mit Gelehrten über klassische Literatur (Noctes Vaticanae). Nach dem raschen Tod seines älteren (einzigen) Bruders Federigo 1562 nahm er, um dem Drängen der Seinen zur Heirat sich zu entziehen, heimlich die Priesterweihe und lebte immer zurückgezogener. Ein Eiferer für kirchliche Reform, war er nicht nur die rechte Hand des Oheims bei Leitung des Trienter Konzils (¶ Tridentinum), sondern machte auch mit der Ausführung von dessen Reformdekreten ernst, indem er noch zu Lebzeiten Pius IV in sein Bistum abging, um dort Residenz zu halten. In Stadt und Diözese wie in dem ausgedehnten Metropolitansprengel reformierte er energisch; fünf Provinzial- und elf Diözesansynoden zeugen davon. Hierbei bediente er sich der Hilfe der Jesuiten und verschiedener anderer Ordensgenossenschaften. Aber indem er auch sie zur alten Strenge zurückzuführen gedachte, zog er sich gerade unter ihnen zahlreiche Feinde zu; aus der Mitte des ¶ Humiliatenordens wurde 1569 sogar ein Mordversuch auf ihn gemacht, mit den Jesuiten hatte er sich ebenfalls überworfen. Aber nachdrückliche Unterstützung fand er, auch von der weltlichen Gewalt, bei seiner vielfach gewaltsamen Bekämpfung der reformatorischen Lehren, die sich in der welschen Schweiz ausbreiteten; um ihnen entgegenzuwirken, stiftete er in Mailand das helvetische Seminar. Unsterblich in der Verehrung des Volkes machte ihn sein Heldenmut während der Pest 1576. Er starb 1584 und wurde 1610 kanonisiert. — ¶ Oblaten des hl. Ambrosius.

RE³ III S. 329; — Franz X. Dieringer: Der h. Karl Borr., 1846; — Antonio Sala: Biografia di S. Carlo Borr., 1858; dazu 3 Bde. Documenti, hrsg. v. Aristide Sala, 1857/61; — Theodor v. Sickel: Röm. Berichte I. II, 1895/96. **Merkle.**

Borsippa ¶ Babylonien usw. ¶ Ausgrabungen, 1.

Bosco, Joh. Bapt., ¶ Salesianer.

Bosnien und die Herzegowina.

1. Vorslavische Zeit. Verbreitung des Christentums; — 2. Slavische Periode bis zum Auftreten des Hauses Kotromanic. Kirchliche Verhältnisse. Patarener; — 3. Herzegowina; — 4. Bosnien, ein unabhängiger Staat. Kirchliche Verhältnisse; — 5. Türkische Herrschaft; — 6. Oesterreich. Herrschaft.

1. Als älteste Bewohner beider Gebiete treten uns illyrische Stämme entgegen. Wie weit die slavische Einwanderung zurückreicht, ist noch eine offene Frage. Zunächst erfahren wir von ihnen erst durch römische und griechische Historiker. In den frühesten uns bekannten Zeiten hören wir nur von lose neben und gegeneinander lebenden Stämmen, die dem Keltensturm (380 v. Chr.) erliegen und erst durch die römischen Angriffe zu einem gemeinsamen Bunde mit der Bundes-

hauptstadt Delminium getrieben werden. Um 78 v. Chr. gehören beide Gebiete äußerlich zum römischen Reich. Die eigentliche Unterwerfung gelang aber erst Tiberius und Germanicus, und das Gebiet gehörte teils zur Provinz Pannonien, teils zu Dalmatien. Das Christentum hat wohl schon bald von Salona aus seinen Weg auch nach Bosnien gefunden. In den Akten der zwei Provinzialsynoden von 530 und 532 finden wir auf bosnisch-herzegowinischem Gebiete bereits sechs Bistümer: Naronitana, Martaritana, Sarniensis, Bestoensis, Ludricensis und Sarsenterensis. Nachdem das Land unter Theoderich dem Großen im Besitze der Ostgoten war, fiel es nach ¶ Justinians Vernichtungskrieg gegen sie dem ¶ Byzantinischen Reiche zu.

2. In dieser Zeit erscheinen neue Slavenscharen, in ihrem Gefolge auch die Avaren, die das Land 598 furchtbar verwüsten. Kroaten und Serben hatten sich im Laufe der Zeit in diesen Gebieten festgesetzt und die Bosna bildete ungefähr die Grenze beider Stämme. Der Serbenfürst Ceslav (931—960) schlug das Land zu seinem Reiche. Nachdem aber Ceslav gegen die Ungarn gefallen war, stand Bosnien kurze Zeit unter eigenen Banen, bis es 968 in die Hände des kroatischen Königs Krešimir fiel. Die furchtbaren Schläge, mit denen der byzantinische Kaiser Basileios II Bulgaroktonos das bulgarische Reich zerschmetterte, wirkten auch in den Gebieten der nördlichen Slaven nach, die ca. 1019 ebenfalls dem byzantinischen Reiche einverleibt wurden. Erst nach des Basileios Tod konnte Bosnien unter eigenen Banen die Freiheit wieder gewinnen, bis es dann wieder in die Hände Bodins, des Königs von Zeta, fiel. Der Umstand, daß es dem Ungarnkönig Koloman (1102) gelang, sich die kroatische Krone aufzusetzen, brachte ihn in Gegensatz zu Byzanz. Die siegreichen Kämpfe des Kaisers Manuel Komnenos gegen die Ungarn, auf deren Seite der bosnische Ban Borić focht, brachten 1166 Bosnien mit Kroatien und Dalmatien wieder zum byzantinischen Reich. Aber nach Manuels Tod gewann Bosnien unter seinem Ban Kulin von neuem die Freiheit. — Neben politischen Veränderungen waren die Slaveneinfälle auch auf die kirchlichen Verhältnisse nicht ohne Rückwirkung geblieben. Von den sechs erwähnten Bistümern blieb zuletzt nur noch eines übrig, das 1067 dem Erzbistum Dioclea (Antivari) unterstand. Als mit dem 9. Jahrhundert Byzanz mit Nachdruck auch unter den Slaven für seine kirchliche Anschauung zu werben begann, gehörte die Bevölkerung teils der lateinischen, teils der griechischen Kirche an. Die Lostrennung Bosniens vom Erzbistum Antivari und seine Angliederung an das Erzbistum Ragusa führte zu Streitigkeiten, die nur das Eindringen der ¶ Bogomilen förderten, die gerade hier zahlreiche Anhänger fanden. — Nach dem Tode Manuels Komnenos hatte Ungarn die bis jetzt von Byzanz ausgeübte Oberhoheit über die Slaven in Anspruch genommen und dabei einen Bundesgenossen in der römischen Kurie gefunden, deren Einfluß unter den Balkanslaven zu verbreiten Ungarn den weltlichen Arm leihen sollte. Und so mußte auch das häretische, dem Bogomilismus verfallene Bosnien schwere Zeiten erleben. An seiner Spitze stand damals völlig unabhängig der Ban Kulin. Die Unterstellung des bosnischen Bistums unter das Erzbistum Spalato, eine von dem ungarischen König Bela III vom Papste erlangte Maßregel mit dem Zwecke, dadurch Einfluß in Bosnien zu gewinnen, veranlaßte Kulin im Interesse der Erhaltung seiner Freiheit, aus der römischen Kirche auszutreten und sich den Bogomilen oder Patarenern zuzuwenden. König Emerich konnte nun die Rolle eines Verteidigers des Glaubens spielen, worin ihn Papst ¶ Innocenz III (1198—1216) unterstützte, der in ihm den Vollender seiner Pläne, die Balkanstaaten für die römische Kirche zu gewinnen, sah. Beider Pläne durchkreuzte aber Kulin, indem er sich mit vielen Großen von den Patarenern trennte. So rettete er die Unabhängigkeit seines Banates, dem er ein so vortrefflicher Herrscher war, daß er noch heute in der Volkserinnerung weiterlebt. Schon unter seinem Nachfolger Stephan machten sich aber die Patarener unter Ausnutzung der in Ungarn unter Andreas II entstandenen Unruhen in Bosnien wieder breit, die in Mathaeos Ninoslav (1232—1250) einen neuen Ban aus ihrer Mitte ausriefen. Doch auch ihn hatte ¶ Gregor IX bald für die römische Kirche gewonnen, und die Dominikaner sorgten für die Befestigung der neuen Verhältnisse. Der Dominikaner Johannes, ein Westfale, wurde vom Papste zum Bischof ernannt. Trotzdem mehrten sich die Patarener von Tag zu Tag, so daß gegen sie ein Kreuzzug vorbereitet wurde, den Ungarn 1234—1239 führte. Nachdem Ninoslav sein Banat verloren, trat er wieder zu den Patarenern über. Erst nach einer schweren Niederlage, die die Ungarn 1241 von den Tataren erlitten, konnte er seine Selbständigkeit behaupten, zuletzt vom Papst Innocenz IV selbst gehalten, nachdem er sich von Ninoslavs Rechtgläubigkeit hatte überzeugen lassen. Innere Wirren um die Thronfolge aber, die sich zugleich als religiöse aus dem Gegensatz zwischen Katholiken und Patarenern erwachsende Kämpfe darstellen, brachten Bosnien doch wieder in ungarische Abhängigkeit, und die Kämpfe gegen die mehr und mehr um sich greifenden Patarener drängten das Land ganz in den Hintergrund. Erst gegen Ende des 13. Jhd.s erlangte Bosnien unter dem von Stephan Kotroman begründeten Hause Kotromanić die frühere Selbständigkeit.

3. Gesonderte Wege ging bisher das Land, das später den Namen Herzegowina erhielt und das Gebiet des alten slavischen Zupanats Chum oder Zachlumien umfaßte. Der erste uns bekannte Fürst ist der bei Constantinos Porphyrogenetos erwähnte Michael Višević (912—926), der im Bunde mit dem bulgarischen Zaren Simeon stand. Im 10. Jhd. wird das Land durch Ceslav mit Serbien vereinigt. Nach kurzer Freiheitsperiode fiel es dann an Bulgarien, und nach dessen politischer Vernichtung durch den byzantinischen Kaiser Basileios II Bulgaroktonos von 1019—1050 an Byzanz. Danach brachte Radoslav I, König von Diokléa, das Gebiet in seinen Besitz, bis es nach kurzer Zugehörigkeit zu Byzanz unter Manuel Komnenos seit 1168 wieder von Stephan Nemanja zu Serbien geschlagen wurde. Sein Bruder, der Fürst von Chum, Miroslav, vereitelte die Bemühungen des von dem Ungarnkönig Bela III unterstützten Papstes Alexander III, hier einen katholischen Bischof aufzustellen. Ende des 12. Jhd.s im Besitze von Belas Bruder Andreas, Herzog von Kroatien und Dalmatien, dann wieder unter serbischer

Oberhoheit wurde es anfangs des 14. Jhd.s von dem bosnischen Ban Stephan Kotromanic mit Bosnien vereinigt.

4. Seine Selbständigkeit zu retten, hatte sich dieser an den ungarischen König Karl Robert angeschlossen, der dem zu einer Großmacht sich erhebenden Serbien entgegentrat. Die politischen Verhältnisse des 12. und 13. Jdh.s hatten ein bedeutendes Erstarken der bosnisch-patarenischen Kirche auf Kosten der katholischen zur Folge gehabt, so daß die katholischen Bischöfe ihren Sitz nach Diakova verlegen mußten. Vergebens waren alle Bemühungen der Päpste Bonifatius VIII und Johann XXII, die Patarener zu unterdrücken. So wenige Anhänger hatte die katholische Kirche in Bosnien, daß die Kirchen verfielen. Ueber den Bemühungen, Bosnien der katholischen Kirche zu gewinnen, kam es zu einem Streite zwischen Dominikanern und Franziskanern, von denen kein Orden sich aus seiner missionierenden Tätigkeit verdrängen lassen wollte. Zuletzt siegten die Franziskaner, ohne daß ihre Tätigkeit von Erfolg begleitet war. Erst durch die Intervention Karl Roberts gelang es Papst Benedikt XII durch seinen Legaten, den Franziskanergeneral Gerhard, Stephan Kotromanić für die katholische Kirche zu gewinnen. Bald konnten drei Bistümer errichtet werden, das bosnische, das von Makarska und das von Davno. Dagegen schlossen sich nun die verfolgten Patarener an Stephan Dušan von Serbien an und standen auch auf seiner Seite in den Kämpfen um das Serbien entrissene Land Chum. Im Bunde mit Ungarn starb Stephan Kotromanić 1353 mit dem Ruhme, den Grund zu einem bosnischen Reiche gelegt zu haben. Unter seinem Neffen und Nachfolger Tvrtko änderte sich seit dem Niedergang der serbischen Macht das Verhältnis zu Ungarn, das Bosnien nicht als selbständigen Staat dulden wollte. Die inneren Wirren, entsprungen aus dem Gegensatz der von Ungarn aufgewiegelten Großen und ihrem Ban, benützten die Patarener zur Ausdehnung ihrer Macht, die so zunahm, daß Innocenz VI zu einem Kreuzzug aufforderte. Bald änderte Ludwig von Ungarn wieder seine Politik gegen Bosnien, und mit ungarischer Hilfe konnte der vertriebene Tvrtko wieder in sein Banat zurückkehren, das er durch Einverleibung umfangreicher Gebiete des niedergehenden serbischen Reiches vergrößerte. So mächtig geworden, daß er sich schon in die Angelegenheiten der benachbarten Mächte mischen durfte, ließ sich Stephan Tvrtko 1376 zum König von Bosnien und Serbien krönen, und bis 1463 bestand dieses Königreich Bosnien. Durch die Erwerbung von Kroatien und Dalmatien hatte er den Höhepunkt seiner Macht erreicht. Während er Venedig für weitere Pläne zu gewinnen und seine Macht auch durch Heirat mit einer Habsburgerin zu stützen suchte, starb Tvrtko 1391 nach 38jähriger Regierung. Schon unter seinem Bruder und Nachfolger Stephan Dabiša begann der Niedergang des Reiches. Es fehlte dem Reiche die innere Verbindung, Erbfolgekriege und ein unbesonnener Partikularismus der Magnaten schwächten die königliche Macht. Dazu kam eine ganz unpolitische, von Rom und Ungarn unterstützte Verfolgung der Patarener, die wieder Schutz bei Bosniens Feinden suchten. Dabei mochten weder die Ungarn ein starkes Bosnien dulden, noch machten die Türken seit der Schlacht auf dem Amselfelde an seinen Grenzen halt. Zuletzt auf das eigentliche bosnische Gebiet beschränkt, ernannte Stephan sogar den ungarischen König Sigismund zu seinem Nachfolger. Dessen Niederlage bei Nikopolis (1396) hatte auch eine furchtbare Verwüstung Bosniens durch die Türken zur Folge. Die Gewalt war in den Händen der Magnaten, die vollständig unabhängig waren und in Stephan Ostoja nur einen Scheinkönig an ihre Spitze stellten. Bald aber von den bosnischen Magnaten verlassen, sah dieser sich veranlaßt den bosnischen Thron Tvrtkos Sohn, Stephan Tvrtko II (1404—1408) zu überlassen. Der eigentliche Regent war aber der damals allmächtige Woiwode Hrvoje. Das Eingreifen Sigismunds in die Verhältnisse Bosniens veranlaßte Bürgerkrieg auf Bürgerkrieg, und zuletzt erschienen die Türken Mahomeds I als Retter, die den Ungarn 1415 eine furchtbare Niederlage beibrachten. Schon jetzt setzte Mahomed einen seiner Feldherren als Sandšak in Vrhbosna zur Beobachtung Bosniens ein. Ostoja entfloh. Unter seinem Sohn Stephan Ostojić (1418—1421) riefen neue innere Wirren die Türken wieder in das Land, während gleichzeitig Stephan Tvrtko II Tvrtković den bosnischen Thron wieder zu gewinnen suchte, den er dann 1421—1443 inne hatte. Die Partei Ostojas rief dann Murad II (1421—1451) herbei, der sich nur durch Landabtretungen ferne halten ließ. In diese Zeit fällt auch das Konzil von Basel (1431), das auf Veranlassung des Dominikaners Johannes Stojković aus Ragusa sich auch mit der Frage einer Einigung der orientalischen Kirchen mit der lateinischen beschäftigte, um nach Beilegung der religiösen Kämpfe geeint gegen die Türken vorzugehen. Ragusa sollte sich für diesen Gedanken in Bosnien verwenden. Aber die kriegerische Zeit war hier einem Interesse für religiöse Fragen wenig günstig. Erst nachdem der vertriebene Tvrtko II 1436 wieder, jedenfalls mit ungarischer Hilfe, in sein Land zurückgekehrt war, erteilte er den Franziskanern die urkundliche Erlaubnis, unter seinem Schutze in Bosnien die katholische Lehre zu verbreiten. Die Eroberung Serbiens durch die Türken bedeutete auch Bosniens letzte Stunde. Nur das Bündnis mit dem ungarischen König Vladislaus (1440—1444) schob diese noch etwas hinaus. Im Innern lähmte der Partikularismus der Woiwoden die Kraft des Reiches. So regierte der Woiwode Stephan Vukčic in den südlichen Teilen Bosniens ganz unabhängig, gestützt auf die Patarener, darum als Vertreter der nationalen bosnisch-patarenischen Kirche angesehen und im Gegensatz zu dem katholischen Tvrtko stehend. Diesem folgte ein unehelicher Sohn Ostojas, Stephan Thomas Ostojić (1444—1461), der sich eng an den Türkenfeind Hunyady anschloß. Das Ansehen der seit Tvrtko I stark in den Hintergrund gedrängten katholischen Kirche in Bosnien zu heben, schickte Papst ¶ Eugen IV einen Legaten nach Bosnien. Im Gegensatz zu Volk und Adel nahm Stephan Thomas aus politischen Gründen, da er eben Hilfe für sich nur vom Westen sah, den katholischen Glauben an. Ihm folgte bald ein großer Teil der Woiwoden. Anfangs voll Duldung gegen seine patarenischen Untertanen, begann er aufgereizt durch die Franziskaner 1450 deren Verfolgung. Die Folge war ein neuer Religionskrieg. Ein Konflikt mit dem

serbischen Despoten Georg Brankovic zwang ihn, den Kampf gegen die Patarener aufzugeben. In einem Kriege seines Schwiegervaters Stephan Vukčic (der von dem römischen Kaiser Friedrich III den Titel „Herzog vom h. Sabas" 1448 erhalten hatte, wonach sein Land den Namen „Herzegowina", Land des Herzogs führte) mit Ragusa trat er als dessen Gegner auf. Die Eroberung Konstantinopels 1453 brachte auch Bosniens Untergang. Stephans Sohn Stephan Thomasevié (1461—1463) war Bosniens letzter König.

5. Während Fehdelust und Sektenhaß im Lande wüteten, hatten die Türken schon den südöstlichen Teil als „bosnische Provinz" in Besitz genommen, und des letzten Königs Haupt fiel unter dem Beile des Henkers (1463). Umsonst vermachte des Königs Mutter Katharina das Land dem apostolischen Stuhle, und auch die Eroberung von Jaize durch Matthias Corvinus konnte den Siegeslauf der Türken nicht hemmen. Der türkischen Invasion folgte eine zahlreiche Auswanderung, namentlich der Katholiken, während die Patarener meist den Islam annahmen. Erst auf Verwendung des Franziskaners Angelus Zvjezdovié gestattete Mahomed II durch Schutzbrief den Christen die freie Ausübung ihrer Religion, und die Franziskaner waren es, an denen die christliche Bevölkerung in der Türkenzeit eine kräftige Stütze fand. Partikularismus und religiöse Wirren hatten Bosnien die Kraft genommen, heldenhaft unterzugehen. 1463 entriß zwar Matthias Corvinus den Türken wieder einen Teil des bosnischen Reiches, den er mit dem Titel „König von Bosnien" dem siebenbürgischen Woiwoden Nicolaus übertrug, aber nach der Schlacht von Mohacs gehörte Bosnien nebst einem Teil von Kroatien wieder den Türken. Nach der schweren Niederlage der Türken vor Wien 1683 trat die Frage um den Besitz Bosniens wieder in den Vordergrund. Erst Prinz Eugens Erfolge wirkten mehr nach. Nach seinem Siege bei Zenta drang er bis vor die bosnische Hauptstadt Sarajevo und führte 40 000 Christen zur Ansiedlung in Slavonien weg. Der Friede von Karlowitz (1699) bestimmte dann Save und Una als Grenze zwischen der Türkei und Ungarn-Kroatien. Im Frieden von Passarowitz 1718 fiel der nördliche Teil Bosniens an den deutschen Kaiser Karl, der freilich im Belgrader Frieden (1734) nach unglücklichen Operationen wieder verloren ging. Auch die Erfolge des Generals Laudon (1790) änderten nichts daran, daß im Frieden von Sistova (1791) Save und Una die schon festgesetzte Grenze bildeten. Die serbischen Erfolge gegen die Türken im Anfang des vorigen Jahrhunderts riefen auch in Bosnien eine weitgehende Gärung hervor, die trotz blutiger Maßregeln nicht mehr unterdrückt werden konnte. Die Reformmaßregeln Mahmuds II brachten die Gärung zu offenem Aufstand, an dessen Spitze Hussein-Berberli-Aga stand. Bis nach Bulgarien drang er erobernd vor. Erst 1831 schlug Kara Mahmud Pascha den Aufstand nieder. Neue Unzufriedenheit erregte der vom Sultan Abdul Medjid erlassene Hatti-scherif von Gülhane; aber 1850 stellte nach schwerem Kampfe Omer Pascha die Ruhe wieder her. Die Erbitterung erreichte in den siebziger Jahren einen solchen Grad, daß sie sich in furchtbaren Metzeleien zwischen Christen und Muhamedanern Luft machte.

6. Während des russisch-türkischen Krieges waren die Verhältnisse an der Grenze sehr gefährlich, so daß der österreichisch-ungarische Minister Andrassy 1878 das Zusammentreten des Berliner Kongresses veranlaßte, auf dem in Artikel XXV Oesterreich-Ungarn die Besetzung und Verwaltung Bosniens und der Herzegowina zugestanden wurde. Der Einmarsch der Oesterreicher in Bosnien begegnete bei den bosnischen Muhamedanern, denen sich die regulären Truppen anschlossen, heftigem Widerstand. Nur allmählich gelang die Okkupation. Bosnien, das zuletzt eroberte Land, gewann auch zuletzt seine Freiheit. Unter großen Opfern hatte Oesterreich-Ungarn Bosnien unterworfen, nachdem noch ein zweiter Aufstand 1882 niedergeschlagen war. Mit Eifer ging die österreichisch-ungarische Regierung an die Hebung des Landes durch Neuorganisation der Verwaltung und der agrarischen Verhältnisse, sowie durch Fürsorge für die geistige Bildung des Volkes (Errichtung von Volksschulen, Straßenbau, Eisenbahnen, Kolonisation). Oesterreich stand in diesen durch ihre Vermischung mit orientalischen Einflüssen ganz eigen gearteten Ländern einer in materieller wie geistiger Beziehung das übrige Europa fremd anmutenden Kultur gegenüber, die namentlich in der Erhaltung alter, sonst längst verschwundener patriarchalischer wirtschaftlicher wie gesellschaftlicher Einrichtungen zum Ausdruck kam, so daß im heutigen Volksleben Bosniens Kulturen sich aufs engste berühren, die Jahrtausende auseinanderstehen. Wenn Bosnien heute schon teilweise europäischen Charakter trägt, so ist das das Verdienst Oesterreichs, das hier so ziemlich alles schaffen mußte. Entgegen den wörtlichen Bestimmungen, aber im Geiste des Berliner Vertrages, hat nun Oesterreich in Rücksicht auf seine langjährige Arbeit diese Länder endgültig von den doch nur scheinbar bestehenden Banden, die sie noch an die Türkei hielten, befreit und die Annexion dieser Länder am 5. Oktober 1908 öffentlich bekannt gegeben. Von der Bevölkerung gehört fast die Hälfte (1895 ca. 674 000) der ¶ orthodoxanatolischen Kirche an. Deren Diözesen blieben auch nach der Okkupation unter dem Patriarchat von Konstantinopel. Bosnien und die Herzegowina senden ihre Delegierten zur Patriarchenwahl, und dem Patriarchen steht ein Präsentationsrecht für die vom Kaiser von Oesterreich zu ernennenden Bischöfe zu. Bemerkenswert ist das Bestreben, das Bildungsniveau der Popen zu heben. — Den Orthodoxen an Zahl am nächsten kommen die Anhänger des Islam (ca. 548 000). Zu stolz, um die verachtete Stellung der Rajah zu ertragen, und bestimmt durch die Vorteile, die ein Uebertritt brachte, hatten sich namentlich viele bosniakische Magnaten nach der türkischen Eroberung dem Islam angeschlossen. Sie waren (dies der Hauptgrund ihres Religionswechsels) und sind bis heute die Großgrundbesitzer (Beg) im Lande und lassen ihre Aecker von halbhörigen Erbpächtern (Kmeten), serbischen oder römischen Katholiken, bauen, deren „Ablösung" z. Zt. eine Hauptaufgabe der Agrarreform ist. — An dritter Stelle der Zahl nach finden sich endlich die römisch-katholischen Christen (ca. 385 000), die, wie die Katholiken Albaniens, dem Protektorate Oesterreich-Ungarns unterstehen. Sie bilden die Kirchenprovinz Vrhbosna mit der Residenz Sa-

rajewo und den Suffraganbistümern Banjaluka, Trebinje, Mostar. Man zählt 172 Pfarreien und ca. 200 Kirchen, die im Verein mit zahlreichen Ordensniederlassungen einen immer fühlbareren Einfluß auf das politische Leben gewinnen. Uebertritts-Propaganda ist versucht, aber durch die bestehenden Gesetzesvorschriften, die den Frieden unter den Konfessionen unbedingt erhalten wollen, fast unmöglich gemacht. Von Orden arbeiten: seit alter Zeit Franziskaner (die schon gegen die Bogomilen wirkten), seit 1868 die Trappisten (ursprünglich fast nur Reichsdeutsche, und gewerbsfleißige, unternehmungslustige Kulturpioniere) und die besonders einflußreichen Jesuiten (mit Erziehungsanstalten, Priesterseminar und Obergymnasium in der Landeshauptstadt). Den weiblichen Schulunterricht pflegt eine Anzahl von Kongregationen, die z. Zt. 36, meist höhere Schulen erhalten. — Die kirchliche Verpflegung der evangelischen (Beamten- und Bauern-) Diaspora wurde seit 1883 von Agram aus versehen. Die bald stärker einsetzende Kolonisation besonders Nordbosniens mit z. T. deutschen evangelischen Kolonisten aus Galizien, Südrußland, Syrmien und Südungarn ließ zwischen 1885 und 1890 kleinere, je 100—1300 Seelen starke geschlossene Bauerngemeinden entstehen, die mit Unterstützung der Landesregierung um 1893 in die 2 Pfarrämter Banjaluka und Franz-Josefsfeld zusammengefaßt wurden; 1899 trat die Beamtengemeinde in Sarajewo hinzu. Heute bestehen 4 (autonome) Pfarrgemeinden mit über 25 Filialen und etwa 6000 Seelen. Evangelische Kirchen stehen in Rudolfsthal (1888), Banjaluka, Sarajewo und (projektiert) in Schutzberg und Franz-Josefsfeld; außerdem zahlreiche „Bethäuser". Privatschulen und in Ergänzung des Pfarramts wirkende Laienprediger und Presbyter erhalten das Erbe der Väter. Die großen Gemeinden blühen durch langsamen Zuzug auf. Eine Gesamtorganisation aller Evangelischen Bosniens ist im Gange. — Obwohl die Bevölkerung ethnographisch ein Ganzes bildet — alle Bevölkerungsschichten sprechen und schreiben die gleiche Sprache, die serbokroatische, welche die Orthodoxen mit kyrillischen Lettern, die Katholiken mit lateinischen schreiben —, so bildet die Religionszugehörigkeit doch nicht nur eine konfessionelle, sondern geradezu eine politisch-nationale Scheidewand. Die orthodoxen Serben betrachten sich trotz ethnographischer Zusammengehörigkeit als politisch-nationale Einheit gegenüber den katholischen Kroaten. Die Konfession trennt hier national, aber auch sozial. Die Serben bilden den Hauptteil der Handel und Gewerbe treibenden Bevölkerung. Weniger daran beteiligt ist der mohamedanische Teil. Die Katholiken (Kroaten) machten bisher den ärmeren Teil der Bevölkerung aus. Daneben finden sich noch Israeliten. Unter diesen unterscheiden sich die Spanioten, die einst aus Portugal kamen, scharf und vorteilhaft von den später eingewanderten sog. österr.-ungar. Juden. Auch sie sind durch rege Teilnahme am Handel sehr wohlhabend geworden. — Eine gewisse Gefahr für die Länder bedeuten die Hetzereien der Anhänger der großserbischen Idee, deren Verbreitung sich zwei Zeitungen angelegen sein lassen: die in Sarajewo erscheinende Srpska Rječ und der in Mostar erscheinende Narod. Von kroatischen Zeitungen hat die weiteste Verbreitung der Hrvatski Devnik. Auch die jungtürkische Bewegung hat in Bosnien unter dem jüngeren muhamedanischen Element, meist Advokaten, Journalisten und solchen, die studiert haben, Anhänger gefunden, und ihrem Programm dient die Muslimanske Svijesti. An deutschen Zeitungen erscheint die „Bosnische Post" und das christlich-soziale „Sarajewoer Tagblatt".

Vjekoslav Klaic: Geschichte Bosniens, 1885; — J. v. Asboth: Bosnien und die Herzegowina, 1888; — Hans Schneller, Die staatsrechtliche Stellung von Bosnien und der Herzegowina, 1892; — Wissenschaftliche Mitteilungen aus B. und der H. Herausg. vom Landesmuseum in Sarajewo Bd. 1—4, Wien 1893—96; — K. Roth: Geschichte d. christl. Balkanstaaten, 1907. **Roth.**

Bosse, Friedrich, geb. 1864 zu Roßla als Sohn von Robert B. (preuß. Kultusminister 1892—99, † 1901), 1891 Privatdozent der Theologie in Greifswald, 1892—94 mit Lehrauftrag in Königsberg, 1894 a. o. Prof. in Kiel, 1899 in Greifswald, dann Hilfsarbeiter im Ministerium, 1905 Bibliothekar in Marburg, 1909 in Posen. Verfaßte: Prolegomena zu einer Geschichte des Begriffs der Nachfolge Christi (1895). **M.**

Bossert, Gustav, ev. Theologe, geb. 1841 zu Tübingen in Württ., 1869 Pfarrer in Bächlingen bei Langenburg, 1888—1907 in Nabern b. Kirchheim u. T., lebt in Stuttgart. Verfaßte zahlreiche Beiträge zur Reformationsgeschichte, besonders der württembergischen. **M.**

Bossuet, Jacques-Bénigne (1627—1704). Geboren zu Dijon, wo er bei den Jesuiten seine erste Bildung erhält, wird er nach weiteren Studien in Paris 1652 Priester und Doktor der Theologie. Während der folgenden Jahre verwaltet er eine Metzer Pfründe und kommt 1659 als Erzdiakon nach Paris; hier lassen enge Beziehungen zur königlichen Familie ihn rasch aufwärts steigen. 1669 Bischof von Condom, später von Meaux, 1670 Erzieher des Dauphins, 1697 Staatsrat, 1698 Aumônier der Gemahlin des Dauphins, gestorben zu Paris. B.s außerordentlich reiche literarische Tätigkeit, die ihm im Zusammenhang mit seiner starken Einwirkung auf die französische Kirche schon bei Lebzeiten den Ehrentitel eines letzten „Kirchenvaters" eingebracht hat, bewegte sich im wesentlichen auf vier Gebieten. 1. Schon früh erregte er Bewunderung durch die Gabe glänzender Improvisation; die Predigten, auf die sich hauptsächlich B.s Nachruhm gründet, liegen dementsprechend bloß in mehr oder weniger genauen Nachschriften vor. Ausgenommen sind davon nur sechs Oraisons funèbres auf hervorragende Persönlichkeiten; hier überwiegen die literarischen Qualitäten (meisterhafte Sprachtechnik und Gedankenführung) auf Kosten der Innerlichkeit und Ehrlichkeit. 2. Für seinen königlichen Zögling verfaßte B. den „Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même (Einfluß cartesianischer Philosophie) sowie den „Discours sur l'histoire universelle" (Versuch einer Philosophie der Geschichte). 3. Die innerkatholische Richtung des Quietismus (¶ Mystik) bekämpfte er, wie vorher schon den ¶ Jansenismus, unter heftigen Angriffen auf ¶ Fénelon und dessen Schützling, die Madame de ¶ Guyon (Instruction sur les états d'oraison, Rélation sur le quiétisme). 4. Eine ganze Reihe von Schriften widmete B. seinem Lieblingsgedanken, der Bekehrung der

Protestanten: Exposition de la doctrine usw., Histoire des variations usw. (gegen den Protestantismus spricht die Mannigfaltigkeit der in ihm vorhandenen Glaubensbekenntnisse und persönlichen Auffassungen), Lettres pastorales. Im Interesse einer Vereinigung von Evangelischen und Katholiken begann B. einen ausführlichen Briefwechsel mit ¶ Leibniz und knüpfte Verhandlungen mit dem Abte Molanus von Lokkum an. Trotz dem hierbei bewiesenen Entgegenkommen trat B. entschieden für die Zurücknahme des Edikts von Nantes ein (¶ Hugenotten). Andrerseits verteidigte er auf den großen Klerusversammlungen von 1682 und 1701 energisch die sog. gallikanischen Freiheiten (¶ Gallikanismus).

Die vollständigste Ausgabe der Werke erschien, hrsgg. von Lachat, 1862—1867 in 31 Bdn.; — Oeuvres inédits, éd. par Ménard 2 Bde., 1883; — Oeuvres oratoires, éd. par Lebarcq (7 Bde., 1890—1897); — Oraisons funèbres publ. par A. Rébelliau, 1905[4]; — Sermons choisis, publ. par A. Rébelliau, 1905[8]; — Fastenpredigten, hrsg. von Joseph Drammer, I, 1906; — Bausset: Vie de B., 4 Bde., (1814) 1819[2]; — Laurent: Vie de B., 1880; — Lebarcq: Histoire critique de la prédication de B., Brügge 1889; — Rébelliau: B., historien du Protestantisme, Paris 1891; — Derselbe: B., 1900; — Crousle: Fénelon et B., 2 Bde., Paris 1894/95. **Herz.**

Bost, Paul Ami Isaak David (1790—1874), ref. Theologe. Geb. in Genf, in der Brüdergemeinde zu Neuwied erzogen, war seit 1714 einer der Führer des Réveil in Genf, ohne dessen Engherzigkeiten alle anzunehmen. Da er wegen dogmatischer Differenzen mit der compagnie vénérable des pasteurs in Genf keine Stelle fand, arbeitete er 1818—1825 als Evangelist im Dienst der Société continentale von London. 1825 wurde er Pfarrer der Eglise libre du Bourg-du-Four in Genf. Von 1828—1837 leitete er eine von ihm gegründete freie Gemeinde. 1840 wurde er in die Genfer Nationalkirche aufgenommen und wirkte 19 Jahre lang als Pfarrer von Asnières-les-Bourges. Später zog er sich nach Genf zurück und starb in La Force (Frankreich). B. schrieb u. a. Histoire des frères de Bohême et de Moravie, 2 Bände (1831); Mémoires pouvant servir à l'histoire du Réveil religieux des Eglises protestantes de la Suisse et de la France, 3 Bände (1854—1855). **Lachenmann.**

Bourdaloue, Ludwig (1632—1704), seit 1648 Jesuit, seit 1669 „Prediger des Königs" Ludwig XIV. ¶ Predigt, Geschichte.

Bourget, Paul, französischer Romandichter und Kritiker, geb. 1852 in Amiens, seit 1884 Mitglied der Académie française als Nachfolger von Maxime du Camp. B., als Dichter und Kritiker ein Meister der psychologischen Analyse, ist mit ¶ Brunetière, ¶ Coppée und ¶ Huysmans ein Hauptvertreter der neuchristlichen Richtung in der französischen Literatur. Seine religiöse Entwicklung vom Freidenker zum kirchlich-gläubigen Katholiken ist am deutlichsten zu erkennen aus folgenden Schriften: Le disciple (1889), Sensations d'Italie (1891), L'étape (1902), Un divorce (1905). Außer zahlreichen Romanen veröffentlichte B.: Essais de psychologie contemporaine (1883), Nouveaux essais de psychologie (1885), Etudes et portraits, 2 Bände (1888), Bonald (1905. 1906[3]). **Lachenmann.**

Bourignon de la Porte, Antoinette (1616—1680), war eine mystische (quietistische) Schwärmerin und zugleich Abenteurerin des 17. Jhd.s, geb. in Lille, damals Ryssel, gest. in Franeker. „Von wirklicher Bedeutung war für sie nur das Eine, daß sie selbst als Braut des heil. Geistes Trägerin der Offenbarungen, und daß daher ihrer Stimme zu gehorchen sei". — ¶ Mystik.

RE[3] III, S. 344 ff. **Mehlhorn.**

Bourrier, André, geb. 1852, schon als Kind zum Priester bestimmt, war zuerst Vikar in dem Arbeiterort La Ciotat bei Marseille, dann Vikar an der Kirche St. Martin in Marseille. 1885 ging er, durch Zweifel an der kath. Lehre veranlaßt, nach Lausanne und Paris zum Studium der evang. Theologie. Doch kehrte er wieder in sein Amt zurück. Nach langen Gewissenskämpfen erklärte er am 31. Aug. 1895 seinen Austritt aus der römischen Kirche und bestand nach zweijährigem Studium an der protestantischen Fakultät in Paris, wo Aug. ¶ Sabatier ihn besonders anzog, 1897 die theologische Dienstprüfung auf Grund einer Arbeit über das Thema Tu es Petrus. Seither wirkt er als reformierter Geistlicher in Sèvres-Bellevue bei Versailles. Nach der Trennung von Kirche und Staat kam es infolge persönlicher Gegensätze zu einer Spaltung in seiner Gemeinde; ein Teil derselben gründete einen besonderen Kultverein unter B.s Leitung, der aber bis jetzt die Aufnahme in die Union Nationale des Eglises réformées évangéliques de France nicht erlangt hat. An B.s Austritt aus der kath. Kirche schlossen sich zahlreiche Priesteraustritte in Frankreich an. Eine glänzende journalistische Begabung befähigte ihn zum Wortführer dieser évadés. Durch die von ihm gegründete Zeitung le Chrétien français hat er auf die rommüden Elemente im franz. Klerus nachhaltigen Einfluß geübt. Ursprünglich ein bescheidenes Monatsblättchen erschien der Chr. fr. seit Okt. 1899—1907 als großes Wochenblatt. Mit dem Abflauen der Priesterbewegung ist seine Anziehungskraft zurückgegangen. Seit dem Erstarken des Modernismus in Frankreich hat B. den Traum einer romfreien Nationalkirche aufgegeben. Der Chrétien français erscheint seit 1907 noch zweimal monatlich unter dem veränderten Titel: Le Chrétien évangélique, social, laique. Journal d'éducation évangélique parmi les catholiques et les libres-penseurs. ¶ Los von Rom-Bewegung. **Lachenmann.**

Bousset, Wilhelm, ev. Theologe, geb. 1865 zu Lübeck, 1889 Privatdozent in Göttingen, seit 1896 a.o. Prof. daselbst. Verfaßte u. a.: Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum (1892), Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des NT und der alten Kirche (1895), Kommentar zur Offenbarung Joh. (1906[2]), Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter (1903. 1906[2]), Die jüd. Apokalyptik (1903), Das Wesen der Religion (1903, seitdem auch in illustr. Volksausg.), Schriftgelehrtentum und Volksfrömmigkeit (1903), Was wissen wir von Jesus? (1904. 1905[2]), Jesus (1904. 1906[3]), Hauptprobleme der Gnosis (1907). Bearbeitete in den „Schriften des NT neu übers. und erklärt" die Kor.-Briefe und den Galaterbrief. Gibt mit Heitmüller die Theologische Rundschau und mit Gunkel die Forschungen zur Religion und Literatur des AT und NT heraus. — ¶ Religionsgeschichtliche Schule. **M.**

Bouthillier de Rancé, Armand Jean (1626—1700), geb. zu Paris als Sohn eines Hof-

beamten, gab 1657 plötzlich die ihm als Kanonikus winkende glänzende Laufbahn auf, um sich in die Zisterzienserabtei la Trappe zurückzuziehen. Als Abt der dortigen Mönche führte er eine strenge Regel ein und wurde dadurch der Stifter des ¶ Trappistenordens. Schriftstellerisch ist er mit einigen asketischen Traktaten hervorgetreten.

B. Schmid: A. J. le B. de R., 1897; — F. Büttgenbach: A. J. le B. de R., 1897. **K.**

Boutroux, Emil, französischer Philosoph, geb. in Montrouge (Departement der Seine) 1845, studierte in Paris und Heidelberg, wurde 1876 Professor der Philosophie an der Universität Montpellier, 1877 an der Ecole Normarole supérieure in Paris, erhielt 1888 den Lehrstuhl für neuere Philosophie an der Sorbonne, ist seit 1898 Mitglied des Instituts. B. gehört zu den wenigen einsamen Männern in Frankreich, die gegen die materialistische Modephilosophie die sittliche Freiheit und die Berechtigung der Religion im Leben des Geistes verteidigen. De la contingence des lois de la nature (1876), Ed. Zeller: la philosophie des Grecs, première partie (1877—1884, französische Uebersetzung des Zellerschen Werkes, Teil II und III ist von Belot besorgt), Leibnitz: la monadologie, publiée d'après les manuscrits (1881), De l'idée de loi naturelle dans la Science et la Philosophie contemporaine (1895, deutsch 1907: über den Begriff des Naturgesetzes in der Wissenschaft und in der Philosophie der Gegenwart), Questions de morale et d'éducation (1895), Etudes d'histoire de la philosophie (1897), Pascal (1900, gehört zum Besten, was über Pascal geschrieben worden ist), Science et religion dans la philosophie contemporaine (1908). **Lachenmann.**

Bouvier, Ami August Oskar (1826—1893), ref. Theologe. Geb. in Genf, studierte in Genf und Berlin, wurde 1853 Vikar und Schwiegersohn Ad. ¶ Monods in Paris, 1854 Pfarrer in Céligny, 1857 in Genf. 1861 wurde er Nachfolger E. ¶ Navilles auf dem Lehrstuhl für Apologetik und praktische Theologie, den er 1865 mit dem für Dogmatik vertauschte. Unter seinen Schriften sind zu nennen: Etudes sur les conditions du développement social du christianisme (1851), L'apologétique actuelle (1866), Les sciences théologiques au XIX. siècle (1871), La faculté de théologie de Genève pendant le XIX. siècle (1878), L'enseignement supérieur à Genève de 1559—1876 (1878), La compagnie des pasteurs de Genève (1878), Paroles de foi et de liberté (I 1882, II 1885), La conscience moderne et la doctrine du péché (1886), Théologie systematique (1887). Nach seinem Tode erschien: Dogmatique chrétienne, 2 Bde. (1902).

E. de Roberty: Aug. Bouvier, theologien protestant 1826—1893, Paris 1907. **Lachenmann.**

Bovet, 1. Arnold (1843—1903), Vorkämpfer der Abstinenzbewegung. Geb. in Boudry (Kanton Neuchatel), studierte, nachdem er in Männedorf bei Dorothea Trudel leibliche und geistliche Heilung gefunden hatte, in Neuchatel, Tübingen und Paris Theologie, wurde 1868 Pfarrer in Sonvillier, 1875 an der deutsch-französischen, 1885 an der französischen Freikirche in Bern, starb als Ehrenbürger von Bern. B. ist mit dem Genfer Pfarrer L. L. Rochat der Gründer des Vereins vom „Blauen Kreuz" (¶ Mäßigkeits- und Enthaltsamkeitsbestrebungen), dem er durch zahlreiche Reisen, namentlich in Deutschland, Belgien und Frankreich Bahn brach. Als Präsident des Schweizer Vereines und Vizepräsident des internationalen Bundes vom „Blauen Kreuz" erwarb er sich große Verdienste um den inneren und äußeren Ausbau der Vereinigung durch sein seltenes Organisationstalent und um die literarische Vertretung des Kampfes gegen den Alkohol durch die von ihm geleiteten Veröffentlichungen: „Jahrbuch des Blauen Kreuzes", „Illustrierter Arbeiterfreund", „Arbeiterfreund-Kalender", „Das Blaue Kreuz" (Monatskorrespondenz), „Unter dem Blauen Kreuz" (Traktatserie), „Lieder zur Ehre des Erretters" (in mehr als 50 000 Exemplaren verbreitet).

P. Dieterlen: A. B., sa vie, son oeuvre, Paris 1904; — A. Langmesser, A. B., Sein Leben und sein Wirken, 1906.

2. Felix (1824—1903), Vetter des vorigen. Geb. in Neuchatel, studierte in Tübingen, Berlin und Neuchatel Theologie, wurde 1848 Bibliothekar seiner Vaterstadt, 1861 Professor für französische Literatur, 1866 für alttestamentliche Exegese, legte 1871 wegen Kränklichkeit sein Amt nieder. B. schrieb: Voyage en terre sainte (1860. 1883 [8], ins Deutsche, Englische, Holländische, Italienische, Schwedische übersetzt), Le comte de Zinzendorf (1860. 1865[3]), Histoire du Psautier des Eglises réformées (1872), Lettres de Jeunesse (1907); Pensées (1908). **Lachenmann.**

Bovon, Jules (1852—1904), ref. Theologe, geb. in La Tour-de-Peilz (Kanton Waadt), studierte in Lausanne und Berlin, war in Kassel 1874—75 Lehrer der französischen Sprache bei dem Prinzen Wilhelm II und Heinrich von Preußen, wurde 1878 Pfarrer in Grandson, 1880 Professor der Dogmatik an der Fakultät der Eglise libre in Lausanne, gründete und leitete mit Ph. ¶ Bridel die Liberté chrétienne. B. schrieb: La personne de Christ d'après Strauss et l'Ecole de Tubingue (1876), Etude sur l'oeuvre de la rédemption: I. Théologie du Nouveau Testament (2 Bde. 1893 und 1894. 1902—1904[2]), II. Dogmatique chrétienne (2 Bde. 1895—1896), III. Morale chrétienne (2 Bde. 1897—1898). **Lachenmann.**

Boyle, Robert (1627—1691), geb. zu Lismore Castle in Irland, seit 1654 in Oxford, seit 1668 in London als einfacher Privatmann. Seine wissenschaftlichen Bestrebungen gehören zu den zahlreichen, verschiedenartigen Versuchen, einen Ausgleich zwischen der Religion und der neuerwachten, emanzipierten Wissenschaft, vor allem Naturwissenschaft, zu finden (¶ Aufklärung). Hervorragender Naturforscher (Erfinder des Boyle-Mariotteschen Gesetzes, wonach Gasvolumen und Druck im umgekehrten Verhältnis stehen), Mitglied einer gelehrten Gesellschaft, aus der später die Royal Society hervorging (¶ Akademie, 2), ist er von der höheren Einheit von Christentum und Naturwissenschaft durchdrungen und arbeitet in diesem Sinne. Für die neu aufkommenden Missionsinteressen wirkt er eifrig. Sein Testament bestimmte 40—50 Pfund Sterling je einem Prediger, der in einer bestimmten Kirche 8 Predigten wider die Ungläubigen halten würde; ¶ Bentley, ¶ Clarke u. a. predigten und druckten ihre Predigten.

RE[3] III, S. 350. **K.**

Braasch, August Heinrich, ev. Theologe, geb. 1846 zu Liensfeld b. Eutin, 1872 Dia-

konus in Eckernförde, seit 1877 Superintendent in Jena. Verfaßte u. a.: Das Konto zwischen der ev. und kath. Kirche auf dem Gebiet der Mischehen in Deutschland (1883), Die Wahrheit des Christentums (1887), Ernst Häckels Monismus (1894), Luthers Stellung zum Sozialismus (1897), Der Wahrheitsgehalt des Darwinismus (1902), Die religiösen Strömungen der Gegenwart (1905). **M.**

Bradwardina, Thomas von (ca. 1290—1349). Geb. in der Diözese Chichester (Hartfield?) trieb er mathematische, astronomische und philosophische Studien im Merton College zu Oxford, erlebte aber eine Bekehrung auf Grund von Röm 9_{16} und wandte sich nun der Theologie zu. Er eröffnete seine Lehrtätigkeit in Oxford, wurde 1325 Proctor (Richter) der Universität, 1339 Beichtvater des Königs Eduard III, 1349 nach zweimaliger Wahl Erzbischof von Canterbury; in Avignon geweiht, starb er 26. Aug. 1349 zu London. B.s theologisches Hauptwerk de causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum entstand auf der Grundlage von Vorlesungen und wurde erst 1618 mit einer biographischen Einleitung Henri Salvies gedruckt. Der doctor profundus wendet sich darin, im engen Anschluß an Augustin und gestützt auf persönliche Erfahrung, gegen die pelagianisierende Richtung in der Kirche seiner Zeit. Für alles Existierende ist Gott, der schlechthin Vollkommene und Unveränderliche, die erste Ursache; kein menschliches Bemühen vermag den göttlichen Willen umzustimmen, der alle Geschöpfe für Seligkeit oder Verdammnis prädestiniert hat. Der daraus sich ergebenden Konsequenz eines absoluten Determinismus weicht B. aus, indem er das Vorhandensein menschlicher Willensfreiheit nicht leugnet. Jedenfalls hat er dadurch nicht vermeiden können, daß seine Schüler z. T. folgerichtiger waren und jede Anrufung Gottes als überflüssig bezeichneten. B.s Methode ist durchaus die scholastische; bei Begründung seiner Lehre beweist er außerordentliche Belesenheit auch auf nichttheologischem Gebiete.

Karl Werner: Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters, 1883, S. 23 ff; — G. Victor Lechler: Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation I, 1873, S. 229—244; — RE³ III, S. 350—353; — S. Hahn: B. und seine Lehre von der menschl. Willensfreiheit, 1905. **Herz.**

Brahman, in der indischen Philosophie das höchste Urwesen, der Urgrund der Welt, ¶ Vedische und Brahmanische Religion.

Brahms, Johannes, geb. 7. Mai 1833 in Hamburg, gest. 3. April 1897 in Wien. B. ist seit Beethoven der bedeutendste Symphoniker (das Wort im allgemeinen Sinne als Vertreter der ernsten und strengen „Kammermusik"-Formen genommen). Er hat auch das erste wiederum tief bedeutsame, spezifisch-religiöse Tonwerk geschaffen, sein „Deutsches Requiem". Es hat wie kaum ein anderes neueres Werk die Gemüter von der religiös empfindenden Seite her zu ergreifen gewußt. B. hat darin verstanden, für einen bestimmten religiösen Gedankengang die musikalische Form zu geben, die einem in formal-technischer Beziehung modern empfindenden Bewußtsein entspricht. War doch schon der Gedanke äußerst glücklich, den Motettenstil unter Zuziehung der Instrumentalbegleitung in zyklischer Form anzuwenden, wobei die Wahl des Textes aus Worten der heiligen Schrift im Stil mit inbegriffen war. B. brachte aber auch für die musikalische Erfüllung der gewählten Form die bedeutsamsten Mittel von Haus aus mit: die gedankentiefe, auf klare Ausdeutung der Idee mit Ernst und Strenge abzielende Satztechnik (das Elogium seines Doktordiploms honoris causa, das ihm im Jahre 1880 die Universität Breslau zuerkannte, bezeichnete ihn deshalb mit Recht als artis musicae severioris in Germania nunc principem); seine Wurzelständigkeit in Bach und Beethoven, seine lyrische Feinfühligkeit und vollendete Fähigkeit, in die Tiefe der Stimmung hinab zu tauchen, aus der ihm die adäquate musikalische Ausdrucksart und Ausdrucksform mit genialer Intuition und angeborener Hellsichtigkeit zu finden allezeit vergönnt war. Es läge ja nahe, daß man hier vor allem nach dem Urquell aller Kunst, die religiöse Ziele erfassen und in ihrem Sinne wiederum den Hörer ergreifen will, suchte und annähme, es müsse hier auch ein positiv gläubiges Gemüt und ein eigentlich ausgesprochen religiöses Bedürfnis im Sinne der Aeußerung und Mitteilung mit am Werk gewesen sein, um eine Tonschöpfung von solch unvergleichlicher Stimmungskraft und Eindrucksfülle, wie das „deutsche Requiem" hervorzubringen. Allein es könnte das nur ein Schluß ex post sein; die materiellen Bedingungen dazu fehlen hier merkwürdigerweise so gut wie vollständig. Sagt doch B.s eigener Freund H. v. Herzogenberg, einer der tätigsten Kirchenkomponisten, von ihm und seinem Werk (MGkK 1897, S. 69): „B. hat sich nie die Aufgabe gestellt, für den Gottesdienst zu schreiben; er hat keinen Ritus, keine Liturgie, keine kirchliche Handlung mit geistigem Auge geschaut, denen er sein Werk angepaßt hätte; nicht einmal eine enger umschriebene Kirchenzeit gab ihm je den Stoff in die Hand. Frei wählte er in der Schrift, im Kirchenlied, aber er wählte mit ungewöhnlicher dichterischer Kraft, und jeder Satz gewann unter seiner Hand eine ganz neue Seite, eine Vertiefung der Stimmung, eine Breite der Auslegung, wie vor ihm nur bei Schütz und Bach." — Die religiöse „Stimmung" ist wie überall, so auch bei B. ein besonders geartetes lyrisches Ergriffensein von dem Stoff als lyrischem, ganz abgesehen von jedem Mitgehen des Verstandes. Wenn es B. gelang, eine so wahrhaft erhabene Tonsprache zu reden, so beweist das weniger ein intensives Erfülltsein von den Begriffen dieser Sprache, als eben die Gewalt der dichterisch-musikalischen Stimmung, die in diesem Gegenstand liegt und die es noch von den ersten Messen und Motetten der alten Niederländer bis zu Wagners „Parsifal" je und je zustand gebracht hat, daß die gewaltigsten und eindrucksvollsten Schöpfungen der Tonkunst im Interessengebiet religiöser Ideen erstanden, unbekümmert um den religiösen, oder sagen wir besser „kirchlichen" Standpunkt ihrer Urheber. Darin liegt noch keine Einschränkung für die Bedeutung und Stellung eines solchen Tonwerks, das hier im Grunde nur durch seine Idee und die Kraft der lyrischen Erfassung ihres Stimmungsreichtums bestimmt wird. Erst die tieferen Wurzeln dieser Eigenart liegen wieder in dem, was man die Besonderheit des Komponisten nennen kann; und diese hängt wieder von ganz anderen Bedingungen ab, als dem Bekenntnis zu einer besonderen Anschauung oder Rich-

tung. Die Wirkungen der Kunst sind noch immer dann die tiefsten gewesen, wenn sie über das hinaus tätig waren, was sonst die Menschen „trennen" kann und dazu gehört ja auch das „Bekenntnis". — B. hat noch mehr religiöse Texte komponiert, vor allem seine herrlichen „Vier ernsten Gesänge" op. 121 — sozusagen sein Schwanenlied; seine „Fest- und Gedenksprüche" op. 109; Motetten (4-, 5-, 6- und 8stimmig), Marienlieder op. 22; geistliche Chöre op. 37. Allein er hat doch nie so tief ins religiös empfindende Herz gegriffen, wie in seinem „Deutschen Requiem", von dem sein Biograph Reimann sagen konnte: „Gibt es ein Werk in der gesamten Literatur, das einem über den Verlust eines teuren Wesens trauernden Gemüte Kraft und Frieden und damit himmlischen Trost spenden kann, so ist es dieses. So lange es Erdenleid und Herzenswehe gibt, so lange wird das unübertroffene Meisterwerk bestehen und Millionen empfänglicher Seelen die edelste Quelle erquickenden Trostes sein".

H. Deiters: J. B., I, 1881. II, 1898; — J. V. Widmann: J. B. in Erinnerungen, 1898[2]; — A. Dietrich: Erinnerungen an B. in Briefen, 1899[2]; — H. Reimann: J. B., 1900[3]; — M. Kalbeck: J. B., 2 Bände, (1904) 1907[3]. **Weber.**

Braig, Karl, kath. Theologe, geb. 1853 zu Kanzach b. Buchau (Württ.), 1879 Repetent und Dozent in Tübingen, 1883 Stadtpfr. in Wildbad, seit 1893 o. Prof. in Freiburg (zuerst für Philosophie, dann für dogmat. Theologie). Verfaßte u. a.: Die Zukunftsreligion des Unbewußten und das Prinzip des Subjektivismus (1882), Gottesbeweis oder Gottesbeweise (1888), Grundzüge der Philosophie (1896 ff), Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie (1907[2]). **M.**

Brandenburg. 1. Staat und Provinz. Die Geschichte des brandenburgisch-preußischen Staates und der Landeskirche ist unter ¶ Preußen, Königreich, behandelt. Um die kirchenkundliche Darstellung der Provinz B. nicht von der brandenburgischen Territorialgeschichte zu trennen, ist sie am gleichen Orte eingefügt.

2. Bistum. Mit anderen deutschen Grenzbistümern hat König ¶ Otto I das Bistum B. 948 gegründet und dem Mainzer Metropolitanverband eingegliedert; bei der Errichtung des Erzbistums ¶ Magdeburg (968) wurde es diesem untergeordnet. Der Slavenaufstand von 983 vernichtete das aufblühende Bistum; für anderthalb Jahrhunderte bestand es nur dem Namen nach. Die große ostdeutsche Eroberungs- und Kolonisierungspolitik des 12. Jhd.s hat es dann neu erstehen lassen. Der Magdeburger Metropolit übertrug 1138 das Recht der Bischofswahl dem Konvent des Prämonstratenserklosters Leitzkau. Wigger (1138—1161 oder 1160) war der erste erwählte Bischof. Aber erst unter seinem Nachfolger Wilmar wurde der Sitz des Bistums wieder nach B. verlegt. Seitdem hat es seinen Bestand behauptet. Aber seine Territorialmacht und seine Stellung im Reiche waren nicht stark genug, um die Oberhoheit der brandenburgischen Markgrafen abzuwehren. Im 14. Jhd. ist das bisher reichsfürstliche zum landsässigen Bistum geworden, und im Jahre 1447 erlangte Kurfürst Friedrich II von der Kurie die Anerkennung seines Designationsrechtes bei Besetzung des Stuhles. Die Einführung der Reformation in der Markgrafschaft mußte um so mehr den raschen Untergang des Bistums bringen, als der Bischof selbst, Matthias von Jagow († 1544), ein eifriger Vorkämpfer der neuen Lehre war. Die förmliche Auflösung des Bistums, das unter Administratoren fortbestand, erfolgte erst, als der Administrator Joachim Friedrich im Januar 1598 Kurfürst wurde. Das Domkapitel besteht noch heute; der Landesherr vergibt die Stellen.

A. Hauck: RE[3] III, S. 355 f; — Wolter: KL[2] II, Sp. 1194 ff; — F. Curschmann: Die Diözese B., 1906; B. Hennig: Die Kirchenpolitik der älteren Hohenzollern, 1906. **Bigener.**

Brandes, Friedrich, ev.(-reformierter) Theologe, geb. 1825 zu Salzuflen, 1853 Prediger daselbst, 1856 in Göttingen, seit 1901 Hofprediger in Bückeburg. Verfaßte außer Dichtungen und zahlreichen Beiträgen zur Geschichte der Reformierten in Deutschland u. a.: Die Verfassung der Kirche nach evang. Grundsätzen (1867), Geschichte der kirchl. Politik des Hauses Brandenburg (1872), Die Einigung der ev. Kirchen (1902), Die Verfassung der Konföderation ref. Kirchen in Niedersachsen (1904). Gab 1887—90 die Allg. kirchl. Chronik heraus. **M.**

Brandopfer ¶ Opfer und Gaben im AT.

Brandrud, Andreas, ev. Theologe, geb. 1868 in Søndre Fron (Norwegen), 1896 Reichsarchivassistent, dann Prof. d. Kirchengeschichte in Christiania. Schrieb: Klosterlasse, Et bidrag til den jesuitiske propagandas historie i norden (1895), Stavanger domkapitels protokol 1571—1630 (1901), Kirkens historie i kort fremstilling (1908[2]). Gibt mit ¶ Klaveneß zusammen „Norsk kirkeblad" heraus. **A. Schmidt.**

Brandt, 1. August, kath. Theologe, geb. 1866 zu Vaels (Limburg, Niederlande), 1894 Vikar in Oberhausen, 1897 Religionslehrer am Gymnasium zu Düsseldorf, seit 1902 Professor der praktischen Theologie in Bonn, Direktor des Erzbischöfl. theol. Konvikts. **M.**

2. Wilhelm, holländischer ev. Theologe, geb. 1855 zu Amsterdam, zuerst Pfarrer der Ned. Herv. Kerk, 1891 Privatgelehrter in Straßburg und Berlin, 1893 Professor am Lutherischen Seminar und der Städtischen Universität zu Amsterdam als Nachfolger von A. D. Loman. Schriften: Die Mandäische Religion (1889), Mandäische Schriften (1893), Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums (1893). **Schowalter.**

Braniß, Christian Julius (1792—1873), Philosoph, von 1826 an bis zu seinem Tode Professor in Breslau. Beeinflußt von Hegel — der Entwicklungsgedanke und das geschichtsphilosophische Interesse treten bei ihm stark hervor — sowie besonders auch von Steffens und Schleiermacher (dessen Glaubenslehre er eingehend kritisierte: Ueber Schl.s Glaubenslehre, 1824), hat er ein eigenes panentheistisches System aufgestellt (System der Metaphysik (1834), Geschichte der Philosophie seit Kant I (1842)). — ¶ Breslau, 3. **M.**

Brant, Sebastian (1457—1521). An der Wende des Jahrhunderts zwischen Mittelalter und Reformation steht ein leistungsfähiges, verstandesscharfes, lehrhaftes Geschlecht, die Väter der großen Generation von 1520, mit Bildung und Idealen in der alten Zeit wurzelnd und darum seltsam greisenhaft im geistigen Ausdruck, dem alten Kirchentum treu und darum verständnislos gegen die Anfänge der Reformation, die

sie noch eben schauten, nicht so sehr religiös gestimmt als um sittliche Besserung ihrer Zeit und Welt bemüht (¶ Humanismus). Drei Geistesprovinzen gehen im damaligen Deutschland voran: eine niederrheinische mit Köln, eine schwäbische mit Tübingen, eine oberrheinische mit Basel als Mittelpunkt. In den letzten, bedeutendsten Kreis gehört neben ¶ Wimpfeling und ¶ Geiler Sebastian B. Als eines Gastwirts Sohn in Straßburg geboren stieg er in ¶ Basel jung zu akademischen Ehren. Durch den demokratischen Geist der alten Hochschulen gehoben, legte er den Grund zu einer neuen, bürgerlichen Dichtung. Als Advokat konnte er die Menschenkenntnis sammeln, die er als 37jähriger in seinem berühmten „Narrenschiff" verwertete zu einer Kette satirischer Einzelschilderungen, in denen die Laster und Gebrechen der Zeit, in Narrengestalt in ein großes Schiff verladen, gen Narragoniam gesandt werden — nüchtern, unpoetisch und kompositionslos, doch die sittliche Not der Zeit und ihre satirische Stimmung im Kern treffend und mit seinen humorvollen Holzschnitten von Künstlerhand überallhin verbreitet, oft nachgeahmt und gepriesen wie kein deutsches Buch jener Tage. Im Jahre des Uebergangs Basels zur Eidgenossenschaft trat B. in den Dienst seiner Vaterstadt zurück, der er als Syndikus und Stadtschreiber bis zu seinem Tode gedient hat, oft mit verantwortlichen Sendungen betraut, von Kaiser Max wohlgelitten, auf seiner letzten Reise zu Karl V in Antwerpen von Dürers Stift meisterlich gezeichnet: ein Auge voll weitausschauender Klugheit, der verschlossene Mund scharf geschnitten, eine wohlkultivierte bedeutende Erscheinung, Weltmann und Denker zugleich, im Ausdruck kühl, herb, fast altjüngferlich.

Die Literatur bis 1884 bei GG² I § 98, S. 384—392; bis 1897 RE³ III, S. 353; seither Jahresber. über Germ. Philologie 20, 134; 25, 97. 136; 27, 202; 28, 143; Anz. f. Deutsches Alt. 32, 104. **A. Götze.**

Brasilien, südamerikanische Föderativrepublik (seit 1891, Verfassung vom 24. Februar), zusammengesetzt aus 20 Staaten. Das Land wurde 1500 von Cabral entdeckt und Portugal einverleibt. Mit Portugal kam es 1580 an Spanien, wurde aber 1661 wieder losgelöst und blieb bis 1822 bei Portugal. 1822 wurde die Unabhängigkeit erklärt und konstitutionelles Kaisertum eingerichtet; Portugal erkannte beides 1825 an. In langem Kampfe hat das Kaisertum sich behaupten müssen und brach 1889 doch wieder unter liberalem Ansturme zusammen. Damals wurde durch den Marschall Fonseca auch die Trennung von Staat und Kirche ausgesprochen, die aber in praxi einer Begünstigung des Katholizismus gleichkommt. Von der etwa 21½ Mill. betragenden Bevölkerung ist die Mehrzahl katholisch (ca. 165 000 Protestanten), oft genug allerdings nur dem Namen nach (Bußmann redet von einem „fast akatholischen Land"), der Rasse nach 37,7% Weiße, 37,9% Mestizen, 19,5% Neger und Mulatten, 3,9% Indianer. Von etwa 3 Millionen Ausländern sind etwa 48% Italiener, 29,6% Portugiesen, 11—12% Deutsche, 3,6% Spanier, 3% Polen, die Einwanderung ist immer noch bedeutend. Das katholische Christentum wurde seit 1549 namentlich durch die Jesuiten eingeführt, doch wirkten und wirken neben ihnen Franziskaner, Karmeliter, Mercedarier und Benediktiner. Heute bildet B. die zwei Kirchenprovinzen São Salvador de Bahia und São Sebastião = Rio de Janeiro. Zu ersterer gehört das Erzbistum Bahia 1676 (Bistum seit 1550) mit den Bistümern Olinda 1676, São Luiz do Maranhaõ 1676, Belém de Pará 1719, Goyaz 1826, Fortaleza oder Ceará 1854, Amazonas oder Manaos 1893, Parahyba 1893, Alagõas 1900, zu letzterer das Erzbistum São Sebastião 1893 (Bistum seit 1676) mit den Bistümern Cuyabá 1745, Marianna 1745, São Paulo 1745, São Pedro do Rio Grande do Sul 1848, Diamantino 1854, Curityba 1893, Nictheroy oder Petropolis 1893, Espirito Santo 1896, Porto Alegre 1900, S. Catharina 1908. Die Zahl der Deutschen ist relativ groß (ca. ½ Million), etwa 600 Schulen, z. T. unterstützt durch den „deutsch-brasilischen Verein", sind von ihnen eingerichtet und heben die im übrigen sehr geringe Volksbildung, doch ist die Konkurrenz der Jesuitenschulen spürbar. Die Gründung eines Lehrerseminars ist bisher gescheitert. Die Beziehungen zum Mutterlande werden rege gepflegt. Die deutschen Katholiken in dem Staate Rio Grande do Sul sind zu einem Verbande zusammengeschlossen, der 1908 seine 7. Generalversammlung abhielt. In Porto Alegre erscheint für sie das „Deutsche Volksblatt", auch ist die „Kölnische Volkszeitung" in Wochenausgabe verbreitet. Die protestantische Diaspora reicht geschichtlich bis in die Zeiten Calvins zurück, von ihm unterstützt siedelten sich französische Hugenotten unter Villegaignon an, gründeten die Kolonie Coligny und wurden von Peter Richer und Wilhelm Chartier 1556 pastoriert. Aber die Kolonie verfiel, da sie am französischen Hofe als Ketzerkolonie mißliebig wurde, und Villegaignon sich durch ein Versprechen auf den Gouverneurposten zur Verfolgung der Calvinisten verleiten ließ. Auch holländische Kolonien in Pernambuco, unterstützt durch Johann Moritz von Nassau-Siegen und die westindische Gesellschaft, 1633, wurden 1667 aufgehoben. Gegenwärtig bestehen folgende 79 deutsche Gemeinden: in Minas Geraes: Theophilo Ottoni, Juiz da Forá, Mariano Procopio, die beiden ersteren an die preußische Landeskirche angeschlossen. In Espirito Santo: Camping de S. Izabel, Californien, S. Leopoldina I und II, sämtlich an die preußische Landeskirche angeschlossen, außerdem wirken drei Geistliche des Gotteskastens. In Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, Petropolis, beide an die Landeskirche angeschlossen. In Saõ Paulo: Saõ Paulo, Rio Claro, Campinas, Limeira, die drei ersten an die Landeskirche angeschlossen. In Paraná: Curityba (2 Gemeinden), Ponta Grossa, Cupim, Castro, Lapa, Rio Negro, die letzten an den Barmer Verein, die übrigen, mit Ausnahme einer Gemeinde in Curityba, an den Gotteskasten angeschlossen. In Santa Catharina: Saõ Bento (angeschlossen an die preußische Landeskirche, unterstützt vom Barmer Verein) Pedreira (2 Gemeinden, davon eine an preußische Landeskirche und Barmer Verein, die andere an den Gotteskasten angeschlossen), Brüdertal (Gotteskasten), Joinville (desgl.), Inselstraße (desgl.), Blumenau (Preuß. Landeskirche und Barmer Verein, seit 1908 erscheint hier ein Monatsblatt für die deutschen ev. Gemeinden in S. Catharina, herausgegeben von W. Mummelthey), Badenfurt (Preuß. Landeskirche und Barmer Verein), Brusque (desgl.), Timbô (desgl.), Hansa

(Barmer Verein), Itoupava (desgl.), Indayal (Gotteskasten), S. Izabella (Barmer Verein), Desterro (desgl. und Preuß. Landeskirche), Orleans do Sul (Barmer Verein). In Rio Grande do Sul, dem Hauptsitz der Deutschen, hat sich eine deutsche ev. Kirche gebildet, die in 3 Bezirkssynoden zerfällt. Die Bezirkssynode im Osten zählt folgende Gemeinden: Montenegro, Porto Alegre, S. Leopoldo, Hamburger Berg, Sapyranga, Mundo Novo, Taquara, Tres Forquilhas, Baumschneiz, Pikade 48, Neuschneiz, Nova Petropolis, Feliz, Forromeo, Alfredo Chaves, S. Sebastião, Neu-Frankreich, Teutonia (Nord und Süd), Estrella, Pella, Orleans. Zur Bezirkssynode im Süden gehören: Pelotas, Rio Grande, S. Domingos, Alliança, Augustastraße, Quevedos. Zur Bezirkssynode im Westen: Rio Pardinho, Lageado, Conventos, Venancio Aires, Boa Vista-Montalverne, S. Cruz, V. Thereza, Ferraz, Trombudo, V. Germania, Agudo, Paraiso, S. Maria, Ijuhy, Neu-Würtemberg, 2. Diasporabezirk (mit 6 Stationen), Rincaõ Sã Pedro. Die Kirche steht in Verbindung mit dem Barmer Vereine, einzelne Gemeinden sind an die preußische Landeskirche angeschlossen. Die allgemeinen Verhältnisse liegen in Rio Grande am günstigsten, die Besoldungen sind ausreichend, in der Stadt Rio Grande besteht ein Altersheim. Im übrigen herrschen z. T. noch primitive und ungesunde Zustände, die Pfarrer verfügen vielfach nur über Ausbildung in deutschen oder schweizerischen Missionshäusern, die Besoldungen gehen stellenweise kaum über 1000 Mark hinaus bei elender Wohnung; Pseudopfarrer sind nicht selten. An der Besserung der Zustände arbeitet, abgesehen vom preußischen Oberkirchenrat, namentlich der frühere Langenberger, jetzige Barmer Verein, 1830 gegründet, seit 1865 dank dem Einfluß von ¶ Fabri namentlich für Brasilien und Chile wirkend. Mission treiben in Brasilien die bischöflichen ¶ Methodisten von Südamerika (34 Gemeinden mit ca. 3500 Kommunikanten), die bischöfl. Methodisten von Nordamerika (2 kleine Gemeinden), die nördlichen (74 Gemeinden, 3500 Kommunikanten) und südlichen (74 Gemeinden mit 2300 Kommunikanten) Presbyterianer, die Baptisten Südamerikas (107 Gemeinden mit 2600 Kommunikanten), die protestantisch-bischöfliche Kirche (9 Stationen mit 500 Kommunikanten), der schottische Verein „Hilfe für Brasilien“ (5 Gemeinden mit 250 Kommunikanten), die Südamerikanische ev. Mission (3 Stationen), die Missourier. Die Presbyterianer haben in São Paulo ein großes ev. Gymnasium „Collegio Americano“ gegründet, das, von ca. 150 Zöglingen besucht, in seiner Weise auch Mission treibt. Die ¶ Adventisten besitzen in Saõ Bernardo ein Publishing House, von hier aus erscheinen die für die südamerikanischen Adventistengemeinden bestimmten Blätter O Arauto da Verdade, Revista Mensal, Rundschau der Adventisten. Der südamerikanischen Unionskonferenz der Adventisten (seit 1906) unterstehen eine Rio Grande Conference (ebenfalls seit 1906) mit 6 Gemeinden und 444 Mitgliedern, sowie eine Santa Catharina and Parana Conference (auch seit 1906) mit 12 Gemeinden und 549 Mitgliedern. Das Ueberwiegen des Katholizismus bereitet der protestantischen Mission Schwierigkeiten.

E. W. Bußmann: Evangelische Diasporakunde, 1908; — H. Gundert: Die ev. Mission, 1903; — Weiterhin wurden Zeitungsnachrichten benutzt. **Köhler.**

Brastberger, J. G. († 1764), Superintendent in Nürtingen, bekannt durch seine 1758 erstmalig erschienene Postille „Evang. Zeugnisse der Wahrheit zur Aufmunterung im wahren Christentum“. **K.**

Braun, 1. Johann Wilhelm Joseph (1801—1863), geb. in Gronau, katholischer Theologieprofessor in Bonn, Herausgeber der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie (1832—1852, gemeinsam mit J. G. Achterfeld). Verfasser einer Bibliotheca regularum fidei und archäologischer Abhandlungen, Anhänger von ¶ Hermes, für den er in seiner Schrift: Die Lehren des sogen. Hermesianismus (1835) eintrat. **K.**

2. Karl, kath. Theologe, geb. 1841 zu Aschaffenburg, Domkapitular in Würzburg. Verfaßte u. a.: Geschichte der Heranbildung des Klerus in der Diözese Würzburg (1889 und 1897), Distinguo, Mängel und Uebelstände im heutigen Katholizismus nach Prof. Schell (1897), Volentibus et valentibus. Zeitgemäße Bildung vermittelt durch die Volksschule I (1902), Bedenken über Ehrhards Vorschläge (1902), Amerikanismus (1904), Bisheriges und zukünftiges Verhalten der deutschen Katholiken in der Arbeiterfrage (1906).

3. Oskar, kath. Theologe, geb. 1862 zu Dillingen, 1894 a.o. Prof. in Würzburg, seit 1897 o. Prof. daselbst. Verfaßte u. a.: Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele (1890), De sancta Nicaena synodo (1898), Das Buch der Synhados (1900). **M.**

4. Theodor, ev. Theologe, geb. 1833 zu Möllbergen, 1859—1884 Geistlicher in Gütersloh, seitdem Pfarrer an der Matthäuskirche in Berlin, Generalsuperintendent der Neumark und Niederlausitz und Mitglied des Ev. Oberkirchenrats. Tritt 1909 von seinem Amt zurück. Verfaßte u. a.: Die Bekehrung der Pastoren (1885. 1892[4]). **M.**

Braune, 1. Arnold, ev. Theologe, geb. 1852 zu Altenburg, zuerst sächsischer Geistlicher, 1887 Superintendent in Gehren, seit 1897 Generalsuperintendent in Rudolstadt.

2. Karl (1810—79), ev. Theologe, von 1852 an Generalsuperintendent in Altenburg, arbeitete auf dem Gebiet der neutestamentl. Schriftauslegung und war ein eifriger Förderer der Inneren Mission. **M.**

Braunfels, Otto (ca. 1486—1534), geb. in Mainz, besuchte die Domschule und studierte wohl auf der Universität daselbst, trat, da sein Vater ihm die Mittel zu weiterem Studium nicht gewähren konnte, in die Karthause bei Mainz ein, siedelte dann in die zu Königshofen bei Straßburg über, befreundete sich früh mit den Reformatoren, warf die verhaßte Kutte ab, wurde Ende 1521 Pfarrer zu Steinheim an der Bergstraße, dann zu Neuenburg im Breisgau, 1524 Lehrer an der Schule des Karmeliterklosters zu Straßburg, 1533 Arzt in Bern, wo er am 23. November 1534 starb. In der Reformationsgeschichte tritt er hervor als Verfasser einer Verteidigung ¶ Huttens gegen ¶ Erasmus und als Herausgeber der Huttens Nachlaß gefundener Schriften von ¶ Huß; seine Catalogi von 1527 sind das erste biblische Geschichtsbuch der evangelischen Kirche. Seine Stärke aber liegt auf dem Gebiet der Naturwissenschaft; seine botanischen Arbeiten sind geradezu bahnbrechend gewesen.

Ferd. Cohrs: Die evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion III, 1901, S. 187 ff; — Dazu:

Hans Vollmer: Zur Geschichte des biblischen Unterrichts. Theoduli Ecloga und die Catalogi des Otto Brunfels (MkPr 4, 321—333), 1904. **O. Clemen.**

Braunschweig.

1. Statistik; — 2. Ev.-lutherische Landeskirche und Geschichtliches; — 3. Innere und äußere Mission; — 4. Katholische Kirche; — 5. Sekten.

1. Das Herzogtum hatte bei der letzten Zählung (1905) 485 950 Einwohner, darunter 450 760 Angehörige der evangelisch-lutherischen Landeskirche, 4720 Reformierte, 26 370 Katholiken, 1900 Angehörige von Sekten, 60 Dissidenten.

2. Die evangelisch-lutherische Landeskirche ist mit dem Regierungsantritt des Herzogs Julius 1568 aufgerichtet, erhielt 1569 eine Kirchenordnung, die schon eine eigene Kirchenbehörde, ein „Konsistorium" schuf. Im 18. Jhd. wurde den Reformierten und unter sehr starken Beschränkungen auch den Katholiken öffentliche Religionsübung zugestanden. Diese Beschränkungen sind allmählich bis auf einige Reste geschwunden. Das Staatsgrundgesetz von 1832 sicherte „allen im Herzogtum anerkannten christlichen Kirchen freie öffentliche Religionsübung" und „gleichen Schutz des Staates", doch blieb die evangelisch-lutherische Kirche die allein bevorrechtete. Noch heute hat auf dem Lande die Ortsgemeinde die Verpflichtung, nötigenfalls für die Bedürfnisse des evangelisch-lutherischen Kirchenwesens zu sorgen (Gesetz vom 18. Juni 1864 betr. die Aufbringung der Parochiallasten in den Landgemeinden). Den bedürftigen Ortsgemeinden gewährt der Staat durch regelmäßig in den Haushaltsetat eingestellte Posten Beihilfen zu diesem Zweck. Da diese Beihilfen den Ortsgemeinden gewährt werden, diese aber nur zur Unterhaltung evangelisch-lutherischer Kirchen und Schulen verpflichtet sind, so erscheint die Aufwendung staatlicher Mittel für Zwecke einer anderen Konfession ausgeschlossen (v. Schmidt-Phiseldeck: Das evangelische Kirchenrecht des Herzogtums Braunschweig 1894). Auch in den Städten trägt die Kirchensteuer noch den Charakter der Ortsgemeindesteuer, doch sind hier nach dem Gesetz vom 26. Juni 1892 betr. die Aufbringung der Parochiallasten in den Städten „Reformierte, Dissidenten, Katholiken und Juden von Beiträgen freizulassen". — Die im Staatsgrundgesetz in Aussicht gestellte Einrichtung von Kirchenvorständen wurde durch Gesetz vom 20. November 1851 verwirklicht. Die Rechte derselben sind sehr beschränkt. Im Jahre 1892 beantragte die Landessynode einstimmig, den Kirchengemeinden das Recht zur Ausschreibung und Erhebung von Kirchensteuern einzuräumen. Ein entsprechender Gesetzesentwurf wird seitdem vom Konsistorium vorbereitet und soll demnächst der Synode vorgelegt werden. Der Entwurf einer Kirchengemeindeordnung ist inzwischen den Mitgliedern der Landessynode zugegangen. Er gewährt den Kirchengemeinden die Selbstverwaltung, die durch zwei Organe: Kirchenvorstand und Kirchengemeindeversammlung, auszuüben ist. Ein Pfarrwahlrecht der Gemeinde existiert, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nur in der Stadt B., wo es im Mittelalter bereits vorhanden war (Hauck, IV, S. 30). Im übrigen steht der Gemeinde nur das Recht der Vokation des vom Landesfürsten (oder Patron) ernannten Geistlichen zu. — Im Jahre 1871 erhielt die Landeskirche eine synodale Verfassung. Es werden 16 weltliche, 12 geistliche Abgeordnete gewählt, 4 (2 weltliche, 2 geistliche) vom Landesfürsten ernannt. Wähler sind 1. sämtliche Geistliche der Landeskirche, 2. die gleiche Zahl weltlicher Wahlmänner, und zwar werden diese von den einzelnen Kirchenvorständen je nach der Zahl der Gemeindegeistlichen gewählt. Die Tätigkeit der Landessynode umfaßt „die Lehrordnung, den Kultus, die Disziplin und die Verfassung der Kirche". Der Inhalt des Bekenntnisses bildet keinen Gegenstand der kirchlichen Gesetzgebung. (Gesetz, die Errichtung einer Landessynode betr. v. 31. Mai 1871.) Der Landessynode steht gesetzlich das Recht der Steuerbewilligung zu, von dem aber bis heute kein Gebrauch gemacht worden ist. Durch Gesetz vom Jahre 1873 wurden auch Inspektionssynoden geschaffen. Sie treten alle 2 Jahre zusammen, während die Landessynode alle 4 Jahre tagt. Einen bestimmten Geschäftskreis, für den die Inspektionssynoden in Tätigkeit gesetzt werden müßten, gibt es nicht. — Die Grundlage des Bekenntnisses ist das corpus doctrinae Julium von 1576, das die gebräuchlichen lutherischen Bekenntnisschriften mit Ausnahme der Konkordienformel enthält. Bis zum Jahre 1831 bestand eine buchstäblich bindende Verpflichtungsformel; auf Antrag eines konservativ lutherischen Theologen wurde diese Formel beseitigt. Der (rationalistische) Abt Hoffmeister ist der Verfasser der geänderten, noch heute in Geltung stehenden Formel: „Ich habe das corpus doctrinae Julium so sorgsam als möglich durchgelesen und unterschreibe die darin entwickelte evangelische Lehre mit Herz und Hand und verspreche ihr gemäß zu leben und zu lehren. So wahr mir Gott helfe". (Corpus doctrinae Julium ea qua potui diligentia perlegi et doctrinae evangelicae in eo expositae corde et manu subscribo meque ei conformiter victurum et docturum promitto. Ita deus me adiuvet. In dem Buche von Schmidt-Phiseldecks: Das evang. Kirchenrecht im Herzogt. Braunschweig und, wohl infolgedessen, bei Löber: Die Ordinationsverpflichtungen usw., fehlt bedauerlicher Weise das Wort evangelicae. Diese Auslassung ändert den Sinn der Verpflichtungsformel.) Ein Reskript des Konsistoriums vom 4. Januar 1832 erklärte den Sinn der Formel dahin, daß die Verpflichtung sich „nur auf die in den gedachten Büchern enthaltene Lehre des Evangelii" beziehe. Unter den heutigen Verhältnissen wäre eine so weitherzige Verpflichtungsformel nur schwer zu erstreiten. Allerdings hat die Landessynode bis vor wenig Jahren eine liberale Majorität aufgewiesen, doch ist ein Rückgang der liberalen Stimmen auf dem Lande eingetreten und auch ferner mit großer Wahrscheinlichkeit zu erwarten. Der Grund dafür ist lediglich der Einfluß der konfessionell gerichteten Geistlichen auf dem Lande. — Lehrstreitigkeiten hat die Braunschweigische Landeskirche seit dem Jahre 1821, wo der Wahl De Wettes die Bestätigung versagt ward, nicht mehr gehabt. Ein etwaiger Prozeß wegen Irrlehre müßte vor der Disziplinarkammer, in zweiter Instanz vor dem Disziplinarhof für Kirchendiener geführt werden. Ein Versuch, die Lehrprozesse dem Konsistorium in Gemeinschaft mit dem Synodalausschuß zuzuweisen, ist 1890 an dem Widerstand des Landtags gescheitert. — Das gottesdienstliche Le-

ben hat ausgeprägt lutherischen Charakter. Der Landeskatechismus, eine Erklärung des kleinen Katechismus Luthers in 571 Fragen, 1858 eingeführt, ist von Abt Ernesti verfaßt, einem von Schleiermacher stark beeinflußten Theologen. Der Katechismus trägt die Züge der Vermittlungstheologie seiner Entstehungszeit, abgesehen von einzelnen Partien, in denen das spezifisch Lutherische hervortritt, so besonders im 5. Hauptstück. — Durch die Pfründenreform vom Jahre 1901 wurde eine gleichmäßige Gehaltsskala für die Geistlichen eingeführt, beginnend mit M. 2400, in 9 Stufen steigend bis M. 6000, die nach 27 Dienstjahren erreicht werden. In diese Pfründenreform sind sämtliche Pfarrstellen des Landes einbezogen, mit Ausnahme derer der Stadt B., sowie der Patronats- und Wahlstellen des Landes. — Das kirchliche Leben des Landes B. kann im ganzen nicht als rege bezeichnet werden. Die Teilnahme an den kirchlichen Handlungen freilich ist in stetem Steigen begriffen, besonders, wie die nachstehenden Tabellen zeigen, in der Hauptstadt, der einzigen größeren Stadt des Herzogtums, die mehr als ¼ sämtlicher Einwohner des Landes umfaßt.

Taufen	1880	1892	1903
in der Stadt B.	86,9	86,3	95,6 %
im übrigen Lande	97,6	97,6	100,3 %
Kirchliche Trauungen	**1880**	**1892**	**1903**
in der Stadt B.	80,5	80,8	88,2 %
im übrigen Lande	99,0	99,3	98,8 %
Trauungen von Ehepaaren gemischter Konfession	**1880**	**1892**	**1903**
in der Stadt B.	38,6	40,0	50,4 %
im übrigen Lande	40,5	53,6	65,4 %

Von den Kindern aus Mischehen werden stets mehr als die Hälfte evangelisch getauft.

Kirchliche Beerdigungen	1880	1892	1903
im ganzen Lande	30,3	50,6	60,5 %

Die Stadt B. hatte im Jahre 1892 24,4 % kirchliche Begräbnisse, ist auf durchschnittlich 38,7 (1900—1903) gestiegen, auch die letzten Jahre zeigen wieder einen beträchtlichen Fortschritt. Die Uebertritte von der katholischen zur evangelischen Kirche haben sich stark vermehrt, allerdings ist auch die Zahl der Austritte zur katholischen Kirche gewachsen.

	1872—75	1888—91	1900—1903
Uebertritte	9	175	452
Austritte	—	19	45

Die Kommunikantenziffern weisen ein beträchtliches Steigen in der Stadt B., einen (wenn auch geringen) Rückgang in den Landgemeinden auf.

	1880	1895	1903
Stadt Braunschweig	8,5	11,5	14,3 %
Landgemeinden	39,1	37,3	38,4 %

Auch der Kirchenbesuch ist in der Stadt B. seit einer Reihe von Jahren ein viel regerer geworden, während in den Landgemeinden nach den letzten Mitteilungen des Konsistoriums an die Landessynode „eher eine Abnahme als eine Zunahme" festzustellen ist. In den meisten Landgemeinden wird über mangelnde Beteiligung am Gottesdienst bitter geklagt. So kann man im ganzen für das Land B. wohl von einer wachsenden Schätzung der kirchlichen Sitte, schwerlich aber von einem Fortschritt des religiös-kirchlichen Lebens reden.

3. Von Anstalten für innere Mission sind im Herzogtum vorhanden: das Rettungshaus bei St. Leonhard in Braunschweig mit etwa 90 Pfleglingen, das Diakonissen-Mutterhaus Marienstift mit über 100 Schwestern, die Idioten-Anstalt Neu-Erkerode, 5 Herbergen zur Heimat. Außerdem ist zu erwähnen das von der Domina v. Veltheim, einer Freundin W. Löhes, organisierte „evang.-luth. Frauenkloster St. Marienberg" bei Helmstedt, das ein Töchterpensionat, eine zweiklassige Elementarschule und eine Kleinkinderschule unterhält. Dort ist auch der Sitz des „Niedersächsischen Paramentenvereins". Die Zentrale für die Bestrebungen der inneren Mission ist der „Evangelische Verein". Der Gustav-Adolf-Verein hatte in den 4 Jahren von 1900—1903 eine Einnahme von M. 52 975, der lutherische Gotteskasten in derselben Zeit M. 4253, der evang. luth. Missionsverein M. 44 790, der protest. Missionsverein M. 4185. Der Evang. Bund zählt gegenwärtig etwa 4000 Mitglieder im Herzogtum.

4. Katholische Kirchengemeinden finden sich in 8 Städten des Herzogtums. 14 Geistliche sind für die 26 000 Katholiken tätig. Von den 11 katholischen Kirchen oder Kapellen sind 8 seit 1880 erbaut. Katholische Schulen sind in 6 Orten vorhanden, sie gelten auch heute noch rechtlich als Privatschulen. — Das Vereinswesen der Katholiken im Herzogtum ist stark entwickelt. Fast in allen Gemeinden sind im Laufe der letzten Jahre Bonifatius-Vereine, Kindheit-Jesu-Vereine, Kirchenbau-Vereine usw. ins Leben gerufen. Ebenso besteht fast überall der Borromäus-Verein zur Verbreitung katholischer Literatur. Daneben sind zu nennen Männer-, Jünglings-, Arbeiter-, Gesellen-, Frauen-, Jungfrauen-Vereine. Der Volksverein für das katholische Deutschland hat ein Volksbureau in der Stadt B. errichtet, ebenso besteht hier ein katholisches Arbeitersekretariat. 1903 wurde das Nikolausstift, ebenfalls in der Stadt B., gegründet für katholische Waisenkinder und als Kommunikantenanstalt für die Kinder aus der Diaspora. In dem „Braunschweiger Wochenblatt" haben die Katholiken sich ein Zeitungsorgan geschaffen. Ordensniederlassungen gibt es im Herzogtum nicht. Die Bitte der katholischen Gemeinde in der Stadt B. (10 500 Seelen) um Zulassung von barmherzigen Schwestern zur Krankenpflege in der Gemeinde ist mehrfach abgewiesen worden. Seit einigen Jahren sind doch Schwestern in der katholischen Gemeinde zu B. tätig, wenn nicht mit ausdrücklicher Genehmigung, so doch unter stillschweigender Duldung der Behörden.

5. Angehörige von Sekten finden sich vor allem in der Stadt B., in geringer Zahl auch in Wolfenbüttel. Zu nennen sind in B.: Baptisten, Methodisten, Adventisten, Heilige der letzten Tage (= Mormonen), Alt- und Neu-Irvingianer. Nur die letztgenannte Sekte hat eine gewisse Bedeutung. Die kleine alt-irvingianische Gemeinde treibt keine Propaganda. Ihre Glieder gehören meist, wie es scheint, äußerlich der Landeskirche an. Dagegen hat die viel größere neu-irvingianische Gemeinde in B. einen Zentralpunkt. Hier wirkte bis zu seinem vor einigen Jahren erfolgten Tode der hochangesehene Apostel Krebs, „der Apostel des Stammes Ephraim", Herausgeber des Hauptblattes der Sekte: „Wäch-

terstimmen aus Ephraim". Krebs war tatsächlich das Haupt der gesamten Neu-Irvingianer. Sein Einfluß war maßgebend für das in Wolfenbüttel verlegte „Apostolische Gesangbuch", das in Nr. 281 die Gemeinde von ihrem Apostel singen läßt: „Im Fleische steht hier Gott vor uns". Die Neu-Irvingianer haben in den letzten Jahren eine rührige Propaganda entfaltet. Ihre Gottesdienste sind sehr besucht, durchweg von Leuten aus geringem Stande. Es ist bemerkenswert, daß sich zuweilen große Scharen von Männern aus diesen Kreisen zu ihren Gottesdiensten einfinden.

v. Schmidt-Phiseldeck: Das evangelische Kirchenrecht des Herzogtums Braunschweig, 1894; — Albert Rhamm: Das Staatsrecht des Herzogtums Braunschweig, 1908, § 42; — Joh. Beste: Geschichte der Braunschweigischen Landeskirche, 1889; — Verhandlungen der Landessynoden; — Evangelisches Gemeindeblatt für das Herzogtum Braunschweig; — Evangelisch-lutherische Wochenblätter; — Braunschweiger Sonntagsblatt; — Braunschweigisches Volksblatt. **Rahlwes.**

Brautexamen, Brautkranz, Brautring, Brautstand usw. ¶ Trauungsordnung, auch ¶ Sitten, kirchliche, ¶ Volkskunde, religiöse.

de Bray, Guy (Guido de Brès, 1522—1567), reformierter wallonischer Theologe, hingerichtet nach der Eroberung von Valenciennes. Verfaßte die ¶ Confessio Belgica.

Breithaupt, Joachim Justus (1658—1732), ev. Theologe, geboren zu Northeim, wurde, nachdem er verschiedene andere Aemter bekleidet und sich länger bei Spener in Frankfurt aufgehalten hatte, 1685 Hofprediger in Meiningen, 1687 Senior in Erfurt. Diese Stellung mußte er aufgeben, weil er für A. H. ¶ Franke eintrat; 1691 ging er als erster (und bis zur Gründung der Universität 1694 einziger) Professor der Theologie nach ¶ Halle, wurde später zugleich Generalsuperintendent des Herzogtums Magdeburg und Abt von Kloster Bergen, wo er 1732 starb. Als Professor hat er mit seinen Kollegen Franke und Paul ¶ Anton Bibelstudium, biblische Begründung und erbauliche Anwendung der Dogmatik betont, als Generalsuperintendent lebendiges Christentum unter der Geistlichkeit zu fördern gesucht und das Schulwesen gebessert. ¶ Pietismus. **Mulert.**

Breitinger, Johann Jakob (1575—1645), geb. zu Zürich, gest. ebendaselbst, der siebente Nachfolger Zwinglis als Vorsteher der zürcherischen Kirche und Pfarrer am Großmünster zu Zürich, gehört zu den markantesten Gestalten des schweizerischen Protestantismus im 17. Jhd. Er war nach sechs Gelehrten ein auf das Leben gerichteter Mann. In seinen Predigten, besonders in den noch hundert Jahre später gedruckten Synodalreden sprach er mit großer Offenheit über die Fehler der Standesgenossen wie die der Regierung. Er war dabei ein entschiedener Vorkämpfer der kirchlichen Ordnung. Er gab den Anstoß zur Feier des Sonntags in der reformierten Kirche der Schweiz, verfügte die Schließung der Kirche, die „zuvor für eine Straß gebraucht worden", außerhalb des Gottesdienstes, führte die sonntägliche Kinderlehre und den Kirchengesang in Stadt und Land allgemein durch und ordnete eine geregelte Buchführung für die Kirchengemeinden an. B. stand an der Spitze der schweizerischen Glaubensgenossen auf der Synode zu ¶ Dordrecht (1618/19); er trat dort eifrig und mit Erfolg für die buchstäbliche Wahrung der ¶ Confessio Helvetica (1566) ein.

Das Hauptwerk über Breitinger ist J. B. Mörikofer: J. J. B. und Zürich. Ein Kulturbild aus der Zeit des 30jähr. Krieges, 1873; — Weiteres RE³ III, S. 372 ff und ADB VIII, S. 294 f. **Zueter.**

Bremen. 1. Erzbistum ¶ Hamburg.

2. Staat.

1. Kirchengeschichte seit der Reformationszeit; — 2. Verfassung; — 3. Kirchliches Leben, Statistik.

1. Heinrich von Zütphen predigte im November 1522 zuerst evangelisch in St. Ansgarii. Bald waren alle Stadtkirchen evangelisch, bis auf den erzbischöflichen Dom, in dem erst Ostern 1532 der evang. Gottesdienst gewaltsam eingeführt wurde. 1534 wurde die in Wittenberg gebilligte Kirchenordnung vom Rate verkündigt. Durch Berufung Hardenbergs, unter Führung des Bürgermeisters Daniel von Büren, siegte nach langen städtischen Unruhen die melanchthonische Richtung, die allmählich in den Calvinismus deutscher Art und Verfassung überging. Der Superintendent Christoph Pezelius brachte diesen Lehrtypus und Kultus zur unbestrittenen Herrschaft, Consensus Ministerii von 1595, Beschickung der ¶ Dordrechter Synode. Enge Verbindung mit den übrigen reformierten Kirchen, weitreichende Liebestätigkeit, B. die „Herberge der Kirche". Der zunächst erzbischöfliche, dann schwedische, hannoverische Dom, vom Rate 1561—1638 geschlossen gehalten, erlangte erst 1803, als er bremisch wurde, Parochialrechte über die Lutheraner in der Stadt. — Die alte reformierte Orthodoxie wurde erschüttert durch den vom Niederrhein eingeführten Pietismus (Theodor Undereyck, 1670—1693). Nach 1750 drangen die Aufklärung und der Rationalismus ein (D. Stolz, „Bürger von Zürich", an St. Martini; ¶ Dräseke). Den Rationalismus wieder löste eine biblische Richtung ab (Gottfried ¶ Menken, Fr. ¶ Mallet). Von 1840 ab wirkten Vertreter der kritischen Theologie (Nagel, Dulon, Schwalb) unter steten Kämpfen, die in jüngster Zeit das kirchliche Deutschland beschäftigten, als die radikalen Theologen ¶ Kalthoff, ¶ Steudel und ¶ Mauritz dem ¶ Monistenbund beitraten („Christusproblem", Taufstreit, Abschaffung des Religionsunterrichtes). Die radikalen Theologen sind Gegner der Landeskirche, verkünden eine pantheistische Naturreligion und kämpfen mit Nietzsche, Horneffer, Ellen Key gegen die christliche Ethik. Gegen diesen, die Gemeinde auflösenden, geschichtslosen Radikalismus, dem die Persönlichkeit Jesu für bedeutungslos gilt, hat Pastor ¶ Burggraf (bekannt durch seine Schillerpredigten) die „Bremer Beiträge zum Ausbau und Umbau der Kirche" gegründet, in denen er einer Verjüngung des Christentums aus dem Geiste unserer Klassiker das Wort redet („deutscher Christus").

2. Die Kirchenordnung sah einen Superattendenten vor, dem gewisse Vorrechte und die Leitung venerandi ministerii übertragen war, aber der Rat drückte seine Stellung herab und ließ das Ministerium nur als eine begutachtende Behörde zu, die über die Lehre zu wachen und die Kandidaten zu examinieren und ordinieren hatte, bis heute, alles auf Anweisung des Rates. 1656 wurde der Superattendent (Senior) abgeschafft und ein, unter den 4 Primarien der Hauptkirchen halbjährlich wechselndes, Directorium eingeführt, wie es noch besteht. Das Mini-

sterium erreichte nie die Einrichtung einer Synode von Laien und Geistlichen, sondern nur eine unregelmäßig berufene Generalsynode (Konvent) der Geistlichen von Stadt und Gebiet unter Anwesenheit von Ratsmitgliedern, die den Anfang des 19. Jhd.s nicht überdauerte. Der Rat beanspruchte nach dem „Worte Gottes" Staat und Kirche zu leiten, so daß wir von einem reformierten Staatskirchentum reden dürfen, auf das doch die Bürger durch die Gemeinden Einfluß ausübten. — Diese wurden durch „Bauherren" geleitet, darunter bis in die neueste Zeit Ratsherren. Die „Diakonen" hatten die städtische Armenpflege bis 1875, und waren an der Verwaltung der vielen Stiftungen beteiligt. Die altstädtischen Gemeinden wählten, z. T. schon vor der Reformation, ihre Prediger, die der Rat zu bestätigen hatte; die vorstädtischen und Landgemeinden erlangten dieses Recht erst am Anfang des 19. Jhd.s und später. Die ersten Kirchen- oder Gemeindeordnungen, die in den Grundzügen übereinstimmen, stammen aus dem 1. Drittel des vorigen Jhd.s; eine neue kirchliche Gemeindeordnung für das Landgebiet wurde 1889 erlassen. Sie geben alle der Einzelgemeinde ein hohes Maß der Selbstbestimmung. Die Gemeinde wird vertreten durch die Bauherren, die Vorsitzenden des Kirchenvorstandes; die höchste Instanz bildet der Konvent, zusammengesetzt aus den beitragenden Mitgliedern. Die Kirchenvorstände und Diakonien haben noch in den meisten Gemeinden das Vorschlagsrecht bei Besetzung der kirchlichen Aemter, deren Uebernahme noch als Ehrensache gilt und früher den Durchgang zu bürgerlichen Ehrenämtern bedeutete. Eine obligatorische Kirchensteuer wird in B. nicht erhoben; eine allgemeine Kirchenkasse gibt es nicht. Die Verfassung der freien Hansestadt B. behält noch dem Senate die Oberaufsicht über das Kirchenwesen und über das Vermögen der Kirchen vor und überträgt ihm die Ausübung der Rechte des Staates in kirchlichen Angelegenheiten — unbeschadet der Mitwirkung der Bürgerschaft bei der Gesetzgebung, namentlich bei Anerkennung neuer Religionsgesellschaften —, sowie des protestantischen Episkopatrechtes in herkömmlicher Weise, unbeschadet der bestehenden Rechte der kirchlichen Gemeinden. Eins der drei Mitglieder der Kommission des Senats für die kirchlichen Angelegenheiten vertritt jetzt die bremische Landeskirche in der Eisenacher ¶ Konferenz deutscher evg. Kirchenregierungen. Der Umfang des Episkopatrechtes ist streitig. Ein „Bekenntnis" wird nur in einzelnen Gemeindeordnungen gefordert; den Geistlichen wird eine weitherzig gehaltene Verpflichtung beim Antritte des Amtes auferlegt. Die letzte Agende von 1791 ist außer Gebrauch. Ein Zusammenschluß der Stadtgemeinden bestand, von 1875 ab, nur für einige Jahre in der „Bremischen Kirchenvertretung", welche jetzt nur mehr die liberalen und die positive Friedensgemeinde umfaßt. Fragen, welche die Kirchenlehre im allgemeinen und das kirchliche Bekenntnis der einzelnen Gemeinde betreffen, sind von den Verhandlungen grundsätzlich ausgeschlossen; Beschlüsse haben für die einzelnen Gemeinden keine verbindliche Kraft. Der Willkür wurde bis in unsere Zeit durch eine gute Tradition gewehrt. Parochialgrenzen bestehen noch gesetzlich, sind aber sehr beeinträchtigt durch ein stark ausgebildetes Personalgemeindetum. Ein Dimissoriale ist in der Stadt nicht mehr gebräuchlich. Obwohl sich noch einige Gemeinden reformiert nennen, der Dom lutherisch ist, besteht tatsächlich schon überall die Union. Der Charakter der bremischen Gemeinden ist reformiert.

3. Der sonntägliche Kirchenbesuch läßt auch in den positiven Gemeinden viel zu wünschen übrig. Ein starkes Interesse für religiöse Fragen ist geblieben, ebenso die große Opferwilligkeit. Die positive Richtung bringt viel größere Gaben auf für die äußere (Norddeutsche Missionsgesellschaft) und innere Mission, als die liberale. Die Gegensätze zwischen den beiden, ungefähr gleich starken Richtungen, die sich hüben im Ev. Verein (Bremer Kirchenblatt), drüben im Protestantenverein (Protestantenblatt) zusammengeschlossen haben, treten im kirchlichen, ja bürgerlichen Leben schärfer hervor, als sonst, und verhinderten bisher eine planmäßige kirchliche Versorgung der neuen Stadtteile. — Die meist von auswärts berufenen Geistlichen beziehen ein verschiedenes Gehalt, außerdem freiwillige Honorare für Amtshandlungen. Den Stadtgemeinden ist die Bewilligung der Ruhegehalte der Prediger überlassen, desgl. die Fürsorge für die Pfarrwitwen und -waisen, wofür auch noch gemeinsame Kassen der Mitglieder des Ministeriums und der Landprediger bestehen. Der Staat B. hat 277 011 Einwohner, von denen 91,98% evg., 6,72% kath., 0,41% isr. sind. Es gibt 14 städtische, 3 hafenstädtische und 9 ländliche Gemeinden, 41 Geistliche. Im Durchschnitt hat ein Pastor 7200 Seelen zu bedienen, einzelne bis zu 13 000. Getauft wurden (1907) aus evg. Ehen 91,92% der Geborenen, aus Mischehen 59,63%; getraut 94,14% der evg., 51,82% der gemischten Paare. Auf 100 Einwohner kommen nur 9,25% Kommunikanten, und auch durch die Einführung der Einzelkelche (noch nicht in allen Gemeinden) ist die Ziffer kaum gestiegen. 80,54% der Gestorbenen wurden kirchlich beerdigt. Doch ist die Zahl der kirchlichen Beerdigungen in steter Steigerung begriffen. Nur vereinzelt kommt Konfirmationsverweigerung vor. Uebertritte aus der kath Kirche fanden 23 (1906: 17) statt; zur kath. Kirche trat kein Evg. über, keine Austritte. Außerdem sind vertreten die Baptisten (227 Mitglieder), die Methodisten (244 M.), die katholisch-apostolische und apostolische Gemeinde mit zusammen ein paar hundert Gemeindegliedern, die Heilsarmee (43 M.). B. hat etwa 2000 Abstinenten in ca. 40 Guttemplerlogen und anderen Vereinigungen. Starke Freimaurerlogen.

W. v. Bippen: Geschichte der Stadt Bremen, 1892; — Bremisches Jahrbuch, Bd. 8—19, 1876 ff; — J. F. Iken: Die bremische Kirchenordnung von 1534, 1891; — ZKG Bd. 25 und 26; — O. Beeck: Geschichte der reformierten Kirche Bremens, 1909. **Beeck.**

Brentano, Clemens (1778—1842), romantischer Dichter, geb. zu Ehrenbreitstein als Sohn eines Frankfurter (aus Italien eingewanderten) Kaufherrn und der aus Goethes Leben bekannten Maximiliane La Roche, älterer Bruder von Bettina, der späteren Frau seines Freundes Achim v. Arnim. Unstet wie seine Jugend (als Kind großenteils außerhalb des Elternhauses erzogen, dann Lehrling in der väterlichen Handlung, kurz Student in Bonn, dann wieder in einem Kaufmannsgeschäft in Langensalza) ist noch lange sein weiteres Leben gewesen; nur die

Hauptstationen seien genannt: Jena, wo er als Student recht in den romantischen Kreis hineinkam, Marburg, wohin ihn sein Schwager Savigny zog und wo er in glücklicher Ehe mit der geschiedenen Frau des Jenaer Professors Mereau lebte, Heidelberg, wo er mit Arnim zusammen 1805 ff die einzigartige Volksliedersammlung „Des Knaben Wunderhorn" herausgab und seinen Freund ¶ Görres in verwandten Arbeiten förderte, Landshut, Böhmen, Berlin. Eine unharmonische, wenn auch gewiß reiche Anlage, Berufslosigkeit, das Wanderleben, eine unglückliche zweite Ehe (seine erste Frau starb schon 1806) mögen es zusammen verschuldet haben, daß er nicht dazu gekommen ist, in einer größeren dichterischen Schöpfung einheitlichkräftig seine Eigenart zum Ausdruck zu bringen. Aus der jenaischen Zeit stammt der „verwilderte Roman" „Godwi oder das steinerne Bild der Mutter", aus der Marburger das Bruchstück „Aus der Chronik eines fahrenden Schülers", aus verschiedenen die (erst 1852 veröffentlichten) „Romanzen vom Rosenkranz", die, wie der Novalissche Osterdingen und die Arnimschen Kronenwächter, Fragment einer weltumfassend geplanten Dichtung sind. 1817 kam er unter dem Einfluß seines Bruders Christian und Luise ¶ Hensels dazu, über sein ererbtes katholisches Bekenntnis und sein romantisches Interesse an katholischem Wesen hinaus ernsten katholischen Glauben zu gewinnen. So hat er von 1818 an in Dülmen die Visionen der stigmatisierten Nonne A. K. Emmerich (¶ Stigmatisierte) aufgezeichnet, nach ihrem Tode 1824 großenteils für die Drucklegung dieser Aufzeichnungen gearbeitet (1833 Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi nach den Betrachtungen der gottseligen A. K. Emmerich; Das Leben der hl. Jungfrau Maria nach den Betrachtungen usw. erschien erst 1854, Das Leben unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi 1856). Katholischer Geistlicher konnte er nicht werden; um so eifriger hat er, seit 1824 am Rhein und in Frankfurt lebend, für die Einführung der barmherzigen Schwestern gewirkt. 1833 ging er nach München, 1838 erschien sein bekanntestes Märchen: Gockel, Hinkel und Gackeleia (das einzige, das er selbst veröffentlicht hat). 1842 starb er in der Familie seines Bruders Christian in Aschaffenburg. Von seinen Dichtungen wäre noch zu nennen das Drama „Die Gründung Prags", kleinere dramatische Dichtungen leichteren Stils, von den Novellen die unvergängliche „Geschichte vom braven Kasperl und der schönen Annerl". Unter seinen Liedern sind einige von wundervoller Einfachheit. In der Ausgabe seiner „Gesammelten Schriften" ist beseitigt, was dem katholischen Standpunkt widersprach. Inwiefern er in Geistesart und Werdegang bestimmte Züge der Romantik zeigt, darüber ¶ Romantik.

Kl. B.s gesammelte Schriften 1852—55 (9 Bde., die beiden letzten enthalten Briefe); — Kritische Ausgabe in Auswahl in Kürschners „Deutscher Nationalliteratur" Bd. 146 I (mit wertvoller Einleitung von M. Koch, dort weitere Lit.-Angaben); — Eine ganze Anzahl von Neuausgaben ist in den letzten Jahren erschienen: Gedichte (in Auswahl von A. v. Bernus, 1904); Ausgew. Werke (4 Bde. von Morris, 1904); Frühlingskranz (Jugendbriefe, von Königsdorf, 1907, und von Ernst, 1907); — Joh. Diel und Wilh. Kreiten: Kl. Brentano, 1877 (katholisch). **Mulert.**

Brenz, Johann (1499—1570). Der schwäbische Reformator ist am Johannestag 1499 in der schwäbischen Reichsstadt Weil geboren. Seit 1514 studierte er in Heidelberg und hörte im April 1518 der Disputation Luthers vor dem Generalkapitel der Augustinerkongregation zu. Seitdem ist er mit einer Reihe anderer junger Süddeutscher für die Reformation gewonnen. Nach Erlaß des Wormser Edikts kam er Anf. 1522 wegen Neuerung in Glaubenssachen in Verdacht und folgte gern im Sommer 1522 einem Ruf als Prediger nach der Reichsstadt Hall. Bis 1533 wirkte er hier und ward zum Reformator von Franken. Mit mäßiger Entschiedenheit hat er Messe, Heiligendienst und das Klosterwesen allmählich bis 1524 abgeschafft. Im Bauernkrieg verhinderte er den Uebergang der Stadt zur Partei der Aufständischen, im Sinne Luthers, nur mit größerer Ruhe, die Rechte und Pflichten von Obrigkeit und Untertanen in meisterhafter Klarheit und Schriftbeherrschung von einander scheidend. Die Stellung der christlichen Obrigkeit nach dem Geist der Reformation herauszuarbeiten, aber mit größerer Klarheit, als Melanchthon und Luther, war sein Charisma. Das bewies er bei der endgültigen Durchführung der Reformation in Hall in der (ersten) Kirchenordnung von Ostern 1526. Da die Vermischung des Wortes Gottes mit menschlichen Satzungen (im Papsttum und im Bauernkrieg) nur zur Zerrüttung geführt hat, ist die Obrigkeit verpflichtet, jene Vermischung aufzuheben, d. h. das Evangelium einzuführen. Da aber das Wort und der Glaube unausrottbare Gaben Gottes sind, ist der bewaffnete Widerstand gegenüber dem Kaiser um der Religion halben unter keinen Umständen erlaubt und die leibliche Strafe gegen Irrlehre nur bei Verbindung derselben mit Aufruhr zulässig. Von Hall aus wirkte B. mit bei Durchführung der Reformation im benachbarten Dinkelsbühl und in der Markgrafschaft Brandenburg, und beteiligte sich 1530 an der theologischen Arbeit des Augsburger Reichstags. Seit 1525 war B. in den Abendmahlsstreit verwickelt. In dem von 14 Theologen unterzeichneten Syngramma Suevicum verteidigte er gegen seinen Freund Oekolampad die Position Luthers, indem er (von der Kraft des Heilswortes ausgehend) den wahren Leib Christi als das durch und mit dem Worte dem Glauben mitgeteilte Heilsgut des Abendmahls ansah (also abweichend von Luther einen Genuß der Ungläubigen ablehnte). Durch B. kam die Lutherische Abendmahlslehre in Schwaben und Franken zum Ansehen. Er beteiligte sich am Marburger Gespräch und lernte dabei den vertriebenen Herzog Ulrich von Württemberg kennen, der seinem Lebenswerk den neuen Inhalt zu geben bestimmt war. — Nach Ulrichs siegreicher Rückkehr (1534, ¶ Württemberg) wurde B. beauftragt, die Neuordnung des Kirchenwesens in Württemberg vorzunehmen. Im Sommer 1535 erschienen nach Hallischem Muster die (z. T. von Schnepf verfaßte erste) Kirchenordnung, dann die Visitations- und Eheordnung. 1537 war B. zur Reformation der Universität in Tübingen. Von da kehrte er, die Wirkungen der Reformation zu vertiefen (zweite Hallische Kirchenordnung 1543) nach Hall zurück, das er bei Ausbruch des schmalkaldischen Kriegs fliehend verlassen mußte. Während der Herrschaft des Interims hielt er sich unter mancherlei Abenteuern da und dort vor den spanischen Söldnern im Versteck, bis er nach Herzog ¶ Christophs

Regierungsantritt und nach der vergeblichen Sendung zum Trienter Konzil (¶ Confessio Wirtembergica) im herzoglichen Auftrag in Württemberg visitierte und 24. Sept. 1554 als Propst und erster Prediger an der Stiftskirche in Stuttgart angestellt wurde. In dieser Stellung hat er bis zu seinem Tode in streng lutherischem Sinne gewirkt (1558 strenges Edikt gegen die Wiedertäufer und Sakramentierer; 1559 Stuttgarter Synode ¶ Württemberg) und in weitherzigem Verständnis für die Ausbreitung der heil. Schriften und des evangelischen Glaubens (in Frankreich, Polen und unter den Südslaven; Beziehungen zu P. P. Vergerio und Hans von Ungnad). Er hat zusammen mit Herzog ¶ Christoph den Charakter der württembergischen Kirche bestimmt. Unter allen Mitarbeitern Luthers steht er dessen Gedanken und religiösen Absichten am nächsten; doch nicht ohne theologische Eigenart (in der Lehre von der Rechtfertigung und der unio personalis ¶ Christologie II, 4 c). Seine zahlreichen Schriften sind noch nicht genügend durchgearbeitet.

Walter Köhler: Bibliographia Brentiana, 1904; — Th. Pressel: Anecdota Brentiana, 1868; — J. Hartmann und K. Jäger: J. B., 2 Bde., 1840—42; — G. Bossert: Zur Charakteristik von J. B. (Blätter f. württ. K.Gesch. N. F., III), 1899; — Alfred Hegler: J. B. und die Reformation im Herzogt. Württemberg, 1899. **Hermelink.**

de Brès, Guido, ¶ Bray.

Breslau.

1. Historische Entwicklung; — 2. Heutige Ausrüstung als Stützpunkt des Deutschtums; — 3. Universität.

1. B., an Einwohnerzahl die sechste Stadt Deutschlands, hat den Beruf, Hauptstützpunkt nationaler Kultur im SO. zu sein, ein Bollwerk gegen die slavische Welt. Der kirchlich religiöse Faktor ist dabei stets hervorragend beteiligt gewesen. Schon in der Vorbereitungszeit auf diesen Beruf (von der ersten Erwähnung des Bistums im Jahre 1000 bis zum Mongoleneinfall 1241) vermittelten Zisterzienser und Benediktiner deutsche Kultur, ein Breslauer Herzog und Bischof halfen den preußischen Ordensstaat begründen (¶ Preußen). Noch heute erinnert vieles an die Herzogin St. Hedwig († 1243), Tante der hl. Elisabeth. Dann erhob sich die zerstörte deutsche Ansiedlung als großartig angelegte Stadt aus der Asche, im engen Anschluß an ¶ Magdeburg, den erst der Rückschlag auf den schmalkaldischen Krieg gewaltsam löste (¶ Deutschland, Reformationszeitalter). Neuen Glanz und Reichtum brachte der große Germanisator Kaiser Karl IV. Namen von Straßen und Plätzen, hochragende Kirchen, kunstvolle Bauten, darunter eins der schönsten Rathäuser Deutschlands, zeugen noch jetzt davon. Auch unter den heftigen Ständekämpfen hielt die Hansastadt fest an Volkstum und Frömmigkeit, ja beide wurden im Gegensatz zum Hussitentum durch Johann v. ¶ Capistrano derartig erhitzt, daß diese eine Stadt gegen den mächtigen König Georg Podjebrad einen unheilvollen Krieg führte. Ein Stadtschreiber aus Nürnberg (Peter Eschenloër) hat ihn interessant und originell geschildert, die Reformation vorahnend. Die St. Bernhardinkirche ist damals gegründet. Mit humanistischer Beredsamkeit schildert ein begabter Vertreter der jungen geographischen Wissenschaft, Bartel Stein, die auch von Enea Silvio (¶ Pius II) gepriesene Schönheit der spätmittelalterlichen Stadt. Wieder ein Nürnberger, Johann ¶ Heß, führt die Reformation ein; geschmackvolle Renaissancebauten verdrängen die Gotik; humanistische Gelehrsamkeit findet reiche Pflege in dem Kreis des Crato von Crafftheim, die eine große Schar tüchtiger Pastoren und Schulmänner fortsetzt, getragen durch die Freigebigkeit eines hochstrebenden Patriciats. Wien wurde 1561 an Umfang von Breslau übertroffen. Die Stadtverwaltung war so gut geordnet, daß z. B. 1693 Edmund Halley in London auf Grund des von dem Leibnizianer Pastor Neumann in Breslau gelieferten Materials die ersten Mortalitätstabellen veröffentlichte. Außer dem Schulwesen war die Armenpflege der Oberstadt berühmt. Auch verdienen die schlesischen Dichterschulen, historisch betrachtet, eine gewisse Anerkennung. Mit heroischem Opfermut hat B. sich als Hort des schlesischen Protestantismus behauptet. Doch gewannen dessen Todfeinde, die Jesuiten, 1638 eingeführt, immer mehr Boden. Sie erhielten 1658 die kaiserliche Burg zum Geschenk; 1702 wurde an der Stelle, wo 1620 dem Winterkönig gehuldigt war, die Jesuitenuniversität eröffnet, das Gebäude im Innern, ein Musterstück wirkungsvoll prunkenden Barockstils, der die Renaissance nun zurückdrängt. Seit 1700 wurden katholische Parochien in der einst rein protestantischen Stadt errichtet, und wie in Oberschlesien und Glatz wäre auch hier der evangelische Gottesdienst durch den unaufhörlichen Druck allmählich vernichtet worden, hätte nicht der Schwedenkönig Karl XII Erleichterung, Friedrich d. Gr. Erlösung gebracht. Nun wurde Breslau der deutsch-protestantischen Kultur erhalten: 110 Jahre, nachdem Scheffler als „Angelus Silesius" übergetreten war, weilte Lessing als Tauentzien's Sekretär in der Stadt (1760—1765) und dichtete „Minna von Barnhelm". Freilich ist Schlesiens Hauptstadt infolge der Handelsverhältnisse hinter Berlin, das früher neben ihm kaum zu nennen war, zurückgeblieben; aber diese dritte Residenz der Preußenkönige hat 1813 wie 1866 eine führende patriotische Stellung eingenommen: von hier erging der „Aufruf an mein Volk", die Stiftung des eisernen Kreuzes, die erste Zustimmungserklärung zu Bismarcks Politik.

2. Inmitten größter Bedrängnis wurde um 1810 die noch blühende Gesellschaft für vaterländische Kultur gegründet, 1811 entstand durch Vereinigung der Leopoldina und der Frankfurter Hochschule die Universität (s. u. 3). Die Kunstschule und die musikalischen Bestrebungen stehen in Blüte; naturwissenschaftliche, prähistorische, kunstgewerbliche Sammlungen werden mit Eifer und Verständnis verwaltet. Aus der Stadtbibliothek und der Universitätsbibliothek werden jährlich fast 90 000 Bände verliehen; sie enthalten seltene Schätze aus Schenkungen Breslauer Patrizier, aus Kirchen- und Klosterbibliotheken, sowie aus der einst berühmten Sammlung der Frankfurter Hochschule. Dazu bieten das Provinzialarchiv, das bischöfliche Diözesan-Museum, das Stadtarchiv reiches und viel benutztes Material für die Geschichte Ost-Deutschlands nebst der der Nachbarländer. — Auch das kirchlich-religiöse Leben zeigt so große Regsamkeit und Mannigfaltigkeit, daß unmöglich hier eine vollständige Uebersicht gegeben werden kann. B. ist der Sitz des ev. Provinzial-Konsistoriums und zweier Generalsuperintendenten. Die evangelischen Mitglieder der Landeskirche sind in 10 Parochien verteilt,

unter denen die reformierte Hofkirchengemeinde in berechtigter Besonderheit dasteht. Die übrigen neun sind mit einigen Landgemeinden zu einer Diözese vereinigt; diese hat kraft altererbten Rechts noch, im Unterschied von anderen Diözesen, zwischen sich und dem Kgl. Konsistorium ein Stadtkonsistorium und ist nicht einem Kgl. Superintendenten unterstellt, sondern einem vom Stadtkonsistorium gewählten Städt. Kircheninspektor (jetzt Propst Decke an St. Bernhardin). Die neuen Parochieen sind seit 1886 aus dem städtischen Patronat entlassen, sie bilden einen Parochial-Verband, dessen Angelegenheiten durch einen Verbandsvorstand und eine Generalversammlung geordnet werden. 1907 betrug die Seelenzahl der Mitglieder der Landeskirche der ev. Diözese B. 304 138; davon fallen auf die 10 städtischen Gemeinden 289 259, die übrigen gehören den 5 Landgemeinden an. Zahl der Taufen 9731; Abendmahlsgäste 65 492 (außerdem 3540 Krankenkommunionen), Uebertritte zur evang. Kirche 599; angemeldete Austritte 138. Zahl der Prediger 45. Für innere und äußere Mission, Gustav Adolf-Verein, Evangelischen Bund, Bibelgesellschaften, verschiedene kirchenpolitische und kirchlichsoziale Gruppen ist eine fast übergroße Zahl von Vereinen tätig. — Von der Brüdergemeine geht ein bedeutender Einfluß aus. Die separierten Lutheraner Preußens haben hier ihre leitende Behörde: das Ober-Kirchen-Kollegium. Sie besitzen in der Stadt zwei Kirchen und ein theologisches Seminar. — Irvingianer, andere Sekten und Freikirchen fehlen nicht; die Altkatholiken haben in B. festen Fuß gefaßt. — Reich und mächtig steht die römisch-katholische Kirche da. Der Fürstbischof Melchior von Diepenbrock (1845—1853) ist noch unvergessen. Kardinal Kopp gilt mit Recht als ein besonders kluger, zielbewußter Kirchenfürst. Die katholische Fakultät zählt Mitglieder von anerkanntem wissenschaftlichem Ruf. Ein riesiges Gebäude umfaßt sämtliche kath. Theologie-Studierenden in seinem Konvikt. Unter dem Fürstbischof stehen 80 preußische, 12 österreichische Archipresbyterate. Dazu kommt der Delegaturbezirk für Brandenburg, Berlin (224 000 Katholiken) und Pommern. Daß dies fürstbischöfliche Regiment mit seinem Domkapitel einen großen Verwaltungsapparat umfaßt, kann hier nur angedeutet werden. Dominikaner (in Berlin), Franziskaner (mit einer imposanten Niederlassung im Norden der Stadt), Barmherzige Brüder, Kamillianer, Redemptoristen, eine Missionskongregation, Alexianer, dazu viele weibliche Orden sind für den katholischen Glauben tätig. Unter den letzten ragen besonders die in der Jugendgeschichte der Fürstin von Gallitzin charakterisierten Ursulinerinnen (für den Unterricht) und Elisabethinerinnen (Krankenpflege) hervor. — Auch das Breslauer Judentum (über 20 000 Anhänger) ist in zahlreichen Vereinen tätig. Das jüdisch-theologische Seminar gilt als die bedeutendste derartige Anstalt. Es zerfällt in ein Rabbiner- und ein Lehrer-Seminar. Hier wird „die Versöhnung des positiven Judentums mit dem Leben der Gegenwart auf dem Grunde der Wissenschaft" erstrebt. Seit 1841 vorbereitet, wurde es 1854 eröffnet und zählte bedeutende Kräfte wie Bernays und Jakob Freudenthal unter seinen Lehrern. — Das Polentum macht sich in B. lebhaft bemerkbar; aber im ganzen sind alle genannten Faktoren im Sinne deutscher Kultur tätig, — wenigstens bis jetzt. Es wird nicht von B. allein abhängen, ob es der oben bezeichneten Aufgabe weiter genügen wird. Leichter ist sie nicht geworden. Nur mit Anspannung aller noch latenten Kräfte wird sie zu lösen sein.

Zur Geschichte der Stadt: Gomolcke: Kurzgefaßte Inbegriffe der vornehmsten Denkwürdigkeiten der Stadt B., 1731—33; — S. B. Klose: Dokumentar. Geschichte und Beschreibung in Briefen, 1780—83. (Bis 1526. Fortsetzung in Gust. Adolf Stenzel: Scriptores rerum Silesiacarum Bd. III, 1847); — Karl Ad. Menzel: Topographische Chronik von B., 1805—08; — Pols Jahrbücher der Stadt Breslau hrsg. v. J. G. G. Büsching und G. Kunisch, 1813—24; — Zur Geschichte des Bistums: Joh. Heyne: Denkwürdigkeiten aus der Geschichte der kath. Kirche Schlesiens, 1860—68; — C. Grünhagen: Schlesien unter Friedrich dem Großen, 1890—92; — Publikationen aus den preuß. Staatsarchiven: Preußen und die kath. Kirche, 1878—1902; — A. O. Meyer: Studien zur Vorgeschichte der Reformation, 1903; — B. J. Jungnitz: Visitationsberichte d. Diözese B., 1905 ff. **C. F. Arnold.**

3. Schon 1505 plante der Rat der Stadt eine Universität, erwirkte auch vom Könige Wladislaus von Böhmen eine Stiftungsurkunde, die nachgesuchte päpstliche Bestätigung ward aber versagt. Aus einem im 17. Jhd. gegründeten Jesuitenkollegium entstand 1702 durch kaiserliches Patent vom 21. Oktober die Leopoldinische Universität „vor allem zur Förderung der Ehre Gottes und zum Wachstum des heil. Glaubens und der kathol. Religion". Ein päpstliches Privileg wurde derzeit nicht mehr für nötig gehalten. Die kaiserliche Privilegierung erstreckte sich auf das Promotionsrecht in der Philosophie, der Theologie und dem kanonischen Recht, d. h. auf zwei Fakultäten, wie das an Jesuiten-Akademien üblich war. Eine juristische Fakultät wurde seit 1713, eine medizinische seit 1730 versucht: beide kamen aber nicht auf, weil sie nicht in den jesuitischen Lehr- und Erziehungsplan paßten. Rektor der Universität war allzeit der Rektor des Jesuitenkollegs; er führte das Siegel mit der Umschrift: Sigillum Universitatis Leopoldinae Societatis Jesu Vratislaviensis. Anfänglich blieb die Universität, wie das Kollegium S. J. in der kaiserlichen Burg, 1728 wurde der Grundstein zu dem jetzigen 1738 vollendeten prächtigen Universitätsgebäude gelegt. Drei Jahre später fiel Schlesien und damit die Universität an Preußen, Friedrich der Große bestätigte ihre Gerechtsame. Als 1773 der Jesuitenorden aufgehoben wurde, behielt Friedrich doch die Exjesuiten als Leiter der schlesischen Schulen wie der Universität. Indem er ihre Güter in dem schlesischen Schulfonds zum besten der katholischen Bewohner vereinigte, errichtete er 1777 das schlesische Schuleninstitut, Universität und Gymnasien umfassend, an dessen Spitze bis 1800 der Exjesuit Zeplichal stand. Eine drastische Schilderung seines Regimes aus der Feder des einstigen Kapuzinerpaters ¶ Feßler findet sich in den Akten des Geh. Staatsarchivs. Jene seltsame geistliche Korporation der „Priester des Schuleninstituts" wurde von Friedrich Wilhelm III im Jahre 1800 aufgehoben und der Universität ein neues zeitgemäßeres Reglement gegeben. Ueber Schlesien und die polnische Nachbarschaft hinaus hatte die Leopoldina ja bis dahin keine Bedeutung gewonnen, und als sie 1802 ihre Hundertjahrfeier

beging, gabs dabei nicht viel Rühmens. Aber es war die einzige katholische Universität im protestantischen Preußenstaat, und ihre Aufhebung, obwohl bisweilen flüchtig erwogen, ward doch nie ernstlich ins Auge gefaßt. Dagegen wurde infolge der Errichtung der Berliner Universität die alte Frankfurter im Jahre 1811 nach Breslau verlegt, d. h. Viadrina und Leopoldina zu Einer Universität verschmolzen. Hiermit war denn nun allerdings die erste prinzipiell paritätische Universitätsgründung vollzogen. Was Wunder? Nachdem in der Säkularisationszeit die Staaten selbst aus erklärlichen Gründen paritätisch geworden, verlor ein streng konfessioneller Charakter der „Landes"-Universitäten Sinn und Zweck. In den Akten heißt die neue Universität anfänglich: Die protestantische katholische Universität zu B. Die lateinische Bezeichnung war bis 1816 noch Universitas litterarum Viadrina Vratislaviensis, um die Tatsache der Vereinigung zweier auszudrücken; hernach aber gedachte man die Geschichte auszulöschen und glaubte mit der gewählten Bezeichnung Univ. litter. Vratislaviensis anzudeuten, daß es sich um eine Neugründung handle. Wars auch nicht eine Neugründung, so wars doch eine Neuordnung. Der Vereinigungsplan vom 3. August 1811 bestimmte in § 11: „In Ansehung des Lehrwesens wird alles an Schuldisziplin Grenzende in der Verfassung der bisherigen Breslauer theologischen und philosophischen Fakultät aufgehoben, und es werden dieselben der Verhältnisse teilhaftig, welche auf den übrigen deutschen Universitäten und auch auf der mit ihnen zu vereinigenden Frankfurter Universität stattfinden". Statuten erhielt die neue Universität nicht sogleich. Es erging außer dem „Vereinigungsplan" noch ein vorläufiges Reglement für Studierende nebst Vorschriften über Kollegia, Honoraria und akademische Zeugnisse. Damit begann die Universität am 19. Oktober 1811 ihre Tätigkeit. Für das Wintersemester 1811/12 ließen sich 200 Studenten einschreiben, als erster der spätere Philosophie-Professor Braniß. Im Jahre 1812 arbeitete der Senat — hier wie in Berlin — einen Entwurf zu den allgemeinen Statuten aus; aus beiden Entwürfen setzte das Ministerium 1816 eine Art Musterstatut zusammen, das nach und nach auf sämtlichen preußischen Universitäten eingeführt wurde. Fakultätsstatuten oder — wie sie in B. heißen — Reglements verlieh der Minister erst im J. 1840. Auch hierfür war, zunächst für Berlin und Bonn, von Joh. Schulze ein reichlich unzulängliches Muster entworfen worden. Natürlich haben alle diese Statuten im Laufe der Jahre vielfache Abänderungen erlitten: es herrschen weniger die Statuten, als Gewohnheitsrecht und Verwaltungsgrundsätze. — Die wichtigste Sorge für das Gedeihen der neuen Breslauer Universität war die Besetzung der Lehrstellen mit Männern von wissenschaftlichem Range. In der protestantisch-theologischen Fakultät siedelte Prof. David ¶ Schulz und der zum Professor ernannte Privatdozent Middeldorpf aus Frankfurt mit über; vier andere wurden neuberufen: Augusti aus Jena, Möller aus Königsberg, Konsistorialrat Gaß und Prediger Scheibel aus B. Die beiden erstgenannten Frankfurter hielten bis zu ihrem Lebensende (1854 und 1861) in B. aus; allerdings wurde der alte David Schulz schließlich noch unter Eichhorn wegen kirchlich-theologischer Differenzen seines Amtes enthoben. Schon im Rationalistenstreit der 30er Jahre war er samt seinem Kollegen Daniel ¶ v. Coelln hervorgetreten mit der Schrift: „Ueber theologische Lehrfreiheit auf den evangelischen Universitäten und deren Beschränkung durch symbolische Bücher" (¶ Apostolikumstreit). Im übrigen wechselte der Lehrkörper vielfach: nur 14 Jahre (1892—1906) wirkte der frühverstorbene William ¶ Wrede; nur kurze Zeit hatten F. L. ¶ Steinmeyer, Hermann ¶ Reuter und Karl ¶ Müller hier gelehrt. Der häufige Wechsel kann nicht wundernehmen, da die evang.-theologische Fakultät mit Ausnahme der Zeit, wo David Schulz auf der Höhe seines Wirkens stand, nur geringe Frequenz hatte. Im Winter 1906/7 zählte sie 64 Studierende, während die katholische 241 aufwies, und unter 100 ist sie seit 60 Jahren geblieben. Zur Beförderung des Studiums errichtete der zum Protestantismus übergetretene Bischof Graf Leopold ¶ v. Sedlnitzky 1872 eine Stiftung für Studierende der evang. Theologie, das sogen. Johanneum, schlesisches Konvikt genannt (ein solches auch in Halle). Gegenwärtig vertreten: W. ¶ Schmidt, G. ¶ Wobbermin und Fr. ¶ Kropatscheck die systematische Theologie, K. ¶ Cornill und der Extraordinarius Max ¶ Löhr die alttestamentliche, P. ¶ Feine und der Extraordinarius A. ¶ Juncker die neutestamentliche Exegese, Fr. ¶ Arnold die Kirchengeschichte, P. ¶ Gennrich und der Honorarprofessor K. ¶ v. Hase die praktische Theologie. — Für eine zeitgemäße Erneuerung der katholisch-theologischen Fakultät geschah zunächst nichts: die alten Lehrer mußten laute de mieux übernommen werden. Zwar wurden 1812 Verhandlungen mit Thaddäus ¶ Dereser angeknüpft, auf den die preußische Regierung als einen hell denkenden und gelehrten Mann schon 1802 aufmerksam wurde, doch gelang die Berufung erst Ende 1815. Er hat dann bis 1827 als einzige wissenschaftliche Kapazität die Breslauer Fakultät repräsentiert, wobei er freilich dem preußischen Ministerium durch sein schroffes Wesen bisweilen unbequem geworden ist. Eine für die katholische Kirche im allgemeinen und die Schlesiens im besonderen unerwünschte Rolle spielte der Prof. Anton ¶ Theiner (1824—30), der sich später sogar an ¶ Ronge anschloß. Die Berufung der Hermesianer Müller aus Gießen und Baltzer aus Bonn 1831 machte die Sache auch nicht besser: es fehlte in der Fakultät die Einigkeit im Geist und die Einheit der Lehre, vor allem aber an tüchtigen Männern, so daß Prof. Movers 1845 eine „Denkschrift über den Zustand der kath.-theol. Fakultät in B." veröffentlichte voll schwerer Klagen gegen die Regierung. Diese verteidigte sich nicht ungeschickt. Hatte Movers die Verwüstungen des katholischen Glaubenslebens in Schlesien auf die schlechte Besetzung der Fakultät zurückgeführt, so zeigte die Regierung, daß ihre Berufungen bedeutender katholischer Theologen darum fehlschlugen, weil niemand Lust hatte, in die unerquicklichen kirchlichen Zustände Schlesiens einzutreten. Jos. Hub. ¶ Reinkens (seit 1850 in B.) bekannte sich zwar in seiner Festschrift zum 50jährigen Universitätsjubiläum 1861 zur „Gottesfurcht" als „zu dem unzerstörbaren Grunde der rechten Wissenschaft und ihrer schönen Frucht, der Weisheit", geriet jedoch um diese wissenschaftliche Festschrift schon in heftige Fehde mit der schlesischen Geistlichkeit; zehn Jahre später

wurde er wegen seiner Haltung zum Vatikanum exkommuniziert (¶ Altkatholiken). Erst in den letzten Dezennien des 19. Jhd.s ist die kath.-theol. Fakultät in B. zu ruhiger und gleichmäßiger Wirksamkeit gelangt. Der Papst hat 1888 das in den bischöflichen Wirren der 40er Jahre zweifelhaft gewordene und darum nicht mehr ausgeübte Promotionsrecht wiederhergestellt. — In die juristische Fakultät traten 1811 aus Frankfurt ein die beiden Professoren Madihn und Meister. Berufen wurde dazu aus Königsberg Theod. Max. Zachariä, der Bruder des berühmten Heidelberger Staatsrechtslehrers Karl Salomo Z., nach Savignys Urteil ein Mann „voll von Kenntnissen, der etwas recht ernstliches und eigentümliches in seinem Streben hat". Er ging 1821 nach Marburg, wurde aber bald wegen mißliebiger politischer Anschauungen abgesetzt und starb 1847 in kümmerlichen Verhältnissen in Leipzig. Aus Landshut kam der Pandektist Dominik Unterholzner (1812—38). Nach Madihns und Meisters Ausscheiden traten in den 20er Jahren ein der Kriminalist Abegg (bis 1868) und der Rechtshistoriker Eduard Huschke, der im preußischen Agendenstreit auf Seite der verfolgten Lutheraner stand (¶ Altlutheraner). Abegg hat zum Jubiläum 1861 auch eine Art Geschichte der juristischen Fakultät geschrieben. Neben diesen beiden standen seit 1826 Regenbrecht und Gaupp. Vorübergehend lehrten hier auch das „Wunderkind" Karl Witte (1822—33), das man in Berlin seiner Jugend halber nicht zugelassen hatte, und Theodor Mommsen (1854—57), nachdem er vorher in Leipzig abgesetzt worden war. Unter anderen Breslauer Juristen mag noch des Germanisten Otto Stobbe gedacht werden. — Die medizinische Fakultät können wir hier übergehen. — Die philosophische Fakultät brachte aus Frankfurt fünf Lehrer mit, darunter den Historiker Bredow, der sich um die Organisation der neuen Universität besonders verdient machte. Er war s. Z. von Beyme aus Helmstedt geholt worden und 1807 für die Berliner Universität bestimmt gewesen, starb aber schon 1814. Ihn ersetzte Ludwig Wachler aus Marburg, einer der würdigen Professoren, die in der Napoleonischen Zeit ihre Kniee nicht gebeugt hatten vor Baal. Publice las er Hodegetik des akademischen Studiums, und seine „Winke und Ratschläge über Einrichtung der Studien auf Universitäten" wurden 1816 vom Ministerium den Studierenden empfohlen. Neben Bredow war 1811 noch ein Historiker angestellt worden: Friedr. v. Raumer, der romantische Geschichtsschreiber der Hohenstaufen, der aber in B. nur ungern weilte und 1819 seine Versetzung nach Berlin erwirkte. Ihm folgte (1820—54) Harald Stenzel, bekannt durch seine „Geschichte Deutschlands unter den Fränkischen Kaisern", auch Mitbegründer der Monumenta hist. Germ. Die im „Vereinigungsplan" vorgesehene katholische Geschichtsprofessur wurde erst 1853 von Friedrich Wilhelm IV verwirklicht. Dagegen hatte die Philosophie von Anfang an eine doppelt konfessionelle Vertretung in dem Frankfurter Professor Thilo und dem von der Leopoldina übernommenen Rohovsky, der allerdings bald zum Protestantismus übertrat. Die Regierung setzte ihnen seit 1830 zwei jüngere Kräfte zur Seite: den schon genannten ersten Studenten Braniß und den Hermesianer Elvenich. Von diesen hatte ¶ Braniß die größere Anziehungskraft. Honorarunterbietungen zwischen ihnen führten 1847 zur Beschwerde beim Ministerium und hatten Verhandlungen auf allen Universitäten über die seitdem beliebte Festsetzung eines Honorarminimums zur Folge. Die klassische Philologie war in B. allezeit gut vertreten: zuerst durch Heindorf und Franz Passow, in der Folge von Friedrich Ritschl, Roßbach und Westphal, auch Studemund. Daneben blühte auch die neue Wissenschaft der Germanistik, hier, wie das Jahr zuvor in Berlin, inauguriert von Friedr. Heinr. von der Hagen. Sein Nachfolger war der Dichter und Universitätsbibliothekar Hoffmann von Fallersleben, den Eichhorn 1843 wegen seiner „Unpolitischen Lieder" absetzte. Von 1839—46 versuchte sich auch Gustav Freytag als Privatdozent der deutschen Philologie. Lange Zeit versah dann diese Professur der Sohn des Dichters Heinrich Rückert, bis sie von 1876 an an Karl Weinhold gelangte. — Die geographische Lage B.s rechtfertigte es übrigens, daß hier (seit 1842) auch ein Lehrstuhl für slawische Philologie errichtet wurde. — Im Fache der Naturwissenschaften brachte von der alten Leopoldina her Anton Jungnitz als Astronom und Physiker einigen Ruf mit: er ist der Begründer der Breslauer Sternwarte, die um die Mitte des Jahrhunderts Galle leitete. Neben Jungnitz wurde als Professor der Physik der Naturphilosoph Henrik Steffens aus Halle berufen, der für Berlin trotz Schleiermachers Fürsprache erst nicht passend befunden wurde, 1832 aber doch noch hinkam. Er begründete in B. das physikalische Kabinett. Angestellt wurde ferner 1811 der schlesische Bergassessor Karl v. Raumer als Professor der Mineralogie, der 1819 nach Halle und später nach Erlangen ging, bekannt durch seine Geschichte der Pädagogik. Ihm verdankt B. sein Mineralienkabinett. Die Botanik und Chemie wurde dem aus Rostock geholten Link aufgetragen, der den Breslauer botanischen Garten anlegte, 1815 aber die Leitung des Berliner als Nachfolger Wildenows antrat. Unter seinen Nachfolgern ist Christ. Gottfr. Nees von Esenbeck ein vir multi nominis gewesen, nicht bloß groß als Botaniker, sondern auch als Philosoph und Sozialpolitiker. In höchsten Kreisen geehrt und vielfach ausgezeichnet hielt ers zuletzt mit den Armen und starb, nachdem er 1852 abgesetzt war, selbst arm und vereinsamt in einer Vorstadt Breslaus. Sein Nachfolger in der Direktion des botan. Gartens war (1860—84) der universelle Rob. Göppert, dessen Denkmal die Breslauer Wallpromenade schmückt. Die Zoologie lehrte von 1811—56 Gravenhorst, von Frankfurt nach B. gekommen und hier Begründer des zoologischen Museums geworden. Um noch einige andere bekannte Namen zu nennen, so lehrte hier von 1865—74 der große Mineralog Martin Websky, von 1850—52 der berühmte Chemiker Bunsen. Dieser hatte bei seiner Berufung den Neubau eines chemischen Institutes nach seinen Plänen zur Bedingung gemacht. Als es fertig war, ging er nach Heidelberg. Aus dieser Zeit datiert seine Bekanntschaft mit Rob. Kirchhoff, der in B. als Extraordinarius für Physik wirkte und ihm 1854 als Ordinarius nach Heidelberg folgte, von wo er später nach Berlin kam. Die Entdeckung der Spektralanalyse ist das Ergebnis ihres Zusammenarbeitens gewesen. — Die Periode der Neubauten aller Universitätsinstitute begann in

B., wie überall auf den preußischen Universitäten, in den 80er Jahren: sie sind bleibende Denkmäler der Althoffschen Verwaltung. Die Universitätsbibliothek ist aus der Vereinigung der beiden, übrigens ziemlich kümmerlichen Bibliotheken der Viadrina und Leopoldina hervorgegangen. Wertvoller Zuwachs wurde ihr durch die Einverleibung der zahlreichen schlesischen Klosterbibliotheken. — Ob Preußen etwas für die Kultur Schlesiens getan hat? Die Entwicklung der Universität B. beweist es. Mehr als 8 Millionen Mark außerordentliche Ausgaben sind in den letzten 30 Jahren darauf verwendet worden. Der ordentliche Etat betrug 1835 wenig über 200 000 Mark, heute erreicht er fast das Zehnfache. Verzehnfacht hat sich auch die Zahl der Studierenden seit 1811. Und wenn die Universität ihr Hundertjahrfest feiert, wird der Rückblick glänzender sein, als der der alten Leopoldina im Jahre 1802.

Wilhelm Erman und Ewald Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten, 1904—05. **E. Horn.**

Bretschneider, Karl Gottlieb (1776—1848). Geb. in Grosdorf in Sachsen, 1816 bis zu seinem Tode Generalsuperintendent in Gotha, einer der tüchtigsten Vertreter des ¶ Rationalismus, einflußreich in seiner praktischen kirchlichen Wirksamkeit, seit 1832 Herausgeber der Allgemeinen Kirchenzeitung (¶ Presse, kirchliche), eifriger Bekämpfer des Bekenntniszwanges, von mannigfachen wissenschaftlichen Interessen erfüllt. Davon zeugen sein Handbuch der Dogmatik der ev.-luth. Kirche (1814. 1838 [4]), seine kritische Anfechtung der Echtheit der Johanneischen Schriften in den Probabilia (1820) und die Herausgabe der Werke Melanchthons im Corpus Reformatorum (1834 ff). Gemäßigter als die ihm nahestehenden ¶ Wegscheider und ¶ Röhr wertete B. die Offenbarung in Lessing-Herderscher Art als stufenweise wirkende göttliche Erziehung, als durch Gottes Wirken geförderte Entwicklung zu vernünftiger religiöser Erkenntnis.

Selbstbiographie, herausgegeben nach seinem Tode, 1851; — Hagenbach: „Br.", RE³ III, S. 389 ff; — W. Gaß: Geschichte der prot. Dogmatik IV, 1867, S. 453 ff.

H. Hoffmann.

Breve. In abgekürzter Form (in forma brevi) ausgefertigte päpstliche Erlasse heißen Breven. Bei ihnen sind außer der lateinischen auch lebende Sprachen zulässig, sie tragen die Ueberschrift des Papstes, die Unterschrift des Brevensekretärs und werden mit dem Fischerring gesiegelt (heute roter Stempel; nur bei Breve an Fürsten: rotes Wachssiegel). Sind Breven vom Papst selbst unterschrieben, so werden sie „Chirographa" genannt; richtet sich ein B. an eine Reihe von Kirchenobern, so pflegt es „Enzyklika" genannt zu werden.

B. Hübler: Kirchliche Rechtsquellen, (1888) 1902⁴.

Meydenbauer.

Brevier.

1. Erklärung; — 2. Geschichte; — 3. Einrichtung des römischen Breviers; — 4. Verpflichtung zum Breviergebet; — 5. Das Brevier in der evangelischen Kirche.

1. Bezeichnung für das kirchliche Stundengebet und für das liturgische Buch, das den Text des Gebetes enthält. Bis zum 11. Jhd. bediente man sich beim Stundengebet verschiedener Bücher (Psalterium, Lektionarium, Antiphonarium, Hymnarium). Im 12. Jhd. wurde es in Rom gekürzt (besonders bezüglich der Lesungen) und daher Breviarium genannt. Weil die Kirche durch das regelmäßige Gebet ihrer Pflicht nachkommt, Gott zu preisen, zu danken und um seine Gnade zu bitten, heißt es Officium divinum, und weil die Gebete durch die Kirchengesetze auf die Stunden des Tages und der Nacht verteilt werden, heißen sie Horae canonicae (Tagzeiten).

2. Die christliche Kirche übernahm von der Synagoge die Sitte, zu bestimmten Stunden zu beten; nach Tertullian (de jejunio c. 10) ist die 3., 6. und 9. Gebetsstunde auf apostolischen Brauch zurückzuführen. Allmählich gestaltete man diese Liturgie reicher aus, besonders in den Klöstern. Von morgenländischen Brevieren seien erwähnt das griechische, armenische, maronitische und koptische, von abendländischen das römische, mailändische (sog. ambrosianische), mozarabische (in einigen Kirchen Spaniens), monastische (von Benediktinern, Kamaldulensern, Zisterziensern, Karthäusern und den meisten alten Mönchsorden mit einigen Abänderungen gebraucht) und dominikanische. Das Breviarium Romanum verbreitete sich, besonders dank dem Einfluß der Franziskaner, allmählich fast durch das ganze Abendland. Unter ¶ Paul III arbeitete der Franziskaner Quignonez, Kardinal von Santa Croce, das Br. im Geiste der Renaissance um (Br. sanctae Crucis); jedoch gab ¶ Pius V 1568 ein neues (Br. Pianum) heraus, das wieder mehr den altkirchlichen Geist atmete. Mit Hilfe des Kardinals Cäsar Baronius berichtigte Klemens VIII die Heiligenlegenden nach dem Stande der damaligen Kritik, und Urban VIII ließ den Hymnen eine „klassischere" Form geben. Das Br. Pianum mußte von allen Diözesen und Orden angenommen werden, die nicht bereits seit 200 Jahren ein eigenes Offizium besaßen; indes ward es ihnen gestattet, die Formulare für die ihnen eigentümlichen Feste in einem Anhang (Proprium) beizufügen.

3. Das römische Br. besteht aus Psalmen und Lesestücken, die der Bibel, den Schriften von Kirchenvätern und Heiligenlegenden entlehnt sind, ferner aus Antiphonen, Versikeln, Kapiteln, Hymnen, Orationen usw. Der überaus reiche Gehalt von biblischen und patristischen Stücken und die schönen Orationen, die (besonders die ältern) sich ebenso durch die Erhabenheit des Gedankens, wie durch die kräftige, knappe Fassung auszeichnen, verleihen dem Br. einen hohen religiösen Wert; dagegen bedürfen die vielfach unhaltbaren Legenden (bes. in der 2. Nokturn) dringend einer Reform, und es ist auch neuerdings von der Kurie eine Kommission zu diesem Zwecke eingesetzt worden. Der tägliche Gebetsdienst umfaßt 7 Teile (veranlaßt durch Psalm 118, 164: „Septies in die laudem dixi tibi"?) oder Gebetsstunden (Horae), nämlich: die Matutin (Metten), die aus 1 oder 3 Nokturnen (Nachtgottesdienst) und den Laudes (letztere können auch als Hore für sich betrachtet werden) besteht, die Prim (Morgengebet), Terz, Sext, Non, Vesper und Komplet (Abendgebet). Je nach dem Charakter des Tages ist das Offizium verschieden. Man unterscheidet ein Officium de tempore (vom Kirchenjahr) und ein O. de sanctis (von den Heiligenfesten). Die gemeinsamen Teile des Offiziums finden sich im Commune de tempore bezw. de sanctis, die für die einzelnen Tage und Feste bestimmten im Proprium

de tempore bezw. de sanctis. Einen Anhang bilden das Officium b. Mariae, das O. defunctorum, Votivoffizien usw.

4. Die Verpflichtung zum Breviergebet obliegt nach dem heutigen römischen Kirchenrecht allen Klerikern vom Subdiakon aufwärts, allen Benefiziaten und denjenigen Mitgliedern der Orden, denen sie durch Gewohnheitsrecht auferlegt ist. Für Klöster und Kapitel ist gemeinsames Chorgebet vorgeschrieben (Chordienst); das Einhalten der durch den Namen der Horen angedeuteten Stunden ist nur angeraten. Das Br. eines jeden Tages muß in der Zeit von Mitternacht bis Mitternacht gebetet werden, jedoch ist es erlaubt, Matutin und Laudes schon am Nachmittag oder Abend des vorhergehenden Tages zu verrichten (antizipieren). Die Dauer des privatim persolvierten Offiziums beträgt etwa 1 bis $1^1/_2$ Stunde.

5. In der evangelischen Kirche behielt man zuweilen noch lange Matutin und Vesper gemäß den Vorschlägen Luthers bei, namentlich in den aus kath. Zeit stammenden Domkapiteln und Stiftern. Jene beiden Horen haben sich als Nebengottesdienste stellenweise bis in die neueste Zeit erhalten oder sind wieder eingeführt worden. G. Chr. Dieffenbach und Chr. Müller haben sogar ein „Evangelisches Br." zu schaffen versucht (gedruckt 1869 u. ö.), aber „das rechte Maß und die rechte Weise für das evangelische Bedürfnis" ist noch nicht gefunden (so Herold, RE³ III, S. 396).

S. Bäumer: Geschichte des Breviers, 1895 (franz. Uebers. 2 Bde., Paris 1905); — P. Batiffol: Histoire du bréviaire Romain, Paris 1895²; — P. A. Kirsch: Die historischen Brevierlektionen, 1902. — Weitere Angaben s. in KL² II, Sp. 1257 ff, und RE³ III, S. 393 ff. **Greving.**

Briand, Aristide, französischer Minister des Kultus und Unterrichts, geb. in Nantes 1862, studierte die Rechte, nahm als Advokat und Journalist lebhaften Anteil an der sozialistischen Bewegung, leitete eine Zeitlang die Lanterne, wurde 1902 Mitglied des Conseil supérieur du Travail und im gleichen Jahr Abgeordneter von St. Etienne (Loire) für die Deputiertenkammer. Als Berichterstatter der Kommission für das Gesetz über die Trennung von Kirche und Staat bewies er hervorragende Fähigkeiten und verstand es durch weise Mäßigung die jakobinischen Gelüste seiner Parteigenossen zu dämpfen und durch Verzicht auf die gegen die römische Kirche intoleranten Härten des ¶ Combes'schen Projektes selbst die Stimmen seiner politischen Gegner für seinen Entwurf zu gewinnen, der dann im Juli 1905 von der Kammer, im Dezember 1905 vom Senat verabschiedet wurde (Loi concernant la Séparation des Eglises et de l'Etat vom 9. Dez. 1905). Im Kabinett Sarrien übernahm B. das Ministerium für öffentlichen Unterricht und Kultus (März—Oktober 1906) und behielt es auch im Kabinett ¶ Clemenceau (25. Oktober 1906) bei.

Der für die Frage der Trennung von Kirche und Staat höchst wertvolle Kommissionsbericht B.s ist in Buchform erschienen unter dem Titel: A. Briand: La Séparation des Eglises et de l'Etat. Rapport fait au nom de la Commission de la Chambre des Députés, suivi des pièces annexes. Paris, 1905. **Lachenmann.**

Bridel, Philipp, ref. Theologe, geb. in Lausanne 1852, studierte in Lausanne und Göttingen, Pfarrer in Begnins (Waadt) 1875, in Moudon 1878, in Paris 1879, in Lausanne 1894, seit 1894 Professor für Philosophie und Religionsgeschichte an der Fakultät der Eglise libre daselbst. B. gab mit ¶ Bovon 1898—1907 die Liberté chrétienne heraus und leitet seit 1895 mit ¶ Vuilleumier die Revue de Théologie et de Philosophie; schrieb außerdem: La philosophie de la religion de Kant (1876), La Palestine illustrée 4 Bände (1888—1891), L'apologétique de Vinet (1899), Ch. Renouvier et sa philosophie (1905). **Lachenmann.**

Bridgewater-Bücher, eine Sammlung von Schriften zum Erweis der Macht, Güte und Weisheit Gottes in der Schöpfung, so genannt nach dem Grafen Franz Heinrich von Bridgewater (1756—1829), der testamentarisch der Londoner Akademie 8000 £ vermachte zwecks Veranlassung eines derartigen Werkes. Die von den (durch die Akademie bestimmten) Gelehrten Thom. Chalmers, John Kidd, William Whewell, Charles Bell, P. M. Roget, W. Buckland, W. Kirby, W. Prout verfaßten Werke erschienen 1836 ff. in deutscher Bearbeitung unter dem Titel: „Die Natur, ihre Wunder und Geheimnisse". **K.**

Briefliteratur, neutestamentliche, ¶ Literaturgeschichte des NTs.

Brieger, Theodor, ev. Theologe, geb. 1842 zu Greifswald, 1870 Privatdozent in Halle, 1873 a.o. Prof. daselbst, 1876 o. Prof. der Kirchengeschichte in Marburg, seit 1886 in Leipzig. Verfaßte u. a.: Contarini und das Regensburger Konkordienwerk 1541 (1870), Konstantin der Große als Religionspolitiker (1880), Aleander und Luther (1884), Die Torgauer Artikel (1890), Die theolog. Promotionen an der Universität Leipzig 1428—1539 (1890), Der Glaube Luthers in seiner Freiheit von menschlichen Autoritäten (1892), Die fortschreitende Entfremdung von der Kirche im Lichte der Geschichte (1894), Das Wesen des Ablasses am Ausgang des Mittelalters (1897), Zur Geschichte des Augsburger Reichstags von 1530 (1903). Behandelte in Ullsteins Weltgeschichte das Zeitalter der Reformation (1908). Mitbegründer und Mitherausgeber der Ztschr. für Kirchengeschichte, gibt mit Dibelius die Beiträge zur Sächsischen Kirchengeschichte heraus. **M.**

Brießmann, Johannes (1488—1549), ist zu Kottbus geboren. Früh in den Franziskanerorden eingetreten, hat er nachweislich von 1518 an in Frankfurt, vom Januar 1520 an in Wittenberg studiert, wo er 1521 zum Lizentiaten, 1522 zum Doktor promoviert und bald darauf in die theologische Fakultät aufgenommen wurde. Nach kurzem Aufenthalt in seiner Vaterstadt auf Luthers Wunsch nach Wittenberg zurückgekehrt, folgte er 1523 einem Rufe des Hochmeisters ¶ Albrecht von Preußen nach ¶ Königsberg. Hier hat er als Prediger am Dom durch Rede und Schrift (Flosculi de homine interiore et exteriore, fide et operibus 1523, Sermon von Anfechtung des Glaubens 1524, Sermon von dreierlei heilsamer Beicht 1524, Etliche Trostsprüche für die Furchtsamen und Herzfeigen 1524) für die Reformation gewirkt. 1527 nach ¶ Riga berufen, war es ihm vergönnt, daselbst in Gemeinschaft mit Andreas Knöpken der evangelischen Kirche dieser Stadt feste Formen zu geben (Kurze Ordnung des Kirchendienstes samt einer Vorrede von Zeremonien, Rostock 1530). 1531 kehrte er nach Königsberg zurück, wurde hier Pfarrer am Dom, 1546 aber, nach-

dem er wegen Kränklichkeit sein Predigtamt niedergelegt hatte, Präsident des Samländischen Bistums und Superattendent der jungen Universität Königsberg. Er starb an der Pest. — Ein gut durchgebildeter Theologe mit der Gabe der Kirchenleitung in hohem Grade ausgerüstet, hat B. der jungen Kirche Preußens wesentliche Dienste sowohl durch Mitwirkung bei Ueberwindung gefährlicher Krisen wie des Schwenkfeldianismus, als auch bei der Ordnung und Festigung evangelischen Gottesdienstes und Gemeindelebens geleistet. — ¶ Preußen, Provinz.

Paul Tschackert: Johannes Briessmanns Flosculi de homine interiore et exteriore, fide et operibus, 1887; — Derselbe: Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen, 1890; — Erdmann in ADB und RE³ III, S. 398; — Joh. Geffcken: Kirchendienstordnung und Gesangbuch der Stadt Riga, 1862. **Freytag.**

Briggs, Charles Augustus, nordamerikanischer Theologe. Geboren 1841 in Newyork war er 1869—74 presbyterianischer Geistlicher, seitdem Professor am Union Theological Seminary in Newyork. 1892 mußte er sich einem Ketzerprozeß unterziehen, wurde schuldig erfunden und 1893 von der presbyterianischen Generalversammlung suspendiert Darauf trat B. zur Protestant episcopal Kirche über und wurde in ihr 1898 ordiniert. Verfaßte: American Presbyterianism (1885), The Messiah of the Gospel (1894), The Messiah of the Apostles (1895). **Haupt.**

Brigida oder Brigitta († 523), um die Mitte des 5. Jhd.s als uneheliches Kind in der irischen Provinz Leinster geb., tritt früh in das Kloster Meath ein und gründet von da aus Kildare (= Eichenzelle), an das sich bald eine Reihe von Tochterklöstern anschloß. Hier wurde sie auch bestattet, das Haupt kam unter Heinrich VIII angeblich nach Lissabon. Die Nonnen bewahrten ihr Andenken durch das bis 1220 unterhaltene Brigittenfeuer. Sechs Biographen bemühten sich während des Mittelalters um das Leben B.s und schmückten es mit einer Fülle von Legenden (bes. Visionen und Träumen) aus. Die Irländer stellten ihre Nationalheilige fast der Maria gleich und nannten sie Maria Hibernorum. Später schrieb man ihr segnende Einwirkung auf den Ackerbau zu; ihre Verehrung erhielt Züge, die an den Kultus der keltischen Göttin Ceridwen (Ceres) erinnern. — Der Brigitten- oder St. Salvator-Orden ist nicht von B. gestiftet, sondern geht auf ¶ Birgitta zurück.

RE³ III, S. 405—408. **Herz.**

Brigittenorden ¶ Birgittenorden.

Briktiner (auch Brittinianer genannt), eine streng asketisch lebende Eremitenkongregation, die 1234 von Gregor IX die ¶ Augustinerregel erhielt. Sie haben ihren Namen von ihrer ersten Ansiedlung bei S. Blasius de Brictinis (Mark Ancona), 1256 wurden sie mit verwandten Kongregationen zu dem Orden der ¶ Augustiner zusammengeschlossen, doch wurde ihnen 1260 für immer die eremitische Lebensweise durch eine Bulle garantiert. **K.**

Brill, Jakob, †1700 zu Leiden, verfaßte viele Schriften mystischer Richtung. — ¶ Mystik.

Brixen, Bistum. Der Bestand eines Bistums für das südöstliche Rätien, das ist im wesentlichen das heutige Tirol nördlich von Bozen, läßt sich für das letzte Drittel des 6. Jhd.s nachweisen. Sein Sitz war Seben. In der zweiten Hälfte des 10. Jhd.s nahm der Bischof, der (seit Ende des 8. Jhd.s) dem Erzbistum Salzburg unterstellt war, seine Residenz in B. Das bischöfliche Territorium wurde 1803 säkularisiert. Der bischöfliche Sprengel erhielt durch päpstliche Verfügung 1818 eine weitere Ausdehnung, doch ist seit demselben Jahre Vorarlberg der selbständigen Verwaltung eines Generalvikars unterstellt, der zugleich Weihbischof von B. ist. Fürstbischof — der Titel hält die Erinnerung an die einstige Reichsfürstenwürde des Bischofs wach — ist seit 1884 Simon Aichner.

Mitterrutzner: KL² II, Sp. 1303 ff; — Hauck: RE³ III, S. 412. **Bigener.**

Broad Church Party, freiere Richtung der englischen Theologie. Männer wie Colenso, M. Arnold, A. P. Stanley, Ch. ¶ Kingsley, F. W. ¶ Robertson sind ihr zuzurechnen; den Anstoß zu der nicht parteimäßig organisierten Bewegung gab Coleridge. 1861 schuf sie sich ein Organ in den Essays and Reviews, in denen Temple, Williams u. a. zu Worte kamen. Diese Liberals lehnen die orthodoxe Inspirationslehre ab und treten, unter dem starken Einfluß deutscher theologischer Wissenschaft, für eine geschichtliche und kritische Auffassung der Bibel ein. **Herz.**

de Broglie, Paul (1834—1895), Herzog, französischer Abbé, Sohn des Herzogs Viktor de B., liberalen Ministers unter Louis Philipp. Nach dem frühen Tode seiner Mutter, einer Tochter der Madame de Staël, wurde er von seiner ebenfalls protestantischen Tante, Madame de Staël-Vernet, streng katholisch erzogen, ohne daß in seine Frömmigkeit le plus petit élément d'esprit huguenot eindrang. Studierte am Lycée Bonaparte und auf der Ecole polytechnique und wurde 1855 Marineoffizier, nach seinen eigenen Worten, nicht um Karrière zu machen, sondern um die Matrosen zum Besuch der Beichte zu veranlassen. Als Schiffsleutnant in Toulon baute er eine Kapelle und ein Rettungshaus für verwahrloste Kinder. Durch die geistlichen Exerzitien Loyolas vorbereitet, vertauschte er die Uniform mit der Soutane und erhielt 1870 die Priesterweihe. Ein Vikariat an einer der reichsten Parochien in Paris schlug er aus, um sich der Seelsorge unter den Arbeitern in den ärmlichsten Stadtvierteln zu widmen. Während der Kommune entging er mit knapper Not dem Tode. Als Religionslehrer an der Ecole normale in Auteuil schrieb er sein großes Werk Le Positivisme et la science expérimentale, das ihn mit einem Schlag zu einem der geschätztesten Apologeten der katholischen Weltanschauung machte und der neukathol. Bewegung in der franz. Literatur Vorschub leistete. 1873 ersetzte er seinen Freund Mgr. ¶ d'Hulst an der Ecole catholique des hautes études. Am 11. Mai 1895 wurde er bei einem seelsorgerlichen Besuche von einer Verrückten erschossen. Außer dem genannten Hauptwerk schrieb B.: La morale sans Dieu (1886); Un essai de solution des difficultés du protestantisme contemporain (1891); La réaction contre le positivisme (1894); Religion et critique (1895).

A. Largent: L'abbé de Broglie, sa vie, ses oeuvres, 1900. **Lachenmann.**

Bronsveld, Andries Willem, holländischer Theologe, Kirchenpolitiker und Politiker. Geb. 1839 zu Harderwijk, 1862—1880 Pfarrer an verschiedenen Orten, seit 1880 in Utrecht. Theologisch zählt B. zu der „Ethischen Richtung" (¶ Valeton) mit Hinneigung zu den Calvinisten,

politisch ist er als das Haupt der Christlich-Historischen (Volksbond) zu betrachten, die sich von den „Antirevolutionären" an der Frage scheiden, ob man entweder mit dem Ultramontanismus oder mit dem Liberalismus zusammengehen soll. Auf beiden Gebieten ist B. als Gegner Abr. ¶ Kuypers hervorgetreten. Infolge von Beschwerden gegen den „Radikalismus" des derzeitigen Inhabers der dogmatischen Professur wurde ihm neben seinem Pfarramt ein Lehrauftrag für Dogmatik erteilt. Seit 1868 gibt er die Stemmen voor waarheid en vrede heraus, durch deren Chronik er das öffentliche Leben stark beeinflußt; auch steht er an der Spitze einer Reihe von philanthropischen Vereinen. Von Flugschriften, Abhandlungen und Broschüren zu den kirchlichen und politischen Kämpfen seines Vaterlandes abgesehen, hat er herausgegeben: Uebersetzungen von Pascals Lettres Provinciales und Drummonds Natural Law, Gedichte (1873), Schetsen uit het godsdienstige en kerkelijke leven in de 17. en 18. eeuw, Predigtsammlungen (1880 und 1907) und Historische en letterkundige opstellen (1908). **Schowalter.**

Brooks, Phillips (1835—1893), nordamerikanischer Bischof der protestant episcopal Kirche, geb. in Boston, studierte auf der Harvard Universität sowie in der theologischen Fakultät zu Alexandrien in Virginien. Ordiniert 1859 wurde er Rektor in Philadelphia, bis er 1862 einem Rufe an die Holy Trinity Gemeinde in Boston folgte. Unter seiner Leitung baute diese Gemeinde die wundervolle Trinity Church in Boston; und von der Kanzel dieser Kirche aus übte B. seinen Einfluß aus. Ganz besonders war es ihm gegeben, die jungen Männer dauernd für das Evangelium zu gewinnen. 1891 wurde B. von seiner Kirchengemeinschaft zum Bischof von Massachusetts erwählt, und bis heute wird er als der bedeutendste Redner jener Kirche gefeiert. Von Coleridge, Maurice, Bushnell usw. angeregt, hat B. es verstanden, der materialistischen Weltauffassung erfolgreich entgegenzutreten. Durch seinen Einfluß wurde vielen Bewohnern Neuenglands sogar der Unitarismus zum überwundenen Standpunkt. Unter Betonung furchtlosen Suchens nach der Wahrheit hat er die Botschaft der ewigen Vaterliebe Gottes, der Menschwerdung Christi, des Wertes und der Verantwortlichkeit der Persönlichkeit glänzend vertreten. Seine Predigten zeichnen sich durch Gedankenreichtum, religiöse Wärme, großen Ernst und wunderbare Schönheit der Sprache aus; an seiner Sprechweise wurde die Art bewundert, wie er eine unglaubliche Schnelligkeit der Rede mit großer Deutlichkeit verband. Dogmatisch ohne Voreingenommenheit, fühlte B. sich gleichwohl in seiner Kirche so zu Hause, daß es ihm in keiner anderen Kirchengemeinschaft wohl gewesen wäre. Sein ganzes Temperament, seine Auffassung von der Bedeutung der Geschichte seiner Kirche, seine Vorliebe für die Pflege religiöser Geisteskultur, sein Schönheitsgefühl, sein irenisches Streben nach Einheit des Geistes, seine poetischen und künstlerischen Anlagen hätten in keiner anderen amerikanischen Kirchengemeinschaft in gleichem Maße zur Entfaltung kommen können. Im Gebiet der Vereinigten Staaten lebt B. noch heute als „der" Prediger. Für Tausende und Abertausende ist er der Prophet eines erneuten Lebens geworden. Sermons, 10 Bde., 1903 f; — Lectures on Preaching, 1877; — A. V. G. Allen: Life and Letters of Ph. B., 2 Bde., 1900, verkürzte Ausgabe 1907. **Haupt.**

Brotbrechen im NT ¶ Abendmahl: I. im Urchristentum.

Brotschüsseln und Brotgefäße ¶ Ausstattung, kirchliche, 6 c.

Brousson, Claude (1647—1698), geb. in Nîmes, Advokat in Castres, Castelnaudary, Toulouse, energischer Vorkämpfer der ¶ Hugenotten. In seinem Hause faßten im Mai 1683 Vertreter der Hugenottenkirchen von Languedoc, Vivarais, Dauphiné den Beschluß, an Einem Tage gerade an den Orten evangelischen Gottesdienst zu halten, wo er verboten war. Aber die Demonstration scheiterte, B. floh in die Cevennen und von da nach der Schweiz. Nach Aufhebung des Ediktes von Nantes 1685 war er, der bisher vergeblich am französischen Hofe Duldung seiner Glaubensgenossen zu erzielen gesucht hatte, in Stuttgart, Nürnberg, Leipzig, Berlin und im Haag für die Réfugiés tätig. 1689 kehrte er allen Verboten und Warnungen zum Trotz, von glühender Liebe zu den evangelischen Genossen beseelt, nach Frankreich zurück und wirkte als „Prediger der Wüste" in den Cevennen. Auf seinen Kopf wurde ein Preis von 5000 Livres gesetzt. In den Jahren 1693—95 weilte er in Lausanne, Holland und London, kehrte aber im September 1695 wieder nach Frankreich zurück, um 1696/97 in der Schweiz und in Holland zu wirken, vergeblich Restitution der Hugenottenkirche im Rijswicker Frieden erstrebend; im Herbst 1697 betrat er wieder seine Heimat. 1698 wurde er durch Verrat verhaftet und hingerichtet; man beschuldigte ihn auf Grund eines von ihm unterzeichneten Briefes, die Engländer zu einer Invasion angereizt zu haben. B. ist eine der edelsten Hugenottengestalten Frankreichs. Hauptschriften: Etat des réformés de France (1685), La Manne mystique du désert (Predigten. 1695), Lettres pastorales sur le cantique des cantiques (1697; deutsch von L. Ch. Rühlen 1720).

RE³ III, S. 421 ff. **Köhler.**

Brown, William Adams, geb. 1865, Inhaber der systematischen Roosevelt-Professur am Union Theological Seminary in New-York. Verfaßte: The Essence of Christianity, a study in the history of definition (1902), Christian Theology in outline (1906). **Haupt.**

Browne, Robert (ca. 1550—1636). Ueber B.s Jugendzeit und letzte Lebensjahrzehnte wissen wir fast gar nichts Sicheres. Sein Geburtsort war Tolethorpe (Rutland), 1570 trat er in das Corpus Christi-College von Cambridge ein. Als Lehrer begann er bei London ohne bischöfliche Genehmigung zu predigen. Cambridge, wohin er wieder zurückgekehrt war, brachte ihm die Berührung mit dem Puritanismus. Sein von viel Erfolg begleitetes geistliches Wirken wurde bald abgebrochen, da er sich hartnäckig sträubte, die durch seinen Bruder erwirkte bischöfliche Bestätigung anzunehmen. Nun veranlaßte ihn ein Freund, nach Norwich zu kommen, und hier begründete er 1580, unter wiedertäuferischem Einfluß, eine selbständige Gemeinde. Durch die offene Aufforderung zum Austritt aus der Staatskirche, die von ihrer ursprünglichen Gestalt abgefallen sei, erregt er heftigen Anstoß, bleibt aber unbehelligt, da der mit B. verwandte Lord Burleigh für ihn eintritt. Trotzdem siedelt

er 1581 mit seinen Getreuen nach Middelburg in Zeeland über, von wo aus er noch energischere Propaganda für seine Gedanken macht. Die damals in mehreren Traktaten (A Treatise of Reformation, The Life and Manners of true Christians) ausgesprochenen Anschauungen zeigen, daß er mit Recht der „Vater des Kongregationalismus" genannt wird. B. fordert völlige Trennung von Staat und Kirche. Jede Vereinigung (Kongregation) von wahrhaft Gläubigen ist eine selbständige Kirche unter Christus als dem einzigen Haupte. Ihre Glieder, die durchaus gleichberechtigt sind, regeln ihre Angelegenheiten durch Mehrheitsbeschlüsse und wählen aus ihrer Mitte besondere Beauftragte für das Predigtamt, die Sakramentsverwaltung und andere kirchliche Funktionen. Es fehlte B. an der nötigen organisatorischen Kraft, um diese idealen Grundsätze in die Wirklichkeit umzusetzen. Die Middelburger Gemeinde kam aus kleinlichen Streitigkeiten nicht heraus; B. ging 1583 nach Schottland und versuchte dort vergeblich, Anhänger zu gewinnen. Die Rückkehr nach England brachte ihm eine längere Haft, aus der er wieder nur dank Burleighs Eingreifen freikam. Der 1586 verhängten Exkommunikation unterwarf er sich und erhielt daraufhin 1591 die staatskirchliche Pfarrei Achurch; schon damals war er wohl geistig nicht mehr normal. Schließlich starb er im Gefängnis von Northampton. — B.s Anhänger, Brownisten genannt, standen nach seinem Abfall unter Leitung des (1592 dann hingerichteten) Rechtsgelehrten Henry Barrow, begründeten in Holland mehrere Exulantengemeinden und schufen sich ein Glaubensbekenntnis. Am Anfang des 17. Jhd.s verwandelten sie sich vor allem durch das Wirken John Robinsons in die Gemeinschaft der Independenten.

H. M. Dexter: The Congregationalism of the last three hundred years, 1880; — Hermann Weingarten: Die Revolutionskirchen Englands, 1868, S. 20 ff; — RE³ III, S. 423—428. **Herz.**

Bruch, Johann Friedrich (1792—1874), protestantischer Theologe. Geb. in Pirmasens, besuchte B. das Gymnasium in Zweibrücken und absolvierte seit 1809 seine theologischen Studien auf der Straßburger Académie Protestante. Nach fast zehnjähriger Tätigkeit als Hauslehrer in Köln und Paris wurde er 1821 Professor am Straßburger Protestantischen Seminar, 1822 zugleich an der theologischen Fakultät. Seiner Geistesrichtung und wissenschaftlichen Bedeutung nach Systematiker, seiner theologischen Stellung nach den Uebergang des Rationalismus in den modernen Liberalismus darstellend, zog B. auch neutestamentliche, historische und praktische Fächer in den Bereich seiner über hundertsemestrigen Lehrtätigkeit, die zuerst wieder die Straßburger Anstalt auf die Höhe wirklicher Wissenschaftlichkeit hob. Zugleich aber entfaltete er als Prediger ohne Seelsorge an St. Nikolai seit 1831, als ständiger Leiter der von ihm mitbegründeten Pastoralkonferenz seit 1836, als geistlicher Inspektor seit 1849, als Mitglied des Direktoriums der Kirche Augsburger Konfession seit 1866 eine vielseitige kirchliche Tätigkeit. Als Prediger wie auch in besonderen Vorlesungen und Schriften suchte er den Gebildeten ein geläutertes Christentum nahezubringen, als Kirchenmann kämpfte er für die von Pietismus und Konfessionalismus bedrohte evangelische und kirchliche Freiheit. Die Krönung seines Lebenswerkes bildet sein hervorragender Anteil an der Neuregelung der Verhältnisse nach dem Kriege. Als erster Rektor der 1872 gegründeten deutschen Universität hat er die theologische Fakultät, in die er eintrat, neu konstituieren helfen; als provisorischer Leiter der Direktorialgeschäfte 1871/72 die Anerkennung der bisherigen Kirchenverfassung durch die Regierung andern Einflüssen gegenüber durchgesetzt. Er starb am 21. Juli, in seiner umfassenden Wirksamkeit der letzte elsässische Kirchenvater. — ¶ Elsaß-Lothringen ¶ Straßburg, Universität.

Th. Gerold: RE³ III, S. 428—434; — Derselbe gab aus Bruchs Aufzeichnungen heraus: ‡ Kindheits- und Jugenderinnerungen, 1889; — ‡ J. Fr. Bruch, seine Wirksamkeit in Schule und Kirche, 1890. **Anrich.**

Bruckner, 1. Albert, ev. Theologe, geb. 1872 zu Basel, 1898 Privatdozent in Basel, 1904 Pfr. in Bremgarten. Verfaßte u. a.: Julian v. Eclanum (1897), Faustus v. Mileve (1901), Die Irrlehrer im NT (1902), Der alte Weg zum alten Gott (1903), Die 10 Gebote im Lichte der Moraltheologie des Alfons v. Liguori (1904). **M.**

2. Anton (1824—1896), hervorragender, ja wohl neben Brahms bedeutendster Symphoniker und neben Liszt hervorragendster kathol. Kirchenkomponist der 2. Hälfte des 19. Jhd.s. Ueber seine Stellung als Symphoniker ist hier nicht zu sprechen, ebenso nicht über seinen eigenartigen Entwicklungsgang vom einfachen Dorfschulmeisterssohn und Schulgehilfen empor unter den Leitsternen J. S. Bach und Richard Wagner zum gefeierten Meister in Kirche und Konzertsaal, zu einem der größten Orgelimprovisatoren seiner Zeit, zum Kontrapunktlehrer und zum doctor h. c. an der Wiener Universität, zu einer Erscheinung, mit der sich die musikalische Welt noch lange beschäftigen wird, ehe sie seine Größe voll erfaßt. Hier interessiert nur der besondere Umstand, daß wir in B. einen der subjektivsten Musiker vor uns haben, einen solchen, bei dem der Geist seiner Musik wirklich aus den Tiefen der Empfindung hervorquillt; und diese Empfindung ist in ihren Wurzeln wie in der Fülle ihrer Kraft eine so tief und ausgesprochen religiöse, eine in all ihren Erscheinungen und Aeußerungen so vom Geist glühender Hingabe an Gott und Göttliches getragene, wie wir das in diesem Grad wohl bei keinem andern modernen Meister wieder finden. Ad. Heuß (s. u.) sagt von ihm anläßlich der Aufführung seines Tedeums sehr bezeichnend: „Einfachen Geistes, ohne jegliche tiefere allgemeine Bildung, lebt er, ein frommer, gefühlstiefer Mensch des Volkes, in innigster Gemeinschaft mit der kathol. Religion, wie sie ihm von Kind auf von Herzen vertraut war; nebst der Musik macht sie sein Lebenselement aus. Das unergründlich tiefe religiöse Gefühl verleiht aber seiner geistigen Persönlichkeit einen undefinierbaren Wert und Adel. Doch ist es dies noch nicht allein: innerhalb des religiösen Gefühls konnte B. seine Persönlichkeit in seinen kirchlichen Werken derart voll und ganz aussprechen, daß seine Subjektivität im reinsten Glanz leuchtet, niemand mehr an den einfachen Mann mit seinen schlichten geistigen Interessen denkt". Aus dieser Lauterkeit der Empfindung wie dieser Inbrunst des Gefühls aber ist auch (neben der elementaren Kraft seiner an Wagners prägnanter Tonsprache gebildeten musikalischen Ausdrucksweise) seine symphonische Musik zu erfassen. Es ist kein

bloßer „Einfall" gewesen, wenn er seine letzte (unvollendete) Symphonie „dem lieben Gott" gewidmet haben soll — es ist auf der Höhe intensivsten Schaffens in echter kindlich naiver Herzenseinfalt die Rückwendung zu seinem Urquell, in der sich dieses einzigartige Künstlerleben wie in einem Kreislauf schließt: Joh. Seb. Bachs S. D. G., das dieser jedem seiner Werke an die Stirne schrieb! Von seinen kirchlichen Werken sind hier zu nennen: 3 Messen, das Tedeum, der 150. Psalm sowie kleinere Werke, Graduales, Antiphonen usw.

And. Louis: A. Br., 1904; — Alfr. Heuß: Br.s Tedeum (o. J., in: Breitkopf u. Härtels „Konzertführern"); — Franz Brunner: A. B., 1895; — Heinr. Rietsch: A. B. (in: Biogr. Jahrbuch und deutscher Nekrolog 1898).

W. Weber.

Bruderkuß im NT ¶ Heidenchristentum der apost. und nachapost. Zeit. — Brüderliebe ¶ Sittlichkeit des Urchristentums.

Bruderschaften ¶ Kongregationen und Bruderschaften.

Brück, 1. Gregor (ca. 1484—1557) urspr. Heinse, geb. als Sohn des Bürgermeisters in Brück bei Magdeburg (daher sein Name, latinisiert Pontanus), stud. in Wittenberg, 1505 philosophischer Baccalaureus, dann stud. in Frankfurt a./O., 1508 wieder in Wittenberg, 1509 Baccalaureus juris. Als Gehilfe des Professors Henning Göde gewinnt er einen guten Ruf und wird ca. 1519 an den Hof Friedrichs des Weisen gezogen. Als vertrauter Beirat begleitet er den Kurfürsten 1520/21 nach Köln und Worms und spielt auf dem Reichstage in den Vermittlungsversuchen Glapios u. a. eine Rolle. Bald darauf wird er in Wittenberg Dr. jur. und fürstlicher Kanzler. Als solcher ist er im Dienste der Reformation tätig, ohne daß sich im einzelnen immer seine Aktivität von der fürstlichen unterscheiden ließe. Die Abfassung der ¶ Confessio Augustana hat er eingeleitet, bei ihrer Redaktion mitgearbeitet, und ihre öffentliche Vorlesung durchgesetzt, es war der Glanzpunkt seiner reformatorischen Wirksamkeit. In eigener Schrift hat er, Verleumdungen gegenüber, die Verhandlungen in Augsburg dargestellt. In späterer Zeit hat er sich an der Errichtung eines Konsistoriums in Sachsen lebhaft beteiligt, den schmalkaldischen Krieg vergeblich zu hindern gesucht, die Gründung der Hochschule in ¶ Jena eifrig betrieben. Dort ist er auch gestorben und in der Michaeliskirche begraben. Luther, mit dem er innig befreundet war, sagte von ihm: „Nur ein Jurist ist fromm und weise, Dr. Gregorius B.".

RE³ III, S. 441.

Köhler.

2. Heinrich (1831—1903), kath. Theologe und Prälat, geb. zu Bingen, 1855 Priester, 1857 Dozent, 1861 Prof. der Kirchengeschichte am bischöfl. Seminar in Mainz, von 1900 bis zu seinem Tode Bischof von Mainz. Verfaßte neben anderen kirchengeschichtlichen Werken: Die oberrhein. Kirchenprovinz (1868), Lehrbuch der Kirchengeschichte (1874. 1902⁸), Geschichte der katholischen Kirche im 19. Jhd. (5 Bde. 1887 ff. 1902 ff ³).

Biogr. Jahrb. 8, 246.

M.

Brückenbrüder (fratres pontifices), eine mittelalterliche von Klemens III 1189 bestätigte französische Bruderschaft, die sich durch Brückenbau, Einrichtung von Fähren, durch Bau von Straßen und von Pilgerhospizen Gotteslohn verdienen wollte. Allgemein gab es päpstliche und bischöfliche Brückenablässe, Nikolauskapellen auf den Brückenpfeilern, viele fromme Brückenstiftungen. Als die B. reich wurden und ihre Bruderschaft deshalb verfiel, hob Pius II sie auf. ¶ Hospitaliter.

Jusserand in der Revue Historique, hrsg. v. G. Monod, Bd. 19, 1882, S. 265 ff.

Sch.

Brückner, 1. Benno Bruno (1824—1905), ev. Theologe, geb. zu Roßwein, Pfr. in Hohburg (Sachsen), 1853 Prof. und Univ.-Prediger in Leipzig, 1869 Propst an St. Nikolai und Professor in Berlin, 1872—92 zugleich Generalsuperintendent, Mitglied und von 1877 an Vizepräsident des Oberkirchenrats, seit den 90er Jahren im Ruhestand. Seine wissenschaftlichen Arbeiten galten dem NT, daneben veröffentlichte er mehrere Predigtsammlungen.

2. Wilhelm, ev. Theologe, geb. 1832 zu St. Petersburg, Geistlicher zuerst in Rußland, dann in Baden, 1875—1906 in Karlsruhe, lebt in Karlsruhe. Verfaßte außer zahlreichen Broschüren und Vorträgen u. a.: Die chronologische Reihenfolge, in welcher die Briefe des NT verfaßt sind (1890), Die ewige Wahrheit der Religion Jesu (1897), Das sog. apost. Glaubensbekenntnis in seinem Verhältnis zum NT und zum Protestantismus (1906).

M.

Brüder, Barmherzige ¶ Barmherzige Brüder (so auch bei den übrigen religiösen Genossenschaften). — Brüder, Böhmische (Mährische Brüder) ¶ Hus und die Hussiten.

Brüder (und Schwestern) **des freien Geistes** ist der Name einer vom 13.—16. Jhd. nachweisbaren pantheistisch-mystischen Sekte, die ihre Anfänge namentlich in Schwaben gehabt zu haben scheint. Das völlige Aufgehen der Seele in Gott ist ihr Ziel; es wird erreicht durch Verzicht auf alle menschliche Tätigkeit und reines Versenken in Gott. Dadurch erwirbt sich der Mensch schon in diesem Leben dauernde Vollkommenheit und Sündlosigkeit, so daß er der Einrichtungen der Kirche nicht bedarf; der Unterschied zwischen guten und bösen Handlungen existiert für ihn nicht, denn beide werden in gleicher Weise von Gott bewirkt. Namentlich erregte der geschlechtlich freie Verkehr der Brüder und Schwestern unter einander heftigen Anstoß, denn in ihrer Vollkommenheit fühlten sie sich auch über jedes Sittengesetz erhaben. In welchem Zusammenhang die Sekte mit den Amalrikanern (¶ Amalrich von Bena), den Ortlibariern, (¶ Ortlieb von Straßburg) u. a. steht, ist unklar; bekannt sind aus den Anklagen gegen sie als Mitglieder der Sekte Hermann Küchener, Nikolaus von Basel (um 1400 verbrannt), Margareta Porete u. a. Schon seit dem 13. Jhd. wurden sie heftig verfolgt und bekämpft, und viele von ihnen mußten ihre Lehren mit dem Feuertode büßen.

KL² II, Sp. 1139—1342; — RE³ III, S. 467—472; — Ue⁹ II, S. 364.

Zwicker.

Brüder (und Schwestern) **des gemeinsamen Lebens** nannten sich die Mitglieder einer im ausgehenden 14. Jhd. in den nördlichen Niederlanden gegründeten Gemeinschaft zur Pflege und Verbreitung einfältiger und herzinniger Nächstenliebe, die auf Bewährung in Werken drang, deren Frömmigkeit aber durchaus asketisch war. Sie hießen auch Collationbrüder (wegen der Predigten in der Volkssprache, die die Kleriker unter ihnen hielten), Schulbrüder, Gregorianer oder Hieronymianer (wegen ihrer Verdienste um das Schulwesen), Kogel- oder Kugelherrn (wegen

ihrer Kopfbedeckung), Lollharden, Lollbrüder, Nollbrüder usw. — Begründer sind Geert ¶ Groote und dessen Schüler Florentius Radewyns Sohn, Vikar an der St. Lebuinskirche in Deventer. Anhänger Grootes versammelten sich von Zeit zu Zeit in Florentius' Dienstwohnung. Nach Grootes Tode (1384) gab dieser der kleinen Schar von „Devoten" eine feste, dauerhafte Organisation. Nach einem späteren, auf verschiedenen Mißverständnissen beruhenden Berichte wäre die Bruderschaft so entstanden, daß Groote arme Schüler der Domkapitelschule in Deventer, auch ältere, zu sich heranzog, ihnen willkommene Gelegenheit zum Geldverdienst gab, indem er sie in seinem Hause und unter seiner Leitung Handschriften abschreiben ließ, und sie zugleich zu ernsterem Lebenswandel anregte; eines Tages habe Florentius ihm vorgeschlagen, die Schüler, damit sie sich leichter durchschlagen könnten, zu einer Haushaltung zusammenzuschließen, und nach einigem Widerstreben habe jener eingewilligt. Dieser Bericht macht, was später Begleitmoment war, zum Ausgangspunkt der ganzen Bewegung: Florentius hat später arme Schüler zu gemeinsamem Leben in besondere Häuser gesammelt; diese bildeten jedoch nicht die Brüderschaft, sondern waren ihr angegliedert; war ihre Ausbildung beendet, so schieden sie aus der Leitung und Fürsorge der Brüder aus. Damit ist zugleich auf das rechte Maß eingeschränkt, was über die pädagogischen Verdienste der Brüder zusammengefabelt worden ist. Ueber die Unterhaltung solcher Kost- und Erziehungshäuser gehen sie im wesentlichen nicht hinaus. — Das erste Fraterhaus war also Florentius' Vikariathaus in Deventer. 1391 wurde ein zweites eigenes Haus bezogen. Dazu kamen bald Niederlassungen in Zwolle — der Rektor der dortigen, unter ihm mächtig aufblühenden und von Tausenden von Schülern besuchten Lateinschule, der gelehrte und innig fromme Johannes Cele († 1417) war mit Groote befreundet und der Bewegung ungemein förderlich — Ammersfoort, Hulsbergen bei Hattem, dann außerhalb des Bistums Utrecht: Hoorn, Delft, Gouda, Herzogenbusch, Doesburg usw., später in den südlichen Niederlanden: Lüttich, Löwen, Gent, Brüssel, später in Deutschland: Münster, Köln, Wesel — diese drei von Heinrich v. Ahaus gegründet — Osnabrück, Emmerich, Trier, Herford, Hildesheim, Kassel, Butzbach, Marburg, Magdeburg, Rostock; die östlichste Niederlassung ist die in Kulm. In enger Verbindung standen die Bruderhäuser mit den Klöstern der ¶ Windesheimer Kongregation. Aber während in diesen die Arbeit an der eigenen Seele die Hauptsache war, trat sie in jenen zurück hinter der Arbeit an der Seele anderer, Schüler, werdender Kleriker, aber auch Erwachsener aller Berufskreise. Daß die Brüder, ohne die lebenslänglich bindenden Mönchsgelübde abzulegen, die bisher den Mönchen vorbehaltene vollkommene Sittlichkeit verwirklichen wollten, machte sie vielen Zeitgenossen verdächtig; als ordensartige Gemeinschaft, deren Mitglieder durch Handarbeit den Lebensunterhalt und den Aufwand für Armen- und Krankenpflege bestritten, erschien die Bruderschaft ferner einerseits den Orden, besonders den Bettelorden, andererseits den Handwerkern und nichtorganisierten Arbeitern als lästige Konkurrenzanstalt; so hatten die Brüder oft viel Schwierigkeiten zu überwinden. — In der Reformationszeit lösten sich die Brüder- und Schwesterhäuser allmählich auf.

L. Schulze: „B. d. g. L." RE³ III, S. 472 ff; — Dazu: R. Döbner: Annalen und Akten der Brüder des gemeinsamen Lebens im Lüchtenhofe zu Hildesheim (= Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens IX), 1903 (vgl. B. Tschackert in der Ztschr. d. histor. Ver. f. Niedersachsen 1903, 545—549); — G. Börner: Die Annalen und Akten der B. d. g. L. im Lüchtenhofe zu Hildesheim. Eine Grundlage zur Geschichte der deutschen Bruderhäuser und ein Beitrag zur Vorgeschichte der Reformation, 1905. **O. Clemen.**

Brüder Jesu ¶ Jesus Christus ¶ Apostolisches und nachapostol. Zeitalter I und II.

Brüder der christl. Schulen ¶ Schulbrüder.

Brüder, Vereinigte in Christo, ¶ Methodisten.

Brüdergemeine (Brüderunität) ¶ Herrnhuter.

Brüderhäuser ¶ Diakonen.

Brüderschaften ¶ Kongregationen und Bruderschaften.

Brüggler Rotte. Die Brüder Christian und Hieronymus Kohler waren (1710 und 1714) in Brügglen bei Rüeggisberg im Kanton Bern geboren. Sie waren ohne höhere Bildung, der eine ein Tagelöhner, der andere ein Wagner, verdienten sich durch ihre angebliche Wahrsagekunst viel Geld und führten ein unsittliches Leben. Nun war schon seit Ende des 17. Jhd.s im Kanton Bern eine schwärmerische mystische und pietistische Richtung verbreitet. Propheten und Prophetinnen traten auf und weissagten das Weltende. Die Gegenmaßregeln der Kirche und des Staates bestärkten viele Anhänger dieser Richtung in ihrer Neigung zur Separation. Der unter ihnen waltende aufgeregte Geist ergriff 1745 auch Kinder in der Umgegend von Rüeggisberg, die eifrig beteten und die Erwachsenen bekehren wollten. Unter ihnen befanden sich die Kinder der Gebrüder Kohler. Bald gerieten diese selbst in Verzückung oder spiegelten sie vor und wußten von Offenbarungen in Visionen und Träumen zu berichten. Ja, sie gaben sich zusammen mit einem berüchtigten Frauenzimmer, Elisabeth Kißling, als Verkörperungen der drei Personen der Gottheit aus: Christian war der „Tempel des Vaters", Hieronymus der des Sohnes, die Kißling der des heil. Geistes. Daneben bezeichneten sich die Brüder als die beiden Zeugen, von denen in der Offenb Joh die Rede ist, ihre Gefährtin als das Weib, das nach demselben Buch den Messias gebären soll. Da Christian angeblich im Himmel verkehrte und Gott „kein Düpflein mehr als er" wußte, so „offenbarte" er namentlich viel über das Schicksal der Toten, erschreckte damit die Hinterbliebenen und machte Geschäfte mit dem Versprechen seiner hilfreichen Fürbitte. Die Wiederkunft Christi verkündeten die Brüder ihren Anhängern schon für Weihnachten 1745, und eine zu dieser Zeit am Himmel erscheinende Röte gewann ihnen bei vielen Glauben; das Ausbleiben der öfters verheißenen Wiederkunft erklärten sie mit ihrer Bitte um Aufschub. Sie übten eine solche förmlich hypnotische Gewalt aus, daß sich ihnen Frauen auch leiblich hingaben, und beschönigten derartiges damit, daß es für den Wiedergeborenen weder Gesetz noch Sünde gebe. — Nach 5 Jahren schritt die Berner Regierung gegen dieses nicht nur kirchenfeindliche, sondern zuchtlose Treiben ein. Die Brüder wurden 1750 auf 6 Jahre verbannt, behielten aber vom Jura aus

Fühlung mit ihren Anhängern, denen sie verkündeten, „jetzt seien die Tage, da sie wie tot dagelegen, vorüber und sie von den Toten auferstanden, sodaß der Anbruch des tausendjährigen Reiches erfolgt sei". Nun ging die Berner Regierung noch schärfer vor, Christian wurde 1753 gehenkt und verbrannt, Hieronymus ist, nachdem er wie die Kißling im Gefängnis gesessen hatten, verschollen. Die fortglimmenden Funken des Geistes der „B. R." fachte nach einem halben Jahrhundert Antoni Unternährer wieder an, der sich gleichfalls für den wiedererschienenen Christus ausgab und die freie Liebe verherrlichte. Er war 1759 zu Schüpfheim im Kanton Luzern geboren, zog 1800 nach Amsoldingen bei Thun und starb 1824 nach 4jähriger Haft zu Luzern im Gefängnis.

W. Hadorn: „Kohler", RE³ X, S. 638 ff; — Trechsel-Blösch: „Antonianer II", RE³ I, S. 601 ff. **Mehlhorn.**

Brugerette, Jean, Abbé, geb. 1863 in Ambert (Departement Puy-de-Dôme), studierte im Seminar Saint-Sulpice und an der freien katholischen Fakultät in Paris, wurde 1890 Professor an einem Klerikalseminar in Courpiere (Auvergne) und redigierte das von ihm gegründete politische Wochenblatt Le Livradois 1894—1897, in dem er gegen den Boulangismus und für die Unschuld des Hauptmanns Dreyfus kämpfte. Als er 1896 eine zweite größere Zeitung L'Auvergne libre ins Leben rief, wurde er vom Bischof von Clermont gemaßregelt und siedelte nach Lyon über, wo er als Professor an der Ecole Ozanam Verwendung fand. Hier schloß er sich der Gruppe liberaler Katholiken an, die mit Léon ¶ Chaine, Marcel ¶ Rifaux u. a. die Ecole de Lyon bildeten und erwies sich in seinen Schriften als den kühnsten Vorkämpfer der modernistischen Ideen. Nachdem ihm von der kirchlichen Autorität zweimal seine Stelle entzogen worden war, zog er sich ins Privatleben zurück (wohnt in Lyon). B. ist der Verfasser der pseudonym erschienenen, verwegensten modernistischen Kampfesschriften: L'abbé Jéhan de Bonnefoy, les leçons de la défaite ou la fin d'un catholicisme (1906, deutsch: „Die Lehren der Niederlage" 1907), Vers l'unité de la croyance (1907), Le catholicisme de demain (1908). Ferner stammen aus seiner Feder die Bücher: L'abbé Henri de Saint-Poli, l'affaire Dreyfus et la mentalité catholique en France (1904) und Les orientations actuelles de la pensée religieuse à Lyon (1904). **Lachenmann.**

de Bruine, Jan Rudolf Slotemaker, holländischer Kirchen- und Sozialpolitiker. Geboren 1869, 1894 Pfarrer, seit 1907 in Utrecht. Erstrebt Reform der Kirchenverfassung von 1816/52 in presbyterianischem Geiste; der „biblische" Aufbau (Forderung der Konfessionellen) erscheint ihm unmöglich, das Hierarchische in der Verfassung lebensgefährlich. Prinzipiell bestreitet er den „Liberalen" das Recht, in der Kirche zu verbleiben; das moralische Recht, sie hinauszudrängen, bestreitet er aber ebenso. Der große Eisenbahnerstreik von 1903 stellte ihm die soziale Pflicht der Kirche vor Augen und machte ihn zum christlichen (parteilosen) Sozialpolitiker. Liest Publica über Soziale Ethik, plädiert für protestantische Gewerkschaften. Schriften: Reorganisatie een roeping tot verheldering (1904), Concept Algemeen Reglement voor de Nederl. Hervormd. Kerk (1905), Eenheid en roeping der Kerk (1905), Contra het recht der Vryzinnigen in der N. H. Kerk (1907), De Kerk en het Socialisme (1903), Organisatie van Christelijke arbeiders (1904), Klassenstrijd en Christendom (1905), Toegepast Christendom (1906), Hauptwerk: Christelijk sociale studiën (1908). **Schowalter.**

Brun, Johan Lyder, ev. Theologe, geb. 1870 in Christiania, 1895 Dozent der Kirchengeschichte, 1897 Professor der ntl. Wissenschaft in Christiania. Schrieb: Paulus' laere om loven (1897), Fra Jesu liv og fra apostletiden (1903), Jesu billede (1904), Jesus og det gamle testamente. Gibt seit 1900 mit Michelet und Odland Norsk theologisk Tidskrift heraus. Vorkämpfer der neueren Theologie. **N. Schmidt.**

Brunelleschi ¶ Renaissance: II, 2 a.

Brunetière, Ferdinand (1849—1906), französischer Publizist und Literaturhistoriker, geb. in Toulon, studierte in Paris, wurde 1875 Sekretär in der Redaktion der Revue des deux Mondes, 1886 Professor für Literaturgeschichte an der Ecole Normale, 1893 Direktor der Revue des deux Mondes und im gleichen Jahr Mitglied der Académie française. Ursprünglich Freidenker, verkündete er 1895 in einem programmatischen Artikel der Revue des deux Mondes über Science et Religion den Bankrott der Wissenschaft und verlangte die Rückkehr zur Religion. Nach einer Audienz bei Leo XIII trat er in zahlreichen Vorträgen und Veröffentlichungen der Revue des deux Mondes, die er zum Sammelpunkt der neukatholischen Bestrebungen machte, als begeisterter Anwalt der katholischen Kirche auf, die er, ohne zunächst ihr Dogma sich persönlich anzueignen (ce que je crois, allez le demander à Rome, Lille, 18. Nov. 1900) mit gewandter Dialektik als den Hort der politischen Ordnung, die Retterin aus den sozialen Nöten und die alleinige der französischen Volksseele sympathische Form des Christentums pries (qui dit Français, dit catholique) unter scharfer Ablehnung des Protestantismus, der ihm, wie die Person Calvins, wegen seines individualistischen, intellektualistischen und aristokratischen Charakters (L'oeuvre de Calvin, Vortrag in Genf 17. Dez. 1901) in tiefster Seele zuwider war. Zur Trennung von Kirche und Staat hat er mit 22 andern katholischen intellectuels Stellung genommen, durch Unterzeichnung der Supplique aux Evêques (20. März 1906), die den Bischöfen zu einem loyalen Versuch mit dem Trennungsgesetz riet. Im selben Jahre noch starb er. Außer zahlreichen Werken zur französischen Literaturgeschichte, in denen er sich namentlich als großer Kenner des 17. Jhd.s und Bewunderer Bossuets zeigt, veröffentlichte B. zur religiösen Frage: Discours de Combat (Ière série 1896—1898, 1908[14]; nouvelle série 1900—1902, 1908[11]; dernière série 1902—1904, 1908[4]), Questions actuelles (1907), Sur les chemins de la croyance (1908[7]), Cinq lettres sur Ernest Renan (1907[4]), Discours académiques (1894—1908). **Lachenmann.**

Brunfels, Otto, ¶ Braunfels.

Brunner, 1. Leonhard (ca. 1500—1558), latinisiert Fontanus, geb. wahrscheinlich in Eßlingen, Schüler ¶ Wimpfelings in Straßburg, 1526 Diakon zu Alt S. Peter in Straßburg, 1527 Prediger in Worms, wo er die Wiedertäufer bekämpfte. 1548 infolge des Interims vertrieben, findet er in Straßburg Zuflucht, wird 1553 Pfarrer in Landau. Seiner theologischen Rich-

tung nach gehörte er zu den Oberländern, hat aber später gleich diesen dem Luthertum sich zugewandt. Von seinen Schriften sind zu nennen seine 1524 in erster, 1530 in zweiter Auflage erschienene Konkordanz des Neuen Testamentes und sein Katechismus von 1544.

RE³ III, S. 510. **K.**

2. Sebastian (1814—1893), kath. Theologe und Schriftsteller, in Wien, 1838 Priester, 1853 Feiertagsprediger an der Universitätskirche, seit 1856 ohne Amt (1865 päpstlicher Hausprälat, 1875 erzbischöfl. Konsistorialrat), ganz seiner außerordentlich fruchtbaren Schriftstellerei lebend. Diese geht von durchaus ultramontanem Standpunkt, mit dem sich ein kräftiger Antisemitismus verbindet, aus und ist von einem volkstümlich derben, aber oft treffenden Witz belebt, so daß B. von seinen Freunden mit Thomas Murner und Abraham a Sancta Clara verglichen wurde. Er befehdete namentlich die Reste des ¶ Josefinismus (Die theol. Dienerschaft am Hofe Josephs II 1868; Mysterien der Aufklärung in Oesterreich 1869; Joseph II 1874. 1885²), bekämpfte das moderne Denken in Literatur, Philosophie und prot. Theol. (Der Atheist Renan 1846. 1868³; Hau- und Bausteine zu einer Lit.-Gesch. der Deutschen, 8 Hefte, 1885 f; Die vier Großmeister der Aufklärungstheologie: Herder, Paulus, Schleiermacher, Strauß, 1888; Knifflogie und Pfiffologie des Weltweisen Schopenhauer 1889; Lessingiasis und Nathanologie 1890) und griff zuletzt auch den Evangelischen Bund an (Pechfackel zur Beleuchtung einiger Prachtexemplare aus dem neuevang. Schnüffelbunde 1890). Außerdem veröffentlichte er apologetische (Paulus in Athen 1856; 1876³) und historische Studien (Clemens Hoffbauer 1858; Benediktinerbuch [Gesch. und Beschreibung der österr. und deutschen Bened.-Stifte] 1880; Zisterzienserbuch 1881; Chorherrnbuch 1883), sowie Erzählungen und Reiseschilderungen (bes. aus Italien). „Gesammelte Erzählungen und poetische Schriften" 18 Bde. 1864 ff; 1890² ff. Selbstbiographie: „Woher? Wohin?" 2 Bde. 1855; 5 Bde. 1891³.

Lebensbild von Jos. Schleicher, 1888. 1890³; — F. Lauchert: ADB 47, S. 299—306. **Joh. Werner.**

Bruno, Giordano (1548—1600).

1. Brunos Leben; — 2. Brunos Philosophie.

1. B. oder Bruni wurde in Nola im Königreich Neapel geboren. Den begabten Knaben brachte ein väterlicher Oheim im zehnten Jahre nach Neapel, damit er dort den humanistischen und philosophischen Studien obliege. Doch schon fünfzehnjährig, also 1563 trat er in das dortige Kloster von S. Domenico ein. Später hat er diesen Schritt als schweren Irrtum beurteilt. Sein feuriges, unfügsames Temperament war nicht für blinden Klostergehorsam geschaffen; deshalb bedachte er später die Mönche mit beißendem Spott. Im Kloster zweimal wegen Ungehorsam und mangelnder Rechtgläubigkeit zur Rechenschaft gezogen, als Novize und anläßlich der Priesterweihe, floh er vor den ihm angedrohten Strafen nach Rom, wo ihn der Prior der Minerva, Padre Sisto da Luca, freundlich aufnahm, bis aus Neapel die Anklagen kamen. Er warf nun das Mönchsgewand ab, floh wieder und verurteilte sich dadurch zu unstetem Wanderleben, das nicht bloß die Intoleranz der Zeit, sondern auch sein ruheloses Gemüt verschuldete. Er lehrte kurze Zeit in Nola, Turin, Venedig, Padua Philosophie und Grammatik und schrieb seine, nicht mehr aufzufindende, Abhandlung „Dei segni dei tempi". Im Jahre 1569 erreichte er Genf. Seine philosophisch-theologische Richtung vertrug sich aber nicht mit der Genfer Theologie (¶ Calvin). So zog er denn weiter über Lyon nach Toulouse, wo er zwei Jahre, bis 1581, blieb und eine Abhandlung über die Seele sowie, R. Lullus Logik folgend, eine Clavis magna schrieb. Bald darauf sehen wir ihn in Paris, wo ihn die Gelehrten und König Heinrich III freundlich aufnahmen. Er durfte sogar, wenn auch als Antiaristoteliker nicht unangefochten, öffentliche Vorträge an der Sorbonne halten. Vermutlich stammen die Schriften De umbris idearum, Cantus Circaeus, Ars magna Lulliana, Il Candelajo aus dieser Zeit. In der Hoffnung auf einen größeren Wirkungskreis ging er nach England. Die Empfehlung Heinrichs III verschaffte ihm die Unterstützung des französischen Gesandten. Er publizierte jetzt seine bedeutendsten italienischen Schriften: die Cena delle ceneri, zur Verteidigung der neuen Kopernikanischen Astronomie; das grundlegende Werk Della causa, principio et uno, worin er seine philosophisch-religiöse Gesamtanschauung niederlegte, und als Fortsetzung Del'infinito, universo et mondi, die Theorie von dem unendlichen göttlichen Prinzip, das sich in eine Unzahl von Welten vervielfältigt. Die nun folgenden moralisch-praktischen Werke sind: Spaccio della bestia trionfante, proposto da Giove; Cabala del cavallo Pegaso; De gl'heroici furori. Der „Spaccio" ist eine sarkastische Kritik aller positiven Religion, der heidnischen wie christlichen, wobei er der Vernunft und Philosophie einen Altar errichtet. Die Religion ist eine niedrigere Stufe der Erkenntnis des Göttlichen, weil sie nicht wissenschaftliche, sondern praktische, populäre Zwecke verfolgt. Das Büchlein „Cabala" mit dem Anhang des Asino cilenico ist eine ähnliche Satire. De gl'heroici furori zeigen in Dialogform, daß die menschliche Sittlichkeit, nur von der Autorität der Vernunft geleitet, sich zum Heldentum der höchsten Liebe und Opferwilligkeit steigern kann. 1585 mußte B. London verlassen; er wandte sich über Paris nach Marburg. Dort verweigerte ihm der Rektor, „ernster Gründe wegen", das Recht zu lehren. B. begab sich nach Wittenberg, das er das Athen Deutschlands nennt. Hier gestattete man ihm Vorlesungen über Mathematik, Metaphysik und das Organon des Aristoteles. Trotz begeisterter Verehrung für Luther nahm er die lutherische Konfession nicht an. Die Unabhängigkeit des Gedankens ging ihm über alles; Luther rühmt er allein von diesem Gesichtspunkt. Voll Lobes der deutschen Gelehrten Albertus Magnus, Cusanus, Kopernikus, Paracelsus verließ er Wittenberg und ging nach Prag. — Die dortige Universität war katholisch, doch tolerant. Seine 160 Thesen gegen die veraltete Mathematik tragen eine Widmung an Kaiser Rudolph II, und die Werke De monade, numero et figura; De innumerabilibus, immenso et infigurabili seu de universo et mundis eine an den Herzog von Braunschweig. Dann finden wir ihn in Frankfurt a. M. Hier ereilte ihn sein Schicksal. Venezianische Buchhändler überredeten ihn, im Namen seines Schülers Giovanni Mocenigo, nach Venedig zu gehen. Dort angekommen, wurde er von Mocenigo, dessen Gast er war, wegen ketzerischer

Reden bei der Inquisition verklagt. Im Kerker des hl. Officiums über seine Lehre befragt, zeigte er sich in der Hoffnung auf Befreiung nachgiebig. Dennoch lautete das Urteil auf Auslieferung nach Rom. Schon am 27. Februar 1593 finden wir ihn im Kerker in Rom. Dieser zweite Prozeß dauerte sieben Jahre, vermutlich weil man einen Widerruf zu erzielen hoffte. Aber er blieb fest und wurde schließlich zum Feuertode verurteilt. Am 17. Februar 1600 wurde das Urteil auf dem Campo dei Fiori an dem kaum Zweiundfünfzigjährigen vollstreckt. — Die erste authentische Kunde von der Hinrichtung finden wir in dem Brief eines Augenzeugen, des Gaspar Schopp (Schoppius) an Konrad Rittenhausen, Rektor der Universität Altorf. Katholische Schriftsteller haben teils die Tatsache zu bestreiten gesucht, teils sie für die wohlverdiente Strafe des Abfalls und sittlicher Versunkenheit erklärt. Den Liberalen Italiens ist es zu danken, daß der streitbare Mann auf der Stätte seines Martyriums ein Denkmal erhielt. Leo XIII sah darin nicht eine Sühne, sondern eine Beleidigung der Kirche, „weil man einen zwiefach Verpesteten, der Autorität der Kirche Widerstrebenden gefeiert habe" (Allokution vom 30. Juni 1885).

2. Die Männer, welche am stärksten auf B.s Philosophie eingewirkt haben, sind Nicolaus von ¶ Kues und Kopernikus; von des ersteren Werken besonders De docta ignorantia. — Das von Nicolaus von Kues erörterte Problem, wie sich in Gott das Kleinste und Größte des Weltalls zusammenfinden, versucht B. zu lösen in den Schriften De triplice minimo et mensura; De monade, numero et figura. Das Geringste ist das Unendliche in Kraft, das Größte das Unendliche in Tätigkeit; beide begegnen sich und vereinigen sich in einem Mittelpunkt, den er Monade, oder das Eine, das Unendliche, das Unermeßliche nennt. Immerhin bleibt dieser Mittelpunkt, der gedacht ist, um die beiden äußersten, sei es entgegengesetzten, sei es sich widersprechenden Begriffe zu versöhnen, bei B. dunkel und geheimnisvoll. Das Ineinandergreifen der beiden Gegensätze wird nicht deutlich. — Die schon von Nic. v. Kues bezweifelte aristotelisch-ptolemäische Lehre von der Erde als dem Mittelpunkt der Welt hatte Kopernikus endgültig widerlegt. B. wurde, anders wie Luther und Melanchthon, ein begeisterter Anhänger der neuen Lehre, aus der er, was Kopernikus unterlassen, die philosophischen Schlüsse ziehen will (De immenso, innumerabilibus et infigurabili). Um die sinnenfälligen Erscheinungen als Täuschungen darzutun, bringt er neue experimentelle Beispiele und prinzipielle Gründe, gleichzeitig zum Beweis der unermeßlichen Zahl der Welten und ihres rasenden Laufes um das Sonnenzentrum. — Welches war also B.s neue Metaphysik im Gegensatz zur alten? Das Weltall ist eins und unendlich, die Erde nur ein Planet im unendlichen Universum mit seinen zahllosen Sonnensystemen. Es gibt nur dies eine Unendliche. Gott ist nicht außerhalb, sondern innerhalb des Alls, das innerliche Prinzip desselben, als natura naturans, als Weltseele, als nicht transzendente, sondern immanente Ursache, wie Spinoza es nach B. formuliert hat. Die Welt ist die natura naturata, d. h. die Totalität unendlicher Wirkungen und Phänomene. So hat B. den veralteten aristotelisch-scholastischen Begriff des Universums überwunden, bei dem es als ein wohlgeordnetes Ganzes von Ursachen und Wirkungen gedacht war, welches zufälliger-, nicht notwendigerweise, eine unendliche Ursache als ersten Beweger oder Schöpfer gehabt hatte. B. erhebt die neue physische Theorie des Kopernikus zur neuen Metaphysik, indem er aus dem Weltall ein unendliches Ganzes von Ursachen und Wirkungen macht, das notwendigerweise mit einer unendlichen Ursache, einer Urkraft, zusammenhängt, die der Vereinigungspunkt der Widersprüche des Universums, oder was dasselbe, der Herzpunkt der innerlichsten Lebensgemeinschaft aller Dinge ist, welcher die Gegensätze des Alls umfaßt und versöhnt. B.s Metaphysik ist also von Aristoteles und den Scholastikern ganz unabhängig. Doch ist seine Philosophie nicht klar und aus einem Guß, methodisch und systematisch vollkommen. Sie schwankt zwischen neuplatonischen, mystischen und theistischen Erinnerungen, so z. B. wenn er fordert, wir sollen Gott ähnlich sein, dem All-Liebenden, der seine Sonne scheinen läßt über Gerechte und Ungerechte. Viele logische Kunststücke übernimmt er von der Ars magna des R. Lullus. Grillenhafte Allegorien verdunkeln nicht selten die Begriffe; hie und da mangeln die Zusammenhänge zum Schaden der Deduktion. Trotzdem kann man mit Sicherheit behaupten, daß die von der göttlichen Unendlichkeit durchdrungene und umflutete Unendlichkeit der Welten der seine Philosophie beherrschende Gedanke sei, im Gegensatz zu der von Aristoteles, den Scholastikern und den Aristotelikern der Renaissance behaupteten Endlichkeit der Natur. — Die Widersprüche seiner Lehre haben den Nolaner verschiedenen Auffassungen ausgesetzt. Am häufigsten hat man ihn pantheistisch genannt. Man sollte ihn panentheistisch nennen, denn er nimmt an, daß die Gottheit in allen Dingen mit absoluter Kraft gegenwärtig, nicht nur mit dem All identisch sei.

Außer den im Text erwähnten Werken G. Brunos nenne ich nur deren letzte Ausgaben: die italienischen Schriften in zwei Bänden herausg. von Paul de Lagarde (Göttingen 1888); die lateinischen in 7 Bänden, deren 3 herausg. von F. Fiorentini, V. Imbriani und C. M. Tallarigo (Neapel 1879. 1884. 1886) und 4 andere von G. Vitelli (Florenz 1889. 1890. 1891). Die Dialoghi metafisici werden gegenwärtig von Gio. Gentili herausgegeben. Bari. Laterzi. — Vita di G. Bruno von D. Berti, Florenz 1868. — Uebersetzungen: Gesammelte Werke, hrsg. von L. Kuhlenbeck, (E. Diederichs) 1904 ff; — Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen. Deutsch von Adolf Lasson, (1872) 1902². **B. Labanca.**

Bruno der Karthäuser (ca. 1030—1101), geb. in Köln aus der Familie von Hartefaust, ausgebildet auf der Domschule in Reims, Kanonikus zu S. Cunibert in Köln, Domscholaster in Reims (1057—1076), 1075 Kanzler des Erzstifts Reims, betrieb als solcher eifrig und mit schließlichem Erfolge die Absetzung seines simonistischen Erzbischofs Manasses de Gournay. Zeigte er sich hier schon als eifriger Anhänger der Reform ¶ Clunis, so ist sein Rückzug aus der verderbten Welt und die Begründung des Karthäuserordens (¶ Mönchtum) 1084 bei Grenoble die stärkste Steigerung seiner asketischen Ziele. 1090 wurde er von Urban II nach Rom gerufen, um dem Papste als Ratgeber zu dienen. Die Verwaltung des Erzbistums Reggio schlug er aus. 1091 gründete er

auf der Flucht vor Heinrich IV in der Einöde von la Torre eine neue Karthause, er starb in dem Filialkloster S. Stefano. Von den ihm zugeschriebenen Schriften ist eine Rede auf die Weltverachtung und eine Erklärung der Psalmen und paulinischen Briefe echt.

MSL 152. 153; — RE³ X, S. 100 ff; — KHL I, Sp. 761. **K.**

Bruno I von Köln (925—965), Erzbischof. Heiliger. Als jüngster Sohn König Heinrichs I geboren, ward er unter Bischof Balderich in der Utrechter Domschule für den geistlichen Stand erzogen, aber schon 939 an den Hof seines Bruders ¶ Ottos d. Gr. berufen. Hier kam er mit Gelehrten aller Länder in Berührung. Der Verkehr mit iroschottischen Mönchen erfüllte ihn mit asketischem Eifer. 940 wurde er Kanzler und 951 Erzkanzler. Sein religiöser und wissenschaftlicher Sinn war von großem Einfluß auf die Kleriker der Kanzlei. Die Männer, die in dieser Schule gebildet und von Otto I und seinen Nachfolgern auf die Bischofsstühle befördert wurden, waren durchdrungen von der Erhabenheit ihres geistlichen Berufes und der Reichsgewalt treu ergeben, so daß sie im Gegensatz zu vielen weltlichen Fürsten die zuverlässigsten Stützen des Thrones wurden. Diese innige Verbindung zwischen Königtum und Episkopat ist nicht in letzter Linie das Verdienst B.s. Als er 953 Erzbischof von Köln wurde, erhielt er von Otto I auch die Verwaltung des wichtigen Herzogtums Lothringen. In dieser doppelten Machtstellung sorgte er für Reform in kirchlichen (Klosterreform, Gründung von Schulen, Klöstern und Stiften, Hebung der Kirchenzucht) und staatlichen Dingen. Während des 2. Römerzuges Ottos (961—964) führte er mit dem Mainzer Erzbischof die Reichsverweserschaft. Als Schwager des Königs Ludwig IV von Frankreich und des Herzogs Hugo von Francien wirkte er mehrmals im Sinne des Friedens und der Stärkung der königlichen Macht auf die französischen Verhältnisse ein. Er starb auf der Rückkehr vom dortigen Hofe am 11. Okt. 965 in Rheims und wurde in der von ihm gestifteten Benediktinerabtei St. Pantaleon zu Köln begraben; 1892 wurde sein Grab eröffnet.

Ruotgeri Vita Brunonis in MG Scriptores IV, 252—275 (auch separat erschienen und übersetzt von Jasmund 1890²). — Außer der in RE³ III, S. 511 f erwähnten Literatur s. J. Kleinermanns: Die Heiligen auf dem bischöfl. bezw. erzbischöfl. Stuhle von Köln I (Köln o. J.), S. 68—144, bes. die Literaturangaben auf S. 68 f. — Ueber die Eröffnung des Grabes s. Kölner Pastoralblatt 1892, Sp. 81—85. **Greving.**

Brustkreuz (Pektorale), aus edlem Metall gefertigt, wird als Amtsabzeichen von kath. wie evang. höhern Geistlichen getragen, ¶ Amtsabzeichen.

Bruston, 1. Charles, Ehrendekan der freien theologischen Fakultät in Montauban, geb. 1838 in Bourdeaux (Departement Drôme), studierte in Genf, Halle, Berlin, Göttingen und Straßburg, wurde Pfarrer in Châtillon (Drôme) 1861, in Bourdeaux 1864, in Orleans 1868, Professor für Exegese des AT.s in Montauban 1874, lebt dort seit 1907 im Ruhestand. B. schrieb u. a.: Histoire critique de la littérature prophétique jusqu'à la mort d'Isaïe (1881); Les deux Iéhovistes (1885); Etudes sur Daniel et l'Apocalypse (1880. 1908²); Etudes bibliques (1908).

2. Eduard, Sohn des vorigen, geb. in Bourdeaux 1869, studierte in Montauban, Heidelberg, Straßburg, Tübingen, wurde 1898 Pfarrer in Tonneins (Departement Lot-et-Garonne) und 1907 Nachfolger seines Vaters auf dem Lehrstuhl für Kritik und Exegese des AT.s an der freien protestantischen Fakultät in Montauban. B. veröffentlichte: De l'importance du livre de Jérémie pour la critique de l'ancien Testament (1905); Ignace d'Antiochie, ses épîtres, sa vie, sa théologie (1905); Le Prophète Jérémie et son temps (1906). **Lachenmann.**

Bruun, 1. Christen, evang. Theologe, geb. 1846 in Bergen (Norwegen), 1877 Pfarrer in Vaaler, 1888 in Bergen, 1906 Bischof des Hamarstifts. Schrieb: Pietismens Begreb og Vaesen (1876); Oplysningens Tidsalder (1886); Rationalismen i dens historiske Sammenhang med det attende Aarhundredes Oplysning (1891); Methodismens Oprindelse og Vaesen (1895); Baptismens historie (1902); Den lammerske Bevaegelse (1905).

2. Christopher Arnt, evang. Theologe, geb. 1839 in Christiania, zunächst Lehrer, seit 1893 Geistlicher. Durch eigenartige Verbindung christlicher Entschiedenheit, gewissensmäßig freier Denkweise bei konservativer Grundstimmung und vaterländischer Begeisterung trug er viel zur Verchristlichung der gebildeten Jugend bei. Schrieb Folkelige Grundtanker (1878. 1898 ³). Gab die Zeitschrift For frisindet Christendom 1884—88 heraus, später mit ¶ Klaveneß For Kirke og Kultur. **R. Schmidt.**

de Bruys, Pierre (12. Jhd.), und die nach ihm genannten Petrobrusianer gehören zu den revolutionär-reformerischen Sekten des Mittelalters. Vom Stifter selbst wissen wir nur, daß er 20 Jahre lang im südlichen Frankreich wirkte, gegen Kindertaufe, Zölibat und die Zeremonien der Kirche eiferte und um 1130 vom aufgeregten Pöbel in St. Gil (Languedoc) verbrannt wurde. Der Sekte galten als alleinige Autorität die Evangelien in ihrem buchstäblichen Sinne, dagegen verwarf sie die äußere, sichtbare Kirche völlig und mit ihr die ganze kirchliche Ueberlieferung. So z. B. sagte Peter, man könne Gott in einem Stalle oder in einer Schänke genau so gut wie in einer Kirche verehren; namentlich die Verehrung der Kreuzes, als des Gegenstandes des Leidens Christi, sei Unsinn. Die Kindertaufe verwarf er, da sie, wenn sie wirksam sein sollte, den Glauben zur Voraussetzung habe, dieser aber bei neugeborenen Kindern nicht vorhanden sei. Unter seinem Nachfolger Heinrich von Lausanne, nach dem die Anhänger auch Henrizianer genannt wurden, verbreitete die Genossenschaft sich weiter, erlosch aber dann allmählich.

RE³ XV, S. 219 ff. **Zwicker.**

Bryennios, Philotheos, griechisch-katholischer Geistlicher, geb. 1833 in Konstantinopel, studierte in Leipzig, Berlin und München Theologie und Philosophie, wurde 1875 Metropolit von Serres in Makedonien, 1877 von Nikomidia. Aus einem 1056 geschriebenen Pergamentkodex der Bibliothek des Hospizes vom Heiligen Grab in Konstantinopel, jetzt in der Patriarchatsbibliothek zu Jerusalem, veröffentlichte er 1875 die beiden Clemensbriefe, 1883 die Didache. **G. Krüger.**

Bubastis, hebr. Pi-bäset, ägypt. Pe(r)-Baste(t), „Haus der Göttin Bastet" lag an der Stelle des heutigen Tell-Basta bei Zagazig im südöstlichen Delta. B. war im Altertum eine bedeutende Stadt, berühmt durch ihren Tempel

der Bastet (vgl. Herod. II, 137 f), der katzenköpfig dargestellten Göttin der Freude, zu deren Fest nach Herodot (II, 60) alljährlich die Bevölkerung des ganzen Landes zusammenströmte. Schon Cheops und Chefren (um 2700 v. Chr.) und die Könige des mittleren Reiches (um 1900 v. Chr.) haben an diesem Tempel gebaut. Auch während der Zeit der Hyksosherrschaft (um 1700 v. Chr.) scheint B. eine gewisse Rolle gespielt zu haben. Am meisten tritt die Stadt hervor unter der 22. Dynastie (etwa 950—750 v. Chr.), deren Könige — unter ihnen Schoschenk I, der Sisak des AT.s, der Jerusalem einnimmt und den salomonischen Tempel plündert, — in B. residieren. Sie stammen von Libyern ab, die als Söldnerführer einst ins ägyptische Heer eingetreten und gegen Ende des neuen Reiches (um 1100 v. Chr.) im Delta zu Macht und Ansehen gelangt waren. In ihrer Zeit, besonders unter Osorkon II, wurde der Tempel prächtig ausgebaut. Heute sind nur noch verstreute Trümmer erhalten. Ueber eine Zerstörung von B., wie sie im AT (Hes 30_{17}) prophezeit ist, erfahren wir aus den ägyptischen Denkmälern nichts. — Auf der Westseite der Stadt fand sich ein ausgedehnter Friedhof mit Gräbern von Katzen, den der Bastet geheiligten Tieren. — In christlicher Zeit wurde B. Sitz eines Bischofs. — ¶ Aegypten.

E. Naville: Bubastis, 1891; — Derselbe: The festival hall of Osorkon II in the great temple of Bubastis, 1892. **Ranke.**

Bucer, Martin (1491—1551), Reformator.

1. Lebensgang; — 2. Charakteristik und geschichtliche Bedeutung.

1. In Schlettstadt im Unter-Elsaß, das damals durch seine humanistische Lateinschule berühmt war, 1491 geboren, trat der junge B. seiner Armut wegen 1506 in das Dominikanerkloster seiner Vaterstadt. Nach schweren Jahren erreichte er 1517 seine Versetzung in das Heidelberger Ordenshaus, die ihm den Besuch der dortigen Universität ermöglichte. Für die humanistischen Ideale und die Reformgedanken des Erasmus rasch gewonnen, wird er durch Luthers Auftreten auf dem Heidelberger Augustinerkonvent (April 1518) dessen begeisterter Jünger, wirkt, Dozent geworden, für die neuen Ideen und knüpft Verbindungen mit deren Vorkämpfern. Dadurch in seinem Orden unhaltbar geworden und sich persönlich gefährdet glaubend, verläßt er das Kloster und sucht Anfang 1521 auf Huttens Einladung ein Asyl bei Sickingen auf der Ebernburg. Nachdem er seine Versetzung in den Weltpriesterstand erreicht, finden wir B. als Hofkaplan des Pfalzgrafen Friedrich auf den Reichstagen von Worms und Nürnberg 1521/22, als Pfarrer in dem Sickingenschen Orte Landstuhl 1522, als ersten Prediger des Evangeliums in Weißenburg 1522/23. Von hier durch die politische Lage vertrieben, langt er Frühling 1523 als ein seiner Verehelichung wegen gebannter Priester in Straßburg an. Hier festgehalten und durch den Magistrat vor dem bischöflichen Gerichte geschützt, beginnt B. alsbald seine theologischen Vorlesungen über das NT, findet 1524 Stellung als erster erwählter evangelischer Pfarrer von St. Aurelien, wird 1531 Pfarrer an St. Thomae, 1533 Präses des neu gegründeten Kirchenkonvents, 1544 Dekan des Thomaskapitels. Als er gewissenshalber von seinem Kampfe gegen das Interim (¶ Deutschland II) nicht lassen wollte, zu dessen Einführung die politische Lage zwang, mußte er mit Paul ¶ Fagius im Frühjahr 1549 Straßburg verlassen. In England durch Cranmer als Mitarbeiter am dortigen Reformationswerk ehrenvoll aufgenommen, starb B. am 28. Febr. 1551 als Professor in Cambridge.

2. Ein geborener Organisator und gewiegter Diplomat, eine Natur, in der Zähigkeit und Biegsamkeit, Anpassungsvermögen und Selbständigkeit, Selbstlosigkeit und Schlangenklugheit wunderbar gepaart erscheinen, ist B. bald die Seele der Straßburger Reformation und neben Jakob ¶ Sturm der führende Mann geworden, dem insbesondere die endgültige Organisation des Straßburger Kirchenwesens im Gegensatz gegen das bedrohlich angewachsene Täufertum 1533 zu danken ist. Seit Zwinglis Tode das anerkannte Haupt der Oberdeutschen, wirkt er bei der Durchführung der Reformation in Augsburg, Ulm und Memmingen entscheidend mit, verschafft dem theologischen Typus und den kirchlichen Ordnungen Straßburgs weitgehenden Einfluß, wird 1538—40 durch Gewinnung täuferischer Führer und Einführung einer Zucht- und Aeltestenordnung der zweite Reformator des Hessenlandes und 1541—44 der Hauptberater des Kurfürsten Hermann von Wied bei der verunglückten Kölner Reformation. In den vierziger Jahren mit Melanchthon der Führer des deutschen Protestantismus geworden, steht B. auch bei den durch den Kaiser veranstalteten Religionsgesprächen in vorderster Reihe. — Ein scharfer politischer Kopf, ist B. mit Jakob Sturm, Zwingli und Landgraf Philipp — nüchterner und realpolitischer als Zwingli, weitsichtiger und beständiger als der Landgraf — der grundsätzliche Verfechter einer großzügigen protestantischen Politik, der die politische Zusammenfassung des gesamten Protestantismus als Ziel vorschwebt. Dieses Ziel in Verbindung mit seiner theologischen Stellung ließ ihn zum theologischen und kirchenpolitischen Vermittler werden, als der Abendmahlsstreit den Protestantismus zu sprengen drohte, zumal er mit seiner eigenen mystischen Auffassung des Abendmahls zwischen Luther und Zwingli mitten inne stand. Er wußte durch eine der Lutherschen möglichst angenäherte Fassung seiner Abendmahlslehre in der ¶ Confessio Tetrapolitana den Eintritt der oberdeutschen Städte in den Schmalkaldischen Bund (¶ Deutschland: II.) zu ermöglichen und nach endlosen Verhandlungen die Auflösung des Bundes durch die Wittenberger Konkordie (¶ Abendmahl: II, 9 a) von 1536 zu verhüten. Durch diesen von den meisten Oberdeutschen aus politischen Gründen angenommenen dogmatischen Friedensschluß mit der Lutherschen Partei, der Luthers Unnachgiebigkeit wegen nur durch weitgehendste Verschleierung der eignen Ansicht zu erreichen war, hat B. den Schmalkaldischen Bund neu gefestigt, ist aber andrerseits vom Protestantismus Zwinglischen Gepräges — eine Folge von dessen politischer Bedeutungslosigkeit seit Zwinglis Tode — endgültig abgerückt und hat die wichtigste Brücke gebaut, auf der das Luthertum in Straßburg und andern oberdeutschen Gebieten eingezogen ist. — Als Theologe gehört B. zu dem Kreise von oberdeutschen Reformatoren, die auf Luthers Grundgedanken fußen, aber, zugleich von humanistischem Geiste beeinflußt, alles Katholische und Mittelalterliche in Theologie, Frömmigkeit und Gottesdienst

weit schroffer und folgerichtiger ablehnen. Auf dieser allgemeinen Grundlage hat B., der beste Exeget unter den deutschen Reformatoren, einen besondern theologischen Typus entwickelt, der, mit deshalb, weil er scharf konsequenter Ausprägung und geschlossener Zusammenfassung ermangelte, in seiner Heimat dem lutherschen Typus weichen mußte, aber durch seinen Einfluß auf Calvin die Entwicklung des Protestantismus bleibend mitbestimmt hat. Denn wie die Abendmahlslehre Calvins nur die folgerichtige Ausprägung der Bucerschen Anschauung darstellt, so ist auch die Prädestinationslehre, die Fassung der hl. Schrift als Gesetz Gottes, überhaupt die eminent sittliche Fassung des Christentums bei B. vorgebildet; und mit seinem Puritanismus auf dem Gebiete der Gottesdienst- und Festtagsordnung wie der Lebensführung, mit seiner strengen Kirchenzucht, mit der prinzipiellen Einsetzung von Politik und Krieg unter die Mittel der Verbreitung des Reiches Gottes hat Calvin Bucersche Anschauungen in erfolgreicherer, allerdings auch schrofferer Weise als ihr Urheber durchgesetzt. Damit gehört B. zu den Vätern der reformierten Kirche.

Siehe ¶ Straßburg Reformation und ¶ Straßburg Universität und die dort angegebene Literatur. — Ueber B.s Theologie: A. Lang: Der Evangelienkommentar M. B.s und die Grundzüge seiner Theologie, 1900; — Ueber B.s Beziehungen zu Hessen: W. Diehl: M. B., Bedeutung für das kirchl. Leben in Hessen (Schriften d. Vereins für Ref.-Gesch., Jahrg. 22, Nr. 83), 1904; — H. v. Schubert: Die Beteiligung der dänisch-holst. Landesfürsten am hamburg. Kapitelstreit und das Gutachten M. Bucers von 1545 (Schriften des Vereins für schleswig-holst. KG., II. Reihe, Bd. 3, S. 1 ff), 1904; — Zu Lang vgl. W. Köhler in GGA, 1902. **Anrich.**

Buch der Kriege Jahwes ist der Name einer alten Sammlung von Liedern Israels, die von „Jahwes Kriegen", d. h. von den in Jahwes Namen geführten nationalen Kriegen (1 Sam 25_{28}) handelten; erhalten ist uns aus diesem Buche das Bruchstück eines Siegesliedes über Moab Num 21_{14} f. Eine andre alte Liedersammlung führt den Titel „Buch des Redlichen" (LXX „Buch der Lieder"), woraus das Lied von der Gibeonschlacht Josua 10_{12} f, Davids Leichenlied über Saul und David II Sam 1_{18-27} und Salomos Tempelweihspruch I Reg 8_{12} f (LXX) erhalten ist. Die Existenz dieser Liederbücher beweist den hoch entwickelten historischen Sinn des alten Volkes, das die Lieder der Vorfahren gerne wieder sang und las. Untergegangen sind diese Bücher, als die Prophetie alle Werte umwertete und alles Heidnische austilgte, und als die nachexilische jüdische Gemeinde, selbst ohne Staatsleben, den Sinn für die alte Geschichte verlor und die Vergangenheit einseitig geistlich auffaßte. ¶ Dichtung, profane im AT.

H. Holzinger: Einl. i. d. Hexateuch, 1893, S. 226 ff. **G.**

Buch des Lebens. In der jüdisch-christlichen ¶ Apokalyptik ist häufig von geheimnisvollen Büchern die Rede, die im Himmel von Engeln oder von dem Himmelsschreiber Henoch geführt werden, und in denen die zukünftigen Dinge oder wie in kaufmännischen Schuldbüchern die Taten, besonders die Sünden der Menschen oder, irdischen Bürgerlisten vergleichbar, die Namen der Frommen und Gottlosen verzeichnet stehen. Eines dieser himmlischen Bücher ist das Buch des Lebens oder der Lebendigen, das die Namen der Lebenden oder zum Leben Bestimmten enthält. Von solchem Buche redet schon das AT (Ex 32_{32} f, Psalm 69_{29}): Jahwe führt es; wer sterben soll, dessen Namen löscht er aus. Im Judentum ist diese Vorstellung wie viele andere auf die letzte Zeit übertragen: im Buche des Lebens sind diejenigen verzeichnet, welche die Nöte der Endzeit überstehen und das ewige Leben erwerben sollen, so schon Jes 4_3 Dan 12_1, im Neuen Testament Apk 3_5 13_8 17_8 20_{15} 21_{27} Lk 10_{20} Phil 4_3 Hebr 12_{23}. Die Vorstellung von dem Lebensbuche findet sich auch bei den Babyloniern und hängt dort mit Zauberei zusammen: Eintragung eines Namens in dies Buch gibt der Person Leben und das Löschen daraus den Tod. Auf biblischem Gebiet ist das Zauberhafte verschwunden, und das „Buch" nur noch eine phantasievolle Einkleidung der Idee von der göttlichen Vorherbestimmung zum Leben und Heil.

Zur babylonischen Vorstellung vgl. H. Zimmern: KAT³, S. 401 f. 405; — Zur jüdisch-apokalyptischen vgl. W. Bousset: Religion des Judentums, (1903) 1906², S. 296; — P. Volz: Jüdische Eschatologie, 1903. **Gunkel.**

Buch des Redlichen, eine alte israelitische Liedersammlung. ¶ Buch der Kriege Jahwes. **G.**

Buchanan, 1. Claudius (1766—1815), geb. in Cambuslang bei Glasgow, 1796 als Kaplan im Dienste der ostindischen Kompagnie nach Indien gesandt, betont immer wieder unter Hinweis auf den Zustand der indischen Religionen die Verpflichtung Großbritanniens, auch für die religiöse Bildung der beherrschten asiatischen Völker zu sorgen, da dies ebenso im Interesse dieser Völker, wie in dem Englands selbst liege. Durch seine Sendschreiben, besonders die Schrift: Christian Researches 1806 (deutsch von Chr. G. Blumhardt, Stuttgart 1813), in der er über die Greuel des indischen Götzendienstes (Juggurnauth!), sowie über die syrischen Christen an der Malabarküste, die katholischen Missionen und die indischen Juden berichtete, erreichte er es, daß in den weitesten Kreisen Großbritanniens, ja auch auf dem Festlande, Interesse und Eifer für die Mission in Indien geweckt wurde. Selbst das Parlament erkannte, wenn auch nach heftigem Kampfe, in einem Beschlusse die Forderung B.s an und gab Mittel zur Aussendung geeigneter Personen. Uebersetzung des NT für die syrischen Christen an der Malabarküste.

Pearson: Memoirs of the Life and Writings of the Rev. Cl. B. 2 Vols. London 1819; — Magazin für die neueste Geschichte der ev. Missionsgesellschaft, 1829, S. 1—144: Cl. B.s Leben; — C. Chr. Gottl. Schmidt: Kurze Lebensbeschreib. d. merkw. ev. Missionare. 6 Bde., 1842. **Hering.**

2. George (1506—1582), Humanist, geboren in Killearn (Grafschaft Stirling, Schottland). 1520 studierte er in Paris und führte dann Jahrzehnte hindurch ein Wanderleben durch Frankreich, Schottland, Portugal, das selbst für jene Zeit auffallend unstät war. Student, Soldat, wieder Student, Dozent, Erzieher, Publizist, Universitätsrektor, Gefangener, Staatsbeamter wirkte er bald hier bald dort, geschätzt um seiner Gaben und seines Charakters willen, um seiner Gesinnung willen verfolgt. Hofmeister war er 1534 bei einem schottischen Grafen, dann bei einem Sohne König Jakobs V; Montaigne war 1543 eine Zeit lang sein Schüler, 1553 ein Herr de Brissac; nach Maria Stuarts Sturze wurde er Jakobs VI Lehrer. Der Reformation war er schon 1526 als Pariser Dozent nahegetreten; Spottgedichte gegen die Franziskaner brachten

ihn in Schottland in den Kerker (aus dem er entfloh), sein Freisinn trug ihm in Coimbra Gefängnis ein; aber erst 1560 trat er in Schottland offen zum Protestantismus über. Als Gegner Maria Stuarts unter Königin Elisabeth begünstigt, mußte er sich unter Jakob VI aus der Oeffentlichkeit zurückziehen. In Jugend und Mannesalter trat er in allen Gattungen der humanistischen Literatur, besonders auch als Dramatiker, schöpferisch auf. In seinem Greisenalter war er als Historiker Schottlands und tapferer Verteidiger der schottischen Volksrechte tätig. Er starb, verlassen und arm, in Edinburgh.

P. Hume Brown: G. B., humanist and reformer, Edinburgh 1890. **Schiele.**

Buchdruck und Buchhandel im 15. und 16. Jhd. Als eine Vorstufe des Buchdrucks darf der Holztafeldruck gelten, durch den Bilder mit Ueber- und Unterschriften vervielfältigt wurden. Der älteste bekannte Holzschnitt, ein heiliger Christophorus, trägt die Jahreszahl 1423. Durch Zusammenstellung mehrerer solcher Blätter entstanden die sog. Blockbücher (Entchrist, Ars moriendi, Biblia pauperum usw., ¶ Buchillustration, 1); dabei wurden die einseitig bedruckten Blätter meist mit den leeren Seiten aneinandergeklebt, doch hat man auch schon aus der Mitte des 15. Jhd.s doppelseitige Tafeldrucke. Johann Gutenberg, aus dem alten Mainzer Patriziergeschlechte Gänsfleisch, zwischen 1394 und 1399 geboren, erfaßte die geniale Idee, von beweglichen, aus einer Metallmischung gegossenen Typen von gleicher Kegelhöhe abzudrucken. Er ging dabei nicht vom Tafeldruck, sondern von der Metalltechnik seiner Zeit aus. Ob er die Buchstabenstempel, welche von einzelnen Buchbindern damals zur Herstellung von Inschriften auf Bucheinbänden verwandt wurden, oder ob die im Goldschmiedhandwerk zur Anfertigung von Ornamenten gebräuchlichen Punzen ihn auf seine Erfindung brachten, läßt sich nicht entscheiden. Er verband sich am 22. August 1450 mit dem reichen Mainzer Bürger und Goldschmied Johann Fust. Nachdem er mit diesem in einen Prozeß geraten war, finden wir ihn in Geschäftsverbindung mit Dr. Humery und den Gebrüdern Bechtermünze. Nach den neuesten Forschungen stammen aus Gutenbergs Presse nur die von Ende 1453 bis Juli oder August 1455 gedruckte 42zeilige Bibel, der 32zeilige Donat zu Oxford und das Blatt der Cantica ad matutinas zu Paris. Als Drucker der 36zeiligen Bibel ist ein Gehilfe des Erfinders anzusehen, der sich von dem Meister trennte, 1454 eine eigene Presse aufstellte, zuerst nur kleinere Werke druckte, dann, freilich mit ungenügenden Kräften, sich an jenen zweiten Bibeldruck wagte, 1460 die Bibel nebst dem Typenvorrat an Pfister in Bamberg abgeben mußte, der diesen nun für seine Drucke verwandte. Ungewiß ist, wer das Catholicon (1463), eine damals sehr beliebte und vielgebrauchte grammatikalisch-lexikalische Kompilation des Dominikanermönchs Joh. Balbus aus Genua, gedruckt hat; es trägt die berühmte Schlußschrift, die das deutsche Land preist, daß Gott es durch die neue Erfindung so begnadet und vor den übrigen Nationen ausgezeichnet habe. Von Mainz verbreitete sich die Druckkunst nicht nur über Deutschland (Bamberg: Albrecht Pfister; Straßburg: Johann Mentel; Köln: Ulrich Zell; Basel: Johann Amerbach, Johann Froben und seine Nachfolger, die Familie Petri; Zürich: Christoph Froschauer; Augsburg: Günther Zainer, Hans Schönsperger; Ulm: Johann Zainer; Nürnberg: Anton Koberger; Leipzig, Wien, Magdeburg, Tübingen: Thomas Anshelm, Wittenberg: Lotter und Lufft usw.), sondern über fast ganz Europa; neu aufgefundene Urkunden der Mainzer Stadtbibliothek haben z. B. die Vermutung, daß die ersten Drucker Italiens, Johann von Speyer und Konrad Sweynheim, ihre Kunst in Mainz gelernt haben, zur Gewißheit erhoben. Die Geistlichen und Adligen, die Gelehrten und Reichen standen zunächst der neuen Erfindung mit demselben Mißtrauen und Uebelwollen gegenüber, wie die in ihrem bisherigen Besitzstand bedrohten oder gestörten Gewerbe, — diese letzteren freilich nur solange, als sie sich noch nicht von der Gemeinsamkeit ihrer Interessen mit denen der Drucker überzeugen konnten; bald aber finden wir Goldschmiede, Stempelschneider, Formschneider, Schönschreiber bei der Herstellung der Typen hervorragend beteiligt. Eine Zeitlang verachtete man die neue Kunst als Handwerk, das nur schmucklose Bücher liefern könnte, und bevorzugte die Handschriften, weil sie teurer und schwerer zu gewinnen waren, als vornehmer; so kommen noch Jahrzehnte nach dem Erscheinen der ersten gedruckten Bücher reichverzierte Handschriften vor, namentlich italienische und französische Gebet- und Erbauungsbücher. Trotzdem zählt man über 30 000 Inkunabeln (Wiegendrucke, bis 1500). Es sind meist gelehrte Werke theologischen, kanonistischen, philosophischen und enzyklopädischen Inhalts, daneben aber auch schon Volksliteratur: Erbauungs- und Unterhaltungsbücher, Kalender, Aderlaßbüchlein, Ablaßbullen und -briefe, Gedichte und andere Flugschriften. Echt volkstümlich aber wurde die Druckkunst erst im 16. Jhd., als sie sich in den Dienst der Reformation stellte und an Stelle der teueren, schwergelehrten Folianten billige Quart- und Oktavdrucke von wenig Bogen auf den Markt brachte; erst da konnte sie zeigen, was sie an vorwärtsdrängender, eroberungslustiger Gewalt in sich trug. Um 1520, ja schon von 1518 ab schwillt die Produktion lawinenartig an, und zwar stammt der bei weitem größere Teil der Druckschriften aus dem lutherischen Lager. Die Buchdrucker waren viel zu kluge und auf ihren Vorteil bedachte Geschäftsleute, als daß sie sich nicht nach der Nachfrage und dem Geschmack der Mehrheit des Publikums gerichtet hätten. Katholische Polemiker, wie Cochläus und der Dominikaner Petrus Sylvius hatten große Mühe, ihre Schriften zum Drucke zu bringen und zu verbreiten. Dagegen verbreiteten sich die reformatorischen Schriften mit der größten Schnelligkeit, da dem Nachdruck keine Schranken gezogen waren und außer den ansässigen Buchhändlern die sog. Buchführer, Kolporteure, Hausierer den Vertrieb besorgten. Luthers 95 Thesen durchliefen in 14 Tagen ganz Deutschland, in vier Wochen die ganze Christenheit, „als wären die Engel selbst Botenläufer". Von seiner Schrift: „An den christlichen Adel" war Anfang August 1520 die erste Auflage von 4000 Exemplaren im Nu verkauft. Ebenso war die erste sehr starke Auflage seiner Uebersetzung des Neuen Testaments im September 1522 trotz des für die damaligen Verhältnisse sehr hohen Kaufpreises von $1^1/_2$ Gulden (über 20 M.) in kürzester Zeit vergriffen.

Friedrich Kapp: Geschichte des deutschen Buchhandels bis in das 17. Jhd., 1886. — Ueber die anläßlich des Gutenberg-Jubiläums 1900 erschienenen Schriften (hervorzuheben: Festschrift der Stadt Mainz; Festschrift der Kgl. Bibliothek zu Berlin [mit Untersuchungen zur Geschichte des ersten Buchdrucks von P. Schwenke]; H. Meisner und Joh. Luther: Die Erfindung der Buchdruckerkunst, 1900) referiert ausführlich E. Freys im Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft, 1901, S. 374—397. **O. Clemen.**

Buchel, Anna († 1744), war die schöne Bäckerstochter, die Elias Eller in Elberfeld zu seiner Geliebten (später zu seiner Frau) machte und in seine (an der Offenb Joh genährten) Schwärmereien so einweihte und eintauchte, daß sie selbst als Prophetin auftrat und Anhang fand. Durch sie als „Zionsmutter" sollte nach Ellers Verkündigung der Heiland der Welt zum zweiten Male geboren werden, um das tausendjährige Reich zu gründen. Ihren Sohn Benjamin, dem freilich zunächst eine Tochter vorangegangen war, und der schon nach einem Jahre wieder starb, bezeichnete er als den Sohn Gottes im übernatürlichen Sinn, in ihm selbst wohnte nach der Geheimlehre, die er der Klasse der Vertrautesten unter seiner zunehmenden Gemeinde mitteilte, die Fülle der Gottheit. Als das Konsistorium auf sein bedenkliches „mystisches" Treiben aufmerksam und ihm dadurch unbequem wurde, siedelte er 1737 nach Ronsdorf im Herzogtum Berg über, wo nach einer angeblichen göttlichen Offenbarung das neue Jerusalem erstehen sollte. Zum Prediger der Ronsdorfer Sekte berief er den ihm befreundeten Großvater Schleiermachers aus Elberfeld, dem jedoch nach dem Tode der „Zionsmutter" die Augen über die Unlauterkeit Ellers aufgingen. Eller starb 1750.

G. H. Klippel: „Ronsdorfer Sekte", RE³ XVII, S. 131 ff. **Mehlhorn.**

Buchillustration in religiösen Druckwerken.

1. Vorstufen; — 2. Bücher mit kolorierten Formschnitten; — 3. Bücher mit unkolorierten Formschnitten; — 4. Kupferstichillustration des 17. und 18. Jhd.s; — 5. Moderne Illustrationsverfahren.

1. Die Entwicklung der Illustration des gedruckten Buches hängt eng zusammen mit der Geschichte des Formschnitts. Fast alle illustrierten Druckwerke der älteren Zeit enthalten Formschnitt- (Holz- und Metallschnitt-)Abbildungen. Daß man hiebei dem Formschnitte vor dem Kupferstiche den Vorzug gab, hat darin seinen Grund, daß die Formschnittbilder in derselben Weise wie die gedruckten Lettern durch ein Hochdruckverfahren hervorgebracht wurden. Das Charakteristische des Hochdrucks (im Gegensatze zum Tiefdruck, der z. B. beim Kupferstich zur Anwendung kommt) besteht darin, daß aus einer Holz- oder Metallplatte alle Stellen herausgeschnitten werden, die im Bilde weiß erscheinen sollen; die Linien der eigentlichen Bildzeichnung bleiben als erhöhte Stege stehen. Die so behandelte Platte wird mit einem Farbstoff eingerieben, und alsdann wird auf Papier oder Pergament mittelst eines Drucks auf der Rückseite ein Abklatsch der erhöhten Teile hervorgebracht, während die tief ausgeschnittenen Stellen, die keine Farbe angenommen haben, das weiße Papier hervortreten lassen. Derartige Hochdruckplatten ließen sich leicht in einen Lettersatz einfügen, der auf dieselbe Weise zugerichtet war, und zu gleicher Zeit mit ihm zum Abdruck bringen. — Der Formschnitt, überhaupt das älteste Papierdruckverfahren, das wir kennen, läßt sich in seinen Anfängen bis in das erste Viertel des 15. Jhd.s, vielleicht sogar bis an das Ende des 14. Jhd.s zurückverfolgen, also bis in eine Zeit, die ungefähr 60 Jahre vor der Erfindung der Letterndruckkunst liegt. Zuerst scheint er in Deutschland aufgetreten zu sein, das ja die Wiege fast aller graphischen Reproduktionsverfahren gewesen ist. Die ersten Formschnitte wurden jedoch noch kaum zu Illustrationszwecken verwendet. Es sind einzelne, einseitig bedruckte Blätter, oft von großem Format, meist mit Darstellungen einzelner Heiliger oder Szenen aus der biblischen Geschichte (Fig. 32). In der ältesten Zeit waren diese gedruckten Bilder wohl ausschließlich dazu bestimmt, einen billigen Ersatz für Gemälde zu liefern. Da

Fig. 32. Formschnitt aus der ersten Hälfte des 15. Jahrh.: Der heilige Sebastian. ⅓ Originalgröße.

man leicht eine große Anzahl von einem und demselben Formschnitte herstellen konnte, war es möglich, derartige Blätter auf den Jahrmärkten zu einem verhältnismäßig billigen Preise an die Minderbegüterten zu verkaufen, die sie dann als Haus- und Reisealtäre verwenden konnten. Außerdem schmückte man damit allerlei Gebrauchsgegenstände, wie Schmuckkästchen, Truhen u. a.: besonders wurden auch auf die Innendeckel von Opferkästen kleine Heiligenbilder geklebt, mit der Bestimmung, dem Almosengeber sichtbar zu werden, sobald der Kasten geöffnet war, und ihn dadurch gewissermaßen unter den besonderen Schutz des auf dem Formschnitte abgebildeten Heiligen zu stellen. Auch auf den Innenseiten von Bucheinbänden finden sich manchmal derartige Bilder, ohne daß dieselben zu dem Inhalte des Buches in Beziehung stehen; vielmehr sind es nur die Schutzpatrone der Besitzer jener Bücher, die darauf abgebildet wurden. Einen Fortschritt nach der Richtung der Bücherillustration hin be-

deutet es schon, wenn sich unter einzelnen Formschnittbildern bereits ein ebenfalls in das Holz oder Metall geschnittener Text befindet, meist Gebete, Ablässe oder Legenden, die der im Bilde wiedergegebenen Darstellung zur Erläuterung dienen sollen. Erst gegen die Mitte des 15. Jhd.s wurden Formschnitte (ebenso wie Kupferstiche) auch zur Illustrierung geschriebener Bücher verwendet. Der Schreiber solcher Handschriften ließ an Stellen, die der bildlichen Erläuterung bedurften, Platz zum Einkleben gedruckter Bilder frei: die Formschnitte lieferten in diesen Fällen einen Ersatz für die Miniaturen, die in der vorausgehenden Zeit ausschließlich zur Illustrierung der geschriebenen Bücher gedient hatten. — Fast alle diese frühen Produkte der Formschneidekunst geben nur die äußeren Umrisse der Zeichnung wieder, ohne irgendwelche Schraffierung. Sie wurden in der Regel nachträglich einzeln mit der Hand koloriert; nur so konnten sie den Eindruck von farbigen Gemälden oder Miniaturen hervorrufen und diese in annähernd vollgültiger Weise ersetzen. — Die ersten mit beweglichen Lettern gedruckten Bücher waren noch nicht illustriert. Dagegen findet man ungefähr gleichzeitig mit den früheren Arbeiten Gutenbergs und Schöffers die ersten Blockbücher. Schon bei einigen jener älteren Formschnitte, die als Einblattdrucke vorkommen, hatte man, wie wir bereits erwähnten, zunächst auf den Spruchbändern, dann auch über und unter den Bildern erläuternden Text angebracht. Nun vereinigte man mehrere derartige Drucke zu einem Buche, indem man eine größere Anzahl derselben aneinanderheftete. Natürlich mußten hierbei die einzelnen Bilder inhaltlich in einem bestimmten Zusammenhange stehen, ebenso wie der Text der folgenden Seite sich immer an den des vorausgehenden Blattes anschloß. Derartige Bände (man nennt sie „Holztafeldrucke" oder „Blockbücher") konnten schon die bisher in Gebrauch gewesenen geschriebenen Bücher mit Miniaturen vollkommen ersetzen. Anfangs benutzte man bei der Herstellung von Blockbüchern auch meistens Miniaturhandschriften als Vorlage, sowohl für den Text als auch für die Illustrationen selbst. — Von den zahlreichen Blockbüchern, die zwischen 1440 und 1470 in den Niederlanden und in Deutschland erschienen, können wir nur die wichtigsten erwähnen. Bei Holztafeldrucken, wie der Historia Davidis seu liber Regum, der Vita et Passio Jesu Christi und der Apocalypsis S. Johannis, sind Szenen aus dem Alten und Neuen Testamente in der durch das ganze Mittelalter hindurch üblichen und typisch gewordenen Weise wiedergegeben. Sie enthalten meist auf einer Seite eine oder zwei Darstellungen; und unter jedem Bilde befindet sich der erklärende Text. Eigenartiger ist die Anordnung in der sogenannten ¶ Biblia pauperum (Armenbibel), einem kurzen Auszug aus der Heiligen Schrift, der bestimmt war, für die damals im Preise sehr hochstehenden „Bibeln" einen billigen Ersatz zu bieten, und an die Minderbegüterten verkauft wurde. In den zahlreichen Ausgaben dieses Buches sieht man in der Mitte eines jeden Blattes eine Darstellung aus dem Neuen Testament, während auf den Seiten je eine Szene aus dem Alten Testament Platz gefunden hat; darunter und auf den Spruchbändern finden sich die textlichen Erläuterungen zu den Bildern. Die Szenen aus dem NT sind in streng chronologischer Folge angeordnet, während von den ihnen beigegebenen Darstellungen des AT jedesmal diejenigen ausgewählt wurden, welche die Dogmatik des Mittelalters in irgend einen symbolischen Zusammenhang mit den im NT geschilderten Vorgängen gebracht hatte. Die Begebenheiten des Alten Bundes werden als Vorstufen zu dem aufgefaßt, was im Neuen Bunde zur Erfüllung gelangte, gemäß den Worten Christi an seine Jünger: „Denn es muß alles erfüllt werden, was von mir geschrieben ist im Gesetz Mosis, in den Propheten und in den Psalmen" (Luk 24 44). In ähnlicher Weise werden auch in einem anderen Blockbuche, dem Speculum humanae salvationis, auf deutsch „Heilsspiegel", alt- und neutestamentliche Darstellungen

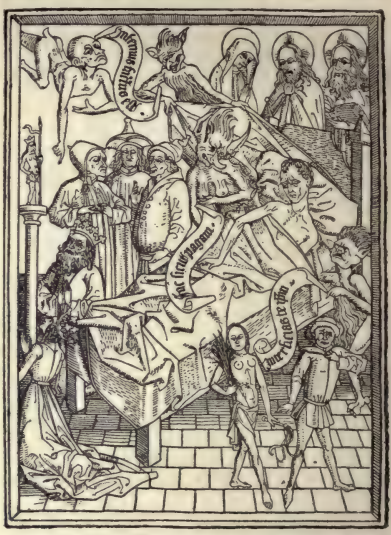


Fig. 33. Aus dem Blockbuch „Ars moriendi". Erste, oberrheinische Ausgabe, ca. 1466. Bl. 3: Die Verführung zur Abgötterei. 1/1 Originalgröße.

einander gegenübergestellt und in dem beigefügten Texte zu einander in entsprechende Beziehungen gebracht. Da finden wir ein Bild von „Jesses Traum" neben der „Geburt der Maria". „Gottvater erscheint Moses im brennenden Dornbusch" wird der „Verkündigung Mariae" gegenübergestellt. Die „Befreiung der Juden von dem Joche der Aegypter" wird mit der „Erlösung der Seelen aus der Hölle durch Christus" verglichen u. s. f. Einen ganz anderen Stoff behandelte ein drittes Blockbuch, die „Ars moriendi" die „Kunst zu sterben". Es ist das gewaltige Thema vom Tode und vom Leben, von Verdammung und Erlösung, das, besonders in Pestzeiten, uns immer wieder in der Literatur des Mittelalters entgegentritt. Jedes Bild dieses Blockbuches zeigt uns einen Menschen auf dem Sterbelager, der vom Teufel und bösen Geistern bedrängt wird, die ihn zu verführen suchen; doch Gottvater, der Heiland, die Jungfrau Maria und die Heiligen kommen ihm zu Hilfe (Fig. 33). Der Kampf der bösen

und der guten Mächte zieht sich durch mehrere Bilder hindurch, bis zuletzt die Himmlischen den Sieg davontragen: das letzte Blatt zeigt uns, wie die feindlichen Dämonen voll Ingrimm entweichen, und wie die Seele des Geretteten in Gestalt eines kleinen Kindes zum Himmel schwebt. — Von diesen Blockbüchern sind meist zahlreiche Auflagen erschienen. Die ältesten und zugleich künstlerisch vollkommensten scheinen in den Niederlanden entstanden zu sein; sie wurden später, teilweise in ziemlich roher Weise, in Deutschland kopiert und mit Erläuterungen in deutscher Sprache versehen. In den 70er und 80er Jahren des 15. Jhd.s, als die Technik des Letterndruckes bereits größere Fortschritte gemacht hatte, wurden in einigen Fällen die Holzblöcke, die früher zum Druck der Blockbücher gedient hatten, in der Weise verwendet, daß man die Bilder von dem Texte trennte und an Stelle der geschnittenen Schrift bewegliche Lettern darunter setzte. Die auf diese Weise hergestellten Drucke kann man nicht mehr zu den eigentlichen Blockbüchern rechnen; sie unterscheiden sich durch nichts von den gewöhnlichen Holzschnittbüchern.

2. Die Geschichte des mit beweglichen Lettern gedruckten illustrierten Buches beginnt aber schon früher. Bereits im Jahre 1461 hatte ein Schüler Gutenbergs, Albrecht Pfister in Bamberg, den Versuch gemacht, das gedruckte Bild mit dem Letterndruck in Verbindung zu bringen. Aus seiner Druckerei ging eine in dieser Weise ausgestattete „Armenbibel" hervor, ferner die „Historie von Joseph, Daniel, Esther und Judith" und der „Ackermann von Böhmen oder der Rechtsstreit des Menschen mit dem Tode". Alle sind mit zahlreichen, etwas derben und eckigen, Holz- oder Metallschnitt-Bildern geschmückt; nur die Umrißlinien sind wiedergegeben, die dann nachträglich mit Farben ausgemalt wurden. Bald erschienen auch in anderen Städten, besonders in Augsburg, Ulm, Nürnberg, Köln, Straßburg, Basel und Lübeck, viele Holzschnittbücher, die in ähnlicher Weise ausgestattet waren. Illustriert wurden meist nur die in deutscher Sprache geschriebenen „Volksbücher", die für die Ungebildeten bestimmt waren. Die Gelehrten, die Kleriker lasen lateinisch, ihre Uebung im Lesen und in der Auffassung des Textes, ihre gründliche Kenntnis der Gedankengänge der mittelalterlichen Wissenschaft machte die erläuternde Beigabe von Bildern überflüssig; und tatsächlich sind auch die Bücher mit lateinischem Texte nur in den seltensten Fällen illustriert worden. Dagegen wurden den zur Verbreitung unter die Laien gebrauchten deutschen Büchern fast immer Bilder beigegeben, die nicht nur dem im Lesen wenig Geübten das Verständnis des Textes erleichtern, sondern sogar auch dem des Lesens ganz Unkundigen etwas von dem Inhalte des Buches übermitteln sollten. Die meisten Volksbücher behandeln weltliche Stoffe. Aber auch ein Teil der mittelalterlichen Erbauungsliteratur wurde damals übersetzt, gedruckt und mit Formschnitten illustriert: es sind Darstellungen des Lebens Christi und der Maria, das „Heiligenleben" des Jakobus de Voragine, die Legenden einzelner Heiligen, wobei sich die das Grausame liebenden Illustratoren jener Zeit in der ausführlichen Schilderung von Marterszenen nie genug tun konnten, ferner symbolisch-religiöse Stoffe in der Art des obenerwähnten „Heilsspiegels" und der „Ars moriendi", wie der „Seelentrost", der „Belial", das Buch des Mystikers Suso u. a. Rein künstlerisch betrachtet gehört die um 1490 bei Schobser in Augsburg erschienene „Auslegung des Lebens Jesu Christi" mit ihren durch vollendete Abgewogenheit der Komposition und edle Harmonie der Linienführung ausgezeichneten Illustrationen zur Passionsgeschichte zu dem Wertvollsten, was die Buchkunst jener Zeiten hervorgebracht hat. Die eigentlichen Andachtsbücher sind selten illustriert. Nur die Plenarien (Sammlung der Evangelien und Episteln) enthalten Darstellungen aus der Passionsgeschichte Christi; und bei den Missalien (Sammlung der für die Sonn- und Feiertage vorgeschriebenen Messen) findet sich vor dem Kanon (¶ Messe) fast immer ein großes Kreuzigungsbild. Zu den wichtigsten Holzschnittbüchern gehören eine Anzahl der vorlutherischen deutschen Uebersetzungen der Bibel. Schon bei einigen der ältesten deutschen Bibelübersetzungen wurden in die die Kapitelanfänge einleitenden Initialen kleine, den Titel erläuternde Bildchen eingefügt. Von einer eigentlichen Illustration, d. h. von einer Veranschaulichung des Textes durch deutliche große Bilder, kann man aber erst bei den Holzschnitten der bei Heinrich Quentel in Köln um 1480 gedruckten niederdeutschen Bibel sprechen. Es war die erste größere Illustrationsaufgabe, die den Formschnittkünstlern gestellt wurde. Um eine Bibel zu illustrieren, mußte man sich ernsthaft in den Inhalt jeder einzelnen Szene, die in den heiligen Büchern geschildert wird, vertiefen. Mit welcher Gewissenhaftigkeit diese Künstler dabei von jeher vorgegangen sind, das sehen wir schon bei den ältesten uns erhaltenen Bibel-Miniaturen der Karolingerzeit, die nicht nur die (auch in der Monumentalmalerei immer wiederkehrenden) bedeutsamsten Momente der heiligen Geschichte wiedergeben, sondern auch andere, weniger bekannte Szenen mit liebevoller Ausführlichkeit behandeln. Zuweilen schmücken sie diese sogar, indem sie über den Wortlaut des Textes hinausgehen, noch mit phantastischen Details aus, die den Stoff dem Beschauer näher bringen sollen. Im Laufe der Zeiten hatte sich für jede einzelne jener Szenen ein bestimmter Kanon ausgebildet, der für alle Bibelillustratoren maßgebend wurde. Dem streng dogmatischen Geist des Mittelalters entsprach es, daß die biblischen Vorgänge immer in derselben Weise dargestellt wurden. Auch der Illustrator unserer „Kölnischen Bibel" hat sich an den einmal durch die Tradition festgelegten Bilderkreis gebunden gefühlt und sogar eine jener mit Miniaturen geschmückten Bilderhandschriften als Vorlage benutzt. Jedoch nicht sklavisch hat er diese Miniaturen kopiert. Er erlaubt sich vielmehr im einzelnen Freiheiten, gestaltet nach seiner Phantasie manche Szenen weiter aus und versucht vor allem den Gedankeninhalt der Bilder mit den Sitten und Gewohnheiten seiner Zeitgenossen in engere Fühlung zu bringen: seine biblischen Helden treten im Kostüm des 15. Jhd.s auf, die Frauen tragen den hohen Henning, die Männer die burgundischen Modehüte und die überspitzen Schnabelschuhe. Durch die Ausführlichkeit in der Schilderung der Einzelheiten übertrifft unser Meister alle seine Vorgänger; er flicht kleine Genreszenen, Darstellungen aus dem Leben seiner Zeitgenossen ein — Dinge, die für unsere Kennt-

Fig. 34. Holzschnitt aus der niedersächsischen Bibel. Lübeck 1494. Illustration zu Richt 11 „: Jephtah, der für seine glückliche Rückkehr aus dem Kriege gegen die Ammoniter gelobt hatte, denjenigen, der ihm zuerst an seiner Haustür entgegentreten werde, dem Herrn zu opfern, begegnet, siegreich heimgekehrt, seiner einzigen Tochter. Vor Schmerz zerschneidet er seine Kleider. ⅔ Originalgröße.

nis der Kulturgeschichte sehr wertvoll sind, aber mit dem biblischen Stoffe eigentlich nur in losem Zusammenhange stehen. — Diese Holzschnitte sind für die zahlreichen in den folgenden 20 Jahren erschienenen Bilder-Bibeln maßgebend geblieben; immer wieder wurden jene Kompositionen kopiert, sogar im Ausland, besonders für italienische Ausgaben, und selbst hervorragende Künstler, wie Dürer, Holbein und Hans Sebald Beham, konnten sich bei ihren Bibelillustrationen nicht ganz von dieser Vorlage befreien. Von den Nachbildungen der kölnischen Bibel-Bilder seien nur die Holzschnitte der 1494 in Lübeck erschienenen niedersächsischen Bibel erwähnt, nicht nur weil sich ihr Illustrator am meisten von der Vorlage entfernt hat und selbständig weiter zu arbeiten suchte, sondern vor allem, weil wir in ihm einen ganz hervorragenden Meister zu erkennen glauben. „Das Uebertriebene und oft Karikierte, das in so zahlreichen anderen Werken dieser Zeit den Ausdruck innerer Erregung und Leidenschaft entstellt, fehlt hier ganz. Die Köpfe sind charaktervoll und oft voll inniger Beseelung. In den Gestalten der Frauen und in manchen Einzelheiten der Tracht herrscht eine eigene Anmut und Zierlichkeit." Vortreffliche Schauplätze, die reizvolle Schilderung der landschaftlichen Hintergründe, vollkommene Klarheit in der Wiedergabe der Handlung und ein hochentwickeltes Feingefühl für die dekorative Wirkung der gleichmäßig kräftigen schwarzen Linie auf dem Papier und ihr Zusammengehen mit der Schrift zeichnen diese Bilder besonders aus (Fig. 34).

3. Inzwischen hatte sich in der technischen Umgestaltung des Holzschnitts eine bedeutsame Wandlung vollzogen. Die bescheidenen Umrisse der älteren Formschnitte genügten nicht mehr; auch für die kostspielige Ausmalung mußte man auf Ersatz sinnen. Um Licht und Schatten darzustellen und eine größere Raumwirkung zu erzielen, mußten die Formschneider nunmehr lernen, Schattenstriche und Schraffierungen wiederzugeben. Hier konnte der Kupferstich, bei dem schon früher diese Hilfsmittel Anwendung gefunden hatten, und vor allem die Federzeichnung, vorbildlich sein. Von dem Augenblicke an, wo durch den neuen Holzschnittstil die nachträgliche Kolorierung der Bilder überflüssig wurde, tritt der Holzschnitt erst eigentlich in die Reihe der graphischen Künste ein. Und da die gedruckten Bilder damals die einzigen Kunstwerke waren, die in größerer Menge in den persönlichen Besitz der breiteren Massen kamen, ist die ästhetische Wertung dieses Fortschrittes nicht hoch genug einzuschätzen. Sobald man auf die Kolorierung verzichtet, bleibt die Farbenwirkung bei dem Holzschnitt allein auf die Gegensätze von „schwarz" und „weiß" beschränkt. Mit einem Male setzt der Holzschnittzeichner damit der uns umgebenden farbigen Welt eine neue, andersartige gegenüber, die farbenarme Welt der Schwarzweißkunst. Aber gerade dadurch kommt er dem schönheitsuchenden Geist des Beschauers entgegen. Je mehr sich das Märchenland, das uns im Kunstwerke vor Augen geführt wird, von der Welt, in der wir leben, unterscheidet, desto leichter ist die ästhetische Abstraktion erreichbar, die Ablenkung von dem Alltäglichen und die Aufnahme des Schönen, desto größer der Kunstgenuß. Das ist der Grund, weshalb wir den graphischen Künsten eine so hohe Stellung in der Reihe der Künste einräumen: durch sie, die sich von dem farbenreichen Bilde des Lebens am weitesten entfernen, werden die feinsten ästhetischen Empfindungen am leichtesten ausgelöst. — Der unkolorierte Holzschnitt stellt an den Zeichner ganz neue Anforderungen; der Künstler muß auch mit seinen nunmehr beschränkten Mitteln eine möglichst große Wirkung zu erreichen suchen. Diesem Um-

stande ist es wohl zuzuschreiben, daß von jenem Wendepunkte in der technischen Ausgestaltung des Formschnitts an auch wirkliche Künstler zur Holzschnittillustration herangezogen werden, während man bisher fast ausschließlich Handwerker damit beschäftigt hatte. — Die beiden Lehrer Albrecht Dürers Michel Wohlgemut und Wilhelm Pleidenwurff illustrieren den 1491 in Nürnberg erschienenen „Schatzbehalter oder Schrein der wahren Reichtümer des Heils und ewiger Seligkeit" mit 96 großen, sorgfältig gearbeiteten und durch ihre Monumentalität äußerst wirksamen Holzschnitten. Der Inhalt der Illustrationen unterscheidet sich nicht wesentlich von dem der übrigen religiösen Bücher des 15. Jhd.s. Es ist immer dasselbe Thema, die Gegenüberstellung von inhaltlich verwandten Szenen des Alten und des Neuen Testaments. Die Trachten und Gerätschaften in den Darstellungen sind wieder diejenigen der Zeitgenossen der Künstler. Bemerkenswert ist die Art der Ausgestaltung der Innenräume und der Landschaft, der Reichtum und die Lebendigkeit, mit der mehr weltliche Szenen, wie das „Gastmahl Salomos", geschildert werden, und andererseits die Stärke des Empfindungsgehalts und der Verinnerlichung in der Wiedergabe der Passionsgeschichte Christi. Das alles sind Elemente, die vorbereitend auf die Tätigkeit des Großmeisters deutscher Kunst, Albrecht Dürers, wirkten. Ohne die Kenntnis der Werke seiner Lehrer ist die Kunst Dürers schwer begreifbar; aber zugleich ist die Art, wie er an dem Werke, das seine Vorgänger begonnen haben, weitergebaut und es durch vollendete Schönheit gekrönt hat, ein Maßstab für die Größe seiner künstlerischen Genialität. Dürers erste Formschnittarbeiten datieren aus der Zeit seiner Lehre in Südwestdeutschland, Anfang der 90er Jahre. Die Holzschnittzeichner in Straßburg und Basel hatten jenen, oben näher charakterisierten, neuen Holzschnittstil mit den reichen Schraffierungen zuerst aufgebracht. Und bei ihnen suchte Dürer Belehrung über das Wesen des Holzschnitts, wie er zu gleicher Zeit auch die Kupferstichkunst in Kolmar bei den Nachfolgern Martin Schongauers erlernte. Die Spuren seiner Tätigkeit als Holzschnittzeichner finden wir zuerst in einigen Baseler Drucken. Im Jahre 1493 illustrierte er, wie es die neueren Forschungen wahrscheinlich gemacht haben, das „Buch des Ritters von Turn von den Exempeln der Gottesfurcht und Ehrbarkeit", die deutsche Uebersetzung eines ursprünglich französisch geschriebenen pädagogischen Buches aus dem 14. Jhd. Der Verfasser desselben hatte dieses Werk einst zur Erziehung seiner Kinder aufzeichnen lassen, um sie durch Beispiele aus dem Leben böser und guter Menschen zur Tugend zu ermuntern und vom Laster abzuschrecken. Es enthält eine große Anzahl Erzählungen aus der Bibel, der Sagenwelt, der Geschichte und aus den persönlichen Erlebnissen des Verfassers, die alle in der anschaulichsten Weise durch Holzschnitte illustriert sind. Aehnliche erzieherische Zwecke verfolgt der Text des 1494 in Basel erschienenen „Narrenschiffs" von Sebastian Brant, mit dem einzigen Unterschiede, daß hier nur die Laster, die Narrheiten des menschlichen Lebens, vorgeführt werden. Der von echter Lebensweisheit, Humor und Satire strotzende Gedankeninhalt dieses Werkes bot dem Illustrator ein reiches Feld ergötzlicher Schilderungen aus der Tätigkeit des Menschen mit allen ihren heiteren und ernsten Ereignissen. Zu dieser Gruppe gehören auch die Holzschnitte eines anderen Buches von Brant, „In laudem Virginis Mariae", ein „Lob der Jungfrau Maria", das im selben Jahre erschien. Es enthält Darstellungen aus dem Leben der Maria und der Märtyrergeschichte. Alle diese Bilder zeichnen sich durch die Feinheit der technischen Ausführung, durch den sicheren Geschmack in dem Aufbau der Kompositionen, durch geistvolle Erfindung und charaktervolle Auffassung der handelnden Personen vor allen anderen gleichzeitigen Illustrationen aus. Seinen eigentlichen Stil, das, was ihn so weit über die Zeitgenossen hinaushebt, hat aber Dürer erst nach seiner Rückkehr nach Nürnberg gefunden. In den Jahren 1496—1498 hat er die „Apokalypse" oder „Heimliche Offenbarung Johannis", das meistgelesene Buch jener religiös erregten, durch Kriegsnöte und Pestilenz geängstigten Zeit, mit 15 blattgroßen Holzschnitten illustriert. Gelingt es ihm dabei auch nicht immer, sich ganz von dem typisch gewordenen Schema früherer Apokalypsen-Illustrationen zu befreien, so hat er es doch als erster vermocht, in die gewaltige Phantastik jenes tiefsinnigen Stoffes mit kongenialem Verständnis einzudringen und zugleich mit vollendetem Schönheitssinn künstlerisch außerordentlich wirkungsvolle Bilder zu geben. Aber noch mehr. Wenn wir uns in die Bilder vertiefen und sehen, wie der „Seher auf Patmos" sich demütig vor der gewaltig machtvollen Hand des Weltenrichters neigt (Fig. 35), wie das Himmelstor sich auftut und Johannes den von den „Aeltesten" umgebenen Gottesthron erblickt, dann wie die vier grimmigen Reiter einherstürmen, um die Menschheit zu vernichten, wie Dürer die fürchterliche Szene des Weltenuntergangs schildert, bei dem Arm und Reich, Papst und Kaiser vom Strafgerichte Gottes getroffen werden, wie er mit einer fast ans Bizarre anklingenden Phantasie den Kampf des Erzengels Michael mit den Teufeln, das Tier mit den sieben Häuptern und die babylonische Hure darstellt und andererseits auf dem letzten Blatte, wo der Engel dem Evangelisten das himmlische Jerusalem zeigt, uns die idyllische Schilderung einer reizvollen deutschen Landschaft gibt, dann erkennt man, wie weit hier der Künstler über die „Buchstaben" des Textes hinausgegangen ist. Seine mit hohem Schönheitssinn und gewaltiger Phantasie begabte Gestaltungskraft hat eine ganz neue, geistvolle, aber zugleich dem allgemeinen Volksempfinden außerordentlich entgegenkommende Auslegung der Apokalypse hervorgebracht. In den Jahren 1505—1511 hat Dürer viermal die „Passion Christi" illustriert, zweimal in Holzschnittfolgen (die sogenannte „große" und „kleine Passion"), einmal im Kupferstich und endlich in der sogenannten „grünen Passion", den herrlichen Zeichnungen, die jetzt in der „Albertina" in Wien aufbewahrt werden. Immer wieder weiß er denselben Stoff im einzelnen anders auszugestalten, ihm neue Schönheiten und eindrucksvolle Momente abzuringen. Klingt in einzelnen Blättern der „großen Passion" noch etwas von der Herbigkeit der Apokalypsen-Illustrationen nach, und bemüht er sich hier mehr, der ernsten Tragik des Stoffes gerecht zu werden, vertieft er sich in der „kleinen Passion" in aus-

Fig. 35. Holzschnitt von A. Dürer. Aus der Apokalypse: Johannes vor dem Weltenrichter. ½ Originalgröße.

führlicherer Weise in die epische Ausgestaltung der einzelnen Szenen, so sieht er in der „Kupferstichpassion" hauptsächlich auf den Seelenausdruck der handelnden Personen und steigert in der „grünen Passion" noch durch eigenartige Lichtwirkungen die dramatische Stimmung des tief ergreifenden Themas. Um 1510 entstand das reizvollste und zugleich volkstümlichste Holzschnittbuch Dürers, die Folge des „Marienlebens". Bei der Szene der „Geburt der Maria" sehen wir in die Wochenstube einer deutschen Bürgersfrau, bei der „Ruhe in Aegypten" erblicken wir ein ländliches Gehöft, in welchem die Gottesmutter bei der Wiege sitzend eifrig spinnt, Joseph, der Zimmermann, Holz spaltet und lustige Engelknaben sich nützlich machen, indem sie die Späne in einem Korbe zusammentragen. In ähnlicher Weise sind alle Darstellungen des Buches behandelt. Mit besonderer Liebe ist das Landschaftliche ausgeführt, die weite Seelandschaft, in welcher der Engel dem Joachim erscheint, die zerfallene Burgruine bei der „Anbetung", der halb deutsche, halb tropische Wald, den die heilige Familie bei der „Flucht nach Aegypten" durcheilt u. s. f.; bei einigen Holzschnitten erscheint auch im Hintergrunde das malerische Bild der Nürnberger Burg. Aber trotz dieser Beigaben waltet doch noch bei allen diesen Bildern ein tiefer religiöser Ernst. Anders bei der letzten Illustrationsaufgabe, die Dürer gestellt wurde, den Randzeichnungen, die er im Verein mit andern Künstlern für ein in Augsburg bei Schönsperger gedrucktes Gebetbuch Kaiser Maximilians (jetzt in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek aufbewahrt) anfertigte. Er kam dabei dem heiteren Lebenswandel entgegen, den in jenen Tagen die oberen Klassen des deutschen Volkes führten, die richtige Renaissance-Menschen waren mit allen Vorzügen und Schwächen. Den mit herrlichen Lettern gedruckten Text dieses Buches hat Dürer mit Schnörkeln und Rankenverzierungen umgeben, die in farbiger Tinte gezeichnet sind. Und in diesen Rahmen finden wir teilweise dazu passende religiöse Darstellungen, besonders Heilige in ihrem Martyrium, aber auch ebenso Szenen aus dem täglichen Leben, Kampfdarstellungen, einen Bauerntanz, einen Arzt, Musiker, ferner Illustrationen zur Tierfabel, die nur in losem Zusammenhange zu dem Gebetstexte stehen. Ueberall waltet ein urwüchsiger Humor, zugleich ein feiner Sinn für das Ornamentale und eine fast übersprudelnde Phantasie im Erfinden immer neuer, eigenartiger Formen und lustiger Einfälle (¶ Malerei und Plastik, nordische religiöse im 14.—16. Jhd.). — Der Einfluß Dürers auf seine Zeitgenossen war ein ganz gewaltiger; fast alle suchten ihn nachzuahmen, ohne ihn an künstlerischer Gestaltungskraft zu erreichen. Von Nürnberger Künstlern erwähnen wir Hans Schäufelin, der Darstellungen aus der Passionsgeschichte zu Pinders „Speculum passionis" schuf. Ein in vielen Auflagen erschienenes Gebetbuch für Laien, den „Hortulus animae", auf deutsch „Seelengärtlein", illustrierten Hans Springinklee und Erhard Schoen. Sie pflegten besonders eine Seite von Dürers Darstellungsweise, das Landschaftliche und das Ornamentale. Bedeutender ist ein jüngerer Meister, Hans Sebald Beham, der einen großen Teil seines Lebens in Frankfurt a. M. zubrachte. In seinen sehr fein geschnittenen Bibelholzschnitten kleinsten Formats (zuerst 1533 in Frankfurt a. M. erschienen) kehrt er, im Gegensatze zu Schäufelin und Springinklee, wieder zu einer einfacheren Formengebung zurück, wenn er auch oft bei ausführlicher Schilderung der Landschaft oder architektonischer Räume die Figuren fast zur Staffage erniedrigte. In Augsburg wirkte Hans Burgkmair, der bei seinen Buchillustrationen weniger figurenreiche Darstellungen, als die Wiedergabe einzelner Heiliger bevorzugte und sich durch seine großzügige Art der Zeichnung, durch hohes Schönheitsgefühl und eine malerisch wirkende Holzschnittbehandlung auszeichnete. Seine Schüler, der in Augsburg und Straßburg tätige Hans Weiditz, verband eine hochpoetische Empfindungsweise mit einer großen Sicherheit in der kompositionellen Gestaltung des Raumes, einer äußerst zierlichen Ornamentik und ausgebildetem technischen Können. Die Darstellungen aus dem Leben Christi in seinen 1520 erschienenen „Meditationes de vita et passione Jesu Christi" gehören zu den reizvollsten Erfindungen jener Zeit. Weniger berührt von dem Einflusse Dürerscher Kunst waren die Straßburger und Baseler Buchkünstler. Sie standen unter dem überwältigenden Eindrucke der Werke jenes großen deutschen Farbenzauberers Mathias Grünewald (¶ Malerei und Plastik, nordische religiöse im 14.—16. Jhd.), der damals im Elsaß seine gewaltigen, farben- und lichtsprühenden Altargemälde schuf. Naturgemäß suchten seine Schüler auch in die Holzschnitt-Illustrationen ähnliche Farben- und Lichtwirkungen hineinzutragen. Ich erwähne nur den etwas steifen, noch halb gotischen und teilweise bizarren Urs Graf (Passion, Straßburg 1506), den wuchtigen und phantastisch kraftvollen Hans Baldung Grien, dessen markige und zugleich volkstümliche Illustrationen zu den 10 Geboten (Straßburg 1516) hervorzuheben sind, und endlich Hans Pilgrim, genannt Wächtelin, der seinen Passionsdarstellungen (Straßburg 1506) durch kräftige Beleuchtungseffekte eine eigenartige Stimmung verlieh. In Basel wirkte seit 1516 der zweite große deutsche Holzschnittkünstler, Hans Holbein d. Jüngere, den man mit Recht neben Dürer gestellt hat. Seine Stärke liegt freilich auf einer ganz anderen Seite. Holbeins, bereits 1523—31 entstandene, aber erst 1538 in Lyon erschienene, in kleinem Format gehaltene Illustrationen zum NT zeichnen sich durch größere Einfachheit und Klarheit aus. Nicht unberührt von dem eigenartigen Reiz gleichzeitiger italienischer Bücherillustrationen, die er auch teilweise als Vorlage benützte, beschränkt er sich, trotz aller Mannigfaltigkeit in der Ausgestaltung der einzelnen Motive, der reizvollen Schilderung der landschaftlichen Szenerie, der Charakterisierung der Gesichtszüge bei den handelnden Personen und der oft an das Leidenschaftliche grenzenden Lebhaftigkeit ihrer Bewegungen, trotzdem in der Wahl der zeichnerischen Mittel auf das Notwendigste. Das Wichtigste ist ihm immer die ästhetische Wirkung. Mit einer ungewöhnlichen Sicherheit des Stilgefühls setzt er die einzelnen Gegenstände und Figuren in den Raum; die Schönheit der Komposition und der Linienführung wird die Hauptsache. Daß es ihm aber auch nicht an der Tiefe seelischen Empfindens, an Gefühl für den Ernst und die Tragik

des menschlichen Lebens gebrach, das erkennen wir an seinen Totentanzbildern, die gleichfalls 1538 in Lyon erschienen sind. Es ist das alte Lied von dem Gegensatze des wechselreichen, farbenfreudigen Lebens und dem alles gleichmachenden Tode, das er in diesen Holzschnitten vorträgt. Mitten in den Strom des Lebens werden wir hineinversetzt und sehen, wie jeder Mensch von demselben Geschick ereilt wird. Der als Gerippe dargestellte „Tod" erscheint in diesen Bildern in stets wechselnder Gestalt, die jedesmal dem speziellen Vorwurfe entspricht, und immer überrascht er jeden einzelnen bei der für ihn charakteristischen Art seiner weltlichen Beschäftigung. Dem „Papste" tritt er grinsend entgegen in dem Augenblicke, da jener dem ihm die Füße küssenden Könige die Kaiserkrone aufsetzt.

Fig. 36. Holzschnitt von H. Holbein dem jüngeren. Aus dem Totentanz. Lyon 1538; Der Tod und der Ackermann.

Dem „Könige", der beim üppigen Mahle sitzt, schenkt er den Todestrank ein. Der „Edelmann" will dem ungebetenen Ankömmling mit dem Schwerte entgegentreten; aber schon hat dieser ihn erfaßt, die Bahre und das Stundenglas weisen auf sein Schicksal hin. Dem „Geizhals" entrafft der Tod seine Schätze, um ihm zu zeigen, daß ihm jetzt die irdischen Güter nichts mehr nützen können. Den „Krämer" erfaßt er, wie er schwer beladen über Land zieht. Dem „Ackermann" treibt er seine Pferde fort; die hinter den Bergen versinkende Sonne deutet auf den allzufrühen Lebensabend des noch arbeitsfähigen Mannes hin (Fig. 36). Die „Nonne" überrascht er, wie sie, bloß zum Scheine betend, ihrem Buhlen Gehör gibt u. s. f. Nur der durch das Alter niedergedrückte „Greis" findet einen harmonischen Tod; auf seinem Hackbrett klimpernd geleitet ihn das Gerippe langsam und sachte zum offenen Grabe. Szenen voll herber, ja grimmiger Ironie wechseln mit solchen von tiefpoetischem harmonischen Stimmungsgehalt. Durch die lebensvolle Charakterisierung der verschiedenen Personen, durch die Grazie und die Mannigfaltigkeit der Bewegungsmotive, durch Treue in der Schilderung der Einzelheiten der menschlichen Tätigkeit und die Schönheit der Landschaft, deren Stimmung immer den Vorgängen angemessen erscheint, endlich durch seinen Humor und eine fast übersprudelnde Phantasie leistet hier Holbein das Höchste, was die Bücherillustration der deutschen Renaissance hervorgebracht hat. Wunderbar ist, was er alles in den kleinen, wenige Quadratzentimeter umfassenden Raum hineinzubringen vermag: reichbelebte, oft figurenreiche Szenen in einer großen Architektur oder mit weiten landschaftlichen Hintergründen, alles aufs peinlichste ausgeführt, aber ohne sich dabei in Einzelheiten zu verlieren und dadurch den großen, fast monumentalen Stil des Ganzen zu beeinträchtigen (¶ Malerei und Plastik, nordische religiöse im 14.—16. Jhd.). — Schon in einigen Szenen von Holbeins Totentanz finden wir den Einfluß jener großen religiösen und geistigen Bewegung, die, in Norddeutschland entstanden, damals bereits ganz Deutschland ergriffen und in Aufregung versetzt hatte. Die ablehnende, ja feindliche Haltung, welche die Reformation bildlichen Darstellungen aus der Bibel und der Heiligengeschichte gegenüber einnahm, erstreckte sich nicht auf die Bücherillustration. Man war doch von dem ästhetischen, und vor allem von dem pädagogischen Werte dieser in allen Schichten des Volkes verbreiteten Kunstwerke zu sehr überzeugt, als daß man es hätte über sich gewinnen können, auch jene Kunstgattung aus dem Kreise des öffentlichen Gottesdienstes und der Privatandacht zu verbannen. Selbst Luthers Erstlingsschriften enthalten öfters Holzschnittillustrationen. Ein Freund und Vertrauter der ersten Reformatoren, der Wittenberger Maler Lucas Cranach, hat einen großen Teil von Luthers Flugschriften mit hübschen Titelbordüren, teilweise auch mit charakteristischen Porträts, besonders von Luther, Melanchthon, Friedrich dem Weisen und Johann dem Großmütigen, ausgeschmückt. Die Illustrationen der im September 1522 erschienenen Uebersetzung des NT (¶ Bibelübersetzungen) sind, wie uns glaubwürdig bezeugt wird, nach den persönlichen Anweisungen Luthers von Cranach entworfen. Sie bestehen aus schönen Initialen und 31 Darstellungen aus der Apokalypse, die teilweise stark von Dürers Meisterschöpfungen beeinflußt sind. Wenn auch Cranach hierbei in der Erfindung nur wenig Selbständigkeit zeigt, und andererseits schon ein seinem Spätstil eigentümlicher Manierismus (in den dicken, eierförmigen Köpfen und den gezierten Bewegungen der Figuren) deutlich zum Vorschein kommt (¶ Malerei und Plastik, nordische religiöse im 14.—16. Jhd.), so ist ihm doch nicht alles Verdienst abzusprechen, da er in der malerischen Ausgestaltung des Holzschnittstils und der oft sehr reizvollen Behandlung der Landschaft Hervorragendes leistet. Jedenfalls hat er einen starken Einfluß auf die Illustratoren zahlreicher späterer Bibelausgaben ausgeübt, besonders auf seine Schüler, von denen nur die folgenden erwähnenswert sind: der Monogrammist GL (er heißt wahrscheinlich Georg Lemberger aus Landshut), der den Manierismus Cranachs auch auf die Zeichnung der Bäume übertrug, Hans Brosamer und der jüngere Lucas Cranach, von dem die monumental aufgefaßten Figuren der Evangelisten und der Apostel Petrus, Paulus und Jakobus in einer 1544 in Leipzig erschienenen Bibel herrühren. — Mit der Reformation kam auch ein neuer

Zweig der Bücherillustration auf, der der politischen und religiösen Karikatur (¶ Schandgemälde), in der, wie auf keinem anderen Gebiete, die Heftigkeit, mit welcher der Streit der Meinungen geführt wurde, ihren Ausdruck findet. Das berühmteste von diesen Karikaturbüchern ist das „Passionale Christi et Antichristi" (Wittenberg 1521), das von dem älteren Cranach illustriert und von Melanchthon mit deutschen Versen versehen wurde. In den Bildern wird hier die Leidensgeschichte Christi dem üppigen Lebenswandel seines Statthalters auf Erden, des Papstes, gegenübergestellt und letzterer als „Antichrist" charakterisiert: Christus empfing die Dornenkrone; dem Papst wird von den Bischöfen die dreifache Krone aufgesetzt. Christus wusch den Jüngern die Füße; der Papst läßt sich vom Kaiser die Schuhe küssen. Christus befahl den Jüngern, der Obrigkeit den Gulden als Zoll zu geben; der Papst schleudert den Bannstrahl gegen den Kaiser und die Fürsten, wenn sie von Mönchen und Nonnen Geld annehmen. Christus trieb die Verkäufer und Wechsler aus dem Tempel; der Papst ist selbst ein Verkäufer geworden, der mit Ablaßbriefen Handel treibt u. s. f. Aber dementsprechend ist auch das Ende. Das sehen wir auf den letzten beiden Bildern: Christus fuhr in den Himmel; der Papst wird von den Teufeln in die Hölle gestürzt. Aehnlich ist der Inhalt eines von Hans Sebald Beham illustrierten, 1526 in Nürnberg erschienenen Buches: „Das Pabsttum mit seinen Gliedern gemalet und beschrieben, gebessert und gemehrt". Die Illustrationen anderer Karikaturbücher dieser Periode arten oft ins Grimassenhafte, ja ins Obszöne aus und wirken durch ihre Uebertreibungen auf uns abstoßend. — Von den Illustrationen der katholischen Literatur jener Zeit sind nur wenige erwähnenswert. In Köln tätig war der fruchtbare Anton Woensam von Worms, dessen hübsche und sorgfältig gearbeiteten Holzschnitte jedoch meist nach anderen Bildern kopiert sind. Von ihm ist auch ein Teil der Illustrationen der 1534 in Mainz erschienenen katholischen Bibelübersetzung Johann Dietenbergers gezeichnet. Die meist in Ingolstadt erschienenen Schriften von Luthers heftigstem Gegner Johannes Eck hat teilweise der aus Landshut stammende Martin Ostendorfer mit geistvoll gezeichneten, aber wenig sorgfältig geschnittenen Holzschnitten versehen. — Die deutschen Bücherillustrationen der zweiten Hälfte des 16. Jhd.s stehen schon unter dem Zeichen des Niedergangs. Der aufkommende Barockstil tritt besonders in den prächtigen, aber auch oft schwülstigen Ornamentrahmen hervor, die jetzt gewöhnlich die Holzschnittbilder umgeben. Die Eigentümlichkeiten dieses Stils werden auch auf die Darstellungen selbst übertragen, sie zeigen sich in den übertriebenen Bewegungen der Figuren, in der malerischen Ausgestaltung der Zeichnung und in dem Ueberhandnehmen des Landschaftlichen, wodurch die Figuren teilweise zur Staffage herabgedrückt werden. Die Hauptmeister dieser Periode sind Virgil Solis (Frankfurter Luther-Bibel von 1561), Jost Amman (Deutsche Bibel, Frankfurt a. M. 1565), beide in Nürnberg ansässig, und der in Straßburg und Basel tätige Tobias Stimmer (Biblische Figuren, Basel 1576). Die Bibelillustrationen dieser Meister bieten uns inhaltlich nur wenig Neues; es sind meist mehr oder weniger freie Kopien nach Bildern von Dürer, Holbein, Beham und anderen Meistern. Technisch nähern sich diese Holzschnitte immer mehr der Zeichnungsweise des Kupferstichs und der Radierung: die mit der Zeit immer größer werdende technische Geschicklichkeit der Holzschneider bringt es jetzt fertig, auch die feinsten Schraffierungen wiederzugeben, und trägt dadurch nicht unwesentlich dazu bei, die malerische Ausgestaltung der Bilder zu fördern. Der auf das Malerische hin gerichtete Zeitgeschmack und zugleich die ausgebildete maschinelle Vollkommenheit des Druckverfahrens legte es den Verlegern nahe, nunmehr auch den Kupferstich selbst zur Bücherillustration zu verwenden. Ehe wir jedoch auf diese Erscheinung näher eingehen, wollen wir noch einen kurzen Ueberblick über die Entwicklung der Bücherillustration in den außerdeutschen Ländern zu gewinnen suchen. — Der deutschen Illustrationskunst am nächsten steht naturgemäß die der Niederländer. Von allen religiösen Büchern war bei ihnen die von Ludolphus de Saxonia verfaßte Schilderung des Lebens Christi am meisten verbreitet. Dieses Buch, das zum Unterricht der Laien bestimmt war, ist in allen seinen Auflagen mit vielen Holzschnitten, Darstellungen aus der Passionsgeschichte, versehen worden. Während sich dieselben inhaltlich nur wenig von gleichzeitigen deutschen Illustrationen entfernen, finden wir in der künstlerischen und technischen Ausführung einige wesentliche Unterschiede. Charakteristisch ist für sie die zierliche Art der Figurenzeichnung, sicherer Geschmack in der Komposition und in der Ausgestaltung des Räumlichen, daneben eine Vorliebe für reiche Schraffierungen und schwarze Flächen. Diese Holzschnitte passen recht gut zu den breiten, etwas schwerfälligen, aber wuchtigen gotischen Buchstaben, die in den Niederlanden noch verwendet wurden, als in Deutschland, Frankreich und Italien schon längst die leichtere römische Type allgemeinere Verbreitung gefunden hatte. Zu letzterer ging erst in der zweiten Hälfte des 16. Jhd.s der rührige Antwerpener Verleger Christoph Plantin (1514—1589) über, dessen Bücherillustrationen auch dementsprechend meist ein weniger schwerfälliges Aussehen haben. In seiner Druckoffizin kam eine große Anzahl von Gebetbüchern, vornehmlich Offizien (Sammlungen der für den Gottesdienst vorgeschriebenen Gebete) und Missalien heraus. Sie wurden von mehreren Künstlern, besonders Ahasverus van Londerseel, Hendrik Goltzius und Hieronymus Wierix, meist in Anlehnung an Dürersche Vorlagen mit Darstellungen aus der Passionsgeschichte ausgeschmückt. Bemerkenswert ist, daß Plantin als erster in größerem Umfange den Kupferstich zur Bücherillustration heranzog. — Die französischen Buchkünstler gaben dem Metallschnitt vor dem Holzschnitt den Vorzug. Unter den religiösen Büchern waren in Frankreich die sogenannten Livres d'heures, handliche Andachtsbücher für Laien, in denen die Gebete für alle Festtage des Jahres verzeichnet waren, besonders beliebt. In ihnen sind bei den einzelnen Gebeten immer die dazu gehörigen Heiligen oder Szenen aus der biblischen Geschichte dargestellt. Der Stil ist der der Miniaturen in den älteren handschriftlichen Livres d'heures. Fast alle Seiten sind durch geschmackvolle Bordüren einge-

faßt, die wieder kleine Darstellungen enthalten, welche, in engem Zusammenhange mit den Hauptdarstellungen stehend, den durch diese angegebenen Grundton in ausführlicherer Weise variieren. Meist sind es Szenen aus der Passionsgeschichte oder Totentanzdarstellungen, die in Frankreich besonders verbreitet waren. Bei den für die Vornehmen bestimmten Exemplaren, die man auf Pergament druckte, wurden die Metallschnitte oft auch noch, nach Art der Miniaturen, von Künstlern sorgfältig übermalt; dadurch hat man den so wie so schon durch den Reichtum ihrer Illustrationen verblüffenden Gebetbüchern ein besonders prächtiges Aussehen verliehen. Der hervorragendste französische Buchkünstler ist zweifellos der vielseitige Geoffroi Tory (1480—1533), der in den Illustrationen seiner Livres d'heures mehr, nach Art der Italiener, den einfachen Linienstil bevorzugte und dabei wahre Wunderwerke an Geschmack und Grazie hervorgebracht hat. Von späteren Künstlern ist nur der in Lyon ansäßige Bernard Salomon, genannt Le petit Bernard, zu erwähnen. Für die von ihm gefertigten Bibelillustrationen (Lyon 1553) ist ein zierlicher Kleinfigurenstil charakteristisch, welcher der Art des jüngeren Holbein nahesteht, von dem auch teilweise die Kompositionen selbst entlehnt wurden. Bemerkenswert sind die geschmackvollen, in ihrer Ornamentik an Goldschmiedevorlagen erinnernden Bordüren, mit denen die Seiten der von ihm illustrierten Bücher eingerahmt sind. — Die Italiener haben die für die nordischen Holzschnitte eigentümlichen Schraffierungsmethoden erst spät angewandt. Sie beschränken sich in den zahlreichen Illustrationen ihrer Gebetbücher und Bibeln meist auf den einfachen Linienschnitt, wissen aber diesem, auch ohne nachträgliche Kolorierung, die bei italienischen Holzschnittbüchern fast gar nicht vorkommt, einen so lebendigen und zugleich reizvollen Charakter zu geben, daß man diesen Holzschnitten wegen ihres hohen künstlerischen Wertes vor allem, was in anderen Ländern geschaffen wurde, den Vorzug geben muß. In ihnen herrscht jene bezaubernde, von der Antike verklärte Heiterkeit, die dem italienischen Volkscharakter, und besonders der Renaissancekunst eigen ist; es fehlt ihnen aber der Ernst und die seelische Vertiefung der nordischen Kunst. Inhaltlich sind die Illustrationen der italienischen Erbauungsbücher denen der deutschen ähnlich. Die berühmten Holzschnitte von Malermis Bibelübersetzung (1490 in Venedig erschienen) sind sogar denjenigen der ersten Kölner Bilderbibel nachgebildet, übertreffen sie jedoch bei weitem durch die Schönheit der Raumkomposition und die harmonische Abgewogenheit der Linienführung. Von italienischen Holzschnittkünstlern sind Zoan Andrea und Lucantonio degli Uberti deshalb erwähnenswert, weil sie in Venedig zuerst, in Anlehnung an die Deutschen, den Schraffierungsstil eingeführt haben. Eine nur in Italien vorkommende Art der Holzschnittbücher sind die sogenannten Rappresentazioni, die Textbücher zu den religiösen Schauspielen, die in Italien häufig in den Gotteshäusern selbst aufgeführt wurden. Diese Textbücher enthalten meist sehr lebensvolle Illustrationen aus der biblischen Geschichte und den Leben der Heiligen; man erkennt leicht an der unmittelbaren Art der Szenenauffassung, daß sie direkt jenen theatralischen Darstellungen nachgebildet sind. Besonders reizvoll sind die Holzschnitte der in Florenz erschienenen Rappresentazioni. An Feinheit der künstlerischen Behandlungsweise wetteifern sie mit den Meisterwerken der gleichzeitigen monumentalen Kunst. — Die spanischen Bücher enthalten nur selten Illustrationen im strengen Sinne des Wortes. Man beschränkt sich dort meist auf Titelumrahmungen und die Darstellung einzelner Heiliger. Stilistisch sind die Holzschnitte teils durch deutsche, teils durch niederländische, französische oder italienische Illustrationen beeinflußt. Technisch stehen sie den niederländischen Holzschnitten am nächsten; reiche Schraffierungen sind häufig. Ueberhaupt herrscht eine Vorliebe für die Ausfüllung der Fläche mit schwarzen Linien, die diesen Bildern oft einen düsteren Charakter verleiht.

4. Im 17. und 18. Jhd. steht die Bücherillustration unter dem Zeichen des Kupferstichs, der Holzschnitt tritt ganz in den Hintergrund. Die Technik des Kupferstichs unterscheidet sich wesentlich von der des Formschnitts; es ist ein Tiefdruckverfahren. Die Zeichnung wird mit einem spitzen Instrument, dem sogenannten Grabstichel, in die glattpolierte Metallplatte eingegraben. Dann schwärzt man das Ganze ein, wischt sorgfältig mit einem Lappen die Schwärze wieder von der polierten Oberfläche weg, sodaß sie nur in den eingeritzten Furchen haften bleibt, legt ein durchfeuchtetes Stück Papier darauf und erzielt durch einen starken Druck den Abklatsch der Zeichnung. Bei einem anderen, dem Kupferstich verwandten Druckverfahren, der Radierung, wird die Platte erst mit Harz oder Wachs überzogen und dasselbe durch Anrußen undurchsichtig gemacht. Dieser sogenannte Aetzgrund wird nun mit einer Nadel, der Radiernadel, an denjenigen Stellen entfernt, die im Bilde als Zeichnung erscheinen sollen. Dann läßt man eine ätzende Säure auf die durch die Nadel freigelegten Stellen des Kupfers wirken. Die so behandelte Platte bringt man in derselben Weise wie beim Kupferstich zum Abdruck. Kupferstiche und Radierungen können nicht zu gleicher Zeit mit dem Lettersatz gedruckt werden. Die Drucktechnik hatte jedoch im 17. Jhd. bereits eine derartige Vollkommenheit erlangt, daß es nicht schwierig war, die Kupferstiche auf die für sie freigelassenen Stellen des gedruckten Buches nachträglich gesondert einzudrucken. Dieser Nachteil beim Drucken wird auch dadurch wieder wett gemacht, daß die Arbeit des Stechers weniger mühsam ist, als die des Holzschneiders, daß sie rascher von Händen geht, und daß dadurch die künstlerischen Absichten des Zeichners unverfälschter zum Ausdruck kommen. Die Möglichkeit, beim Kupferstich engere Strichlagen bei den Schraffierungen wiederzugeben, lassen den Stecher die Unterschiede von Licht und Schatten schärfer zur Geltung bringen, und besonders die Radierung, bei der man ganze Flächen durch schwarze Farbe decken und in feinen Abtönungen leicht den Uebergang zu den Lichtern hervorbringen kann, eignet sich zur Erreichung zarterer malerischer Wirkungen. — Künstlerisch stehen die religiösen Illustrationen dieser Periode nicht sehr hoch. Die Massenproduktion veranlaßte die Verleger, meist minderwertige Künstler damit zu beauftragen. Die Einfachheit der Technik begünstigte das Ueberladen der Bilder mit Details, figurenreiche, wenig klar komponierte

Fig. 37. Aus dem Vaterunser von Ludwig Richter. Holzschnitt von Aug. Gaber.

Szenen sind beliebt, die Landschaft wird oft theatralisch ausgestaltet, und Genreszenen werden eingeflochten. Die hohe Blüte der niederländischen Landschafts- und Genremalerei in dieser Periode (¶ Spanische und niederländische Kunst) blieb naturgemäß nicht ohne Einfluß auf die Bücherillustration, und zwar wirkte sie derart, daß oft der eigentliche Darstellungsgegenstand durch solche nebensächlichere Motive in den Hintergrund gedrängt wurde. Die figürlichen Kompositionen bringen nur selten Neues, sie lehnen sich meist an ältere Vorbilder oder an Schöpfungen der zeitgenössischen Malerei an. Die geistige und seelische Vertiefung in der Charakteristik der dargestellten Personen, die doch immer in der religiösen Kunst, wenn sie wirken soll, die Hauptsache bleiben muß, fehlt fast ganz. Eine Ausnahme macht eigentlich nur der geistvolle französische Kupferstecher Jacques Callot (lebte in Nancy 1592—1638), berühmt durch seine Sittenschilderungen des zeitgenössischen Lebens. Er hat auch einige religiöse Bücher mit Darstellungen aus der Märtyrergeschichte (Les images de tous les Saints et Saintes de l'année suivant le Martyrologe romain, Paris 1638) und dem Leben der Maria (Vita beatae Mariae, Paris 1646) illustriert, bei denen jedoch gleichfalls auf das Landschaftliche der Hauptnachdruck gelegt ist und die Figuren sehr klein gezeichnet sind. In den außerordentlich dramatischen Schilderungen der Märtyrerszenen zeigt sich eine Neigung zur Hervorhebung des Grausamen, die überhaupt für die Kunst jener Epoche — es ist die Zeit des 30jährigen Kriegs — charakteristisch ist. Aehnliche Wege geht der Holländer Jan Luyken, der für das mennonitische Märtyrer-Buch des Tilman Braght (Amsterdam 1685) Radierungen gezeichnet hat; nur sind seine Darstellungen aus dem Leben der Mennoniten-Märtyrer theatralischer und weniger lebenswahr. Die deutschen Bilderbibeln des Frankfurters Matthäus Merian (Biblische Figuren, Straßburg 1625), des Augsburgers Melchior Küsel u. a. erscheinen uns hart in der Technik und sind in der Darstellungsweise wenig originell. Auch das 18. Jhd. bringt darin keine Aenderung. In dieser wesentlich auf das Weltliche gerichteten Epoche des Rokokos war für die religiöse Kunst überhaupt nur wenig Platz übrig. Freilich hat der Franzose Clement Pierre Marillier auch eine Bibel (Paris 1789—1804) mit Kupferstichen verziert; aber man kann nicht behaupten, daß dem Illustrator der galanten Bücher gerade diese Aufgabe besonders gelungen sei.

5. Gegen Ende des 18. Jhd.s wird der Kupferstich wieder durch den Holzschnitt verdrängt dank der Erfindung des Engländers Thomas Bewick, der seinen Holzschnitten dadurch eine dem Kupferstich ähnliche malerische Ausdrucksfähigkeit verlieh, daß er an Stelle des bisher allgemein gebräuchlichen weichen Birnbaumholzes das härtere Buchsbaumholz verwendete und dasselbe mit den Kupferstichinstrumenten, besonders dem Grabstichel bearbeitete. Das 19. Jhd. hat nun auch eine Anzahl hervorragender Holzschnittkünstler hervorgebracht. Berühmt ist die „Bibel in Bildern" des Julius Schnorr von Carolsfeld (Leipzig 1847), der mit epischer Einfachheit des Stils die Szenen des Alten und Neuen Testaments, unter Anlehnung an italienische Gemälde, besonders des Raffael, schilderte. Ein Liebling des deutschen Volkes ist Ludwig

Fig. 38. Holzschnitt von Fritz Boehle. Aus dem „Frankfurter Kalender, 1908". Kalenderbild: Januar. Darstellung: Der hl. Martin kleidet den Bettler mit seinem Mantel. 4/5 Originalgröße.

Richter, der volkstümliche Kinderbücherillustrator. In seinem „Vaterunser" (Leipzig 1856) illustriert er die einzelnen Strophen des Gebetes durch Darstellungen aus dem täglichen Leben, stimmungsreiche Bilder voll köstlicher Naivität der Auffassung und frommer Reinheit des Empfindens (Fig. 37). In den Bahnen Richters wandelt Wilhelm Steinhausen. In seinem Jugendwerke „Geschichte von der Geburt Christi" (Calw 1869) verknüpft er schlichte Darstellungen des deutschen Volkslebens mit Szenen aus der Weihnachtsgeschichte. Ernster und wuchtiger ist Alfred Rethel. Sein „Totentanz" enthält Schilderungen von großer dramatischer Gewalt. Freilich ist hier dieser alte Stoff ganz vom Geiste der Gegenwart durchtränkt, dem Geiste der Revolution von 1848. Sein „Tod" tritt als Volksredner auf, er kämpft auf den Barrikaden und übt dort sein grausiges Handwerk aus. Von französischen Arbeiten sind die Bibelillustrationen Gustave Dorés (1865) zu erwähnen. Er lehnt sich meist an die Darstellungen der alten Meister an; seine Bilder sind malerischer als die Schnorrs von Carolsfeld, aber auch kälter und eintöniger in der seelischen Charakteristik. Hier macht sich bereits eine gewisse Stillosigkeit bemerkbar, welche die immer raffinierter werdende Technik des Holzschnitts (Anwendung der Roulette und anderer Instrumente) mit sich brachte, wodurch der eigentliche Holzschnittcharakter unter der Fülle malerischer Effekte mit der Zeit ganz verschwand. Noch schädlicher wirkte nach dieser Richtung hin die Zubilfenahme der Photographie und die Ersetzung des Holzschnitts durch die Strichätzung (Herstellung von Klischees auf galvanischem Wege) und Netzätzung (Tondruck nach einer Photographie, die durch ein feines Netz, Raster genannt, aufgenommen ist; das Bild besteht aus lauter kleinen Punkten) in den 80er und 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts. Dazu begünstigten andere Verfahren, wie die Lithographie die Verwendung farbiger Bilder. Alle diese Illustrationsarten passen nur wenig zu dem Lettersatz des Textes, ihr Ton- und Farbencharakter steht in einem wenig angenehm wirkenden Gegensatze zu den einfachen Linien der schwarzen Type. Außerdem ist der Umstand, daß man so leicht auf photographischem Wege die Werke der alten Meister im Druck wiedergeben kann, entmutigend für die selbständige künstlerische Erfindung. Nur einige Künstler der Gegenwart suchen, zu der gesunden Art der alten Darstellungsweise zurückzukehren, vornehme Zurückhaltung zu üben und auch den mit modernen Mitteln hergestellten und zur Massenverbreitung geeigneten Illustrationen den echten Holzschnittcharakter zu verleihen. Die Elsässer Josef Sattler und Carl Spindler gingen diesen Weg. Das evangelische Gesangbuch für Elsaß-Lothringen (Straßburg, Heitz und Mündel, 1899), für das Spindler und O. Hupp Darstellungen aus dem NT, Porträts berühmter Männer der protestantischen Bewegung, hübsche Initialen und Zierstücke zeichneten, kann, was Harmonie von Druck und Bild und auch die äußere Ausstattung des Werkes betrifft, als ein Muster moderner Buchkunst gelten. Der Frankfurter Fritz Boehle hat zu dem „Frankfurter Kalender für 1908" (Frankfurt a. M., Diesterweg) Kalenderbilder gezeichnet, in denen er nach Art der Alten, zu den einzelnen Monaten Darstellungen aus der Heiligen-Geschichte und Schilderungen des modernen Volkslebens entwarf (Fig. 38). Ohne sich an die Schöpfungen anderer Meister anzulehnen, schafft er hier mit einer außerordentlichen Sicherheit des Stilgefühls Werke von so großer Vertiefung der seelischen Ausdrucksgestaltung und einer so hohen künstlerischen Reife, daß man durch sie unwillkürlich an die Illustrationen eines Dürer und Holbein erinnert wird.

Paul Kristeller: Kupferstich und Holzschnitt in vier Jahrhunderten. Mit 259 Abbildungen, 1905 (enthält eine ausführliche Bibliographie der älteren Literatur); — Das Kupferstichkabinet, 1897 ff; — Hirth und Muther: Meisterholzschnitte aus vier Jahrhunderten, 1889—93, 6 Bde. (Beides Abbildungswerke); — A. F. Didot: Essai typographique et bibliographique de l'histoire de la

gravure sur bois, 1863; — Max Osborn: Der Holzschnitt, 1905 (Sammlung illustr. Monographien her. v. H. v. Zobeltitz, Bd. 16): — Alfred W. Pollard: Early illustrated books, 1893; — Friedrich Lippmann: Der Kupferstich, (1893) 1905²; — Hans W. Singer: Der Kupferstich, 1904 (Sammlung illustr. Monogr. her. v. Zobeltitz, Bd. 15); — Karl v. Lützow: Geschichte des deutschen Kupferstichs und Holzschnitts, 1891 (Geschichte der deutschen Kunst IV); — Rudolf Kautzsch: Die deutsche Illustration (Aus Natur und Geisteswelt, Bd. 44), 1904; — Richard Muther: Die deutsche Bücherillustration der Gothik und Frührenaissance, 1884, 2 Bände (Abbildungsband mit 263 Tafeln). **Baer.**

Buchner, Charles (1842—1907), ev. Theologe, geb. in Irwinhill (Jamaika), seit 1865 Lehrer und Geistlicher im Dienst des deutschen Zweigs der Brüdergemeine, 1879 Direktor des Schullehrerseminars in Nieský, 1889 bis zu seinem Tode Mitglied der Missionsdirektion der Brüdergemeine in Berthelsdorf. Seine Hauptverdienste hat er sich in der zuletzt genannten Stellung erworben. Im besonderen hat er die Verbindung der Brüdergemeine mit den deutschen landeskirchlichen Missionskreisen gepflegt und sich in ihnen eine führende Stellung errungen. Er wurde ihr Vertreter im Kolonialrat und hatte zum Schluß den Vorsitz im Bremer Ausschuß deutscher Missionen. **Reichel.**

(v.) **Buchrucker**, Karl (1827—99), ev. Theologe, geb. zu Kleinweisach (Franken), gest. zu München, 1854 Pfr. in Oberlaimbach, 1863 in Nördlingen, 1873 Dekan in München, 1885—97 Oberkonsistorialrat daselbst. Verfaßte u. a.: Der christl. Religionsunterricht in der Volksschule (1859 ff), Die bibl. Geschichte (1863, wie seine 1867 erschienene Auslegung des luth. Katechismus als Schulbuch oft aufgelegt und in Bayern schließlich offiziell eingeführt), Grundlinien der kirchl. Katechetik (1889), Der Schriftbeweis im Katechismusunterricht (1893). Wesentlich sein Werk war die Begründung der Neuen kirchl. Zeitschrift 1889, als deren Mitherausgeber er bis zu seinem Tode zeichnete. **M.**

Buchwald, Georg, ev. Theologe, geb. 1859 zu Großenhain, 1885 Diakonus zu Zwickau, 1892 in Leipzig, seit 1896 Pfr. in Leipzig. Verfaßte u. a.: Die Entstehung der Katechismen Luthers und die Grundlage des großen Katechismus (1894), Die ev. Kirche im Jahrhundert der Reformation (1900) und zahlreiche andere Beiträge zur Reformationsgeschichte, gab das Wittenberger Ordiniertenbuch (1894 ff) und viele ungedruckte Predigten und Schriften Luthers heraus, Mitarbeiter an der Braunschweiger und der Weimarer Lutherausgabe. **M.**

Buckle, Henry Thomas (1821—62), Kulturhistoriker. Geb. 1821 in Lee, hat B. durch sein Werk „History of Civilization in England", 2 Bände 1857 und 1861, deutsch von Arnold Ruge 1901⁷, Ritter 1900², einen nicht unbedeutenden, wenn auch sofort eifrig bekämpften, Einfluß auf die Geschichtsforschung ausgeübt. Durch frühzeitige Kränklichkeit an regelmäßigen Schul- und Universitätsstudien gehindert, hat er, angeregt von Auguste ¶ Comte, als Autodidakt in ausgebreitetster Lektüre sich das Material für sein Werk gesammelt, ist aber nicht über eine freilich sehr ausgedehnte Einleitung hinausgekommen. Sie bietet außer prinzipiellen Erörterungen einen Umriß der Geschichte des englischen, französischen, spanischen und schottischen Geistes seit dem 15. Jhd. Sein Absehen ist auf die Auffindung von Fundamentalgesetzen des geschichtlichen Lebens gerichtet, die er von vornherein in genauester Abfolge zu naturgesetzlicher Kausalität versteht. Die seit dem 18. Jhd. — bei uns von Herder — beobachtete Abhängigkeit der menschlichen Geschichte vom Naturboden gibt die Grundlage dafür ab. Die neuen wissenschaftlichen Bestrebungen einer Sozialpsychologie und namentlich der Statistik lassen das Irrationale der großen Persönlichkeiten mit ihren individuellen Wirkungen hinter den rational verständlichen und gesetzlich berechenbaren Massenbewegungen verschwinden. Die Begeisterung endlich für modern-mechanisches Naturerkennen und Technik der Neuzeit läßt den Gang der Geschichte in einem siegreichen Vordringen der in steter Veränderung begriffenen intellektuellen gegenüber den stationären sittlichen Wahrheiten ihr Ziel finden. Ohne Naturwissenschaft keine Geschichte; ohne einen der Technik entstammenden Reichtum keine Bildung, sondern Versinken in Barbarei. Persönlich nach englischer Art nicht ohne aufgeklärten Gottes- und Unsterblichkeitsglauben sieht er in den Einflüssen herrschender Politiker und Geistlichen die größten Hindernisse der Zivilisation. Seine Kulturschwärmerei ist nahezu ebenso staats- wie kirchenfeindlich. Er verfolgt diese hemmenden Wirkungen namentlich in der Entwicklung des spanischen und schottischen Geistes, während er umgekehrt den Aufschwung der Kultur in England und dem von ihm beeinflußten Frankreich auf die entschiedene demokratische Geistesrichtung im Bunde mit empiristisch-naturwissenschaftlicher Bildung zurückführt. — B. ist auf einer durch Ueberarbeitung notwendig gewordenen Erholungsreise, in Gedanken an sein unvollendetes Werk, in Damaskus gestorben. Aus seinem Nachlaß sind auch Essays und Miscellaneous and Posthumous Works herausgegeben worden. ¶ Geschichtsphilosophie. **Ed.**

Budaeus ¶ Budé.

Budde, Karl, geb. 1850 in Bensberg, machte den Krieg 1870/71 mit, Privatdozent in Bonn 1873, a. o. Professor für AT in Bonn 1879, in Straßburg 1889, o. Professor ebenda 1889, in Marburg seit 1900, Geh. Konsistorialrat 1908, veröffentlichte: Beiträge zur Kritik des Buches Hiob (1876), Biblische Urgeschichte (1883), Bücher der Richter und Samuel (1890), Books of Samuel, critical edition of the hebrew text (1894), Buch Hiob (1896), Buch der Richter (1897), Hohes Lied und Klagelieder (1898), Religion of Israel (1899), Religion Israels (1900), Ebed-Jahvelieder (1900), Kanon des Alten Testaments (1900), Bücher Samuel (1902), Altes Testament und die Ausgrabungen (1903—04), Schätzung des Königtums im Alten Testament (1903), „Was soll die Gemeinde aus dem Streit um Babel und Bibel lernen?" (1903), Das prophetische Schrifttum (1906, RV II, 5), Geschichte der althebräischen Literatur (1906). Er übersetzte Volksreligion und Weltreligion von A. Kuenen (1883), Gesammelte Abhandlungen von demselben (1894) und gab Hollenberg: Hebräisches Schulbuch (1895⁸. 1900⁹), sowie Ed. Reuß' Briefwechsel mit K. H. Graf (1904) heraus. Außerdem veröffentlichte er seit 1874 zahlreiche wissenschaftliche und populäre Aufsätze in Zeitschriften und Enzyklopädien über das Alte Testament, so zur hebräischen Metrik (ZATW

1882. 1883. 1891. 1892), „War die Lade Jahwes ein leerer Thron?“ (ThStKr 1906, gegen Gunkel), ferner zur Hymnologie und zur Literatur- und Kunstgeschichte. **Gunkel.**

Buddensieg, Rudolf (1844—1908), ev. Theologe, geb. zu Greußen (Thür.), Gymnasiallehrer in Hildesheim und Dresden 1873—87, dann Seminardirektor. Wiclif-Forscher. Verfaßte u. a.: Studien zu Wiclif (1877), Die assyr. Ausgrabungen und das AT (1880), Wiclifs Streitschriften (1883, engl. Ausgabe 1884), J. Wiclif, Patriot and Reformer (1884), Wiclif und seine Zeit (1887), Wiclif de veritate sacrae scripturae (1904), Wiclif und Hus (1906). **M.**

Buddeus (Budde), Joh. Franz (1667—1729), ev. Theologe, geb. zu Anklam, Dozent in Wittenberg und Jena, dann Prof. in Koburg, 1693 Prof. der Moral in der philos. Fakultät zu Halle, 1705 Prof. der Theologie in Jena, gest. in Gotha, nimmt eine bedeutsame Vermittlerstellung zwischen Orthodoxie und Pietismus ein, zugleich in manchem der Aufklärung den Weg bereitend. Persönlich orthodox, stand er doch führenden Pietisten nahe, wie er denn auch energisch den praktisch-sittlichen Charakter der christlichen Religion betont. Von lebhaftem philosophischen Interesse erfüllt, hat er sich zwar gegen die Wolffsche Methode ablehnend verhalten; aber sein Prinzip, die Offenbarung könne nichts enthalten, was der natürlichen Theologie widerstreite, konnte leicht von anderen gegen die Kirchenlehre gewendet werden. Sein außerordentliches historisches Wissen zeigt sich u. a. in dem enzyklopädischen Werk Isagoge historico-theologica 1727. Von seinen zahlreichen übrigen Schriften seien genannt Institutiones theologiae moralis 1711 und dogmaticae 1723. Seine Historia ecclesiastica Veteris Testamenti 1715/19 und Ecclesia apostolica 1729 haben dazu beigetragen, daß an Stelle dogmatischer eine mehr geschichtliche (wenn auch natürlich noch nicht in unserem Sinn geschichtlich-kritische) Betrachtung der Bibel und ihres Inhalts trat. **Mulert.**

Buddhismus.

1. Allgemeiner Charakter; — 2. Der Buddha, sein Leben; — 3. Lehre des Buddha; — 4. Geschichte des Buddhismus; — 5. Heutige Gestalt; — 6. Religiöse Kunst des Buddhismus.

1. Seinem Ursprunge nach ist der B. ein Zweig am großen Baume der indischen Spekulation. In vielen seiner Voraussetzungen, in seiner Problemstellung, auch in dem Wege seiner Lösung erscheint er deutlich nur als eine unter vielen ähnlichen Denkrichtungen Indiens im 6. Jhd. v. Chr. Das indische Denken hat immer einen religiös-philosophischen Charakter gehabt. Der philosophische Gedanke geht von dem religiösen Boden aus und zieht aus ihm lange noch einen Teil seiner Nahrung. Auch der B. ist von vornherein ein religiös-philosophisches System. Er wurzelt in gewissen Voraussetzungen des religiösen Glaubens (z. B. der Lehre von der Wiederverkörperung), geht aber dann mit großer Energie philosophischen Denkens vor. Dies philosophische Denken bekommt aber zugleich wieder einen religiösen Geschmack, indem es als eine Erleuchtung, sein Lehrer als ein Offenbarer aufgefaßt wird, und indem geheiligte Institutionen zur Ueberlieferung der Gedanken eingerichtet werden. In der späteren Entwicklung hat der religiöse Charakter völlig die Oberhand gewonnen; der B. ist zu einer massiven Volksreligion vieler asiatischen Länder geworden. Doch haben feinere Geister solche religiöse Uebermalung als etwas Exoterisches immer wieder zu streichen gesucht, um einen rein philosophischen (esoterischen) B. dahinter zu zeigen. Indes auf reine Philosophie läßt sich der B. niemals reduzieren.

2. Der Begründer des B. stammte aus einem Adelsgeschlecht, das an der Grenze des heutigen Nepal seine Herrschaft hatte. Das Geschlecht führte den Namen Śâkya, weswegen der Buddha oft Śâkyamuni, der Einsiedler aus dem Śâkya-Geschlecht, genannt wird. Der Familienname des Buddha war Gautama; sein persönlicher Name Siddhârtha. Das Wort „Buddha“ ist ein Ehrentitel (wie Christus), der seit seiner „Erleuchtung“, der Entdeckung der Grundideen seiner Lehre, auf ihn angewandt wurde, denn er bedeutet „der Erleuchtete“, „der Erkennende“. Geboren ist der Buddha um das Jahr 560 v. Chr. Sein Vater hieß Suddhodana, seine Mutter, die sieben Tage nach der Geburt starb, Mâyâ. Der Ort der Geburt war ein Hain Lumbinî, bei dem die Mutter auf der Reise nach ihrem Elternhause von der Niederkunft überrascht wurde. (An der Stelle der Geburt ist 249 v. Chr. ein Gedenkstein mit einer Inschrift aufgerichtet, der sich im Jahre 1896 wiedergefunden hat.) Das Kind ist aufgezogen von der Schwester der Mutter, Mahâpradschâpati, die gleichfalls mit seinem Vater vermählt war. Seine Jugendentwicklung liegt im Dunkeln. Herangewachsen vermählt er sich. Seine Gattin (deren Name verschieden angegeben wird, gewöhnlich Yaśodharâ) gebiert ihm einen Sohn Râhula. Bald darnach verläßt der junge Adlige seines Vaters Residenz, Weib und Kind, um sich in die Einöde zurückzuziehen. Diesen Schritt charakterisiert der Buddha selbst später in einer alten Quelle so: „Ich zog, ihr Mönche, nach einiger Zeit, noch in frischer Blüte, glänzend dunkelhaarig, im Genusse glücklicher Jugend, im ersten Mannesalter, gegen den Wunsch meiner weinenden und klagenden Eltern, mit geschorenem Haar und Barte, mit fahlem Gewande bekleidet, vom Hause fort in die Heimatlosigkeit hinaus“. Das Motiv war, wie an derselben Stelle bezeugt wird, das unbefriedigte Grübeln über den Wert der gewöhnlichen Lebensgüter und das Streben, dem „Elend des Naturgesetzes“ zu entrinnen. Eine Zeitlang sucht Gautama nun Unterweisung bei berühmten Asketen, wird aber dadurch nicht befriedigt. Er ergibt sich dann auf eigne Hand einer maßlos heftig betriebenen Askese, die ihn aber nur zugrunde richtet, nicht zu der gesuchten Wahrheit führt. Da läßt er von ihr ab und erlebt nun eines Tages, in ruhiger Stimmung, „den Wünschen erstorben, dem Schlechten entronnen“, unter einem Baume sitzend (einem Pappelfeigenbaume, Ficus religiosa, der seitdem der heilige Baum der Buddhisten ist) jene Erleuchtung über das wahre Ziel und den rechten Weg dahin, die ihn zum Buddha machte. Nachdem die neue Lehre sich ihm völlig klar entwickelt hat, widmet er sich ihrer Ausbreitung, obwohl er erst eine Zeitlang mit sich gekämpft hatte, ob er die gewonnene Einsicht nicht still für sich behalten solle. Aber das Mitleid mit den verblendeten Wesen in der Welt überwog. Der Buddha war damals ein 36jähriger Mann. Er zieht nun weithin durch Städte und Dörfer als Prediger des Heils. In einem Gehölze bei dem

sog. Seherstein in der Nähe von Benares verkündet er zum ersten Male fünf Mönchen, die sich ihm früher in seiner Asketenzeit angeschlossen hatten, die Grundzüge seiner Erkenntnis. Sie werden dafür gewonnen und eröffnen den Reigen der Schüler des Buddha, die bald sehr zunehmen. Im ganzen überwiegt in der Lehrwirksamkeit des neuen Meisters der Erfolg. Zwar erfährt er auch Widerspruch, üble Nachrede, direkte Schmähung, aber viel mehr doch Anerkennung, Achtung, Unterstützung. Seine eigenen Angehörigen, Vater, Frau, Sohn u. a., bekehren sich zu ihm nebst vielen andern Vornehmen wie auch Leuten aus den unteren Volksklassen. Bis in sein hohes Alter widmet sich der Buddha jährlich aufs neue seinen Lehrwanderungen, die er nur in der Regenzeit (Juni bis Oktober) unterbricht, um sich dann mit seinen Jüngern an einen der Orte zurückzuziehen, wo reiche Anhänger ihm Land und Gebäude geschenkt hatten. Um das Jahr 480 v. Chr. ereilt ihn der Tod; nach alter Ueberlieferung erkrankte er an dem Genusse von Eberfleisch, welches ihm von einem gastfreundlichen Schmiede zubereitet war. (Neumann u. a. wollen das betr. Wort nicht als Eberfleisch, sondern als eigentümliche Bezeichnung einer Pilzart verstehen.) Mit vollkommener Fassung und unter beschwichtigenden, trostreichen Reden an seine Nachfolger, besonders an seinen Lieblingsjünger Ananda stirbt er, etwa 80jährig, unter Bäumen am Ufer eines Flusses in der Nähe des Ortes Kusinagara. Seine Leiche wird verbrannt.

3. Ein alter Bericht erzählt, daß ein Jünger des Buddha auf Erkundigung eines Fremden, worin eigentlich die Lehre des Meisters bestehe, sie der Hauptsache nach in folgende Worte zusammengefaßt habe: „Die Daseinsformen, die eine Ursache haben, deren Ursache hat der Vollendete verkündet, und was ihre Vernichtung ist; das ist die Lehre des großen Asketen". Dieser Ausspruch umschließt in der Tat aufs kürzeste den Kern der buddhistischen Lehre. Sie dreht sich um die Frage der Vernichtung der Daseinsformen, oder, wie es häufiger ausgedrückt wird, um die Erlösung vom Dasein. Warum sollen die Daseinsformen vernichtet werden? Weil alles Dasein nur Schmerz, nur Leiden bedeutet. Mit diesem Grundsatze beginnt der Buddhismus. Wer zu seiner Erkenntnis noch nicht gelangt ist, der ist noch blind; wer aber das Leiden des Daseins versteht, der steht im Eingangstor dieser Religion. Erkenntnis des Leidens in allem Dasein hängt eng zusammen mit Erkenntnis der Vergänglichkeit alles Seienden, und zugleich mit der Erkenntnis, daß alles Seiende im Grunde ein Schein ist, daß kein „Ich-Selbst" vorhanden ist („Anatta"). Nun könnte man meinen, wer die Erkenntnis vom Leiden des Daseins voll gewonnen hätte, dem stände ja frei, sich dadurch vom Leiden zu erlösen, daß er sich das Leben nehme. Das ist aber nach buddhistischem Glauben keine Hilfe. Denn über uns schwebt das Gesetz der Wiederverkörperung: durch Sterben geht der Lebende nur in neues Leben, also neues Leiden ein. Gibt es denn überhaupt ein Entrinnen, d. h. einen Weg, die Wiederverkörperung aufzuheben? In diesem Sinne dreht sich die ganze Lehre des Buddha um das Problem der Aufhebung der Daseinsformen. Um dies Problem zu lösen, stellt der Buddha neben den ersten Grundsatz vom Leidenscharakter alles Daseins einen zweiten, der sich näher mit dem Wesen des Leidens beschäftigt; er lautet: das Leiden entsteht durch das Begehren (den Durst). Im Begehren klammert sich der Mensch an das Seiende. Dies Seiende ist aber in Wahrheit nur ein Schein, ein Phänomen, es ist nicht wirklich, darum ewig vorüberrauschend. Der sich daran Klammernde erlebt somit notwendig in allem seinem Begehren Schmerz, da es ein Widersinn ist, daß man haftet an Nichtseiendem. Im Begehren nimmt der Mensch ein Unwirkliches für eine Wirklichkeit. Darum liegt hier die Wurzel alles Leidens. Es ergibt sich nun naturgemäß (als der dritte Grundsatz des Buddha), daß man das Begehren in seiner tiefsten Wurzel vernichten muß, um das Leiden zu vernichten. Mit der Vertilgung alles Begehrens, alles Haftens an irgend etwas, vertilgt der Mensch das Lebensprinzip in sich. Denn es ist nicht so, daß der Mensch etwas ein für alle Mal Unsterbliches irgendwie in sich trage (eine Seele), sondern eben nur der unerloschene Trieb des Begehrens ist es, der bei dem Aufhören einer Existenz im Tode sofort eine neue Existenz herbeiführt, welche in ihrer Art (Tier, Mensch, seliges oder gequältes Wesen) der sittlichen Qualität seines bisherigen Begehrens entspricht. (Dies der wichtige Begriff Karma, eig. Handlung, dann das in der Handlung liegende Gesetz der Folgeerscheinung, populär Vergeltung.) Der unerloschene Durst schafft eben sein neues Objekt. Wenn aber aller Lebensdurst vollständig abgetan ist, so muß auch das Existieren ein Ende haben und damit das Leiden. Es fragt sich also, wie man das erreichen kann, dem Lebensdurste, dem Begehren, völlig ein Ende zu machen. Hierauf antwortet der vierte Grundsatz des Buddha, der seine Ethik umfaßt, nachdem die drei ersten Grundsätze philosophisch-religiös orientiert haben. Dieser vierte Grundsatz, offenbar der wichtigste, gibt an, daß man den heiligen achtteiligen Pfad wandeln müsse, um das Begehren aufzuheben, den Pfad, der bestehe in rechtem Erkennen, rechtem Entschließen, rechter Rede, rechter Tat, rechtem Leben, rechtem Streben, rechtem Gedenken, rechtem Sichversenken. Das sind an sich nur acht Merkworte, die der näheren Auslegung bedürfen, und diese gibt die sehr eingehende Belehrung des Buddha etwa in folgender Weise. Zunächst muß der Mensch sich loslösen aus der Verknüpfung mit dem Leben, in der wir durch Herkunft, Beruf, Freundschaft und dergl. stehen. Denn die Fesseln des Familienlebens, des Erwerbs, des Amtes, der geselligen Gemeinschaft sind allzu hinderlich für die Gewinnung der rechten inneren Verfassung, wenn man auch theoretisch zugeben mag, daß Einzelne trotz derselben ans Ziel kommen könnten. Aus dieser Abstreifung der äußeren Verbindung mit dem Leben hat sich im B. das Mönchtum als die Grundlage des ganzen Strebens ergeben. Der Gesichtspunkt aber, von dem das buddhistische Mönchtum beurteilt sein will, ist nicht der asketische, sondern der der Erleichterung des rechten Ringens. Der Jünger wird isoliert und in möglichst einfache äußere Verhältnisse hineingestellt. Das Mönchsleben wird reguliert durch eine große Menge von Vorschriften, deren Grundzüge in dem buddhistischen Zehngebot zusammengefaßt sind: 1. Nichts Leben-

diges töten; 2. Nicht stehlen; 3. Keinen Geschlechtsverkehr pflegen; 4. Nicht lügen; 5. Keine berauschenden Getränke trinken; 6. Nach Mittag keine feste Nahrung mehr genießen; 7. Nicht an Tanz, Gesang, Aufführungen teilnehmen; 8. Keine Blumen, Salben, Wohlgerüche verwenden; 9. Kein hohes oder breites Lager benutzen; 10. Kein Gold oder Silber besitzen. In solchem Leben der Bedürfnislosigkeit und Folliertheit trainiert sich der Mönch darauf, vollkommen Herr seiner Triebe und Begierden zu werden. Das ist aber nicht genug; eine wichtigere geistige Arbeit liegt hinter dieser Erziehung des Animalischen, das ist die sog. Meditation oder Versenkung. Sie bedeutet eine nach fester Methode vorzunehmende Behandlung des Geisteslebens, wodurch alle einzelnen Vorstellungen in Allgemeinheiten aufgelöst werden, der ganze Vorstellungs- und Denkinhalt dem menschlichen Geiste allmählich entzogen wird, bis man das Nichtsein des scheinbar vorhandenen Weltphänomens erfährt. Die in vier Stufen verlaufende Meditation und die darauf folgende tiefste Erkenntnis wird schon in den ältesten Quellen von dem Buddha immer aufs neue als der Höhepunkt rechten Jüngertums hingestellt. Der Charakter der „ersten Schauung“ (wie Neumann übersetzt) ist „sinnend gedenkende ruhegeborne selige Heiterkeit“; der der zweiten: „innere Meeresstille, Einheit des Gemüts, die von Sinnen und Gedanken freie, in Selbstvertiefung geborene selige Heiterkeit“; die dritte: „in heiterer Ruhe verweilt der Mönch gleichmütig, einsichtig, klar bewußt; ein Glück empfindet er im Körper, von dem die Heiligen sagen: der gleichmütig Einsichtige lebt beglückt“; endlich von der vierten Schauung heißt es: „nach Verwerfung der Freuden und Leiden, nach Vernichtung des einstigen Frohsinns und Trübsinns erreicht der Mönch die Weihe der leidlosen, freudlosen, gleichmütig einsichtigen vollkommenen Reine“. An diese Stufen der Meditation schließen sich weiter verschiedene Grade tiefster Erkenntnis: erstlich die erinnernde Erkenntnis früherer Daseinsformen; zweitens die Erkenntnis, wie alle Wesen im Kreislauf des Daseins dahinschwinden und wiedererscheinen nach dem Gesetz der Vergeltung ihres Handelns; drittens die Erkenntnis des Wahnversiegens, des Weges zur Wahnvernichtung mit allem, was er voraussetzt. In solcher Erkenntnis entsteht die Erlösung. „Versiegt ist das Leben, vollendet die Heiligkeit, gewirkt das Werk, nicht mehr ist diese Welt.“ Dies Endziel der Wahnversiegung ist Nirvâna. Der Körper braucht darum noch nicht gestorben zu sein; aber seine Existenz ist, wenn der Jünger zu jenem Ziele durchgedrungen ist, nur noch eine Scheinexistenz. Im Tode kommt das Beendetsein des Daseins dann auch äußerlich zur Geltung. Nirvâna bedeutete „Erlöschen“. Diese Bezeichnung ist für die tiefste Tendenz des B. durchaus charakteristisch. So sehr man sich auch gemüht hat, dem Nirvâna eine mehr positive Bedeutung beizulegen, so bleibt doch das mit diesem Worte über den Wert des Daseins gefällte Verdikt für jeden echten Buddhisten unantastbar. Wie der B. anhebt, mit der Behauptung, daß Leben identisch sei mit Leiden (Dahlke: „Es sei dieses von vornherein ausgesprochen: Nur für solche, denen das Leben Leiden ist, paßt der B. . . . Es hat keinen Zweck, B. zu lehren, außer da, wo Leben als Leiden gefühlt resp. verstanden wird. Ueberall, wo dieses nicht der Fall ist, werden die vom Buddha gezogenen Konsequenzen absurd oder fürchterlich erscheinen“), so ist dem entsprechend sein Schlußakkord Nirvâna, völliges Auslöschen aller Existenz, von der wir irgend eine Vorstellung haben. — Der grade Pfad zum Ziele des Nirvâna hin öffnet sich nur den Entschlossenen, die Mönche werden. Außerhalb ihres engen Kreises steht die große Menge der Weltlichen; hat ihnen der B. etwas zu sagen? Die Laien mahnt der Buddha zu einem tugendhaften Leben in ihren irdischen Beziehungen. Das „Gute“, welches von ihnen erwartet wird, orientiert sich am Maßstab der landläufigen Sittlichkeit jener Zeit. Es wird wohl kurz zusammengefaßt in die ersten fünf jener zehn den Mönchen gestellten Gebote (s. o.), wobei das dritte nur lautet: Keine unrechtmäßige Geschlechtsgemeinschaft pflegen. Doch wird an zahlreichen Stellen der alten Quellen auch in viel umfassenderer und sehr schöner Weise der Pflichtenkreis der Laien beschrieben. Den Ansporn für ihr gutes Handeln finden die Laien in dem Gedanken der Wiederverkörperung. Denn jede gute Tat hat gute Folgen, jede böse Tat böse Wirkung, wie das in den späteren Existenzen äußerlich hervortreten wird, wenn man in Höllen oder Himmeln, als Tier, Gespenst oder Mensch wieder geboren wird. Gewöhnlich indes wird bei den Mahnungen zum Guten einfach an das sittliche Gefühl appelliert und der Gedanke der Vergeltung nicht ausdrücklich hervorgezogen. Der tiefere, echt buddhistische Gesichtspunkt von Leiden, Vergänglichkeit und Unwirklichkeit des Daseins verliert sich den Laien gegenüber ganz; wir stehen hier auf einem andern, mit jenem ersten nicht ausgeglichenen Niveau. — Die Lehre des Buddha ist von ihm nicht schriftlich niedergelegt; sie wurde mündlich überliefert. Träger in dieser Ueberlieferung war die Jüngergemeinde; für sie vertrat die Lehre (das Gesetz, Dharma) den Stifter nach seinem Tode. Buddha, die Lehre, die Gemeinde, das ist später die große Dreiheit, bei der die neu aufzunehmenden Schüler Zuflucht suchen. Aus der mündlichen Ueberlieferung von Buddhas Worten wurde nach Jahrhunderten schriftliche Aufzeichnung, vielleicht zuerst als Eine geschlossene Sammlung, aus der sich mit der Zeit zwei Sammlungen, ein Kanon der Reden und ein Kanon der Ordensregeln, schließlich aber die dreigeteilte heilige Schrift, das Tripitakam (Dreikorb), entwickelte, indem der dritte Kanon der Metaphysik noch angefügt wurde. So liegt die heilige Schrift der Buddhisten heute vor, zerfallend in das Vinaya-Pitakam (Kanon der Ordensregeln), Sutra-Pitakam (Kanon der Reden des Buddha), Abhidharma-Pitakam (Kanon der metaphysischen Konstruktion, der Scholastik, wie Neumann übersetzt).

4. Zunächst breitete sich der B. ruhig und allmählich in Nordindien aus, indem er sich als eine neue Gedankenströmung zu den schon vorhandenen gesellte, im ganzen ein friedlicher Prozeß. Seit der Mitte des 3. vorchristlichen Jhd.s (Zeitalter des berühmten Königs Asoka, etwa 270—233 v. Chr.) beginnt er durch Missionstätigkeit über die Grenzen des nördlichen Vorderindiens hinaus vorzudringen, in das Gebiet des westlichen und mittleren Himalaya, nach dem Süden von Vorderindien und nach Ceylon, nach der Westküste von Hinterindien, nach Baktrien,

also in alle Himmelsrichtungen. Das war über 200 Jahre nach dem Tode des Stifters. Innerhalb dieser Zeit hatte sich im Innern der neuen Religion bereits allerlei Bewegung abgespielt. Die Lehre, die der Begründer seiner Gemeinde ja genügend einzuprägen und auszulegen Zeit gehabt hatte, sollte nach seinem Hingang Grundlage der Einheit sein; aber sie blieb es nicht, als die tragende, alle überragende Persönlichkeit fehlte. Die erste ernstere Spaltung entstand durch eine laxere und strengere Fassung der Ordensregeln. Andere Differenzen waren philosophisch-theologischer Art; aus ihnen bildeten sich verschiedene Schulen, deren man schließlich (um Asokas Zeit) achtzehn zählte. Die Nachrichten über dieselben, über Stifter, Lehrgehalt, Schicksale, sind sehr verwirrt und widersprechend. Sie scheinen sich in vier Gruppen geteilt zu haben: Mahâsamghika (mit 9 Teilschulen), Sthavira (3 Teilschulen), Mûlasarvâstivâda (4 Teilschulen), Sammitiya (4 Teilschulen). So kennt sie noch der chinesische Pilger I-tsing (der 671—95 n. Chr. Indien bereiste). — In ein anderes Stadium tritt die Lehrentwicklung des B., seit die Religion sich von Asokas Zeit an über Indien hinaus verbreitet. Unter dem Einflusse von allerlei fremdländischen Vorstellungen und in dem Bestreben, sich volkstümlichen Meinungen und Bräuchen zu akkommodieren, bildete man eine Lehre aus, die sich von der ursprünglichen in wesentlichen Punkten unterschied. Die Neuerungen waren in der Hauptsache folgende: 1. Der historische Buddha wird als eine zeitliche Ausstrahlung einer ewigen göttlichen Macht betrachtet, und zwar als eine in der Reihe von vielen; 2. in der praktischen Religion treten die Gestalten von Bôdhisattvas sehr hervor, d. h. von Wesen, welche auf der Stufenleiter der Entwicklung durch immer höheres Verdienst dahin gekommen sind, daß sie in einer nächsten Verkörperung Buddha werden würden, die sich aber davon zurückhalten, um, in einem Himmel lebend, ihre Macht und Weisheit dem Glück der sie anrufenden Sterblichen zu widmen; 3. Erreichung der Bôdhisattva-Würde wird jetzt das Ideal des Mönchtums; 4. Volkstümliche Vorstellungen von Himmel und Hölle verdrängen den Gedanken des Nirvâna. Mit diesen und anderen unwichtigeren Veränderungen wird der B. zu einer handfesten Volksreligion, weit entfernt von dem philosophisch-spirituellen Anfangscharakter. Diese neue Phase nennt man das Mahâyâna, d. h. das große Fahrzeug. Sie setzte sich nicht im ganzen Gebiete des B. durch, sondern es blieb ihr gegenüber eine geringere Partei bestehen, die den ursprünglichen B. festhielt, das sog. Hînayâna, das kleine Fahrzeug. Hinter dem Gegensatze zwischen Mahâyâna und Hînayâna treten alle früheren Trennungen und Nüancen zurück. Als erster bedeutender literarischer Vertreter des Mahâyâna ist Aśvaghoscha zu nennen, der im 1. Jhd. v. Chr. am Hofe des indischen Königs Kaniśka lebte; später Nâgârdschuna (um 190 n. Chr.). Die Mahâyâna-Lehre hat sich dann noch weiter gebildet, sodaß man wohl in ihr wiederum zwei Stufen unterscheidet, die Mâdhyamika-Schule, Vertreterin der Lehren des eben genannten Nâgârdschuna, und die Yogâtschârya-Schule, begründet von Aryâsanga, in der Zauberkräfte, wunderwirkende Gebetsformeln (Dhârani, Mantra) und Beschwörungen die Hauptrolle spielten. — Gegen all diese Zerklüftung hatte der B. sich vergeblich durch das einzige Mittel, das ihm zur Verfügung stand, nämlich durch Einberufung von allgemeinen Kirchenversammlungen, Konzilien, zu wehren gesucht. Das erste derselben soll gleich nach dem Tode des Buddha stattgefunden haben (in Râdschagriha); das zweite wurde hundert Jahre später (in Vaiśâli) abgehalten; das dritte 245 v. Chr. (in Pâṭaliputra); das vierte (bei Dschâlandhara in Kaschmir) im 1. Jhd. v. Chr. Dies letzte, das schon durchaus mahayanistischen Charakter hatte, gilt für die Anhänger des Hînayâna nicht. Alle diese Konzilien, je einer unter den streitenden Richtungen zum Siege verhelfend, versteiften nur die Gegensätze. — In Vorderindien und den Himalaya-Staaten lebten Mahâyâna und Hînayâna neben einander und durcheinander, meist in friedlichem Vernehmen, bisweilen Mönche beider Richtungen als Insassen eines einzigen Klosters. Der vorderindische B. verfällt indes allmählich. Der lange von ihm zurückgedrängte Brahmanismus gewinnt wieder die Oberhand und bedroht die Jünger des Buddha sogar zeitweise durch Verfolgung. Aber der B. muß auch in sich selbst mehr und mehr seine Haltbarkeit verloren haben. Seit dem Vordringen des Islam nach Indien (11. und 12. Jhd. n. Chr.) verschwindet er aus Vorderindien vollständig. Nur auf Ceylon, das seine Geschichte für sich hatte, bleibt er erhalten. Während also das Ursprungsland dieser Religion verloren ging, eroberte sie sich riesige neue Bereiche in Asien. Außer den schon oben erwähnten Missionsgebieten drang der B. ein in Birma, Siam, Kambodscha, Annam, auf den hinterindischen Inseln, in Tibet, Turkestan, der Mongolei, China, Korea, Japan. Er nahm in allen diesen Ländern verschiedene Gestalt an.

5. Man kann heute einen dreifachen Typus unterscheiden, nämlich erstens den südlichen, zweitens den tibetanischen, drittens den chinesischen. Der südliche Typus herrscht auf Ceylon und in Hinterindien (abgesehen von Annam, wo die chinesische Gestalt überwiegt, und von den hinterindischen Inseln, wo der B. seit Jahrhunderten schon erloschen ist und nur noch durch große Ruinen, bes. die Tempelreste von Bôrô-Budur auf Java, repräsentiert wird). Dieser südliche B. gehört dem Hînayâna an. Der heilige Kanon ist in der Pâli-Sprache geschrieben und hat, allgemein beurteilt, die ältesten Ueberlieferungen reiner bewahrt als der nördliche B. Auch in seiner äußeren Ausprägung ist der südliche B. einfacher geblieben. In den Tempelräumen, welche mit den Klöstern verbunden sind, findet man zwar Bildnisse des Buddha, aber nur in wenigen, festen Formen würdiger Darstellung, und diese Bildnisse werden von seiten der Mönche nicht kultisch verehrt. Man bringt ihnen nur Blumenschmuck und zu Zeiten feierliche Beleuchtung dar. Die Mönche, in größeren oder kleineren Gemeinschaften bei einander lebend, auch wohl einer allein für sich, beobachten im ganzen noch ihre alten Klosterregeln, ziehen jeden Morgen aus, um Nahrung zu erbetteln (die sie indes häufig nicht selbst essen), nehmen nach Mittag keine feste Mahlzeit mehr zu sich, widmen sich dem Studium der heiligen Bücher und den frommen Uebungen. Doch ist mancherlei Entartung auch im südlichen B. festzustellen. Verletzung des

Keuschheitsgelübdes gehört wenigstens auf Ceylon nicht zum Ungewöhnlichen; Geldgier, Geldgeschäfte und weltlicher Sinn läßt sich selbst in Birma, wo die Mönche sonst wohl am höchsten stehen, beobachten. Bei den Laien genießen die Mönche der Länder des südlichen B. gewöhnlich hohe Achtung, und die Unterstützung der Klöster absorbiert einen großen Teil des Gemeinsinns. Was an Bildung im Volke vorhanden ist, verdankt man dem freilich sehr elementaren Klosterunterricht, den fast jeder für kürzere Zeit besucht. Auch tritt der junge Mann gewöhnlich am Ende der Knabenzeit temporär als Mönch in ein Kloster ein. So sind alle mit dem Klosterleben einigermaßen vertraut. An geistig hebendem Einfluß hat der B. trotzdem auch in den südlichen Ländern nicht sehr viel aufzuweisen. Die Volksmasse vermischt die buddhistische Lehre mit mancherlei Aberglauben sehr niedriger Stufe und besitzt in letzterem mehr als in der ersteren ihre wirkliche Religion. Neuerdings wird sich der südliche B. hie und da unter europäischem Einflusse seiner Verpflichtung etwas lebendiger bewußt, durch bessere Schulen, Literatur, Zeitschriften u. dergl. tatkräftiger an der Volkserziehung zu arbeiten. — Die tibetanische Form des B., nach dem Titel der Mönche (Lama) häufig Lamaismus genannt, gehört dem Mahâyâna an. Sie stellt die gröbste Entartung der ursprünglichen Religion dar, hat eine ungeheuer reiche Götter- und Dämonenwelt geschaffen, die ängstlich verehrt wird, und ist besonders auffallend dadurch, daß sich in ihr eine reich gegliederte Hierarchie entwickelt hat, ein dem Sinne des Stifters ganz widerstrebender Zug. Der B. gewann im 7. Jhd. n. Chr. zuerst Eingang in Tibet, und zwar in chinesischer sowohl wie indischer Form; doch siegte die letztere bald über die erstere. Der tibetanische Fürst, mit dessen Namen diese Einführung verbunden ist, hieß Srong tsan gampo. Erst Mitte des 8. Jhd.s n. Chr. wird die neue Religion recht zum Siege geführt durch den von Indien kommenden Mönch Padma Sambhava, während noch der chinesische Pilger Itsing (der 671—695 in Zentralasien reiste, s. o. Sp. 1409) sagen konnte, Tibet kenne das Gesetz des Buddha nicht, so gering war sein Einfluß damals. Die buddhistische Lehre, wie sie durch Padma Sambhava dem Volke aufgeprägt wurde, war bereits stark entstellt. Obendrein mischte sie sich noch mit Zügen einheimischen Zauberwesens. Die heiligen Schriften wurden aus dem Sanskrit in das Tibetanische übertragen. Der Verkehr mit Indien blieb lange lebhaft und mehrere einflußreiche Lehrer kamen von daher, (so Atîsa im 11. Jhd.), denen besondere Richtungen ihren Ursprung verdanken. Zur Zeit der großen Mongolenherrschaft, die Dschingis Chan begründete, bildet sich zuerst eine hierarchische Spitze des gesamten Lamaismus in den Aebten des Sakya-Klosters, denen Kublai Chan, der Freund Marco Polos, die Herrschaft des Landes in Abhängigkeit von sich übertrug. Diese Führerschaft sank indes mit dem Ende der Mongolen-Dynastie in China wieder dahin. Im 15. Jhd. unternimmt ein Lama Tsongkhapa eine gewaltige Reform: das Zauberwesen soll unterdrückt, die vielfach verletzte Ehelosigkeit wieder hergestellt, auch das ursprüngliche gelbe Bettelgewand gegen das damals herrschende rote wieder angenommen werden (weshalb die reformierte Richtung die gelbe hieß gegenüber der roten, nicht reformierten). Aus dieser reformierten Richtung erhob sich jene modernere Hierarchie, deren Spitze als der Dalai Lama in Lhassa heute allgemein bekannt ist. „Dalai" ist mongolisch und bedeutet „Ozean". Neben dem Dalai Lama steht als ein zweiter alle andern überragender Kirchenfürst der sog. Pantschen Erdeni, der Großlama des Klosters Taschi Lhumpo in Westtibet, dessen Einfluß indes weniger politisch als religiös ist. Die Autorität dieser und anderer, geringerer kirchlicher Oberhäupter wird vor allem durch die Lehre gestützt, daß in ihnen gewisse überirdische Wesen sich wieder und wieder verkörperten; so in dem Dalai Lama der hochverehrte Bôdhisattva Avalokitesvara. Im 17. und 18. Jhd. haben die Lamas von Tibet heftige Kämpfe gegen China geführt, die indes zu ihren Ungunsten ausfielen. Die Abhängigkeit des Dalai Lama von Peking ist seitdem stärker und wird durch zwei ständig in Lhassa anwesende höhere chinesische Beamte, die eine Militärmacht zur Seite haben, kontrolliert. Der Lamaismus ist außer in Tibet auch in der ganzen Mongolei die herrschende Religionsform. — Der chinesische B., auch wohl Foismus genannt (Fo, altchin. But, das chines. Wort für Buddha), hat Geltung in den Ländern China, Korea und Japan. Die Einführung des B. in China fand im J. 67 n. Chr. statt, und zwar war es eine offizielle Einführung, da sie durch eine vom Kaiser beauftragte Gesandtschaft nach Nordindien (und Turkestan) vermittelt wurde. (Eine sporadische Bekanntschaft mit dem B. mag schon lange vorher gegangen sein, doch sind die Spuren davon sehr schwach.) Es war Mahâyâna-B., den die zwei der chinesischen Gesandtschaft folgenden indischen Mönche nach China brachten. Die ersten Jahrhunderte hindurch führt er ein mattes Dasein. Mit dem 4. Jhd. n. Chr. aber lebt er sehr auf, nachdem damals auch geborenen Chinesen die obrigkeitliche Erlaubnis gegeben war, buddhistische Mönche zu werden. Ende des 4. Jhd.s überträgt sich auch bereits der chinesische B. nach Korea (372), von wo er 552 nach Japan weiterverbreitet wurde. Der B. hatte in China neben Taoismus und Konfuzianismus seinen Weg zu suchen, was ihm von den zwei Nebenbuhlern nicht immer leicht gemacht wurde. Verschiedentlich ist er hart verfolgt, andrerseits sind auch Kaiser und Prinzen Mönche geworden. Obwohl Nachdenken, Phantasie und Spekulation einzelner begabter Vertreter (von denen allerlei „Schulen" ausgegangen sind) die Religion des Buddha in China innerlich aufzufassen und fortzubilden strebte, ist sie im ganzen doch etwas sehr Aeußerliches geworden. Selbst für die Mehrzahl der Mönche ist das Klosterleben tote Tradition. Auch die wichtigsten Vorschriften der Lebensführung (Zölibat, Besitzlosigkeit) werden nicht selten außer Acht gesetzt. Die heiligen Schriften (der Kanon ist ins Chinesische übertragen) werden als Zaubermittel rezitiert, und vor den Götterbildern wird ein festgeregelter Kultus geübt. Für das gewöhnliche Volk sind die buddhistischen Götterbilder Nothelfer wie andere; doch hat der B. die Idee jenseitiger Vergeltung ganz gewiß allgemein tiefer eingeprägt. — In Korea hat der B. schon seit Jahrhunderten sein eigenes Leben fast vollständig verloren. Dagegen hat er sich lebhaft und eigenartig in Japan entwickelt und dort grade in neuester Zeit Versuche zur Vertiefung und Reform gemacht.

Die äußere Gestalt des japanischen B. ähnelt dem chinesischen sehr. Auch in der inneren Entwicklung ist starke Abhängigkeit von China zu bemerken. Doch haben sich in einigen Schulen (so besonders in der Schin-Sekte) völlig neue und merkwürdige Gedanken geltend gemacht. Dem Schintoismus, der altjapanischen Landesreligion, hat sich der B. von jeher weit überlegen gezeigt; einen ungleich schwereren Kampf führt er gegen das in Japan vordringende Christentum.

6. Der B. hat der Kunst in allen Ländern seiner Herrschaft starke Antriebe mitgeteilt, zum Teil sogar das Kunstleben überhaupt erst geweckt und entwickelt. Auf der andern Seite ist die buddhistische Kunst ihren Ursprüngen nach nicht etwas Selbständiges, sondern ein Absenker der altindischen Kunst, und sie lehnte sich auch in andern Ländern stark an etwa vorhandenes Kunstschaffen an.

6. a) Architektur. Große neue Ideen für kirchliche Gebäude wie etwa im christlichen Abendlande der romanische oder gotische Stil sie kennzeichnen, sind innerhalb des B. nicht entstanden. Die Tempelbauten und Klosteranlagen schließen sich überall dem gewöhnlichen Hausbau des Landes an, wenn schon praktische Bedürfnisse hie und da einen etwas besonderen Zuschnitt geben. Als Gebilde von eigenartigem architektonischem Gepräge ist aber immerhin der Dâgoba (Dâgaba) und die daraus entwickelte Pagode zu nennen. Der Dâgoba (ein singhalesisches Wort: „Behälter für Reliquien" vom Pâli: dhâtugabbha) ist hervorgegangen aus dem altindischen Stûpa, einem Denkmal zur Erinnerung an ein merkwürdiges Ereignis, anfänglich wohl durchweg einem Grabdenkmal. Der B. bezeichnete mit einem solchen Bauwerk zunächst besonders bemerkenswerte Stätten der Wirksamkeit des Buddha. Dann wurden die Dâgoben, wie der Name sagt, Kennzeichen der Plätze, wo Reliquien aufbewahrt wurden, schließlich überhaupt Denkmäler religiöser Opferwilligkeit. Sie gelangten so in buddhistischen Ländern zu einer außerordentlichen Verbreitung und prägten bestimmte Stilarten aus. In Vorderindien sind die Stûpas von Sântschi bei Bhilsa noch heute erhaltene Beispiele. Auf Ceylon liegen die bedeutendsten Dâgoben im Gebiet der alten Tempelstadt Anuradhapura. Ueberreich an alten und modernen Dâgoben ist Birma, die berühmteste darunter Shway Dagôn in Rangoon; auch Siam pflegt den Dâgobenbau bis heute lebhaft. In China und den von seiner Kultur abhängigen Ländern entstand aus dem Dâgoba die Pagode. Diese blieb nicht ausschließlich buddhistisch in ihrem Charakter, sondern wurde zu einem national-chinesischen Bauwerk. — Ein anderes bemerkenswertes Stück der buddhistischen Architektur ist der freistehende Torbogen, der freilich in Indien (Torâna) gewöhnlich mit den die Stûpas oder andere heilige Plätze umgebenden Steingeländern verbunden war. In China, Korea und Japan ist ein freier Torduchgang vor Klöstern oder Tempeln daraus geworden, am bekanntesten in seiner japanischen Form (tori-i), die freilich von manchen als eine ursprünglich schintoistische Originalschöpfung Japans angesehen wird. Der altindische Torâna scheint auch das Modell des chinesischen Ehrenbogens (p'ai-lou) gewesen zu sein.

6. b) Auf dem Gebiete der Plastik ist der B. sehr produktiv gewesen. Freilich hat man südlichen und nördlichen B. sehr zu unterscheiden. In jenem, der bei seinem strengeren und ursprünglicheren Charakter die bildliche Darstellung weniger begünstigte, blieb es bei einzelnen einfachen Wiedergaben des Buddha Gautama, dem man eine Anzahl hinduistischer Göttergestalten hinzufügte. Als stehende oder verschränkt sitzende oder liegende (sterbende) Figur wurde der Buddha dargestellt, der Stil traditionell unentwickelt, ein stärkerer Akzent höchstens durch äußerliche Mittel (riesenhafte Größe, Edelsteinschmuck) erstrebt. Viel bedeutender wuchs sich die Plastik im nördlichen B. aus. Die darzustellenden Objekte waren beträchtlich zahlreicher und mannigfacher (vielerlei Buddhagestalten, Bôdhisattvas, Arhants, Schutzgottheiten, Patriarchen und berühmte Lehrer, daneben allerlei Tiere der Legende u. a. m.). Dazu kam, daß im nördlichen B. der Einfluß jener Kunstschule von Gandhâra (im äußersten Nordwesten von Indien), welche griechisch-römische Einflüsse stark in sich aufgenommen hatte, weiter wirkte. So haben wir im tibetanischen, chinesischen, koreanischen und japanesischen B. eine ungeheure Fülle und Mannigfaltigkeit plastischer Arbeit, oft von bemerkenswerter Schönheit, beinahe in jedem möglichen Material (Stein, Holz, Ton, Bronze, Elfenbein, Knochen) und in allen Dimensionen. Im ganzen ist bei Buddha- und Bôdhisattva-Gestalten der Stil der Gandhâra-Schule (der sogen. gräkobuddhistische Stil) festgehalten, doch tritt bei Nebenfiguren das groteskhinduistische Element (Tibet) oder der mongolische Charakter (innerhalb des chinesischen Kulturkreises) auch merklich hervor. Vielfach greift man hier gleichfalls zu dem Kolossalen als Ausdrucksmittel. (Im westlichen China ist einmal ein ganzer Berg zu einem Buddha ausgehauen.) Wie aber das Kolossale mit schönster Harmonie verbunden sein kann, zeigt der Buddha von Kamakura in Japan, wohl das leuchtendste Beispiel buddhistischer Plastik, wie überhaupt die Japaner hier das Vollendetste geleistet haben. Aber auch die chinesische Plastik, besonders der Ming-Dynastie, steht sehr hoch (der Bronze-Elephant auf dem Berge Omi).

6. c) Holzschnitzerei. Dieser Zweig der Kleinkunst hat sich besonders im südlichen B., vor allem in Birma, stark entwickelt. Die Holzbauten der Tempel gaben den Anlaß. Während wie oben erwähnt ein besonderer kirchlicher Baustil sich im B. nicht bildete, wurde doch in Birma eine außerordentlich reiche Ornamentierung der Außenwände gepflegt, durch welche den berühmteren Tempeln ein sehr hervorstechendes Ansehen gegeben wurde. Zumal der mit einem Turm gekrönte „Thein", ein Raum für Meditationsübungen, wurde durch Schnitzarbeit ausgezeichnet. Die schönsten Beispiele dieser Kunstübung finden sich in Mandalay.

6. d) Der Malerei hat der B. höchst wichtige Anregungen gegeben, ja, von den Ländern des südlichen B. und von Tibet kann man sagen, daß ihre Malerei überwiegend buddhistisch ist. Man muß unterscheiden zwischen direkter malerischer Ausschmückung der Kultstätten und buddhistischer Einwirkung auf die Malerei überhaupt. Wandmalereien im enggebundenen hinduistischen Stile findet man häufig im südlichen B. In

Tibet sind die Tempelwände gewöhnlich nicht direkt bemalt, sondern mit Bildern behängt, die auf Seide, Papier, oder anderem Stoff gemalt sind. Der Stil der Darstellung ist auch dort indisch. Eine ähnliche Behängung der Tempelwände findet man in Korea. Dort herrscht aber derselbe Mischstil, den wir bei der Plastik erwähnten. Die Hauptgestalten (Buddhas und Bôdhisattvas) tragen die von Gandhâra herkommenden Züge (arisch), die Nebengestalten sind mongolisch gehalten. Für Korea ist außerdem als eine Singularität zu bemerken, daß dort auch die Außenseiten der Tempelmauern häufig durch bunte (direkt auf die Wand aufgetragene) Malereien geschmückt werden. In China und Japan sind die Tempelwände gewöhnlich mit Bildern nicht versehen; doch gibt es dort eine weit entwickelte buddhistische Malerei. Denn durch seine Stoffe sowohl wie durch seine Darstellungsweise hat der B. in beiden Ländern einen sehr breiten Raum innerhalb des malerischen Schaffens eingenommen. Unter den bedeutenden Malern Chinas wie Japans waren von jeher viele buddhistische Mönche. — Zu erwähnen ist noch, daß sich auch die Miniaturmalerei in Verbindung mit dem Herstellen von Handschriften im ganzen Gebiet des B. ausgebildet und zum Teil zu einer bedeutenden Höhe erhoben hat.

6. e) Musik. Die buddhistischen Kultübungen (die auch im südlichen B. nicht ganz fehlen, Prozessionen u. ä.) haben immer die Musik zu Hilfe gezogen, ohne daß die letztere dadurch indes bemerkenswert gefördert wäre. Die Instrumente sind fast nur Schlaginstrumente, mehr dem Rhythmus als dem melodischen Elemente dienstbar. Die Kultusweisen des nördlichen B. (China) zeigen teilweise eine eigene Schönheit, wenn man von der mangelhaften Wiedergabe absieht. Ihr Ursprung ist aber noch nicht aufgeklärt, wie das ganze Gebiet der buddhistischen Musik bisher kaum angerührt ist.

1. Quellen: K. E. Neumann: Die Reden Gotamo Buddhos (Mittlere Sammlung), 3 Bde., 1896—1902; — Derselbe: Die Lieder der Mönche und Nonnen G. Buddhos, 1899; — Derselbe: Die Reden Gotamo Buddhos (Sammlung der Bruchstücke), 1905; — Derselbe: Die Reden Gotamo Buddhos (Längere Sammlung), 1. Bd., 1907; — T. W. Rhys Davids und H. Oldenberg: Vinaya Texts, 3 voll. (Sacred Books of the East XIII, XVII, XX); — 2. und 3. Persönlichkeit des Buddha: H. Oldenberg: Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, 1906; — Kürzer: R. Pischel: Leben und Lehre des Buddha, 1906; — 4. und 5. Geschichtliche Entwicklung und heutige Gestalt des Buddhismus: H. Hackmann: Der Buddhismus. (RV III, 4. 5. 7), 1906. Dasſ. englisch (sehr erweitert), London 1909; — 6. Kunst: A. Grünwedel: Buddhistische Kunst in Indien, 1900; — S. W. Bushell: Chinese Art, 2 Bde., London 1904. 1906; — H. A. Giles: An introduction to the History of Chinese Pictorial Art, Shanghai 1905; — O. Münsterberg: Japanische Kunstgeschichte, 1904. 1905. **H. Hackmann.**

Budé, Guillaume (1467—1540). In Paris geboren. Nach einer leichtsinnigen Jugend widmete er sich mit seltenem Eifer unter ¶ Faber Stapulensis u. a. den Wissenschaften. 1522 wurde er Bibliothekar und Berichterstatter im königl. Rat am Hof Franz I. Die Bibliothek in Fontainebleau, die den Grundstock der Nationalbibliothek bildete, und das Collège de France verdanken ihm ihre Gründung. Er war ein Gegner der Scholastik und ein Freund der Reformbestrebungen in der Kirche, deren Schäden er unerschrocken geißelte. Den Bruch mit Rom, zu dem er selbst sich nicht entschließen konnte, hat seine Witwe vollzogen, als sie 1549 mit vier Söhnen nach Genf übersiedelte, wo diese als Gelehrte und Politiker hervorragende Rollen spielten.

Haag: La France protestante², Art. Budé; — E. de Bud: Vie de Guillaume Budé, fondateur du Collège de France, Paris 1884. **Lachenmann.**

Buder, Paul (von), ev. Theologe, geb. 1836 zu Leutkirch, 1861 Repetent in Tübingen, 1865 Diakonus in Backnang, 1868 zweiter Hofgeistlicher in Stuttgart, 1872 a.o. Prof. in Tübingen; seit 1877 ord. Prof. daselbst. — Verfaßte: Ueber die apolog. Aufgaben der Theologie in der Gegenwart (1876). Der Schwerpunkt seiner Tätigkeit, insbesondere auch seiner Wirkung auf die schwäbische Theologie, liegt in seinem Amte als Ephorus des „Stifts“ (seit 1872). **M.**

Budget ¶ Staatshaushalt.

Bücher, Symbolische, ¶ Symbol.

Bücherzensur ¶ Index.

Büchner, 1. Gottfried (1701—1780) geb. zu Rüdersdorf in Sachsen-Altenburg, Rektor in Querfurt, bekannt als Verfasser der Biblischen Real- und Verbal-Hand-Konkordanz, (1740) 1907[23]. — ¶ Bibelkonkordanz. **K.**

2. Ludwig (1824—1899), einflußreicher Vorkämpfer des Materialismus in Deutschland. 1852 Privatdozent in Tübingen, gab seine Lehrtätigkeit infolge von Anfeindungen auf. Seit 1855 lebte er bis zu seinem Tode als Arzt in Darmstadt. Er popularisierte die materialistischen Anschauungen, die Jakob Moleschott und Karl Vogt aufgestellt hatten, in seinem Hauptwerk „Kraft und Stoff“ (1855) 1902[20]. Obgleich wissenschaftlich überwunden, wurde doch der Materialismus besonders durch B.s Einfluß bei vielen Halbgebildeten eine Großmacht. „Kraft und Stoff“ wurde zur Bibel des Materialismus, der 1872 David Friedrich Strauß („Alter und neuer Glaube“) und 1899 Haeckel („Welträtsel“) zur Seite traten. — Nach B. gibt es im Weltall nichts anderes als Kraft und Stoff. Beide sind untrennbar vereinigt, ewig, ungeworden und unzerstörbar. Die Gesetze der Erhaltung des Stoffes und der Kraft sind die obersten Weltgesetze, die alles Geschehen beherrschen. Das geistige Leben ist ganz abhängig vom Körper. Der Geist ist eine Funktion des Gehirns; die Seele vergeht mit dem Körper. Jede zwecksetzende, dem materiellen Geschehen Richtung gebende Kraft wird geleugnet. Nur blinde Kräfte sollen im Weltall walten. Naturnotwendigkeit und Zufall sind daher die obersten Weltprinzipien. B. bestreitet, daß praktischer Materialismus, d. h. Hingabe des Menschen an die sinnlichen Triebe, die notwendige Folge seines theoretischen Materialismus sei. — Jede Weltanschauung, die ein selbständiges Geistesleben annimmt und im Weltall geistige, zwecksetzende Kräfte findet, wird von B. (ebenso wie von Haeckel) als unberechtigter Dualismus und Supranaturalismus verschrieen. Der Hauptgegner B.s ist das orthodoxe Christentum, sei es katholischer oder protestantischer Art. Zur Zeit des stärksten Emporkommens der Orthodoxie im 19. Jhd. gewann auch der B.sche Materialismus die meisten Anhänger. Ob man ursächliche Zusammenhänge in dem Aufkommen beider Gegner annehmen darf, steht dahin. — ¶ Materialismus.

Ue IV⁹ S. 258; — Von Büchners zahlreichen Schriften seien noch genannt: Die Stellung des Menschen in der Natur (1869) 1872²; — Am Sterbelager des Jahrhunderts, 1897. **J. Wendland.**

Büchsel, 1. Karl (1803—1889), ev. Theologe. Im Pfarrhaus zu Schönfeld (Uckermark) geboren. Dort auch zuerst Pfarrer, dann Superintendent in Brüssau. Seit 1846 fand er als erster Prediger an der Matthäuskirche in Berlin eine einflußreiche Wirksamkeit. Er führte durch die Kraft seiner Persönlichkeit, seiner Predigt und Seelsorge viele zu einer positiven Auffassung des Christentums zurück, aber auch darüber hinaus zu reaktionärer Enge. Für Kasualien ein gesuchter Geistlicher im vornehmen gläubigen Berlin. Von 1853 bis zur Emeritierung 1884 war er Generalsuperintendent der Neumark und Niederlausitz. Bekannt sind seine „Erinnerungen aus dem Leben eines Landgeistlichen", noch heute eine Fundgrube pastoraler Weisheit und menschlicher Originalität: I 1865 (1897⁸), II 1867 (1892⁵), III 1869 (1897⁴), IV 1885 (1897⁴); das Berliner Amtsleben); V 1897 (aus dem Nachlaß).

E. Chr. Achelis: ADB, Bd. 47, 1903, S. 329 f; — A. Hauck: RE³ III, 1897, S. 525. **Stephan.**

2. Johannes, ev. Theologe, geb. 1849 zu Berlin als Sohn des vorigen, Pastor seit 1876, 1886 Superintendent in Bobersberg, 1890 in Kottbus, 1895 Konsistorialrat in Münster, seit 1904 Generalsuperintendent in Stettin. **M.**

Büraburg bei Fritzlar, war 742 von ¶ Bonifatius als Bischofssitz im Mittelpunkte des hessischen Heidentums (Geismar, Gudensberg, Ziegenhain) gegründet; bald aber wurde B. dem Erzbistum Mainz einverleibt, der Bischofssitz wurde nach Fritzlar verlegt und dann mit Paderborn vereinigt. **Sch.**

v. Büren, Idelette, die Gattin ¶ Calvins, gebürtig vermutlich aus Lüttich, heiratete in erster Ehe den Wiedertäufer Jean Stordeur. Den Reformator Calvin sah sie mit ihrem Gatten zuerst 1537 in Genf, als Farel und Calvin mit den Wiedertäufern disputierten, 1539 fand Calvin sie in Straßburg wieder. Als ihr von Calvin bekehrter Gatte an der Pest gestorben war, heiratete sie 1540 Calvin; sie ist ihm trotz ihrer zarten Gesundheit eine treue, willensstarke Helferin gewesen, eine Frau, von der man nicht viel redete, die aber ihrem schweren Lebensberuf gewachsen war. Calvin hat sie in dem schönen Briefe an Viret eine „seltene Frau" genannt, ebenso Beza. Ein jüngst aufgefundenes Bild aus früherer Zeit zeigt eine Aristokratin mit scharf vorspringender Nase, aber klugem Ausdruck. Sie starb am 29. März 1549.

N. Weiß: Un portrait de la femme de Calvin, 1907; — Rud. Schwarz: Heiratsgeschichten aus der Reformationszeit (ChrW 1908 Nr. 2). **Köhler.**

Bürgerliches Gesetzbuch.

1. Geschichtliches; — 2. Inhalt des BGB.; — 3. Das BGB. und das Kirchenrecht.

1. Vor dem Bürgerlichen Gesetzbuch (BGB) gab es kein einheitliches bürgerliches Recht in Deutschland. Die politische Zerrissenheit hatte die Entwicklung des bürgerlichen Rechts in die Einzelstaaten verwiesen. Aber auch in ihnen stand der einheitlichen Rechtsbildung die Teilung des Volks in Stände entgegen. Das Lehnsrecht z. B. trennte sich vom Recht der Gemeinfreien, das Recht der Städter von dem des platten Landes. — Gelegentliche Zusammenfassungen privater Herkunft wie der Sachsenspiegel (um 1230), der Schwabenspiegel (um 1275) und die große Zahl der Stadtrechte (Magdeburg 1188, Kulm 1233, Hamburg 1270) sind für den Rechtszustand bezeichnend. Das Ende des Mittelalters brachte die soviel beklagte „Rezeption" der fremden Rechte. Das römische Recht der Glossatoren entsprach den wirtschaftlichen Bedürfnissen der neuen Zeit besser als die deutschen Rechte; es trat ergänzend hinter sie und erzog allmählich einen deutschen Juristenstand und eine deutsche Rechtswissenschaft, die den gewaltigen fremden Rechtsstoff den deutschen Verhältnissen anpaßte, mit deutschen Rechtsgedanken verschmolz und so das sog. „gemeine" deutsche Recht schuf. Mit der Mitte des achtzehnten Jhd.s begannen in einzelnen Staaten Bestrebungen auf gesetzliche Festlegung des so gewordenen Rechts. Man wollte es durch die deutsche Fassung verständlicher, volkstümlicher machen und zugleich die unendlich vielen Zweifelsfragen etwas verringern, die der eigenartige Werdegang des gemeinsamen Rechts hatte entstehen lassen. So wurde in Bayern 1756 unter Maximilian III ein Gesetzbuch veröffentlicht, so schuf auf Anregung Friedrichs des Großen der praktische Svarez (1746—1798) das am 5. Februar 1794 veröffentlichte Allgemeine Landrecht für die preußischen Staaten (ALR ¶ Landrecht, Preußisches). Im Jahre 1804 folgte als ein Teil der großartigen Gesetzgebung Napoleons I der Code civil, der auf dem linken Rheinufer bis 1900 in Geltung stand und in Baden in deutscher Fassung als Badisches Landrecht 1809 eingeführt wurde. Nimmt man noch das Sächsische Gesetzbuch von 1863 hinzu, so hat man einigermaßen ein Bild von dem aus vielen bunten Flicken bestehenden deutschen Recht vor 1900. Das neue deutsche Reich schien anfangs nicht gesonnen, diesem Zustand ein Ende zu machen. Es begnügte sich zunächst mit einer Gelegenheitsgesetzgebung, die nur den dringendsten Nöten abhalf. Erst am 20. Dezember 1873 wurde die Zuständigkeit des Reichs auf das gesamte bürgerliche Recht ausgedehnt. Vom Februar 1874 ab gewann nach Einsetzung der sog. „Vorkommission" der Gedanke eines Reichszivilgesetzbuchs mehr und mehr Gestalt. Erst im Jahre 1888 aber konnte der „erste Entwurf" nebst Motiven veröffentlicht werden. Im Dezember 1890 wurde eine zweite Kommission mit der Durcharbeitung des ersten Entwurfs betraut. Ihre Arbeit wurde vom Bundesrat angenommen und im Januar 1896 dem Reichstag vorgelegt. Am 18. August 1896 konnte das Gesetz vom Kaiser vollzogen werden.

2. Das BGB regelt das gesamte bürgerliche Recht. Es setzt die älteren Reichsgesetze insoweit außer Kraft, als sich aus ihm oder seinem Einführungsgesetz die Aufhebung ergibt (Art. 32 des Einführungsgesetzes), und hebt (Art. 55) die privatrechtlichen Vorschriften der Landesgesetze auf — auch die Normen des „gemeinen Rechts" und die Landesgewohnheitsrechte, — insoweit sie nicht ausdrücklich aufrecht erhalten sind (Art. 56 Einführungsgesetz sagt: „Unberührt bleiben" usw.). Damit ist den privatrechtlichen Normen der Landesgesetze das Urteil gesprochen. Das Reichsrecht des BGB hat sie ersetzt. Was heißt „privatrechtlich", was ist „bürgerliches Recht"? Der Definitionen sind viele, noch mehr der Zweifel. Das Gesetz selbst schweigt. Man wird

als bürgerliches Recht den „Inbegriff der Normen" bezeichnen können „über die den Personen als Privatpersonen zukommende rechtliche Stellung und die Verhältnisse, in denen die Privatpersonen unter einander stehen". Dieses ganze große Gebiet regelt das BGB in folgenden fünf Büchern: 1. Allgemeiner Teil. 2. Recht der Schuldverhältnisse. 3. Sachenrecht. 4. Familienrecht. 5. Erbrecht (insgesamt 2385 §§).

3. Grundsätzlich wird das ¶ Kirchenrecht, als Teil des öffentlichen Rechts, von der Kodifikation des Reichszivilrechts nicht berührt. Doch greift die Bestimmung des Art. 55 des Einführungsgesetzes über die Aufhebung der privatrechtlichen Vorschriften der Landesgesetze, auch wenn diese Gesetze selbst öffentlich-rechtlichen Charakter haben, in manche kirchenrechtlichen Fragen ein. Wo aber das öffentliche Recht von dem bürgerlichen untrennbar schien, wo man das fernere Walten der einzelstaatlichen Gesetzgebungen auch auf an sich bürgerlichem Rechtsgebiet erhalten wollte, da greifen die Vorbehalte des Einführungsgesetzes zugunsten dieser Gesetzgebungen ein. Als solche seien hier erwähnt: Art. 80 wegen des Pfründenrechts, Art. 84 wegen der Erlangung der Rechtsfähigkeit durch Religionsgesellschaften und geistliche Gesellschaften, Art. 86 und 87 wegen der Erwerbsbeschränkungen der juristischen Personen und Religiösen (Amortisationsgesetze), Art. 132 wegen der Kirchenbaulast (¶ Patronat und ¶ Baulast), Art. 133 wegen der Kirchenstühle und Begräbnisstätten, Art. 134 wegen der religiösen Erziehung der Kinder. Auf allen diesen Gebieten bleiben nach Art. 3 die landesgesetzlichen Vorschriften in Kraft und können neue landesgesetzliche Vorschriften erlassen werden. Wichtig für kirchliche Verhältnisse ist das BGB auch durch seine Bestimmungen über das Vereinswesen (§§ 21—79) sowie durch diejenigen über Stiftungen (§§ 80—88). Die ersteren nötigten fast alle kirchlichen und religiösen Vereine zur Neugestaltung ihrer Rechtsgrundlagen, gaben ihnen aber auch die Möglichkeit, ohne übergroße Schwierigkeiten durch Eintragung ins Vereinsregister des zuständigen Amtsgerichts in den Besitz der Rechtsfähigkeit zu gelangen (§§ 21. 55 ff). § 61 enthält die wichtige Festsetzung, daß die Verwaltungsbehörde gegen die Eintragung Einspruch erheben kann, wenn der Verein einen politischen, sozialpolitischen *oder religiösen* Zweck verfolgt. Doch ist von dieser Ermächtigung bisher nicht viel Gebrauch gemacht worden (in einzelnen Fällen ist es z. B. gegenüber Gemeinschaften, welche sich rechtlich organisieren wollten, geschehen). Nach § 43 kann einem Verein, der nach der Satzung einen religiösen Zweck nicht hat, die Rechtsfähigkeit entzogen werden, wenn er doch solchen Zweck verfolgt.

G. *Planck*: Bürgerliches Gesetzbuch nebst Einführungsgesetz, 1898 ff; — *Materialien* zum dritten Abschnitt des Entwurfs eines Einführungsgesetzes zum BGB (Reichstagsvorlage), 1896. **Meyhenbauer.**

Bürgerliches Gesetzbuch der Schweiz ¶ Civilgesetzbuch, Schweizerisches.

Bürkner, *Richard*, ev. Theologe, geb. 1856 zu Dresden, Pfarrer in Winkel und Berka a. d. Ilm, Superintendent in Ostheim v. d. Rhön und seit 1903 in Auma (Thüringen). Verfaßte u. a.: Grundriß des deutsch-evang. Kirchenbaues (1899), K. v. Hase (1900), Geschichte der kirchlichen Kunst (1903), Herder (1904), Kunstpflege in Haus und Heimat (1905). **M.**

Buesken Huet ¶ Huet.

Büßerinnen ¶ Magdalenerinnen.

Büttner, *Johann Samuel* (1831—1905), ev. Theologe, geb. zu Harsefeld bei Stade, 1866 Pastor in Horneburg, seit 1869 am Henriettenstift in Hannover. Verfaßte neben Predigtsammlungen und anderen erbaulichen Schriften, namentlich zur Krankenseelsorge, u. a.: Gottes Befehl im Diakonissenberuf (1895[3]), Pastorale Seelenstudien (1905). **M.**

Bugenhagen, *Johann* (1485—1558, Dr. Pomeranus oder Pommer), geb. zu Wollin, studierte in Greifswald besonders die lateinischen Klassiker, wurde 1504 Rektor der Stadtschule in Treptow a. R., die er zu hoher Blüte brachte, wurde aber auch, obgleich er in Greifswald wohl noch gar nicht zu theologischen Studien vorgedrungen war, 1507 zum Priester geweiht und Kanonikus an der Treptower Marienkirche. Dem humanistischen Prinzip „Rückkehr zu den Quellen" folgend und von Erasmus beeinflußt, wandte er sich von den Scholastikern ab und den Kirchenvätern und der hl. Schrift zu; zu seinen biblischen Vorlesungen kamen auch Bürger, Geistliche und Mönche. 1517 wurde er Lektor der Schrift und der Kirchenväter an der Klosterschule in Belbuck. 1518 erschien sein Geschichtswerk Pomerania, zusammengearbeitet aus Urkunden und Chroniken, die er auf einer Forschungsreise durch Pommern aufgestöbert hatte, und interessant durch freimütige Urteile über kirchliche Zustände und heftige Ausfälle gegen Legendenprediger und Ablaßkrämer. Bald fielen ihm Luthers Schriften in die Hände; die Schrift von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche erschreckte ihn freilich zunächst. Die Sehnsucht, Luther und Melanchthon persönlich zu hören, trieb ihn im Frühjahr 1521 nach Wittenberg, wo er bald auch Vorlesungen hielt und sich am 13. Oktober 1522 verheiratete. Nach dem Tode des Wittenberger Stadtpfarrers Simon Heyns (um Michaelis 1523) wählten Rat und Gemeinde ihn über die Köpfe der Stiftsherrn hinweg, denen eigentlich das Besetzungsrecht zustand, zum Nachfolger, und Luther proklamierte ihn von der Kanzel als Pfarrer. Durch seine schlichtkräftigen, oft freilich recht langen Predigten, durch seine Vorlesungen, Kommentare und einige deutsche Schriften praktisch-religiösen Inhalts förderte er das Reformationswerk; im Abendmahlsstreit nahm er 1525 als erster von den Wittenbergern den Kampf gegen Zwingli auf; besonders bewährte er sich während der Pest Herbst 1527 und als Vertreter Luthers auf Kanzel und Katheder; er half ihm bei der Bibelübersetzung, stand ihm in Not und Anfechtung als Seelsorger und tröstender Freund treu zur Seite und hielt ihm am 22. Februar 1546 in der Wittenberger Schloßkirche die Grabrede. Seine ganze Kraft aber, seine reiche Begabung und seinen praktischen Sinn entfaltete er als Organisator des Kirchen- und Schulwesens an den verschiedensten Stätten in Norddeutschland. Vom 20. Mai bis Anfang Oktober 1528 war er in Braunschweig, vom 5. Oktober 1528 bis 5. Juni 1529 in Hamburg, von wo aus er brieflich die Verhältnisse in Ostfriesland ordnete und an der Disputation gegen Melchior ¶ Hofmann über die Sakramentslehre in Flensburg teilnahm, vom 28. Oktober 1530 bis

Ostern 1532 in Lübeck, November 1534 bis Sommer 1535 in Pommern. Von Christian III herbeigerufen, half er Juli 1537 bis April 1539 in Dänemark die Reformation durchführen, reorganisierte dabei die Kopenhagener Universität, hielt exegetische Vorlesungen daselbst und verwaltete 1538 das Rektorat. Nach der Vertreibung Heinrichs von Braunschweig-Wolfenbüttel hatte er in dessen Landen (Sept. 1542 in Hildesheim, Oktober in Wolfenbüttel) das evangelische Kirchenwesen einzurichten. Ueberall blieben seine (ziemlich konservativen) Kirchenordnungen grundlegend. In den Kriegs- und Angstzeiten nach Luthers Tode bewies er sich als Stütze der Wittenberger Gemeinde und Universität; für den gefangenen Kurfürsten betete er treulich, war aber dem Kaiser, weil er nach der Einnahme der Stadt Milde übte, und Herzog Moritz, weil er der Universität wieder aufhalf, dankbar (seine „Historie, wie es ums zu Wittenberg ergangen in diesem vergangenen Krieg" 1547 interessante Geschichtsquelle). Er wurde darum viel angegriffen und verleumdet, und als er vollends in Moritzens Interimspolitik einwilligte, fielen auch alte Freunde von ihm ab. Zuletzt halb erblindet und körperlich gebrochen, aber geistig ungeschwächt, entschlief er in der Nacht vom 19. zum 20. April 1558 und wurde in der Wittenberger Stadtkirche links vom Altar begraben. Charakteristisch sein Grundsatz (Eph 3_{19}):

Si Jesum bene scis, satis est, si cetera nescis.
Si Jesum nescis, nihil est, quod cetera discis.

(Weißt du Jesum recht, brauchst du nichts weiter zu wissen. Weißt du Jesum nicht, nützt alles andere Wissen dir nichts.)

G. Kawerau: RE³ III, S. 525—532; — Nachträge zu dem von O. Vogt 1888 herausgeg. Briefwechsel B.s bes. in Baltische Studien 40, N. F., 2 u. 3; — G. Geisenhof: Bibliotheca Bugenhagiana. Bibliographie der Druckschriften des D. Joh. B., 1908. **O. Clemen.**

Bugge, Christian August, ev. Theologe, geb. 1853 zu Mandal (Norwegen), seit 1879 norwegischer Geistlicher, seit 1903 Pfarrer am Zentralgefängnis zu Christiania. Von seinen theologischen Schriften ist in Deutschland am bekanntesten: Die Hauptparabeln Jesu (1903). **M.**

Buhl, Frants, ev. Theologe, geboren 1850 in Kopenhagen, Privatdozent daselbst 1877, Professor der atl. Wissenschaft daselbst 1882, in Leipzig 1890, seit 1898 Professor der orientalischen Sprachen in Kopenhagen, veröffentlichte Kanon und Text des AT (1891), Jesaja oversat og fortolket (1894), Geographie des alten Palästina (1896), Soziale Verhältnisse der Israeliten (1899), Psalmerne oversatte og fortolkede (1899), Det Israelitiske Folks Historie (1906 ⁴), Muhameds Liv (1905), Det Gamle Testament oversat (in Verbindung mit anderen) (1908, 7 Hefte erschienen); gibt mit Zimmern zusammen Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das AT heraus 1905 ¹⁴. **Adamsen.**

Buisson, Ferdinand, französischer Pädagoge und Politiker, geb. in Paris 1841, war 1866—1870 Professor der Philosophie an der Akademie in Lausanne, wo er in zahlreichen Vorträgen und Broschüren den Kampf gegen die protestantische Orthodoxie aufnahm. Bei Ausbruch des Krieges kehrte er nach Frankreich zurück und wurde 1871 von Jules Simon zum Inspecteur de l'enseignement primaire ernannt, aber auf Betreiben des Bischofs ¶ Dupanloup, der ihn vor der Nationalversammlung wegen seiner liberalen Tendenzen denunzierte, wieder abgesetzt. Als Delegierter des Unterrichtsministers war B. Berichterstatter für die pädagogische Sektion auf den Weltausstellungen in Wien (1873), Philadelphia (1876) und Paris (1878). Unter Jules Ferry wurde er 1879 Directeur de l'enseignement primaire, 1896 Professor für Erziehungswissenschaft an der Sorbonne. 1902 wurde B. als Vertreter von Paris (XIII. Arrondissement) in die Deputiertenkammer gewählt. Während der Verhandlungen über das Trennungsgesetz leitete er als Präsident die Kommissionsdebatten, ebenso war er 1903—1906 Präsident der Kommission für das Unterrichtswesen. Er lebt in Paris. Von 1866—1870 veröffentlichte er als Vorkämpfer des liberalen Protestantismus zahlreiche Broschüren gegen die Orthodoxie: Le christianisme libéral, l'orthodoxie et l'Evangile (1866), L'Enseignement de l'histoire sainte dans les écoles primaires (1869), Principes du Christianisme libéral (1869), ferner: Dictionnaire de pédagogie (4 Bände 1881 ff), Sebastien Castellion, sa vie et son oeuvre (2 Bde., 1892), La Religion, la Science et la Morale, leur conflit dans l'Education contemporaine (1904³), und zusammen mit Charles ¶ Wagner: Libre-Pensée et Protestantisme libéral (1903). **Lachenmann.**

Bulgarien.

1. Aelteste Geschichte. Die Thraker; — 2. Die Slaven. Das bulgarische Reich bis zu seiner Unterwerfung durch Basileios II. Einführung des Christentums. Literarische Blüteperiode. Kirchliche Verhältnisse. Bogumilen; — 3. Das zweite bulgarische Reich. Kirchliche Verhältnisse. Hesychasten. Abamiten; — 4. Türkische Herrschaft; — 5. Neue Zeit. Das bulgarisch-orthodoxe Exarchat.

1. Die Geschichte B.s beginnt mit der der Balkanhalbinsel überhaupt, die mit der Einwanderung der indogermanisch-thrakischen Stämme einsetzt. Nie zu einem großen staatlichen Ganzen vereinigt, treten diese Stämme in der Geschichte nicht weiter hervor. Erst um die Mitte des 5. Jhds. vermochte König Teres, dem Stamme der Odrysen andere Stämme zu einem Reiche anzugliedern. Bald machte aber der innewohnende Freiheitstrieb dieser einzigen Reichsgründung ein Ende, und Philipp und Alexander von Macedonien konnten verschiedene Stämme ihrer Macht unterwerfen. Aus dem gleichen Grunde vermochten diese Thraker auch dem Einbruch der Kelten keinen Widerstand entgegenzusetzen. Im 3. und 2. Jhd. v. Chr. begannen dann die Römer ihre Macht auch über die Balkanhalbinsel auszudehnen, und nach den siegreichen Feldzügen des M. Lucullus und M. Crassus gehörte das Land zwischen Donau und Balkan als Provinz Moesia zum römischen Reiche (29 v. Chr.), während die südlichen Teile erst unter Tiberius (26 n. Chr.) einverleibt wurden. Seit dem 3. Jhd. n. Chr. begannen dann die nördlich und östlich des Schwarzen Meeres gelegenen Steppengegenden, ihre Völkermassen über die Halbinsel zu ergießen, Goten, Vandalen, Hunnen, Gepiden und Avaren. Zu den tiefgreifendsten ethnographischen und politischen Veränderungen führte aber die Invasion der Slaven.

2. Wie weit ihre Wanderungen zurückreichen, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen, aber Plinius sind sie schon bekannt und Kaiser Trajan ist als „Car Trojan" ein viel gefeierter Held ihrer Lieder. Mit dem 3. und 4. Jhd. beginnt aber

eine umfangreiche Besiedelung der Balkanhalbinsel, erst in friedlicher Form, seit dem 5. Jhd. mit der Absicht der Eroberung. Mit den slavischen Völkern mischen sich germanische und ural-altaische, unter denen die ugrischen Bulgaren von größter Bedeutung für die Geschichte des Landes werden. Schon im 4. Jhd. einen Hauptbestandteil der hunnischen Heere bildend, treten sie 482 als Bundesgenossen des oströmischen Kaisers Zenon gegen die Ostgoten auf. Mit Slaven zusammen dehnen sie lange Zeit ihre Verwüstungen bis zu den Thermopylen aus. Ihr Verdienst ist die staatliche Vereinigung der zu Staatsgründungen noch nicht geeigneten Slaven. Unter Isperich hatten um 679 Bulgaren nach einem unglücklichen Feldzug des byzantinischen Kaisers Konstantinos Pogonatos die Donau überschritten und gründeten, indem sich ihnen die dortigen Slaven freiwillig unterwarfen, in der Dobrudža und den Ebenen Mösiens den ersten Slavenstaat. Ethnographisch unterschied sich die herrschende turkotatarische Schicht von der Hauptmasse des Volkes, das von den Eroberern den Namen annahm. — Bald trat der junge Staat als mächtiger Gegner von Byzanz auf, das, um Thrakien zu retten, an Isperich (641—702) Tribut zahlen mußte. Mit Hilfe Tervels (702—720) durfte der verjagte, byzantinische Kaiser Justinianos II wieder in Konstantinopel einziehen. Eine spätere Treulosigkeit büßte der Kaiser mit einer Niederlage bei Anchialos, sowie mit der Abtretung der thrakischen Landschaft Zagora an den bulgarischen Khan. 718 erscheinen dann die Bulgaren wieder als Bundesgenossen von Byzanz gegen die die Hauptstadt belagernden Araber. Thronstreitigkeiten und innere Wirren lähmten eine zeitlang die Kraft der Bulgaren, bis der Chan Krum (802—814/15) siegreich wieder bis Adrianopel vordrang. Sein Nachfolger Omortag konnte die Feindseligkeiten gegen Byzanz nicht fortsetzen wegen seiner kriegerischen Verwicklungen mit dem fränkischen Kaiser Ludwig dem Frommen, die eine Ausdehnung der bulgarischen Grenze bis an die Save- und Draumündung zur Folge hatten. Die Regierung des Zaren Boris (seit 852) hatte ihre Bedeutung weniger in den Kriegen gegen Griechen, Serben, Kroaten und Franken als in der Einführung des Christentums unter den Bulgaren. Die Missionstätigkeit der Brüder ¶Cyrillus und Methodius hatte unter den Slavenvölkern einen so mächtigen Umschwung herbeigeführt, daß sich Boris, rings von christlichen Reichen umgeben, aus politischen Gründen veranlaßt sah, auch zum Christentum überzutreten, dem er in seinem Lande durch ein furchtbares Blutbad, das er unter dem dem Heidentum treu ergebenen Adel anrichtete, die Wege öffnete. Zuerst trat er in Unterhandlung mit dem Papste Nikolaus I, dann aber schloß er sich doch der griechischen Kirche an. Bald jedoch trat er, aus Furcht, durch die kirchliche Abhängigkeit von Byzanz seine politische Selbständigkeit zu gefährden, wieder mit Rom in Verbindung, und römische Bischöfe führten römischen Ritus in Bulgarien ein. Nur die unpolitische Hartnäckigkeit des Papstes Hadrian II in einer unbedeutenden Frage führte Boris wieder in die Arme der griechischen Kirche zurück, die nun byzantinischen Einfluß unter den Bulgaren und durch diese unter den übrigen Slaven verbreitete. Aus der Klosterstille, in die sich Boris 888 zurückzog, rief ihn die liederliche Regierung seines Sohnes Vladimir zurück, worauf er seinen jüngeren Sohn Symeon (893—927) zu seinem Nachfolger einsetzte. 907 starb Boris, der erste Nationalheilige der Bulgaren. Unter Symeon erreichte B. seine größte Ausdehnung, indem es sich von der Donau bis Adrianopel und vom Pontus bis in das heutige Albanien erstreckte. Die Unterbindung des bulgarischen Handels führte zu einem Kriege mit Byzanz, das die damals in der Walachei und Moldau sitzenden Magyaren zu Hilfe rief. Nach deren Vernichtung und einer den Byzantinern bei Bulgarophyktos beigebrachten Niederlage folgte eine Zeit des Friedens, die Symeon nun zum Ausbau einer literarischen Blüteperiode benützte, das goldene Zeitalter der altbulgarischen Literatur, das sich an die Namen des Popen Grigorij, des Mönches Chrabr, des Bischofs Konstantin und des Exarchen Johannes knüpft. Symeon, griechisch gebildet, hatte seinen Hof zum Mittelpunkt alles geistigen Lebens gemacht und die damals noch kirchliche bulgarische Literatur auf eine Höhe gebracht, die sich mit der gleichzeitigen griechischen wie abendländischen wohl messen konnte. Uebersetzungen und theologische Abhandlungen wurden verfaßt; Symeon selbst schreibt man eine Sammlung der Homilien des Johannes Chrysostomos unter dem Namen Zlatostruj (= Goldstrom) zu. Die Friedensjahre wurden durch byzantinische Schuld bald wieder unterbrochen, und 917 erlitt Konstantinos VII bei Mesembria eine Niederlage, die fast die ganze Balkanhalbinsel in den Besitz der Bulgaren brachte, nachdem auch Serbien unter ihre Oberhoheit gekommen war. Als Gelehrter und Vorkämpfer für Bildung gleich groß wie als Feldherr, starb Symeon 927. Mit seinem Sohn Peter (927—969) begann der Niedergang der bulgarischen Macht. Von vielen Feinden bedrängt, suchte er durch Verheiratung mit der byzantinischen Prinzessin Maria eine Stütze an Byzanz, dessen sich breit machender Einfluß innere Wirren nach sich zog. So riß der Boljare Sisman die westlichen Teile, also Makedonien und Albanien, vom Reiche los und gründete hier 963 ein westbulgarisches Reich. Die Serben machten sich wieder selbständig, und Magyaren und Petschenegen fielen ins Land ein. Dazu kamen religiöse Wirren durch das Auftreten der Bogumilen, deren Lehre von den durch Konstantinos V Kopronymos zahlreich in Thrakien angesiedelten armenischen Paulikianern ausging. Als Verbreiter ihrer Lehre trat unter Peter Bogumil, auch Jeremias genannt, auf. Syrische, persische, griechische Anschauungen mischten sich mit christlichen, und dazwischen versteckten sich noch viele Ueberreste altheidnischer Volksanschauung. Während der Adel an der orthodoxen Kirche festhielt, beherrschte der neue Sektierer mit seiner finsteren Lehre das breite Volk. Teilnahmlos geworden sah dieses ruhig den Einfällen des von dem byzantinischen Kaiser Nikephoros II Phokas herbeigerufenen russischen Fürsten von Kiew, Sviatoslav zu, der schon daran war, sich in dem eroberten Bulgarien festzusetzen. Seine Zurückweisung über die Donau durch Kaiser Johannes Tzimiskes bedeutete zugleich das Aufhören des bulgarischen Reiches, das Tzimiskes dem byzantinischen einverleibte. — Nur West-B. bestand unter der Familie der Sišmaniden weiter. Der bedeutendste Fürst war hier Sismans jüngster Sohn Samuel (976—1014), dessen Hauptziel die Her-

stellung des altbulgarischen Reiches war, während sein großer Gegner, Kaiser Basileios II, die völlige Niederwerfung auch der West-Bulgaren erstrebte. In langjährigen, vielfach unterbrochenen Kämpfen unterlagen zuletzt die Bulgaren, nachdem Samuel, gebrochen über das Unglück seines Landes, 1014 gestorben war. Seit 1018 gehörten die Bulgaren für $1\frac{1}{2}$ Jahrhunderte wieder zum byzantinischen Reiche. In Verfolgung einer klugen Politik beließ Basileios der bulgarischen Kirche ihre Selbstverwaltung, nur trat an die Stelle des einst selbständigen Patriarchen ein vom Kaiser ernannter Erzbischof. Das Land selbst litt in der Folgezeit furchtbar unter dem Aussaugesystem der meist nur auf ein Jahr bestellten byzantinischen Strategen, die die einzelnen Themata verwalteten. Verschiedene Aufstände, so der Peter Deljans 1041, wurden niedergeschlagen. Immer weitere Kreise zog in dieser Zeit die von den Bogumilen ausgehende geistige Bewegung, die trotz aller grausamen Verfolgungen durch die byzantinischen Kaiser die Grenzen ihrer Heimat überschritt und über Unteritalien selbst den Westen ergriff. Die bosnischen Patarener, die deutschen Katharer, die französischen Albigenser stehen mit ihr in Zusammenhang.

3. Hatten die Bulgaren schon verschiedene vergebliche Aufstandsversuche gemacht, so führte der furchtbare Steuerdruck, der Wlachen und Bulgaren die Mittel für die Hochzeit des Kaisers Isaac II Angelos mit der ungarischen Prinzessin Margareta erpressen sollte, zu einer gewaltigen Volkserhebung unter der Führung der Brüder Peter und Joannes Asên. Peter wurde zum Zaren gekrönt und die bulgarische Kirche unter einem Erzbischof wieder für unabhängig von Byzanz erklärt. Unter dem Zaren Kalojan oder Joanniza (1197—1207) umfaßte das bulgarische Reich wieder das Gebiet von der Donau bis zum Strymon, von Belgrad bis zum schwarzen Meer. Um seine politische Selbständigkeit zu stützen, setzte er sich mit Papst Innocenz III in Verbindung. Gegen Verleihung des Kaisertitels und Ernennung eines von Byzanz unabhängigen Patriarchen versprach er B. für ewige Zeiten der Oberherrlichkeit der Kurie zu unterstellen. Innocenz ließ 1204 Kalojan durch den Kardinalpriester Leo von Santa Croce krönen, nachdem tags zuvor der Erzbischof Vasil von Trnowo zum Primas von B. geweiht worden war; doch blieb die Union ohne Aenderung des Ritus eine rein äußerliche. Unterdessen war das byzantinische Reich (1204) ein Opfer der lateinischen Invasion geworden, und Kalojan lag in vielen Kämpfen mit den lateinischen Fürsten. Bei einer Belagerung von Thessalonich fiel er auf Anstiften seiner Gemahlin durch Meuchelmord. Unter seinem Nachfolger Boris II (1207—1218) ging das bulgarische Reich wieder seinem Niedergang entgegen. Gegen die Lateiner blieb man erfolglos; das ganz unter dem Einfluß des Bogumilismus stehende Volk, ja selbst der Adel, widersetzte sich weiteren Kämpfen. Deshalb ließ Boris auf einer Synode in Trnowo gegen den Bogumilismus das Anathema aussprechen und verschärfte es noch durch Kerkerstrafen und Verbannung. Einer Erhebung des aus Rußland heimgekehrten rechtmäßigen Erben der bulgarischen Krone, Johannes Asên (1218—1241) fiel er zum Opfer. Dieser, einer der besten Menschen seiner Zeit, brachte das Reich wieder zu seiner alten Größe und widmete sich ganz der Hebung der Wohlfahrt seines Landes. Durch seine Verbindung mit Ragusa förderte er Handel und Verkehr und durch ein Bündnis mit dem Kaiser von Nikäa, Johannes III Dukas Vatatzes sicherte er die Unabhängigkeit der bulgarischen Kirche. Seine Toleranz den Bogumilen gegenüber veranlaßte den Papst Gregor IX, den ungarischen König Bela IV zu einem Kreuzzug gegen B. aufzufordern. Allein der Ansturm der Kumanen aus Rußland auf die Ungarn vereitelte diesen. Die Regierung der minderjährigen Kaliman I (1241—1246) und Michael Asên (1246—1257) benutzte Kaiser Vatatzes, um das Rhodopegebiet und Teile von Makedonien wieder an sich zu reißen. Nach Michaels und seines Vetters Kalimans II Tode wählten die bulgarischen Bojaren Konstantin, einen Enkel des serbischen Königs Stephan Nemanja. Er hatte sich hauptsächlich der Ungarn zu erwehren, deren König Stephan V (1270—1272), ohne jedoch das Land im Besitz zu haben, sich „König von B." nannte. Nach Konstantins Tode heiratete seine zweite Gemahlin Maria Palaiologa den Haiduken Ivailo, der sich auf seinem Throne jedoch nicht lange halten konnte. Später tauchte er wohl wieder vorübergehend auf; und der von Byzanz gestützte Johannes Asên III mußte nach Konstantinopel fliehen, während Georg Terterij I (1280) zum Zaren gekrönt wurde. Dieser stand gegen Byzanz im Bunde mit Karl I von Anjou von Neapel. In seiner Zeit brachen die Nogai-Tataren in B. ein und setzten sich hier fest, während Terterij in byzantinische Gefangenschaft fiel. Die Mongolen setzten auf den bulgarischen Zarenthron den Boljaren Smilec, den Theodor Svetslav (1295—1322) verjagte. Ihm folgte sein Sohn Georg Terterij II. Als dann 1323 das Haus Terterij ausgestorben war, wählten die Boljaren den Despoten von Vdyn, Michael (1323—1330), der die Dynastie der Sišmaniden von Trnowo eröffnet. Die durch die Kämpfe der beiden Andronikos geschwächte Macht von Byzanz suchte er zur Einnahme von Konstantinopel zu benützen und so einen alten Traum der bulgarischen Zaren zu erfüllen. Doch blieb auch sein Wunsch unerfüllt. In einem Kampfe mit dem Serbenkönig Stephan Uroš III, dessen anwachsende Macht er zu brechen suchte, verlor er bei Velbuždˇ (Küstendil) Schlacht und Leben. Ihm folgte seine vertriebene Gemahlin Anna, eine Schwester des Serbenkönigs, und ihr Sohn Šišman II. Die Boljaren vertrieben beide und wählten Johannes Alexander (1331—1365) zum Zaren, der als Schwiegersohn des Rumänenfürsten Ivanko Basarab und Schwager des Serbenkönigs Stephan Dušan mit diesen im Bunde stand. Während der durch Johannes VI Kantakuzenos in Byzanz hervorgerufenen Thronstreitigkeiten erweiterte Alexander die Grenzen seines Reiches nach Süden, während auch die Türken zum erstenmal (1353) in Europa festen Fuß faßten und nicht nur Byzanz, sondern auch B. bedrohten. Dabei hatte die eigenartig mystische Lehre der Hesychasten (¶ Byzanz I, 7 u. II, 2) in sittlich nicht einwandfreier Form auch das religiöse Leben der Bulgaren ergriffen. Dazu ließ der Mönch Theodorit, der allmählich großen Anhang unter den Bulgaren gefunden hatte, die alten heidnischen Gebräuche wieder aufleben; unter Eichen wur-

den wieder Tieropfer dargebracht. Die religiöse Verkommenheit zog aber noch weitere Kreise, seitdem die Mönche Lazar und Kyrill den Bogumilismus zur Verhöhnung Christi und der Heiligen und zur Verwerfung der Ehe mißbrauchten und das gemeine Adamitentum (¶ Adamiten) seine nackten Orgien feiern durfte. Zugleich traten in B. damals die Juden ganz bedeutend in den Vordergrund, seitdem der Zar Alexander die Jüdin Theodora zu seiner Gemahlin erhoben hatte. Die religiöse Zerfahrenheit überstieg alles Maß, bis endlich Alexander auf Vorhalten des gelehrten Mönches Theodosij zwei Konzilien (1350 und 1355) einberufen ließ, die die Bogumilen, Hesychasten und Adamiten verdammten und sich auch gegen die Juden wendeten.

4. Das Bulgarenreich konnte seinem Untergang nicht mehr entrinnen. Der Türkensultan Murad I saß schon in Adrianopel. Ueberall waren die Türken im Vordringen. Gegen den schon tributpflichtigen Zaren Johannes Sisman III (1365—1393) richtete der türkische Sultan nach seinem Sieg über die Serben auf dem Amselfelde den entscheidenden Schlag, und mit dem Falle von Trnowo (1393) hatte der bulgarische Staat aufgehört zu sein. Mit dem Aufhören der politischen Existenz hatte auch die literarische Produktion ein Ende gefunden, und das geknechtete Volk suchte in der Zeit der Türkenherrschaft Trost in den Sborniks (Sammelschriften), welche neben Uebersetzungen byzantinischer theologischer Werke Apokryphen, Legenden und Wundergeschichten enthielten. Hierher gehören auch die zahlreichen Lebensbeschreibungen von Nationalheiligen, die der strenge Kirchenreformator Theodosij von Trnowo mit seinen Schülern Dionysij und Euthymij verfaßt hatte. Das Bauernvolk allein war dem christlichen Glauben treu geblieben, während ein großer Teil der Boljaren zum Islam übertrat, wodurch die schon bestehende Kluft zwischen Volk und Adel noch mehr erweitert wurde. Ueber das Land ergossen sich nun die Griechen. Der ganze Handel war in ihren Händen, und auch die bulgarische Nationalkirche, die ihre Selbständigkeit verloren hatte, wurde von ihnen beherrscht. Viele Anhänger des Bogumilismus traten, von bosnischen Franziskanern bekehrt, zum Katholizismus über und wanderten zum großen Teil nach Südungarn, Siebenbürgen und Rumänien aus. Einige Hoffnungen erweckten in dem geknechteten Volke die Erfolge der österreichischen Heere am Ende des 17. Jhds. Als diese aber nur vorübergehende waren, wendete sich das Volk Rußland zu, mit dem man doch den Glauben teilte. Um die Wende des 18. und 19. Jhds. war die Macht des Osmanenreiches immer mehr in Verfall geraten. Da ging, wie auch bei andern Völkern, eine literarische Bewegung der politischen Neuerstehung des bulgarischen Staates voraus. Während unter der Herrschaft der griechischen Kirche das Griechentum in Kirche, Schule und Familie so tief eingedrungen war, daß man sich schämte, Bulgare zu sein, war das Nationalgefühl allein bei dem in Aberglauben und Stumpfsinn versunkenen Bauern, wenn auch nur in dumpfem Unbewußtsein, geblieben.

5. Dieses nationale Bewußtsein zu wecken, dem Volke zu zeigen, daß es eine große Geschichte hinter sich habe, schrieb schon im 18. Jhd. der Mönch Paysij seine „Bulgarische Geschichte von den bulgarischen Völkern, Zaren und Heiligen", die ein echtes Volksbuch wurde; und noch mehr setzte in diesem Sinne sein Schüler Sofronij, Bischof von Braca, sein Werk fort. Von Bukarest und Odessa aus förderten reiche Landsleute die Bildung ihres Volkes, Neofyt Rilskij schrieb 1835 die erste bulgarische Grammatik, an Stelle der griechischen Schule trat die bulgarische, Druckereien entstanden, und 1844 erschien die illustrierte Monatsschrift Ljuboslovie. Ein neues literarisches Leben begann, und ihm sollte ein neues politisches folgen. Nach den Aufständen der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts (bulgarian atrocities) beriefen die Großmächte eine Konferenz nach Konstantinopel (Dez. 1876 bis Januar 1877), deren ergebnisloser Tätigkeit der russisch-türkische Krieg folgte. Erst der Berliner Kongreß (1878) gab B. die Freiheit vom türkischen Joch. Auf der ersten Nationalversammlung (29. April 1879) wurde Alexander von Battenberg zum Fürsten von B. gewählt. Sein Entschluß, dem von Parteiungen wild zerrissenen Lande Ruhe zu geben, indem er sich auf sieben Jahre eine außerordentliche Gewalt verleihen ließ, sowie der von ihm vollzogene Anschluß Ostrumeliens, das sich 1885 erhoben hatte, an das Fürstentum, was eine Entzweiung mit Rußland zur Folge hatte, führten trotz seiner Siege über Serbien zu seiner gewaltsamen Entfernung aus dem Lande, der am 7. September 1886 seine Abdankung folgte. Nachdem Prinz Waldemar von Dänemark abgelehnt hatte, wurde die Krone dem Prinzen Ferdinand von Sachsen-Koburg-Kohary angetragen. Unter ihm erfolgte nach der Ermordung des für die nationale Unabhängigkeit kämpfenden Ministerpräsidenten Stambulow (1895) wieder eine allmähliche Annäherung an Rußland. Nach Ueberwindung mancher inneren Krisen tat der Fürst, in kluger Benützung der Volksstimmung und der jungtürkischen Bewegung, die der Türkei eine Konstitution brachte, den letzten Schritt, und erklärte sich am 6. Oktober 1908 zum unabhängigen Zaren der Bulgaren. — Damit war die völlige nationale Unabhängigkeit wieder gewonnen, nachdem sich die Bulgaren kirchlich schon früher unabhängig gemacht hatten. Das die ¶ Rajah beherrschende ökumenische Patriarchat in Konstantinopel hatte aus dem Abfall der hellenischen, serbischen, rumänischen und montenegrinischen Staatskirchen ebenso wenig gelernt, wie aus der gefährlichen römischen Unionspropaganda. Der Kampf des ¶ Fanars gegen die in den sechziger Jahren von den Bulgaren geltend gemachten Wünsche um Bewilligung der slavischen Kirchensprache und Anteil am Kirchenregiment führte den Firman vom 11. März 1870 herbei, durch den trotz der Proteste des damaligen Patriarchen Gregor VI ein vom ökumenischen Patriarchat unabhängiges bulgarisches Exarchat errichtet wurde. Die Bulgaren hatten wieder eine unabhängige Nationalkirche, deren in Konstantinopel residierendes Oberhaupt, ein türkischer Beamter wie der ökumenische Patriarch, gleich den Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem direkt mit der Pforte verkehrte. Auch außerhalb der ihm zuerteilten Bischofssprengel wurde ihm durch Artikel 10 das Recht gewährt, jede bulgarische Gemeinde der Türkei durch einen mit Zweidrittelmajorität gefaßten Beschluß der Gemeindemitglieder der bulgarischen Kirche zu unterstellen. Die neuen politischen Verhältnisse werden auch in kirchlicher Beziehung Neuerungen

bringen. Auch ist die makedonische Frage noch nicht gelöst. In Makedonien wohnen 1½ Millionen Bulgaren, von denen 1 200 000 „Exarchisten" sind, die Anschluß an das bulgarische Exarchat suchen und verlangen. Der Streit, ob Exarchist oder Patriarchist, hat sich im Laufe der Zeit aus einem kirchlichen in einen heftigen politischen Kampf verwandelt, und alle Bemühungen der europäischen Diplomatie vermögen hier, wo es sich um das Recht der Abstammung handelt, nicht Ordnung zu schaffen. — Die Bevölkerung des neuen Zarenreiches gehört in ihrer Mehrheit der orthodoxen Kirche an. Dem Exarchen steht eine aus den 4 Metropoliten bestehende Synode zur Seite. Außer den 12 Bistümern des Reiches unterstehen dem Exarchate die Bistümer von Ochrida und Skopje. Nach den Orthodoxen sind am stärksten vertreten die Mohamedaner. Die Griechen haben 5 Bischöfe, die Armenier 1 Bischof, und die wenigen Katholiken 2 Bischöfe, in Philippopel und Rustschuk. Einen ganz geringen Bruchteil machen die in den größeren Städten wohnenden Protestanten aus, die meist Methodisten sind.

C. Jireček: Geschichte der Bulgaren, 1876; — Derselbe: Das Fürstentum Bulgarien, 1891; — Spiridion Gopcevic: Bulgarien und Ostrumelien, 1886; — Rich. v. Mach: Der Machtbereich des bulgarischen Exarchats in der Türkei, 1906; — Drandar: Les évènements politiques en Bulgarie depuis 1876, Brüssel u. Paris 1896; — Greene: The campaign in Bulgaria 1877—78, London 1903; — A. v. Huhn: Der Kampf der Bulgaren um ihre Nationaleinheit, 1886; — K. Roth: Geschichte der christl. Balkanstaaten, 1907. **Roth.**

Bulgaris, Eugenios (1716—1806), Theologe, geb. auf Korfu, 1739 Mönch, zunächst im Dienst der orthodoxen Kirche in der Türkei, vorübergehend auch in Venedig, lebte von 1763 an in Leipzig und Berlin, seit 1771 in Rußland, 1775—79 Erzbischof mit dem Sitze in Pultawa, dann im Ruhestand in St. Petersburg. Einer der angesehensten Theologen der morgenländischen Kirche.

Ueber seine Ausgabe des Theodoret von Kyros und seine zahlreichen eigenen Schriften (nicht bloß theologischen Inhalts) und Uebersetzungen s. Philipp Strahl: Das gelehrte Rußland, 1828, S. 444 ff; — Brétos: Biographie de l'archevêque B., Athen 1861. **M.**

Bulle. In feierlicher Form ausgefertigte päpstliche Erlasse heißen Bullen wegen des an ihnen hängenden Siegels von Blei oder auch Gold (bulla = Kapsel). Solche Erlasse sind in lateinischer Sprache verfaßt, auf starkem Pergament geschrieben, tragen im Eingange den Namen des Papstes und werden offen versandt. Der Papst unterzeichnet in der Regel nur das Konzept der B. Diese selbst wird von Kurialbeamten vollzogen. Zitiert werden die Bullen nach den Anfangsworten (arenga), z. B. Unam sanctam, Clericis laicos.

B. Hübler: Kirchliche Rechtsquellen, (1888) 1902⁴. **Meydenbauer.**

Bullinger, Heinrich (1504—1575), Freund und Nachfolger Zwinglis und Vollender seiner Reformation, ist geboren am 18. Juli zu Bremgarten in den „Freien Aemtern" im Aargauischen. Sein Vater war der dortige Ortsgeistliche, der die Anerkennung seiner kirchlich verbotenen Ehe durch die Reinheit des Verhältnisses zu seiner Frau und durch seine persönliche Würde erzwang. Sein dritter Sohn Heinrich ist auf ruhigem Wege in geradliniger Entwicklung zur evangelischen Ueberzeugung gekommen. Er hat bis zum zwölften Jahre die Stadtschule in Bremgarten, dann die Stiftsschule in Emmerich am Niederrhein besucht, wo er bei gern getragener strenger Zucht in die Elemente der klassischen Sprachen eingeführt wurde und die erste Freude an der antiken Literatur empfand. Er studiert dann in Köln und schließt sich den Humanisten an. Der seit 1520 um Luther entbrannte Streit führt ihn in theologische Untersuchungen vor allem der Kirchenväter, die neben Luthers Schriften seine Studien ausfüllen. Auf diesem Wege geschichtlicher Forschung wendet sich B. von der überlieferten Kirchenlehre ab: Einflüsse von Erasmus her verbinden sich in ihm mit solchen, die von Luther herstammen, die Erasmische Christusmystik verschmilzt in ihm mit Luthers Glaubensevangelium, und so wird er auf dem Wege der Reflexion, ohne sichtbare, tiefe innerliche Kämpfe und Erlebnisse, zur evangelischen Wahrheit geführt. B. ist also keine heroische Natur, deren Geist „zweier Welten Schlachtgebiet" gewesen wäre, doch ein tüchtiger Theologe, dem viel daran liegt, die Legitimität der von ihm empfundenen Wahrheit für sich und andere nachzuweisen. — Die Glanzzeit in seinem Leben beginnt bald nach der Schlacht bei Kappel, als er Ende 1531 aus Bremgarten nach Zürich übersiedelt, wo er nun bald in den Mittelpunkt vor allem des kirchlichen Lebens tritt. Es ist eine böse Zeit für die Stadt Zwinglis gewesen. Die besten Bürger sind bei Kappel gefallen, Ratlosigkeit und Verzweiflung herrschen, auch im Rat der Stadt, Klagen und Anklagen schwirren umher, und die päpstliche Partei hebt ihr Haupt, gestützt durch den Sieg der katholischen Kantone. In dieser Verwirrung ist B. der Mann gewesen, der „wie ein wiedergekommener Zwingli" beruhigend und tröstend bald die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten an sich genommen und mit glücklichem Erfolge behalten hat. Als Pfarrer am Großmünster hat er sehr bald charakterfest und männlich die Würde des geistlichen Amtes gegen den Rat verteidigt und hat es durchgesetzt, daß das Wort Gottes ungebunden bleiben müsse, weil man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen. Nachdem er so seinen Amtsgenossen das Rückgrat gestärkt und die Freiheit der Predigt erhalten hat, hat er dem Rat von Zürich bei dem wichtigen Mandat geholfen, das dem Gerüchte entgegentrat, als sei man in Zürich zu Konzessionen an das Papsttum geneigt. Mit aller Schärfe ist hier der Entschluß ausgesprochen, beim Worte Gottes zu bleiben und alle Ordnungen, die auf Grund desselben eingeführt seien, zu halten. Diese erste offizielle Kundgebung Zürichs nach dem Frieden von Kappel hat das größte Aufsehen bei Freund und Feind erregt. — B.s Haupttätigkeit war fortan die des Predigers am Großmünster: bis 1538 hat er täglich, seit 1542 zweimal wöchentlich von dieser Kanzel geredet: kein feuriger Prophet, aber ein treuer Hirt und weiser Lehrer, der mit sicherer Hand zu klaren Einsichten und festen Ueberzeugungen führt. Als Seelsorger ist er vor allem auch brieflich sehr in Anspruch genommen worden; seine Korrespondenz, die u. a. Jane Grey auf ihrem Todeswege getröstet hat, ist unübersehbar. Mit persönlichen Opfern hat er z. B. auch der Witwe und den Kindern Zwinglis gedient, die er in sein Haus aufnahm; in den

wiederholten Pestepidemien hat er sich als tapferen Mann und pflichttreuen Seelsorger bewährt. — Im kirchlichen Leben Zürichs ist B.s Wirken besonders der von Zwingli gestifteten theologischen Schule zugute gekommen, die mit dem Chorherrenstift am Großmünster verbunden war; er hat ihr das Leben gerettet, als man zur Deckung der Kriegsauslagen die Einkünfte des Stifts schmälern wollte. Den Spuren seines großen Vorgängers ist er auch sonst treulich nachgegangen: das Zürcher Schulwesen, das Armenwesen, die öffentliche Krankenpflege hat ihm viel zu verdanken, und in der Prädikanten- und Synodalordnung 1532, die sich anschließt an Zwinglis Statut von 1528, hat er die Grundgesetze für die Kirche Zwinglis geschaffen. — Ein besonders freundliches Kapitel im Leben B.s ist seine Teilnahme und Fürsorge für die Glaubensgenossen in anderen Städten und Ländern. Die Verbindungen mit Bern, Basel, vor allem mit Genf hat eigentlich er erst dauernd geknüpft. Mit Farel und Calvin verbanden ihn freundschaftliche Beziehungen; sein mildernder, beruhigender Einfluß auf den leicht erregbaren, auch unbesonnenen Genfer Reformator ist nicht gering anzusetzen. Besonders eingetreten ist B. für die Evangelischen in Locarno, bis sie 1555 vertrieben in Zürich gastfreie Aufnahme fanden. Nach Graubünden und St. Gallen hat er hinübergewirkt, nach Süddeutschland die Fäden fester gezogen, wo er Ambrosius Blarer zum Freund gewann und in Ulm, Lindau, Memmingen und Augsburg Gesinnungsgenossen fand. Olevianus und Ursinus, die Verfasser des Heidelberger Katechismus, sind seine Schüler. Mit Philipp von Hessen ist er freundschaftlich verbunden gewesen, nach Italien, Polen, Ungarn, bis nach England haben seine Einwirkungen gereicht. — Stark hervorgetreten ist B. in den Abendmahlsstreitigkeiten zwischen Luther und den Zwinglianern, und nicht unvorteilhaft hebt sich seine maßvolle, ruhige Tonart ab von der z. T. maßlos heftigen Sprache, die Luther geführt hat. Auch den Unionsversuchen, wie sie vor allem von Straßburg ausgingen, hat er sich nicht verschlossen. Auf Bucers Anregung verfaßt er 1534 ein entgegenkommendes Bekenntnis über das Abendmahl, das in schweizerischen Städten freudige Zustimmung fand. Wieder auf eine eventuelle Vereinigung mit Luther berechnet war die Confessio Helvetica I (¶ Confessio Belgica usw.), die 1536 in Basel zusammen mit Myconius und Grynaeus aufgestellt wurde. Der Wittenberger Konkordie (¶ Abendmahl: II) hat B. freilich ablehnend gegenübergestanden. Die Reformierten hat er einigen können. Nachdem er 1549 mit Calvin den ¶ Consensus Tigurinus abgeschlossen hatte, hat er noch 1566 für Kurfürst Friedrich III von der Pfalz die Confessio Helvetica II geschaffen, an die vor allem sein Name geknüpft ist. — Ein schweres Steinleiden hat ihn seit 1566 gequält und nicht mehr losgelassen. Er hat es tapfer und geduldig getragen und ist am 17. September 1575 gestorben, nachdem er vorher von den Geistlichen und theologischen Professoren der Stadt Zürich Abschied genommen und dem Rat seinen Gruß gesandt hatte.

G. v. Schultheß-Rechberg: Heinrich Bullinger (Schriften des Vereins f. Ref.gesch. Nr. 82), 1904 (Hauptwerk über B., an das sich obiger Artikel anlehnt); — Justus Heer: RE³ III, S. 536 ff; — Karl Pestalozzi: Bullinger (Leben u. ausgew. Schriften der Väter usw. der reformierten Kirche, Bd. V), 1858. **Hermes.**

v. Bulmerincq, Alexander, ev. Theologe, geb. 1868 in Petersburg, 1895 Privatdozent in Dorpat, 1898 a.o. Prof. der semitischen Sprachen daselbst, 1907 stellvertr. o. Prof. Veröffentlichte: Das Zukunftsbild des Prophoten Jeremia (1894), Thesen über die Ebed-Jahwe-Lieder (1901). **G.**

Bund. Uebersicht.

I. B. im AT; — II. B. im NT; — III. B., Dogmengeschichtlich ¶ Föderaltheologie; — IV. B., Alter, dogmatisch; — V. B., Neuer, dogmatisch.

I. Im Alten Testament.

1. Bund zwischen Menschen; — 2. Bund zwischen Gottheit und Menschen (a. Bund gleich Verpflichtung der Gottheit; — b. Bund gleich Gesetz; — c. Der neue Bund).

1. Das hebräische Wort berith, das im deutschen meist mit Bund wiedergegeben wird, bezeichnet ursprünglich eine kultische Handlung, durch die Verabredungen irgend welcher Art unverbrüchlich gemacht werden. Diese Handlung besteht in ihrer feierlichsten Form nach I Mose 15 und Jer 34_{19} darin, daß bestimmte Tiere geschlachtet, in der Mitte zerschnitten und die beiden Hälften einander gegenüber gelegt werden, und daß sodann die Parteien zwischen den blutigen Teilen der Tierkörper hindurch gehen und sich selbst für den Fall der Uebertretung des Vertrages das Schicksal dieser Tiere wünschen. Aehnliche Formen feierlicher Eidesleistung finden sich bei den Babyloniern, Griechen und Arabern. Zuweilen ist im AT und sonst von einem gemeinsamen Essen der Vertragschließenden die Rede, insbesondere von demselben Brot (Jos 9_{14}) und Salz (vgl. den Ausdruck „Salzbund" III Mose 2_{13} und IV Mose 18_{19}). Zuweilen werden mit dem Blut der zerschnittenen Tiere noch besondere Zeremonien vorgenommen (II Mose 24_{8}), wie dies z. B. auch bei den Arabern bezeugt ist. Für das Empfinden des alten Israeliten muß, wie der Sprachgebrauch zeigt, das Zerschneiden der Tiere der bedeutsamste Teil des Ritus gewesen sein. — Für den Begriff der Berith ist es nicht wesentlich, daß sie (wie bei unserm Bundesschluß) von zwei einander gleichstehenden Parteien vollzogen wird. Es kann sich vielmehr auch ein einzelner, ohne daß ihm eine Gegenleistung zugesichert wird, durch Vornahme einer Berith feierlich zu einer Leistung verpflichten: eine belagerte Stadt erklärt sich durch Vollzug einer Berith dem siegreichen Feinde zur Innehaltung der ihr aufgelegten Kapitulationsbedingungen bereit (I Sam 11_{1}). Oder der überlegene Teil nimmt für sich allein eine Verpflichtung auf sich, so daß dann die Berith zu einer besonders feierlichen Art des Versprechens wird (I Mose 21_{25} ff). Wesentlich ist dabei immer nur eins: die absolute Unverbrüchlichkeit des durch die heilige Handlung geschaffenen Rechtsverhältnisses. — Zur Sicherung dieser Unverbrüchlichkeit der Berith bediente man sich oft bestimmter Zeichen: Steine wurden aufgerichtet (I Mose 31_{46}) oder Geschenke ausgetauscht (I Mose 21_{25} ff), immer in der Absicht, daß der durch die Berith Gebundene sich beim Anblick der betreffenden Gegenstände seiner Pflichten erinnern soll. Es versteht sich leicht, daß häufig nicht nur die feierliche Handlung, sondern auch das durch sie begründete Rechtsverhältnis oder der Inhalt des geleisteten Eides mit dem Ausdruck Berith bezeichnet werden.

2. a) Die Uebertragung des Begriffes Berith auf das Verhältnis von Gottheit und Menschen zueinander konnte nur in einer Zeit ziemlich primitiver Vorstellungen von Gott geschehen (¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 2aγ u. I, B 2cβ). Im ältesten Israel erscheinen fast noch mehr als bei andern Völkern der Antike „die Neigungen und Entschlüsse der Gottheit durchaus dem Wechsel unterworfen". Beobachtete man nun irgendwo in Gottes Handeln eine besondere Gleichmäßigkeit, sah man etwa seine Gunst ein ganzes Leben lang auf den Werken eines Menschen ruhen, so vermochte man sich das nicht anders zu erklären, als daß Gott eine Berith mit jenem Menschen geschlossen habe. So sagt David in seinen „letzten Worten" (II Sam 23_5) — rückschauend auf die Erfolge seines Lebens —, Gott habe sich ihm durch eine „vollgültig vollzogene und unverbrüchliche" Berith gebunden. Als eins der größten Gottesgeschenke empfand der Fromme des AT, daß sein Volk den in harten Kämpfen gewonnenen und oft gefährdeten Besitz seines Landes durch die Jahrhunderte behaupten konnte. Man erklärte das so: in alter Zeit habe Gott selbst sich herbeigelassen, vor dem Erzvater ¶ Abraham zwischen den zerschnittenen Tieren hindurchzugehen und ihm und seinen Erben den Besitz des Landes zu geloben (I Mose 15_{17}). Vor allem aber war es der Glaube an die enge und dauernde Zusammengehörigkeit eines bestimmten Gottes mit seinem Volke, der in Israel wie schon bei den Kananäern (vgl. den Baal-Berith der Bewohner von Sichem, Richt 9) in dem Gedanken, daß vor Zeiten eine Berith zwischen dem Gotte und seinem Volke geschlossen worden sei, seinen Ausdruck fand. Die großen Stunden am ¶ Sinai, in denen Jahwe Israels Gott wurde, werden immer wieder als Abschluß einer Berith beschrieben (z. B. V Mose 5_2). Dabei ist es umstritten, ob auch bei der Sinai-Berith ursprünglich an ein einseitig von Gott gegebenes Gelöbnis zu denken ist, oder ob schon in den ältesten Berichten von einer gleichzeitigen Verpflichtung des Volkes auf ein Gesetz die Rede gewesen ist. Als Form der Berith-Zeremonie erscheint hier ein heiliges Mahl vor Gott (II Mose 24_{11}), oder ein Opfer, bei dem das Blut an den Altar und auf das Volk gesprengt wird (II Mose 24_8).

2. b) Bei den älteren Propheten finden wir die Vorstellung von einer Berith Gottes an keiner einzigen, zweifellos echten Stelle. Der Gott dieser Männer braucht nicht wie ein unzuverlässiger Mensch durch Gelöbnisse gebunden zu werden. Er handelt nach sittlichen Grundsätzen, die keiner Garantien bedürfen. Als aber dann der Untergang des jüdischen Staates immer drohender heraufzog, kam die Berith-Vorstellung zu neuem Ansehen, aber freilich auch zu einem neuen Inhalt. Damals suchte das ganze Volk, erschüttert durch die Unheilsweissagungen seiner Propheten, und geängstigt durch das Geschick der Nachbarländer, nach Bürgschaften für den dauernden Schutz seines Gottes. Was Wunder, daß man sich damals der Berith erinnerte, die Gott mit Abraham, Mose und David geschlossen habe, und die ihn verpflichtete, wenn er nicht eidbrüchig werden wollte, es dauernd mit seinem Volke zu halten. — Andererseits, soviel hatte der sittliche Ernst der alten Propheten bewirkt, daß man sich die Berith jetzt nicht mehr als ein einseitiges Versprechen Gottes, sondern als eine Vereinbarung, bei der auch und vor allem das Volk Verpflichtungen auf sich genommen habe, zu denken vermochte. Die Folge war ein eifriges Fragen nach göttlichen Geboten, die aus der Zeit der mit den Vätern geschlossenen Berith stammen mochten. Das sind die Gedanken, mit denen am Ende des 7. Jhd.s König ¶ Josia in den Tempel ging, um dort auf Grund des vom Priester Hilkia aufgefundenen Gesetzbuches (des „Deuteronomiums") „einen Bund vor Jahwe zu schließen". In den Schriften dieser Periode dürfen wir bei dem Worte Berith nicht mehr in erster Linie an eine Verheißung Gottes, sondern an Verpflichtungen des Volkes denken. Berith wird gleichbedeutend mit „Gesetz", „Gebot": „er verkündigte euch seine Berith, die er euch zu halten befohlen hat, die zehn Gebote" (V Mose 4_{13}).

2. c) Kurze Zeit darauf brach das Verhängnis herein. Als Jerusalem in Trümmer sank und das Volk in die Verbannung zog, ging die bittere Rede von Mund zu Mund: „Jahwe hat seinen Eid, den er dem Abraham und Mose geschworen hat, vergessen (vgl. Jerem $14_{8.\ 9.\ 21}$ Hes 9_9). In dieser Not gab es nur noch einen Trost. Seit alter Zeit lebte im Volke die Erwartung, daß nach einer gewaltigen Katastrophe eine glückselige Endzeit heraufziehen werde. Die Katastrophe sah man vor Augen. Mußte jetzt nicht das goldene Zeitalter kommen? Jeremia selbst, der große Unheilsprophet, gab diesem Gedanken Ausdruck. Er tat es mit den Worten: „Die Zeit kommt, da schließe ich mit Israel einen neuen Bund" (Jerem 31_{31}). Jetzt, so empfand der Prophet, bedurfte man eines Wortes, das die Unwandelbarkeit der erhofften Wendung zum Guten eindrücklich aussprach, und das zugleich an die Treue Gottes zur Zeit der Väter erinnerte. Beiden Forderungen genügte das Wort Berith. Mit dieser Anwendung unseres Begriffes auf die Zukunft ist wieder ein leiser Bedeutungswandel gegeben. Man dachte nun, wenn man von Berith sprach, nicht mehr an einen einmal geschehenen „Bundesschluß", an ein bestimmtes, historisch fixierbares Ereignis, sondern bezeichnete mit diesem Worte die ewige Heilsabsicht Gottes (Jes 54_{10}). Es ist deutlich, wie sich hiermit der Begriff des Bundes von dem der Verpflichtung wieder entfernt und dem der Verheißung genähert hat. Trotzdem blieb der sittliche Ernst, mit dem die Zeit des Deuteronomiums den Bundesgedanken dachte, unverloren: als das wichtigste Gut des neuen Bundes erwarten Jeremia und Ezechiel dies, daß Gott selbst den Menschen die Fähigkeit ins Herz gibt, seinen Willen zu erkennen und ihm zu folgen (Jerem 31_{33} Hes 11_{19} 37_{23}). Das so gewonnene Ergebnis der Entwicklung zeigt sich — mit mancherlei Archaistischem vermischt (z. B. die Bezeichnung des Regenbogens, der Beschneidung und des Sabbats als Bundeszeichen, die Gott an seine Bundespflicht erinnern sollen, I Mose 9_{12} 17_{13} II Mose 31_{16}) und durch mancherlei Außerisraelitisches bereichert — besonders deutlich im „Priesterkodex" (¶ Mosesbücher). In einer Beziehung bietet jedoch auch dieses späte Buch noch etwas Neues in der Verwendung der Bundesidee: die Bundesschlüsse Gottes mit Noah, Abraham und Mose, wozu noch als etwas sachlich Gleichartiges die Verfügung an Adam zu stellen ist, werden hier als die Anfangspunkte

großer Abschnitte in der Geschichte der Offenbarung Gottes gedacht. Dieser Gedanke ist insofern von hoher Bedeutung, als er das gesamte Geschehen, alles Handeln Gottes mit den Menschen als eine Einheit zusammenfaßt, eine großartige Geschichtsphilosophie, die auf eine weite Zukunft gewirkt hat.

R. Kraetzschmar: Die Bundesvorstellungen im AT, 1896 (dort Angabe der älteren Literatur); — Karl Steuernagel: ThStKr 1899; — Hugo Greßmann: Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, S. 518; — Eduard Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906 (Sachregister). **Hans Schmidt.**

Bund: II. Im Neuen Testament.

1. Eine Frage; — 2. Der Sprachgebrauch außerhalb des NT; — 3. Das NT.

1. Nur an wenigen Stellen liest man in Luthers Uebersetzung des NT von einem „Bunde" Gottes. Das griechische Wort diathēkē jedoch, das im Urtexte steht, findet sich viel häufiger, wird aber von Luther in der Regel durch „Testament" wiedergegeben. Auch in modernen Uebersetzungen und Kommentaren begegnet uns diese verschiedene Uebertragung desselben griechischen Wortes. Aber im Unterschiede von Luther geben sie meist dem Ausdrucke „Bund" den Vorzug. Und nur an wenigen Stellen, wie etwa Gal 3_{17} und Hebr 9_{15} ff, wird diathēkē als „Verfügung", „Stiftung" oder „Testament" verdeutscht. — Das kommt daher, daß die griechische Uebersetzung des AT, die unter dem Namen der „Septuaginta" (LXX, d. h. der Siebenzig) bekannt ist, das hebräische Wort berith in der Regel mit diathēkē wiedergibt. Schon Luther aber hat für berith Bund eingesetzt. Somit erscheint es als eine Forderung der Konsequenz, daß das Wort diathēkē, das bei den Septuaginta anstelle von berith steht, auch da, wo es im NT vorkommt, mit Bund übersetzt wird. — Nun kann jedoch an einzelnen Stellen des NT das Wort zweifellos nicht diesen Sinn haben, wenigstens wenn man dabei an einen Vertrag denkt, der zwischen zwei gleichstehenden Parteien abgeschlossen wird. Daraus ergiebt sich umgekehrt die Frage, ob es nicht auch an anderen Stellen besser mit „Testament" oder etwas ähnlichem, nicht mit Bund, wiedergegeben werde, ja ob die Uebersetzung „Bund" überhaupt an irgend einer Stelle zulässig sei. Mit andern Worten: haben die Verfasser der ntl. Schriften das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen mit einem Vertrage verglichen, den zwei Parteien abschließen, oder haben sie, wo sie das Wort diathēkē gebrauchen, stets nur an eine einseitige Willensverfügung Gottes gedacht, so daß wir es mit Unrecht durch „Bund" wiedergeben?

2. Die Entscheidung der Frage, welche Bedeutung diathēkē im NT hat, würde uns außerordentlich erleichtert, wenn festgestellt werden könnte, welchen Sinn die LXX damit verbinden. Brauchen sie es in dem von Bund oder Vertrag, so ist zum mindesten durchaus möglich, daß es auch Paulus und die Verfasser des Hebr. und der synoptischen Evangelien wenigstens an einzelnen Stellen so verwenden. Ist jedoch schon den LXX diese Bedeutung vollständig fremd gewesen, so spricht die größte Wahrscheinlichkeit dagegen, daß Verfasser ntl. Schriften es so verstanden haben. Denn wo uns das Wort sonst begegnet, hat es sozusagen ausnahmslos die Bedeutung von Testament oder Verfügung. Zahlreiche Dokumente tun dies dar, aus älterer wie aus jüngerer Zeit, Zeugnisse heidnischer wie jüdischer Herkunft, literarischen wie unliterarischen Charakters. Darf man nun aber noch weiter gehen und entschieden bestreiten, daß diathēkē überhaupt von irgend jemand in der Bedeutung von Bund gebraucht worden sei? Der Theologe Deißmann versichert: „ich kann auf Grund eines großen Materials wohl sagen, daß kein Mensch in der Mittelmeerwelt des ersten Jahrhunderts nach Christus auf den Gedanken kommen konnte, in dem Wort diathēkē den Begriff Bund zu finden. Auch Paulus hätte es nicht getan, und er hat es nicht getan; das Wort bedeutet ihm, wie schon seiner griechischen Bibel Alten Testaments, einseitige Verfügung, speziell Testament". Umgekehrt urteilt jedoch einer der ersten Kenner der griechischen Sprache, Wackernagel: Wenn wir von Altem und Neuem Testament sprechen, so wird dieser an sich sinnlose Ausdruck erst verständlich, wenn er als mißverständliche Uebertragung des griechischen Wortes diathēkē gefaßt wird, mit dem die Urheber der Septuaginta wohl auf Grund jonischen Sprachgebrauches das Wort Bund wiedergegeben haben. — Die Ausführungen über ¶ Bund im AT zeigen, warum diese Frage nicht mit voller Sicherheit zu beantworten ist. Das hebräische Wort, das die LXX mit diathēkē wiedergeben, hat einen schwebenden Sinn. Und während zum Wesen der berith gehört, daß sie in feierlichster Form zwischen zwei Parteien geschlossen wird, ist es eine sekundäre Frage, ob sich beide gleichstehen und somit von einem Vertrage gesprochen werden kann, oder ob eine der andern übergeordnet ist und somit einseitig verfügt (Verfügung). Es ist deshalb denkbar, daß die LXX berith mit diathēkē übersetzen und doch damit nur den Sinn verbinden, den dieses Wort in der griechischen Umgangssprache in der Regel gehabt zu haben scheint. Es läßt sich nämlich bis jetzt nur eine einzige Stelle, in den „Vögeln" des Aristophanes 439, als Beweis dafür anführen, daß es auch in der Bedeutung von Vertrag gebraucht worden ist. Man wird somit vielleicht noch kein endgültiges Urteil über den Sprachgebrauch außerhalb des Neuen Testaments fällen dürfen. Immerhin gibt es einige Stellen bei den LXX wie z. B. I Makk 1_{11}, wo diathēkē nicht wohl etwas anderes als ein Bundesverhältnis bezeichnen kann. Und es ist wichtig, daß, wie Riggenbach gezeigt hat, auch der im 1. Jahrhundert nach Christus lebende jüdische Schriftsteller Josephus an solchen Stellen, wo in der Uebersetzung der LXX von der Herstellung einer diathēkē zwischen verschiedenen Personen die Rede ist, den Gedanken eines Bundes oder Freundschaftsverhältnisses gefunden, selber aber die Ausdrucksweise der LXX vermieden hat.

3. Unter den ntl. Schriften, in denen uns das Wort diathēkē begegnet, sind die ältesten die Paulusbriefe. Sie enthalten zum mindesten eine Stelle, wo die Bedeutung Bund ausgeschlossen ist: Gal 3_{15-18}. Hier will Paulus durch Hinweis auf bekannte menschliche Einrichtungen das Verhalten Gottes erläutern und vergleicht die Abraham gegebene Verheißung mit einem menschlichen Testamente oder einer Willensverfügung. Dieselbe Bedeutung tritt womöglich noch klarer Hebr 9_{16} und $_{17}$ hervor. Hier wird die Notwendigkeit des Blutes, das nach Ex 24_{3} ff

bei Anlaß der ersten diathēkē vergossen worden ist, damit begründet, daß eine diathēkē erst mit dem Tode des Urhebers rechtskräftig werde. Diese Ausführungen machen wahrscheinlich, daß der Verfasser dieses Briefes das Wort auch an andern Stellen in dem Sinne, den er hier damit verbindet, versteht. Eine genaue Betrachtung der übrigen Stellen widerspricht dem nicht. Vielmehr weist der Zusammenhang mehrfach darauf hin, daß es der Verfasser auch da, wo es vielleicht die LXX in einer andern Bedeutung gebraucht haben, nicht im Sinne von Bund oder Vertrag, sondern in dem von Testament oder Willensverfügung verwendet. Aber auch bei Paulus liegt die Sache nicht viel anders. Wo er sonst noch das Wort braucht, ist er meist vom AT abhängig, so von der zitierten Exodusstelle und Jer 31 $_{31}$ (nach unserer Zählung). Und wer nun mit der Voraussetzung, daß diathēkē an den betreffenden Stellen des AT sowohl von den Uebersetzern in der Bedeutung von Bund gebraucht als auch von Paulus so verstanden worden sei, die Briefe liest, muß auch hier den Gedanken eines Bundes finden. Aber das Recht dieser Voraussetzung ist fraglich. Sobald jedoch Paulus in den heiligen Schriften nur von einem göttlichen Testament oder einer göttlichen Willensverfügung las, konnte er auch nur von einer neuen Verordnung oder einem neuen Testamente reden. Dann konnte er auch in den Abendmahlsworten (I Kor 11 $_{25}$) keinen Hinweis auf einen Bund finden. Dasselbe gilt von den evangelischen Berichten über das Abendmahl. Es ist durchaus möglich, daß auch sie nur die Vorstellung einer testamentarischen Willensverfügung, nicht eines Bundes enthalten (Mtth 26 $_{28}$ Mrk 14 $_{24}$ Luk 22 $_{20}$). Nur in aller Kürze sei übrigens darauf hingewiesen, daß es sehr schwierig ist, die ursprüngliche Fassung der Worte Jesu festzustellen, und daß „des Bundes" (tēs diathēkēs) höchstwahrscheinlich ein späterer Zusatz zu „mein Blut" ist (¶ Abendmahl im NT, 1 b). — Die Frage, welche Bedeutung das Wort diathēkē im NT hat, ist von Wichtigkeit. Zwar geben uns weder Jesus noch Paulus, auch wenn sie von einem Bunde gesprochen haben, das Recht, an ein Rechtsverhältnis zu denken, auf Grund dessen die Menschen Gott gegenüber ihre Leistungen geltend machen dürften. Aber es ist immerhin nicht gleichgültig, ob sie einen Ausdruck, der derartige Vorstellungen wecken konnte, gebraucht haben oder nicht.

Adolf Deißmann: Licht vom Osten, 1908; — Jakob Wackernagel: Die griechische Sprache (Kultur der Gegenwart, herausgegeben von Hinneberg, 1905, 1. 4); — Eduard Riggenbach: Der Begriff der DIATHĒKĒ im Hebräerbrief, 1908; — Theodor Zahn: Der Brief des Paulus an die Galater, 1905 (Kommentar zum Neuen Testament IX), S. 161 f; — Karl Gerold Goetz: Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1907, S. 139 ff. **Bischer.**

Bund: III. Dogmengeschichtlich ¶ Foederaltheologie.

Bund: IV. Alter (dogmatisch): Bezeichnung der israelitisch-jüdischen Religion im Unterschiede vom Christentum als dem neuen Bunde.

1. Die Auffassung der traditionellen Theologie; — 2. Kritik derselben; — 3. Die modern-theologische Auffassung.

1. Nach der überlieferten Kirchenlehre bilden die israelitisch-jüdische und die christliche Religion als Bundesreligionen, in denen ein auf besonderer Offenbarung beruhendes, wirkliche religiöse Erfahrung bietendes Verhältnis zwischen Gott und Mensch gegeben ist, den Gegensatz zu dem in sündhaftem Irrtum befangenen und über ein vergebliches menschliches Suchen nicht hinauskommendes Heidentum. Die im alten und neuen Bunde urkundlich berichtete religiöse Geschichte ist Heilsgeschichte, die sich im Unterschied von dem Verlaufe der profanen und auch heidnischen religiösen Geschichte unter ganz besonderen Bedingungen vollzieht. Für sie ist charakteristisch, daß Gott in den gewöhnlichen Lauf der Dinge durch Wunder auf dem Natur- und Geistesgebiet eingreift. Das Verhältnis aber von altem zu neuem Bunde wird aufgefaßt unter dem Gesichtspunkte von Weissagung und Erfüllung. Der alte Bund bietet eine und zwar bis ins einzelne gehende Vorausverkündigung und Vorausdarstellung des Heilswerks Christi, das im neuen Bunde vollzogen vorliegt. Die Weissagung ist aber nicht bloß gegeben in der ausdrücklichen Vorausverkündigung der Erlösungstat Christi durch das Wort der Propheten, sondern sie ist ebenso enthalten in Einrichtungen, wie dem Gesetz, dem theokratischen Königtum, in Personen und Ereignissen, die durch ihre eigentümliche Art Hinweise auf Christus und die christliche Gemeinde sind und als solche den Charakter von Typen tragen. Es besteht jedoch ein Unterschied zwischen der altorthodoxen, im 19. Jhd. besonders durch Hengstenberg erneuten, und der von der neueren Orthodoxie vertretenen und besonders durch v. Hofmann begründeten Auffassung. Erstere behauptet, daß die Propheten in ihren Zukunftsreden unmittelbar von Christus selbst und der Aufrichtung des Reiches Gottes durch ihn gesprochen hätten, und daß auch den typischen Personen wie denen, die typische Anordnungen getroffen oder typische Begegnisse gehabt hätten, deren Beziehung auf Christus bewußt gewesen wäre; daher würden, wenn auch in symbolischer Form, bereits alle christlichen Dogmen im AT gelehrt, wie man auch in der Zeit des alten Bundes das christliche Heil, wenn auch als zukünftiges Gut, genossen und sich dessen getröstet hätte. Demgegenüber vertritt die neuere Orthodoxie die Ansicht, daß zwar in letzter Linie und im tiefsten Grunde jene Weissagungen auf das christliche Heil, auf die Herrschaft Christi über die Gläubigen sich bezögen, und daß das christlich geschulte Auge auch diese Beziehungen zu entdecken vermöge, daß aber den Personen des alten Bundes, wenigstens ein klares Bewußtsein davon gefehlt habe, daß den Weissagungen lokale und nationale Beschränktheit sowie ein „perspektivischer", d. h. die einzelnen Phasen der Zukunft in einem Bilde schauender und die Vorstufen der Endvollendung überspringender Charakter anhafte, und daß Heilserkenntnis und Heilserfahrung im alten Bunde noch unvollkommen gewesen seien.

2. Diese herkömmliche Lehre von dem absoluten Unterschiede zwischen Heidentum und Bundesreligion im allgemeinen und von dem Verhältnisse zwischen altem und neuem Bunde im besonderen läßt sich nicht aufrecht erhalten. Gegen erstere Annahme spricht einmal die Tatsache, daß auch das Heidentum Züge echter Frömmigkeit, unzweifelhafte Elemente religiöser Wahrheit besitzt. Sodann zeigt die geschichtliche Betrachtung tiefgehende Analogien zwischen der heidnischen und der biblischen Religion, sowie

Beeinflussungen dieser durch jene, und zwar nicht bloß solche illegitimer Art; so stammt die Wendung der Zukunftshoffnung ins Jenseitige und Allgemeinmenschliche, die Entgegensetzung von Gottes und Satans Reich, aus der Einwirkung der persischen Religion. Die Behauptung des wunderhaften Charakters der Heilsgeschichte endlich kann nur dann durchgeführt werden, wenn man in völlig willkürlicher Weise für die heidnischen Wunderberichte die Grundsätze der historisch-kritischen Forschung gelten läßt, für die biblischen jedoch nicht. Das zweite, die Auffassung des Verhältnisses von altem und neuem Bunde unter dem Gesichtspunkte von Weissagung und Erfüllung, erweist sich, soweit der altorthodoxe Standpunkt in Betracht kommt, ohne weiteres als unhaltbar; sie beschränkt den Unterschied zwischen altem und neuem Bunde auf etwas rein Aeußerliches, ist völlig ungeschichtlich und kann nur bei allegorischer Auslegung durchgeführt werden. Aber auch die neuorthodoxe Theorie, so gewiß sie dem geschichtlichen Sinne Rechnung trägt, muß abgelehnt werden. Denn die „messianische Weissagung", in der auch sie die besondere Bedeutung des alten Bundes, seinen Charakter als Vorbereitung des neuen Bundes begründet sieht, bildet sowohl in dem allgemeinen Sinne als Weissagung eines herrlichen Zukunftsstaates, als besonders in dem engeren Sinne als Weissagung einer Messiasperönlichkeit gerade auf dem Höhepunkte der israelitischen Religion, im Prophetentum, nicht das Entscheidende. Sodann ist diese Weissagung, soweit sie genuin israelitisch und nicht durch auswärtige Einflüsse umgestaltet ist, in ihrem innersten Kerne national bedingt, weniger aus unmittelbar religiösen, als aus patriotischen Gefühlen erwachsen; sie trägt nicht bloß Züge der Beschränktheit an sich, sondern ist selbst gerade ein Zug und Merkmal der Begrenztheit der atl. Religion. Endlich kann die neuorthodoxe Auffassung trotz Abweisung der allegorischen Exegese auch nur durch Hineindeutung eines höheren Sinnes, durch künstliche Umdeutungen ihre Behauptungen aufrecht erhalten.

3. Die besondere Bedeutung der Religion Israels, wodurch sie einen überragenden Platz unter den vorchristlichen Religionen einnimmt, und die Entstehung des Christentums gerade auf ihrem Boden begreiflich macht, liegt vielmehr in der rein geistigen Gottesauffassung, die auf ihrem Höhepunkt, dem Prophetismus, in dessen ethischem Monotheismus ans Licht getreten ist. Angebahnt dadurch, daß Jahwe zum israelitischen Volksgotte nicht auf Grund physischer Beziehungen, sondern im Zusammenhange mit geschichtlichen Ereignissen und unter der Führung einer prophetischen Persönlichkeit, des Mose, erhoben worden war, und daß dadurch von vornherein in der israelitischen Gottesvorstellung die sittlichen Züge neben den naturhaften eine selbständige Stelle einnehmen, erfolgte durch die Propheten des 9.—6. Jhd.s die völlige Loslösung Jahwes von der Naturgebundenheit. Er, und zwar nicht als abstrakte Ordnung, sondern als lebendige Persönlichkeit gefaßt, ist der Vertreter des unbedingt und überall gültigen Guten, der seinen das Böse verabscheuenden Willen selbst unter Preisgabe der politischen Selbständigkeit seines Volks zur Durchführung bringt, darum aber in solchem Untergange nicht selbst seine Würde verliert, sondern sich als Herrn der Geschichte erweist, von dem jedoch unter der Bedingung aufrichtiger Buße und vertrauensvoller Hingebung die Herbeiführung des Sieges von Wahrheit und Gerechtigkeit im menschlichen Gemeinschaftsleben erhofft werden darf. Mit dieser Auffassung der Gottheit als der auf die sittliche Erlösung gerichteten absoluten Macht war die Ueberzeugung, daß er der eine Gott sei, die Verneinung aller übrigen Götter wenigstens nach ihrer praktischen Bedeutung, war die innerliche Auffassung des religiösen Verhältnisses, war die Abweisung des Kultus, war die Behauptung der Unmittelbarkeit der Beziehung zwischen Gott und dem Einzelnen, wenn auch deren letzte Konsequenz, die individuelle Vollendung, erst im Judentum gezogen wurde, und war die Ausdehnung des Heilsplans auf alle Völker gegeben, mochte auch — darin liegt eine nicht voll überwundene nationale Begrenztheit — bei der Verwirklichung dieses Plans Israel eine es bevorzugende Aufgabe zugedacht sein. — Die Religion des alten Bundes bewahrte allerdings nicht diese Höhe. Zwar blieb die Auffassung des einen, heiligen Gottes, der in seiner Erhabenheit freilich den Menschen immer ferner rückte. Es wurde auch auf dem Boden des Judentums eine demütige Herzensfrömmigkeit gepflegt, wie die Psalmen beweisen, und die Moral der Weisheitsschriften ließ das Allgemeinmenschliche in den Vordergrund treten; ebenso zeigt die Apokalyptik eine die irdisch-nationalen Schranken sprengende Seite. Aber die Hauptrichtung der Religion des Judentums ist stark belastet mit einem naturhaft-äußerlichen Zuge. Er liegt in der Gesetzlichkeit der Frömmigkeit, in der Gleichstellung des kultischen mit dem sittlichen Handeln und in dem engherzigen Partikularismus. Dazu trat Jesus in Gegensatz, während er das prophetische Ideal aufnahm und an die geistig-innerlichen Elemente des Judentums anknüpfte.

Alexander von Oettingen: Lutherische Dogmatik, 1897—1902, Bd. 2, § 28; — Karl Marti: Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients, 1906; — ‡ Emil Kautzsch: Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments, 1902; — ‡ Konrad v. Orelli: Die Eigenart der Biblischen Religion (Biblische Zeit- und Streitfragen II, 12), 1906; — ‡ Hermann Gunkel: Das Alte Testament im Lichte der modernen Forschung (aus: „Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion, 1905), 1907; — Ernst Sellin: Die alttestamentliche Religion im Rahmen der anderen altorientalischen, 1908; — Ernst Troeltsch: Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie (RhPr NF 4, 87—108), 1900; — Hans Hinrich Wendt: System der christlichen Lehre, 1907, S. 285—288. **Scheibe.**

Bund: V. Neuer (dogmatisch): Bezeichnung für die christliche Religion.

1. Die Fülle der Zeit; — 2. Die Vorbereitung des Christentums auf jüdischem Boden; — 3. Auf heidnischem Boden; — 4. Die Eigenart des Christentums; — 5. Der Sinn des Ausdrucks Neuer Bund; — 6. Absolutheit und Perfektibilität des Christentums.

1. Es ist eine auch von der dogmatischen Ueberlieferung im Anschluß an das Wort des Paulus von der Fülle der Zeit (Gal 4 $_4$) vertretene Anschauung, daß das Christentum trotz seiner Neuheit und Eigenart doch zur Zeit seines Auftretens gerade einen besonders vorbereiteten Boden vorfand, daß die Entwicklung dahin zustrebte, und zwar sowohl in negativer wie in positiver Beziehung. Allerdings gelten beide Momente,

wenigstens soweit die spezifisch religiöse Vorbereitung in Betracht kommt, nur für das Judentum, das negative nämlich, sofern der begrenzte Charakter der atl. Religion in der äußeren Gesetzlichkeit und dem nationalen Fanatismus auf die Spitze getrieben war, das positive, sofern bei den „Stillen im Lande" die messianische Hoffnung besonders glühend war und eine innige und starke Erwartung eines erbarmungsvollen, die Elenden zur Herrlichkeit führenden Eingreifens Gottes herrschte. Dagegen erblickt man die innerhalb des Heidentums gebotene positive Anknüpfung lediglich in den kulturellen Elementen der griechischen Weltsprache und des römischen Weltreichs, während man in religiöser Hinsicht nur die negative Voraussetzung anerkennt, wie sie in der Auflösung der Volksreligionen, der Verzerrung der Religion im Kaiserkult, dem Skeptizismus, der sittlichen Zuchtlosigkeit und einem, wenn auch edlen, so doch ruhelosen Suchen gegeben seien. Dieser Betrachtung der inneren Verfassung des Heidentums zur Zeit Jesu stellt nun die moderne religionsgeschichtliche Betrachtung die Ansicht gegenüber, daß es auch auf diesem Gebiete an entgegenkommenden Zügen positiver Art nicht gefehlt habe, und daß das Christentum als das Ziel erscheine, dem die religiöse Entwicklung auf den verschiedensten Punkten des römischen Weltreichs zustrebte. Wird dadurch das Christentum in einen engen Zusammenhang mit der allgemeinen Geschichte der Religion gebracht, so tritt doch auf diesem breiten Hintergrunde trotz aller Berührung mit gleichzeitigen oder unmittelbar vorangehenden religiösen Bewegungen seine Originalität nur um so deutlicher hervor.

2. Das Spätjudentum ist charakterisiert durch einen lebhaften Trieb zur Propaganda; vor allem trägt das Diasporajudentum einen starken Zug zu nationaler Entschränkung. Das Aufkommen der Synagoge bedeutet eine Vergeistigung des Gottesdienstes. Dadurch, daß, ebenfalls besonders in der Diaspora, die zeremoniellen und rechtlichen hinter den allgemein religiösen und sittlichen Forderungen zurücktreten, ist eine Verinnerlichung und Vereinfachung des Heilswegs gegeben. Gesetz und Eschatologie stellen den Einzelnen als solchen vor Gott. Im Zukunftsbild der ¶ Apokalyptik nehmen weltumspannende, auf das Transzendente und Geistige gerichtete Gedanken einen breiten Raum ein. Ein tiefes Sündengefühl und das Verlangen nach vergebender Barmherzigkeit Gottes finden ergreifenden Ausdruck. Aber andrerseits: es bleibt neben diesen dem Evangelium Jesu verwandten Momenten eine schroff national gefärbte, Vernichtung oder Unterjochung der Heiden einschließende Zukunftshoffnung bestehen. Sittliche und auf das besondere Volkstum zugeschnittene rechtliche Gebote erhalten doch wieder gleichen Rang; die Erfüllung äußerer Satzungen und ritueller Formen nimmt eine wichtige Stellung ein. Gott rückt in die Ferne, was bei ¶ Philo zu einer dualistischen Weltanschauung sich steigert, die daher auch Askese, andrerseits ekstatische Frömmigkeit mit sich bringt. Man lebt in der Furcht vor Dämonen und grübelt über die Zukunft. Vor allem aber trägt das Verhältnis des Menschen zu Gott rechtlichen Charakter, Gott vergibt nach den Werken, daher schwankt die religiöse Stimmung zwischen anspruchsvoller Sicherheit und ängstlicher Unruhe.

3. Auch die Entwicklung des Heidentums zur Zeit des Hellenismus lief in Gestaltungen aus, die sich als Parallelerscheinungen zum Christentum darstellen. Sie liegen vor in der griechisch-römischen Popularphilosophie (¶ Philosophie, griechisch-römische) und im religiösen ¶ Synkretismus jener Zeit, bei dem die orientalischen Religionen den Haupteinschlag bildeten. Sie sind gekennzeichnet durch die Wendung zum Monotheismus, durch einen Erhabenheit über das Schicksal gewährenden Vorsehungsglauben, durch eine der Bedeutung der Einzelpersönlichkeit gerecht werdende, sozial ausgleichende, kosmopolitische Richtung, durch die Ueberzeugung von der Erlösungsbedürftigkeit und -fähigkeit der Seele und ihrer Zugehörigkeit zu einer höheren Welt, durch das Verlangen nach Offenbarung und das Sichhalten an göttliche oder menschliche Heilandspersönlichkeiten, durch eine innerliche und ernste Moral, durch Eintreten für einen geläuterten Gottesdienst. Freilich nicht minder macht sich die andere Seite geltend: das Schwanken zwischen Pantheismus und Dualismus und die abstrakte Auffassung des Göttlichen, womit Unsicherheit und Blässe des religiösen Verhältnisses, ein Paktieren mit der Volksreligion, eine Erlösungsauffassung, welche die Befreiung vom physischen Uebel gegenüber der vom ethischen in den Vordergrund schiebt, und eine weltflüchtige, apathische Haltung gegeben waren; ferner die Begrenzung des Universalismus durch einen aristokratischen Intellektualismus und eine starke, bis ins Zentrum dringende Belastung mit politisch-nationalen wie mit mythologischen, kultischen und magischen Bestandteilen, mit Resten naturhaften Charakters.

4. Fast alle die Züge, die als die Schranken des Spätjudentums und der ausgehenden heidnischen Antike zu bezeichnen waren, sind auch dem Christentum in seiner geschichtlichen Erscheinung nicht fern geblieben. Aber während in jenen religiösen Gebilden das innerlich-geistige Element mit dem äußerlich-naturhaften in einem schwankenden Kampfe steht, ist es im Christentum, soweit dessen Wesenskern in Betracht kommt, zum prinzipiellen Siege gelangt. Gott ist der himmlische Vater, der nicht auf Grund menschlicher Leistungen und Verdienste, sondern aus freier Güte das Heil spendet und auch den reuigen Sünder zu Gnaden annimmt, für den jede einzelne Seele einen ewigen Wert hat, dessen lebendig-machtvolle Gegenwart seine Kinder umfängt, und der daher auch die herrliche Zukunft zu seiner Zeit bestimmt herbeiführen wird. Daher die Ueberwindung des Lohngedankens, die Betonung der Gesinnung, die Natürlichkeit, Unmittelbarkeit und Innigkeit des religiösen Verhältnisses, die Stimmung demütig-dankbaren Vertrauens, fröhlicher, mutiger Hoffnung. Aber zugleich trägt dieser Gott den Charakter ethischer Ueberweltlichkeit. Daraus folgt die Unvereinbarkeit mit polytheistischen Elementen und der Gegensatz zu pantheistischer Fassung der Immanenz. Es ergibt sich daraus ferner die völlige Entnationalisierung der Reichgottesidee und die sittliche Bestimmung des Heilsguts als Erlösung von Schuld und Sünde und als Erfüllung mit dem Geiste der Zucht und der Liebe, sowie eine Stellung zur Welt und den natürlichen menschlichen Gemeinschaftsformen, die nicht deren Verneinung und Verachtung fordert, sondern ihre Beherrschung und geistige Durch-

bringung ermöglicht, die vor allem das Leid verklärt und zu innerer Erhöhung verwertet, sowie die Menschen zu einem von Tatkraft und Opfermut beseelten Gemeinschaftsleben zusammenschließt. Weiter hebt die Appellation allein an den sittlichen Willen alle Bedingungen besonderer Nationalität, sozialer Lage oder geistiger Veranlagung auf und bringt damit den allumfassenden Charakter zu vollem Durchbruch. Endlich entspricht der vorausgesetzten Gottesanschauung die allgemeinmenschliche Ethik und die Forderung eines Gottesdienstes, bei dem alles Zeremonielle in seiner selbständigen Bedeutung entwertet wird und nur den Rang des Symbols und dienenden Mittels für geistige Beziehungen annimmt, wie auch in der Tatsache der geschichtlichen Persönlichkeit des Stifters (im Unterschiede von den die Spuren ihres naturhaften Ursprungs an sich tragenden Erlösergottheiten des Heidentums) die Kraft zur Ueberwindung alles Mythischen liegt.

5. Unter diesen Umständen ist die Bezeichnung des Christentums als „Neuer Bund" der Ausdruck für die Zusammenfassung der Religion Israels mit der Jesu gegenüber dem gesamten übrigen religiösen Leben der Menschheit und zugleich doch auch die Hervorhebung der Entwickelung der Religion Jesu aus dem Hebraismus heraus. Die Bezeichnung ist rein bildlich und knüpft (ob mit Recht, ob mit Unrecht ¶ B.: I. Im NT) an die Bezeichnung der althebräischen Religion als Bund Jahves mit seinem Volke an, um die Erweiterung dieses „alten Bundes" zu einer rein innerlichen, religiös-ethischen Gemeinschaft zu bezeichnen, die nur an das gemeinsame Bekenntnis zur Person Jesu Christi gebunden ist. Ist Mosaismus und Prophetismus die Herausbildung der ethischen Persönlichkeitsreligion, und ist das Christentum die Vollendung dieser Persönlichkeitsreligion zu einer von aller göttlichen Willkür und nationalen Beschränktheit freien Innerlichkeit, so bildet das Ganze den Gegensatz gegen das Heidentum, dessen gemeinsames Merkmal auch in seinen höchsten Offenbarungen die Gebundenheit an die Natur, die Fassung Gottes als Substanz und Ding, als Willkür und Naturmacht, das Nicht-Hindurchdringen zur Idee der aus innerer Notwendigkeit schaffenden und sich selbst setzenden Persönlichkeit ist. Insofern ist dann auch der Ausdruck „Bund", der die antike Anschauung eines willkürlich geschlossenen Bundes von Gott und Volk enthält, nicht mehr zutreffend, wie denn auch das ntl. Wort für Bund oder Pakt nicht eigentlich Bund, sondern diathēkē oder absolute Verfügung oder testamentarischer Wille bedeutet. Es ist nicht ein Pakt zweier sich einigenden Kontrahenten, sondern eine Gnadengabe Gottes, weshalb wir auch für „neuer Bund" in der Regel dem neutestamentlichen Wortlaut entsprechender „neues Testament" sagen. Dieser Ausdruck bedeutet dann das rein von Gott ausgehende Gnadengeschenk einer von ihm eröffneten rein innerlichen und rein menschlichen Liebesgemeinschaft. Damit ist gerade der Persönlichkeits-, Schöpfungs- und Gnadencharakter des Christentums bezeichnet, freilich wiederum in einem Bild, das dem heutigen allgemeinen Verständnis sehr ferne liegt. Wir nennen vom Standpunkt christlicher universaler Geschichtsbetrachtung das Christentum besser die „vollendete Persönlichkeitsreligion". Damit ist auch gesagt, daß sie in keinem besonderen Dogma besteht, sondern nur in einer bestimmten durch Christus eröffneten Grundstellung zu Gott als dem das persönliche Leben durch Gnade in der sittlichen Hingabe an ihn Schaffenden und die Seele so zu einem unendlichen Wert Erhöhenden.

6. Damit sind auch zwei weitere Fragen beantwortet, welche die moderne Theologie an die Anerkennung des Christentums als der prinzipiell einzigartigen Stufe der Persönlichkeitsreligion knüpft, die Fragen der sog. Absolutheit und der sog. Perfektibilität. Die ¶ Absolutheit besteht nur in der Anerkennung dieses einzigartigen Charakters und bedarf weiter nichts als dieser Anerkennung. Es ist die Stellungnahme beim Christentum durch das Bekenntnis, daß man in dieser Persönlichkeitsreligion die höchste religiöse Offenbarung erkenne, in der die Naturgebundenheit des menschlichen Bewußtseins prinzipiell durchbrochen ist. Ueber die zukünftige Gestaltung des Christentums ist damit nichts gesagt; es ist nur die Gewißheit ausgesprochen, daß alles höchste religiöse Leben sich auf der Grundlage der reinen Persönlichkeitsreligion bewegen müsse. Dabei ist aber die lebendigste Beweglichkeit dieses religiösen Prinzips vorausgesetzt, das seinem Sinn entsprechend als persönliches Leben aus Gott zu jeder Zeit ein originales und individuelles, aus Zeit und Lage geschöpftes und aus der Kraft der Ueberlieferung genährtes religiöses Leben sein muß. Diese Aussicht auf beständige Individualisation und stets neue schöpferische Verarbeitung der Gesamtlage zur Neugestaltung des religiösen Lebens hat man in der Fortschrittsstimmung der Aufklärung Perfektibilität (d. h. Fähigkeit, sich zu vervollkommnen) genannt. Aber das ist ein sehr schiefer und pedantischer Ausdruck für die Notwendigkeit beständiger Individualisation und originaler Selbstgestaltung. Dabei hat bei aller Geltung des Entwicklungsmoments und Wertunterschiedes jede Zeit ihre eigenen Vorzüge und ihre eigenen Schwierigkeiten und ist jede Selbstgestaltung nicht in erster Linie und in jedem Fall als eine Vervollkommnung, sondern als ein neuer originaler Akt der Gestaltung zu betrachten, dem stets neue solche Akte folgen müssen. Insbesondere ist der Kampf zwischen der konkret-anthropomorphischen Form des Christentums und der wissenschaftlich-abstrakten und ausgeglichenen nicht sowohl ein Kampf um den Fortschritt, als ein Kampf der wechselnden Lebenslagen, wo jede Form ihre besonderen Gefahren und besonderen Vorzüge hat. Den Fortschritt zu einer Verwandlung der Religion in wissenschaftliche Erkenntnis wird auch das Christentum niemals vollziehen, weil das kein Fortschritt wäre und weil die Religion auch in ihrer mit der jeweiligen Wissenschaft ausgeglichensten Gestalt doch immer Glaubenserkenntnis, d. h. poetisch-symbolische Erkenntnis bleibt und somit ein anthropomorphisches Element in sich enthält. Gott als Quelle und Grund, Schöpfer und Gestalter des Personlebens, der Gott des Neuen Testaments oder der schöpferischen Gnadenoffenbarung läßt sich überhaupt nicht in einem wissenschaftlichen Begriff, sondern nur im Bild und Symbol darstellen. Das wird keine Perfektibilität beseitigen.

Alexander v. Oettingen: Lutherische Dogmatik, 1897—1902, Bd. 2, § 30; — Friedrich Loofs: Leit-

faden zum Studium der Dogmengeschichte, (1889) 1906⁴, §§ 4—9; — Adolf Harnack: Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I, (1902) 1906³, S. 1—31; — Paul Wernle: Die Anfänge unserer Religion, (1901) 1904²; — Hermann Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 1903; — Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, (1903) 1907²; — ‡ Georg Hollmann: Welche Religion hatten die Juden, als Jesus auftrat? (RV I, 7), 1905; — Paul Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, 1907; — ‡ Otto Pfleiderer: Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie (RV III, 1), 1904; — ‡ Willy Staerk: Neutestamentliche Zeitgeschichte I. Der historische und kulturgeschichtliche Hintergrund des Urchristentums (Sammlung Göschen), 1907. — Vgl. noch die Literatur zu ¶ Wesen des Christentums. **Scheibe.**

Bund, Evangelischer, ¶ Evangelischer Bund. — B., Lutherischer, ¶ Neulutherthum. — B., Reformierter, ¶ Ref. Bund. — B., Schmalkaldischer, ¶ Deutschland: II.

Bundeheš, ein jüngeres kosmologisches Werk des Zoroastrismus, beruht vielfach auf dem älteren Avesta, ¶ Pehleviliteratur.

Bundesbuch.

1. Inhalt und Name; — 2. Stilistisches; — 3. Das literarkritische Problem (a. das B. für sich betrachtet; — b. das B. im Zusammenhang der pentateuchischen Quellen); — 4. Charakteristik und Abfassungszeit.

1. Mit dem Namen „B." bezeichnet man die Gesetzessammlung, die II Mose 20_{22}—23_{33} enthalten ist. Der Inhalt ist folgender:

A. $20_{22—26}$ Kultische Vorschriften: a) 20_{22} f Verbot der Gottesbilder; — b) $20_{24—26}$ Verordnung über den Altarbau.

B. $21_{1—32}$ Personenrecht: a) $21_{2—11}$ Sklavenrecht: aa) V. $2_{—6}$ männliche, bb) V. $7_{—11}$ weibliche Sklaven; — b) $21_{12—32}$ Schutz des persönlichen Lebens: aa) V. $12_{—17}$ Mord, Totschlag, Menschenraub, (zum Tode führende) Verwünschung, bb) V. $18_{—27}$ Verletzung im Verkehr der Menschen unter einander, cc) V. $28_{—32}$ Tötung, durch Tiere veranlaßt.

C. 21_{33}—22_{16} Sachenrecht = Schutz des Eigentums: a) $21_{33—22_3}$ Viehschaden: aa) V. $33_{—36}$ durch Fahrlässigkeit, bb) 21_{37}—22_3 durch Diebstahl; — b) 22_{4f} Feldschaden; — c) $22_{5—14}$ Schaden an anvertrautem und entliehenem Gut; — d) 22_{15f} Verführung einer Jungfrau (Schaden am Eigentum des Vaters!).

D. 22_{17}—23_{19} Verschiedene Vorschriften über kultische und sittliche Pflichten: a) $22_{17—19}$ Verbot von Zauberei, Viehschande, Götzenopfer; — b) $22_{20—26}$ Humanitäre Bestimmungen: Schutz der Fremden und Hilfsbedürftigen, Wucherverbot, Schonung bei d. Pfändung; — c) 22_{27} Ehrfurcht vor Gott und Fürst; — d) 22_{28f} Regelrechte Darbringung der heiligen Abgaben; — e) 22_{30} Vermeidung unerlaubter Speise; — f) $23_{1—3\ 6—9}$ Rechtes Verhalten in gerichtlichen Dingen; — (dazwischen eingesprengt: g) 23_{4f} Beweise von Feindesliebe); — h) $23_{10—19}$ Kultische Vorschriften: aa) V. $10_{—12}$ Sabbatjahr (d. h. Brachjahr) und Sabbattag, bb) V. 13 Keine anderen Götter, cc) V. $14—17$ Die 3 israelitischen Hauptfeste, dd) V. $18f$ Spezielle Opfervorschriften.

E. $23_{20—33}$ Schlußrede mit Verheißungen Gottes für den Fall des Gehorsams des Volkes.

Die übliche Benennung dieses Gesetzeskörpers als B. stammt nicht aus dem Inhalt des Buches, sondern aus seiner jetzigen Umrahmung, 24_{7}, die, wie sich unten zeigen wird, nicht ursprünglich ist und also nicht als maßgebend gelten kann. Innerhalb des Gesetzes selbst findet sich die Ueberschrift mischpāṭîm = Rechtssatzungen 21_1, die sich aber nicht auf die ganze Sammlung, sondern nur auf deren juristischen Teil (B und C) bezieht, während man für die kultisch-sittlichen Vorschriften, die ihm vorangehen und folgen (A und D), in der wissenschaftlichen Sprache wohl etwa die Bezeichnung debārîm (= Worte) aufgenommen hat, weil, wieder freilich nur in der Rahmenerzählung (24_3), mit dem Doppelausdruck „Worte Jahves und Rechtssatzungen" das eben mitgeteilte Gesetz benannt wird.

2. Der verschiedene Charakter der juristischen und der kultisch-sittlichen Vorschriften des B. äußert sich schon stilistisch. Die juristischen haben in der Regel die Form der sachlichen Erörterung und geben sich als bedingt. Man merkt ihnen ab, wie sie sich ursprünglich aus der lebendigen Praxis heraus niedergeschlagen haben. So z. B.: Wenn Männer mit einander streiten, und es geschieht dies und das, so soll folgendes eintreten. Die einzelnen verwandten Fälle sind aber schon in eine systematische Ordnung gebracht, und so findet sich zum Teil eine genaue Gliederung von Unterfällen unter einen Hauptfall, z. B. gleich anfangs: Wenn du einen hebräischen Sklaven kaufst, ... so soll er im siebenten Jahre frei werden; a) ist er ledig gekommen, so soll er allein frei werden; b) war er verheiratet, so soll sein Weib mit ihm frei werden; c) hat er erst im Hause seines Herrn von diesem eine Sklavin zur Frau bekommen — und es sind aus dieser Ehe vielleicht Kinder vorhanden — aa) so wird er allein frei, wenn er von seinem Freiheitsrecht Gebrauch machen will, bb) so bleibt er auf immer seines Herrn Sklave, wenn er aus Liebe zu ihm und zu Frau und Kindern zu bleiben vorzieht. — Anders die kultisch-sittlichen Sprüche. Sie sind persönlich gewendet und stehen in unbedingter Form: Eine Zauberin sollst du nicht am Leben lassen, Den Fremdling sollst du nicht bedrücken usw. — Nach der gegenwärtigen Reihenfolge sind die kultisch-sittlichen Vorschriften (AD) durch die juristischen (BC) auseinandergerissen. Diese schon auf den ersten Blick höchst befremdliche Tatsache führt uns darauf, das literarkritische Problem des B. ins Auge zu fassen.

3. Das literarkritische Problem ist ein doppeltes, sofern wir einmal das B. für sich allein, und sofern wir es im Zusammenhang seiner Umgebung betrachten. a) Daß das B., für sich betrachtet, uns nicht in ursprünglicher Gestalt überliefert sei, das läßt uns schon die unmögliche Anordnung seiner Vorschriften ahnen. Einzelne Beispiele bestätigen den ersten Eindruck: So zerreißt $22_{1\ 2a}$ den guten Zusammenhang von 21_{37} und 22_{2b}; 23_{4f} den zwischen V. 3 und 6. 21_{17} steht in LXX richtiger vor statt hinter V. 16. In $21_{18—25}$ ist die ursprüngliche Reihenfolge vermutlich V. $18f$, $23—25$, 22_{20f} (Budde, ZAW XI, S. 106 ff). Neben solchen Umstellungen entdeckt man handgreifliche Zusätze, z. T. aus deuteronomistischer Hand, die sich meist schon durch die Pluralform im Gegensatz zur singularischen Anrede im ursprünglichen B. verraten; vgl. $22_{20b\ 21\ 23\ 24b\ 30}$ $23_{9b\ 13a}$. Weiterhin hat 23_{17} neben dem gleichbedeutenden 23_{14} keinen Raum. Es kommt dazu, daß $23_{17} = 34_{23}$ ist. Ueberhaupt führt ein Vergleich von $23_{14—19}$ mit den z. T. wörtlich gleichlautenden Stellen $34_{18\ 20b\ 22f\ 25f}$ zu dem Schluß, daß im Bundesbuch Auffüllungen nach dem sogenannten Dekalog von II Mose 34 stattgefunden haben. Die Schlußrede (E) ist nicht nur stark überarbeitet, sondern sie hat mit dem ursprünglichen B. überhaupt nichts zu

tun (vgl. Baentsch: Das Bundesbuch, S. 57 f). Auf der andern Seite mag einiges, was einst zu ihm gehörte, verloren gegangen sein, z. B. vielleicht Bestimmungen über Ehebruch. — Aber bei alledem bleibt immer noch die Tatsache, daß das ursprüngliche B. aus zwei Teilen besteht, einem juristischen und einem kultisch-sittlichen, die ungleich genug geartet sind, um die Frage nahezulegen, ob diese Zweiteilung nicht schon in seiner Entstehung begründet sei, so daß das Nebeneinander beider Teile nur durch rein äußerliche Verbindung erfolgt wäre. Versucht man den Quellen nachzuspüren, so kommt man zur Bejahung dieser Frage. — Unsere Kenntnis vom Ursprung des Bundesbuches ist in ein völlig neues Stadium getreten seit unserer Bekanntschaft mit dem berühmten Kodex des Hammurabi (um 2200) (¶ Ausgrabungen im Orient, 2, ¶ Babylonien und Assyrien, 3 b). Die Verwandtschaft des B. mit gewissen Vorschriften dieses ältesten Gesetzes der Welt ist ganz unverkennbar. Als Beispiele seien angeführt:

Hammurabikodex	Bundesbuch
206 Wenn jemand einen andern bei einer Schlägerei schlägt und ihm eine Wunde beibringt, so soll selbiger Mensch schwören: „mit Wissen habe ich ihn nicht geschlagen" und den Arzt bezahlen.	II Mose 21_{18} f Wenn Männer einen Streit haben, und es schlägt einer den andern mit einem Stein oder . . . , so daß er zwar nicht stirbt aber bettlägerig wird, so soll . . . . der Täter straflos ausgehen, aber den Verdienstausfall soll er ersetzen und die Heilkosten tragen.
209 Wenn jemand eine Freigeborene schlägt, so daß sie ihre Leibesfrucht verliert, so soll er 1000 Sekel Silber für ihre Leibesfrucht zahlen.	21_{22} Wenn Männer sich raufen und dabei ein schwangeres Weib stoßen, daß ihre Leibesfrucht abgeht, ohne daß weiterer Schaden geschieht, so soll der Täter um so viel Geld gebüßt werden, als ihm der Ehemann des Weibes auferlegt, und das soll er für die Fehlgeburt geben.
250 Wenn ein Rind beim Gehen auf der Straße einen Menschen stößt oder tötet, so soll diese Rechtsfrage keine Anspruchserhebung zulassen.	21_{28} Wenn ein Rind einen Mann oder eine Frau totstößt, . . . so soll der Besitzer des Rindes straflos ausgehen.
251 Wenn das Rind jemandes stößig ist, und wenn man den Fehler des Rindes, daß es stößig ist, seinem Besitzer angezeigt hat, er aber die Hörner des Rindes nicht abschneidet und dasselbe nicht festbindet: wenn selbiges Rind einen Freigeborenen stößt und tötet, so soll er eine halbe Mine Silber bezahlen.	21_{29} Wenn aber das Rind schon längst stößig war und man seinen Besitzer verwarnt hat, er hat es aber nicht gehütet, so soll das Rind, wenn es einen Mann oder eine Frau tötet, gesteinigt und sein Besitzer mit dem Tode gestraft werden.
252 Wenn das Rind den Sklaven jemandes tötet, so soll er ein Drittel Mine Silber bezahlen.	21_{32} Wenn das Rind einen Sklaven oder eine Sklavin stößt, so soll der Besitzer ihrem Herrn 30 Sekel Silbers bezahlen.

Man vergleiche im übrigen, etwa an Hand der bequem zugänglichen Uebersetzung der Gesetze Hammurabis durch Hugo Winckler (Der alte Orient IV, 4, 1902), II Mose 21_2 mit § 117; 21_{15} mit 195; 21_{22-25} mit 196 f 200; 21_{26} f mit 199; 22_1 mit 21; 22_4 mit 57; 22_{6-8} mit 124—126; 22_{9-11} mit 266 f; 22_{18} mit 244; 22_{19} mit 263.

Wie man sieht, sind alle erwähnten Stellen auf den juristischen Teil des B. beschränkt. Die Aehnlichkeit erstreckt sich dabei aber bis auf die formale Seite: was vom Hammurabigesetz gilt: „es ist keine Darstellung einer abstrakten Rechtsordnung zum Zweck der Anwendung auf den einzelnen Fall von seiten des Richters; sondern es ist eine Zusammenstellung besonders charakteristischer Fälle, die augenscheinlich aus der Praxis genommen sind, eine Sammlung von Rechtsentscheidungen, die für kommende Fälle den Richtern als Richtschnur dienen sollen (Benzinger, hebräische Archäologie ², S. 266), — das trifft auch auf den juristischen Teil des B. zu. Diese Verwandtschaft legt ein unwiderlegliches Zeugnis ab für das Vordringen des altbabylonischen Rechtes nach dem Westen, wo es natürlich je nach Zeit und Umständen mehr oder minder erheblichen Wandlungen unterworfen war. Noch gehen freilich die Meinungen darüber auseinander, wie man sich des Nähern den Einfluß des Hammurabigesetzes auf das B. zu denken habe. Doch wird man schwerlich um die Annahme auch literarischer Abhängigkeit herumkommen, zumal wenn sich nachweisen läßt, daß stellenweise die Reihenfolge von Gesetzen hier und dort dieselbe ist oder ein einzelnes B.-Gesetz seine Erklärung erst durch den ausführlicheren und deutlicheren Text des Hammurabigesetzes findet (vgl. J. Benzinger: Wie wurden die Juden das Volk des Gesetzes? 1908, S. 17). Nur sind auch in diesem Falle vernünftigerweise allerhand Zwischenglieder anzunehmen, und man darf nicht gleich an buchstäbliches Abschreiben denken. Schon die Gerichtspraxis des täglichen Lebens mochte zur Genüge dafür sorgen, daß sich der Entwicklungsprozeß nicht allzu mechanisch abspielte. Aber die Frage nach dem Wie? der Einwirkung des babylonischen Rechtes auf das israelitische ist überhaupt nicht so wichtig wie die Tatsache, daß im babylonischen die Quelle für das israelitische zu finden ist. — Zum kultisch-sittlichen Teile des B. versagt die außerisraelitische Parallele vollständig, und damit hebt er sich auch in bezug auf seinen Ursprung so gänzlich vom juristischen ab, daß die Verbindung beider Teile nur eine sekundäre zu sein scheint. Wie es zu dieser Verbindung gekommen ist, darüber lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Zudem stehen die kultisch-sittlichen Vorschriften in so losem Zusammenhang unter einander, daß sie vielleicht selber erst nur allmählich aneinander gereiht worden sind; z. B. klingt $23_{13\,a}$ wie ein einstiger Schlußsatz. Baentschs Versuch, aus den kultischen Verordnungen 20_{22-26} 22_{27-29} 23_{10-16} eine jüngere elohistische Parallele, die „Horebworte" zu den „Sinaiworten", d. h. dem jahvistischen Dekalog in Ex 34, herauszulesen, empfiehlt sich m. E. nicht.

b) Betrachten wir das B. im Zusammenhang der pentateuchischen Quellen (¶ Mosesbücher nach ihrer Entstehung), so bringt es sprachliche Verwandtschaft zum Werk des Elohisten in nahe Beziehung. Damit ist freilich nicht gesagt, daß es als Ganzes nicht älteren Ursprunges sei; der Elohist kann es als mehr oder weniger fertige Größe in sein Werk aufgenommen haben. Innerhalb dieses Werkes aber ist es, wie man ebenfalls mit Recht erkannt hat, an seiner gegenwärtigen Stelle unmöglich. Nach dem Zusammenhang ist Moses auf den Berg gestiegen, um von Gott die Offenbarung zu em-

pfangen, welche die Grundlage des Bundes bilden soll. Diese Offenbarung ist der Dekalog, dessen eine Fassung hier denn auch in der Tat richtig mitgeteilt ist. Daneben hat ein anderes Gesetz aber keinen Raum. Es sind daher verschiedene Meinungen darüber laut geworden, wo es ursprünglich gestanden haben könnte. Kuenen hat die Hypothese aufgestellt, daß es einst die Stelle eingenommen habe, an der jetzt das Deutn steht, und daß es durch dieses daraus verdrängt worden sei. Dagegen hat man wohl eingewandt, daß die Erzählung von der Auffindung eines bisher verschollenen Gesetzes Mosis nur schwer hätte aufkommen können, wenn man ein Gesetz aus der im Deutn vorausgesetzten Situation (unmittelbar vor dem Uebergang über den Jordan) tatsächlich besessen hätte. Daher hat die von Holzinger ausgesprochene Vermutung, die Procksch wieder aufgenommen hat, viel für sich, daß das B. ursprünglich in die Erzählung vom Bundesschluß zu Sichem (Jos 24) gehört habe; ihr Wortlaut (V. 25—27) setzt nämlich deutlich voraus, daß Josua dem Volke dort „Gesetz und Recht" vorgetragen habe, und zweifellos würde im allgemeinen der Inhalt des B., das durchweg feste Siedelungsverhältnisse im Auge hat, in die Jos 24 vorausgesetzte Lage, wonach das Volk im Kulturlande festen Fuß gefaßt hat, gut passen. Was die Umstellung veranlaßt hätte, wäre dann freilich nicht mit Sicherheit zu sagen; es könnte allenfalls der Wunsch gewesen sein, das B. in der „Thora" zu haben.

4. Das B. hat also durchweg feste Siedelungsverhältnisse im Auge. Es ist durchaus auf bäuerliche Verhältnisse zugeschnitten; 23_{11} setzt sogar Oel- und Weinkultur voraus. Damit ist schon gesagt, daß es nicht aus mosaischer Zeit herrühren kann. Es gibt sich auch, abgesehen von der redaktionellen Einleitung (20_{22} vgl. 21_1), mit keinem Worte als mosaisch. Vielmehr ist es durchaus aus den Bedürfnissen und Gewohnheiten einer ansäßigen Bevölkerung heraus zu verstehen, die nicht mehr erst um ihre Existenzberechtigung und um feste Besitzverhältnisse im Kulturlande zu kämpfen hat. Wann man, unter der Annahme, daß es E nicht selber verfaßt, sondern nur aufgenommen habe, seine Entstehungszeit genauer anzusetzen hat, ist sehr schwer zu sagen. Es ist aufgefallen, daß im Verbot, dem Fürsten zu fluchen (22_{27}), der Ausdruck melek = König vermieden ist. Ist das Beweis genug, daß das B. in vorkönigliche Zeit zurückreicht? Schwerlich. Richtig ist allerdings soviel, daß sich von der königlichen Gewalt im Rechtsleben, wie es das B. zu regeln sucht, nichts bemerken läßt. Das ist vielleicht aber wieder verständlicher, wenn das B., wie man aus der Aehnlichkeit seines Sprachgebrauches mit E schließt, auf nordisraelitischem Boden entstanden ist, wo die königliche Zentralgewalt teilweise wohl weniger straff war als im Südreiche. Das Altargebot scheint doch schon aus einem bestimmten Gegensatz gegen den Luxus gewisser Heiligtümer, vor allem des jerusalemischen, hervorgegangen zu sein. Tatsache ist, daß der jerusalemer Altar der Vorschrift des B. ganz und gar widersprach, und daß er so nicht hätte gebaut werden können, wenn es damals schon in Geltung gewesen wäre. Das besondere Interesse am Altarbau verrät vielleicht einen priesterlichen Urheber. Bei einem solchen begreift sich auch besonders gut der Hinweis auf das Heiligtum als oberste Gerichtsinstanz (22_7). Allerdings dürfte es nicht ein Priester vom Schlage jenes ¶ Amazja gewesen sein, der sich einem Amos gegenüber nur als das gefügige Organ des Königs aufspielt. Die Priesterschaft, aus deren Kreis wir das B. hervorgegangen denken, sei es nun die von Bethel oder von Silo oder von einer anderen ländlichen Kultstätte, ist noch nicht in dienerische Abhängigkeit vom Hofe geraten. Andrerseits ist auffällig, wie sie fast keine Ansprüche für ihren Stand erhebt. Noch steht ihr das Orakelgeben über dem Opfer; denn opfern darf jedermann. Das alles wie das anscheinend gänzliche Fehlen der übertrieben großen sozialen Gegensätze, welche die Bücher Amos und Hosea spiegeln, weist uns in alte Zeit, vielleicht über das 8. Jhd. zurück. Mit allem Vorbehalt sei das 9. oder die zweite Hälfte des 10. als Entstehungszeit genannt. — Die Gesellschaft, der das B. gegeben wird, lebt in ländlich einfachen Verhältnissen; von einer Städtekultur scheint nichts durch; man ist höchstens in den ersten Anfängen der Geldwirtschaft. Ein starkes Gemeingefühl verbindet die Volksgenossen. Das Los dessen, der sich in Abhängigkeit begeben muß, wird möglichst milde gestaltet. Ein Zug der Gutherzigkeit meldet sich sogar im Benehmen dem Feinde (d. h. aber immer aus dem eigenen Volke) gegenüber. Im besondern Falle kommt sie zugleich dessen Vieh zugute. Die Fürsorge für die Tiere, Rind, Esel, Kleinvieh (Pferd und Kameel werden bezeichnenderweise nicht genannt) ist überhaupt charakteristisch. Es gehört zum Hausstand der Leute, den es zu schützen gilt, wie man auch das Feld durch die Maßregel der Brache schont. Eifersüchtig wacht man über Zucht und Ansehen der Familie. Groß ist die Gewalt des Familienvaters. Dabei darf man sich nicht daran stoßen, daß die Tochter nur als Eigentum gewertet wird (vgl. 22_{15} f), von den Sklaven nicht zu reden (21_{21}). Es sind trotz aller Anwandlungen zur Humanität doch rohe Zeiten. Das zeigt der starre Grundsatz der Vergeltung: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Ein Fortschritt ist es aber schon, daß anstelle der Blutrache das Wergeld eintreten kann (21_{30}). Im übrigen verrät sich die Ursprünglichkeit der Verhältnisse darin, daß Kriminalrecht und Zivilrecht nicht prinzipiell geschieden sind (vgl. Holzinger zu 21_{20} f). Es fehlt auch nicht an einer Reihe echt altertümlicher Züge, so z. B. wenn am Tier, das Unheil verursacht hat, die Todesstrafe vollzogen und sein Fleisch zu essen verboten wird, wenn beim Altarbau der Gebrauch des Eisens verpönt ist, wenn in zweifelhaften Fällen das Gottesurteil angerufen wird usw. Gegen niedrigere Formen der Religion wie Zauberei nimmt aber doch schon hier der Jahvismus energisch Stellung. Er beweist auch darin, wie überhaupt in der Vermischung der juristischen und der kultisch-religiösen Vorschriften, seine überlegene Kraft.

Kommentare zu Ex von Dillmann-Ryssel, 1897; — B. Baentsch, 1900; — H. Holzinger, 1900; — O. Procksch: Das nordhebräische Sagenbuch, 1906, speziell S. 228 ff; — Monographien von J. W. Rothstein: Das B. und die religionsgeschichtliche Entwicklung Israels, 1888; — K. Budde: Bemerkungen zum B. (ZAT XI, 99—114), 1891; — B. Baentsch: Das B., 1892. — Vgl. ferner: † Adalbert Merx: Die Bücher Moses und Josua (RV II, 3), 1907; — † J. Benzinger: Wie wurden die Juden das Volk des Gesetzes? (RV II, 15), 1908. — Ueber

das Verhältnis des B. zum Hammurabigesetz: ‡ Joh. Jeremias: Moses und Hammurabi, 1903³. **Bertholet.**

Bundeslade ¶ Lade Jahwes. — **Bundesopfer** ¶ Bund: I. Im AT ¶ Opfer und Gaben im AT.

v. Bunge, Gustav, geb. 19. Jan. 1844 in Dorpat, seit 1885 Professor in Basel, namhafter Naturforscher, einer der hervorragendsten Vertreter des Neovitalismus (¶ Biologie ¶ Vitalismus): „Je eingehender, vielseitiger, gründlicher wir die Lebenserscheinungen zu erforschen streben, desto mehr kommen wir zur Einsicht, daß Vorgänge, die wir bereits geglaubt hatten, physikalisch und chemisch erklären zu können, weit verwickelterer Natur sind und vorläufig jeder mechanischen Erklärung spotten". „In der Aktivität — da steckt das Rätsel des Lebens, den Begriff der Aktivität aber haben wir nicht aus der Sinneswahrnehmung geschöpft, sondern aus der Selbstbeobachtung . . . Das ist der erste Versuch einer psychologischen Erklärung aller Lebenserscheinungen." „In der kleinsten Zelle" — 500 Millionen „Samentierchen" füllen kaum den Raum einer Kubiklinie aus — „da liegen schon alle Rätsel des Lebens vor uns, und bei der Erforschung der kleinsten Zelle sind wir mit den bisherigen Hilfsmitteln bereits an der Grenze angelangt." „Das Wesen des Vitalismus besteht nicht darin, daß wir uns mit einem Worte begnügen und auf das Denken verzichten. Das Wesen des Vitalismus besteht darin, daß wir den allein richtigen Weg der Erkenntnis einschlagen, daß wir ausgehen von dem Bekannten, von der Innenwelt, um das Unbekannte zu erklären, die Außenwelt." So im „Lehrbuch der physiologischen und pathologischen Chemie", 1889². (Das Kapitel „Vitalismus und Mechanismus" ist auch gesondert erschienen.) Die 5. Auflage ist in erweiterter Gestalt als „Lehrbuch der Physiologie des Menschen", (1901) 1905² herausgegeben. Hier kehrt der gleiche Gedankeninhalt unter dem Titel: „Idealismus und Mechanismus" wieder. Noch sei genannt das „Lehrbuch der organischen Chemie für Mediziner in 17 Vorträgen", 1906. Uebrigens ist v. B. auch in die Antialkoholbewegung eingetreten (Alkoholvergiftung und Degeneration, 1904²). **Titius.**

Bungener, Louis Felix (1814—1874), ref. theologischer Schriftsteller, geboren in Marseille, studierte in Genf und Straßburg, wurde 1843 Professor für Literatur an den höheren Schulen Genfs, aber 1848 durch die radikale Regierung entfernt, widmete sich fortan bis zu seinem Tode der Schriftstellerei. Seine zahlreichen Schriften (über 150 Bände, darunter historische Romane, namentlich aus der Zeit der Reformation und Gegenreformation), beschäftigen sich hauptsächlich mit der Polemik gegen die katholische Kirche und der Geschichte des französischen Protestantismus; die wichtigsten sind: Un sermon sous Louis XIV (1843. 1881⁷, deutsch 1860 unter dem Titel: „König und Prediger"), Les trois sermons sous Louis XV, 3 Bde. (1849), Voltaire et son siècle, 2 Bde. (1851), Histoire du concile de Trente (1847. 1854², deutsch 1861, 2 Bde.), Julien ou la fin d'un siècle, 4 Bde. (1853), Rome et la bible (1859), Rome et le coeur humain, Etudes sur le catholicisme (1861), Pape et concile au XIX siècle (1870), Rome et le vrai, Etudes sur la littérature catholique contemporaine (1873). **Lachenmann.**

v. Bunsen, Christian Karl Josias, Freiherr (1791—1860), ist einer der vielen bedeutenden Männer, die unter den ebenso richtenden wie erhebenden Eindrücken der napoleonischen Zeit aufwuchsen und zugleich ihren Geist an dem eben errungenen Reichtum des deutschen Idealismus nähren konnten. Zu Korbach in Waldeck als Sohn einer schlichten frommen Familie geboren, glänzte er schon auf dem heimischen Gymnasium durch außerordentliche Leistungen. Dann studierte er 1808 in Marburg Theologie, ging aber 1809 in Göttingen wesentlich zum Studium des klassischen Altertums über, wiederum mit ungewöhnlichem Erfolge. Religion, Altertumskunde und Philosophie verschmolzen in seinem Geiste zu einer Einheit, die dann während seines weiteren Lebens immer festere Gestalt gewann. Große Reisen mit einem reichen amerikanischen Schüler erweiterten seine Bildung. Ende 1816 folgte er seinem väterlichen Freunde Niebuhr nach Rom, das nun bis 1837 seine zweite Heimat wurde. Er vermählte sich 1817 mit einer vornehmen jungen Engländerin — eine Verbindung, die für die Entwicklung seines Denkens wie für seinen späteren Lebensgang von hoher Bedeutung werden sollte. 1818 trat er als Sekretär Niebuhrs in die diplomatische Laufbahn ein, übernahm bei dessen Heimkehr die Leitung der Geschäfte und erstieg allmählich die höchsten Stufen der Diplomatie. Vor allem führte er seit 1828 die Verhandlungen über die gemischten Ehen und erreichte das relativ günstige Breve von 1830. Doch scheiterte seine, die Gefahr des Ultramontanismus romantisch unterschätzende Friedenspolitik 1837 an der Hartnäckigkeit des Kölner Erzbischofs, und er bekam die erbetene Abberufung (¶ Kölner Kirchenstreit). In Rom war sein Haus ein Mittelpunkt für das wissenschaftliche und das eben entstehende evangelisch-kirchliche Leben, um das er sich die größten Verdienste erwarb. Durch den Eindruck seiner Persönlichkeit und sein tiefes liturgisches Interesse gewann er bei einem Besuche des Königs Friedrich Wilhelm III 1822 dessen besondere Gunst. Mit dem Kronprinzen schloß er 1828 sogar eine herzliche Freundschaft. Für die Liturgie, die er mit Rich. ¶ Rothe zusammen ausarbeitete, erhielt er 1827 nicht nur die Erlaubnis, sie in der römischen Gemeinde einzuführen, sondern auch ein eigenes Vorwort des Königs. Das Wiedererwachen des Glaubenslebens in Deutschland entsprach völlig seiner Stimmung; eine Zeitlang konnte er auch glauben, mit der daraus erwachsenden Repristinationstheologie einig zu sein. Doch erkannte er schon 1835 Männer wie ¶ Hengstenberg als „jüdische Rationalisten" und erstrebte in wachsendem Maße eine zwar an der Bibel genährte, aber doch freiheitliche Theologie. — Wie er dadurch theologisch bei dem wachsenden Gegensatze der einseitig konservativen und der einseitig kritischen Richtung in eine schwierige Mittelstellung geriet, so erging es ihm überall: beseelt von einem stark konservativen Zuge, wollte er doch zugleich eine Mitwirkung des Volks in staatlichen wie kirchlichen Dingen. Er fühlte schon vor der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV, wie sich damit eine Kluft zwischen ihm und seinem königlichen Freunde öffnete. Trotzdem betraute dieser ihn mit wichtigen Diensten. Nachdem Bunsen 1838 als Privatmann nach England und von da aus 1839 als Gesandter nach der Schweiz gegangen war, erhielt er 1841 den Auftrag, in

England für die Errichtung des gemeinsamen anglo-preußischen Jerusalemer Bistums zu wirken. 1842 wurde er auch zum Gesandten in London ernannt. Auch hier gewann er abgesehen von seiner politischen Tätigkeit eine bedeutende Stellung in den geistig führenden Kreisen, wurde ein Prophet des wechselseitigen Einflusses der deutschen und englischen Kultur, ein Förderer der deutschen, besonders der evangelischen Kolonie. Er blieb trotz seiner besonders 1848 hervortretenden konstitutionellen Gesinnung in dieser Stellung bis zum Ausbruch des Krimkrieges, wo er der russenfreundlichen reaktionären Hofpartei weichen mußte. Das Vertrauen des Königs und des Prinzen Wilhelm blieb ihm trotzdem. Seitdem lebte er großenteils in Heidelberg, mit Studien und literarischen Plänen beschäftigt. Im Frühjahr 1860 zog er nach Bonn, starb aber noch im selben Jahre. — Trotz seiner reichen amtlichen Tätigkeit hatte er Zeit für umfassende, teils englische, teils deutsche Werke gefunden. Rom, Aegypten, Hippolytus, Ignatius von Antiochia hat er eingehend behandelt. Schon dabei war ihm der religiöse Gesichtspunkt wichtig. Je länger je mehr trat er ganz in den Vordergrund. Zu den früheren liturgischen und hymnologischen Schriften kam 1845 „Die Verfassung der Kirche der Zukunft" und vor allem die Streitschrift „Die Zeichen der Zeit", 2 Bändchen, 1855. In 10 an E. M. ¶ Arndt gerichteten Briefen kämpfte er hier eindrucksvoll wider die Reaktion, vor allem wider Stahl, für die Gewissensfreiheit und das Recht der christlichen Gemeinde („mehr von Luthers Geist, aber kein neues Luthertum"!). Zwar hielt er die Forderung der bischöflichen Verfassung aufrecht, aber weit evangelischer und moderner als der König. Die letzten Jahre seines Lebens erfüllen zwei mächtige, der Hebung des religiösen Lebens unter den Gebildeten dienende Werke, für die er mehrere junge Gelehrte als Helfer heranzog. Zunächst die 3 Bände: „Gott in der Geschichte oder der Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung", 1857 ff, sodann das bekannte „Vollständige Bibelwerk für die Gemeinde" in 9 Bänden, 1858 ff, 1870 durch H. ¶ Holtzmann zum Abschluß gebracht. Es sollte die Spannung zwischen kritischer Wissenschaft und praktischer Frömmigkeit heben und die Bibel aufs neue fruchtbar machen helfen für Religion und Bildung. — So ist Bunsens Lebenswerk durch eine staunenswerte Vielseitigkeit ausgezeichnet. Ueberall hat er mit reichem Geiste und ehernem Fleiße gesät. Wenn er selbst von seiner Aussaat wenig Ernte erlebte, so gehört er doch wie E. M. Arndt zu den Männern, die das Erbe der Erhebungszeit über die restitinatorischen Gährungen der Reaktionsperiode hinweg für die Zukunft retten halfen.

A. d. Kamphausen: RE³ III, S. 556—62, 1897; — A Memorial of Baron Bunsen, englisch von seiner Frau, übersetzt und ergänzt von F. Nippold, 1868—71, 3 Bde.; — ‡ Chr. Baehring: K. J. v. B., 1892; — L. v. Ranke: A. d. Briefwechsel Friedr. Wilhelms IV mit B., 1873. **Stephan.**

Bunyan, John (1628—1688). Milton und B. waren die beiden glänzendsten Sterne am religiösen Himmel des 17. Jhd.s. Kann man sich jedoch größere Gegensätze denken, als diese beiden Männer, wenn man auf Herkunft und Bildung sieht? Milton, der Kanzler Cromwells, hatte die beste Ausbildung genossen, die seine Zeit zu bieten vermochte, B. die schlechteste. Und doch ist seine „Pilgerreise" bekannter geworden, als Miltons „Verlorenes Paradies". Die Pilgerreise ist nach der Bibel das meist übersetzte und weitest verbreitete Buch der Welt. — John B. wurde 1628 in Elstow in Bedfordshire geboren. Sein Vater war Kesselflicker. John war als Knabe sehr wild, doch nicht ohne religiöse Regungen. Mit 20 Jahren heiratete er. Seine Frau brachte wenig mit. Sie waren so arm, wird erbaulich erzählt, daß sie ihren einzigen Löffel abwechselnd benutzen mußten. Sein Schwiegervater hatte seiner Tochter jedoch mehrere christliche Bücher hinterlassen. In diesen studierte B. fleißig, sein religiöses Gewissen erwachte, er fing an die Bibel zu lesen, wurde jedoch zunächst nur ein moralischer, aber sehr selbstgerechter Mensch. Die Unterhaltung einiger „bekehrter" Frauen ließ ihn Blicke in eine ihm völlig unbekannte Welt tun. Er studierte seine Bibel aufs neue, wurde „bekehrt" und 1653 durch die Taufe in die Baptistengemeinde in Bedford aufgenommen. 1655 zog er nach Bedford, um der Gemeinde Diakonendienste zu leisten. 1656 begann er zu predigen. Die Zeit war ihm günstig, da Cromwell das Regiment in Händen hatte (1653). Als jedoch 1660 unter Karl II die Restauration mit ihrer Ausschweifung, Gewalttat und Verfolgung einsetzte, wurde auch B. seines Glaubens wegen ins Gefängnis gesteckt, wo er 12 Jahre zu schmachten hatte (1660—1672). Karl II machte ihm große Anerbietungen, doch ohne Erfolg. Er konnte und wollte nicht gegen seine Ueberzeugung handeln. 1672 durch den milden Bischof Barlow von Lincoln freigelassen, machte er sich an die Ausarbeitung der im Gefängnis erdachten und erlebten „Pilgerreise". Der erste Teil verließ 1678 die Presse, der zweite Teil 1685. — B. wurde als Prediger neben seine größten Zeitgenossen, Baxter („Ewige Ruhe der Heiligen"), Owen, Howe, Jeremy Taylor, South u. a. gestellt. Er war so beliebt, daß an einem Wintermorgen um 7 Uhr in London nicht weniger als 1200 Leute zu einer seiner Andachten drängten. Sein großer Einfluß brachte ihm den Namen „Bischof B." ein. Seine Lebensverhältnisse blieben jedoch die denkbar einfachsten, wie er denn auch in den Tagen seines höchsten Einflusses seinem Kesselflickerberuf oblag. Die Indulgenzakte Jakobs II (1687) brachte den Baptisten Freiheit, wurde aber mit Mißtrauen aufgenommen. Als jedoch 1689 Wilhelm von Oranien gelandet war, und die Duldungsakte erließ, hatten alle Dissenters völlige Freiheit. B. sah nur das Aufleuchten dieses neuen Tages, denn er ging am 31. August 1688 selbst „über den Jordan" zur ewigen Ruhe. Sein Grab befindet sich in Finsbury, London. — Unter seinen vielen Schriften ist die „Pilgerreise" die unsterbliche Allegorie, die in aller Welt in ungezählten Exemplaren verbreitet ist. Wir sehen, wie Christ aus der Stadt Verderben aufbricht, durch Störrig, Gefügig, Weltlug, Buchstäbler, Heuchler, Apollyon, Schwätzer, den Riesen Verzweiflung, Unwissend, Schmeichler, Atheist gehindert, aber durch Evangelist, Ausleger, Treu, Hoffnungsvoll auf seinem Weg zum Berge Zion gefördert wird. Der II. Teil zeigt, wie auch Christine aufbricht. Furchtsam, Einfalt, Heuchler, die Riesen Grimm, Hammer und Eigenwillen, der Tugendmörder, Hinkefuß und Verzweiflung ängstigen sie; Erbarmen jedoch, sowie Helfer, Ausleger, Mutherz,

Klugheit, Rechtschaffen, Stehefest, helfen ihr auf dem Wege zur ewigen Stadt weiter. Spurgeon, „der Fürst unter den Predigern" sagte, daß er die Pilgerreise mehr denn 100 mal gelesen habe. B.s Englisch ist einfach, volkstümlich, aber das der alten Ausgaben der Bibel.

Philip: Life and times of J. B., London 1839; — Offor: J. B., 1862; — Hermann Weingarten: Baxter und B., 1864; — J. Brown: J. B., his Life, Times and Work, 1885. Neue Ausgabe 1888 (Hauptwerk); — W. Landels: Baptist Worthies, London 1883; — ‡Ch. H. Spurgeon: Bilder aus der Pilgerreise (deutsch), 1905; — Von den deutschen Ausgaben der Pilgerreise seien genannt: die von Ranke, 1894 [7], von Ahlfeld, Leipzig, von der Wuppertaler Traktatgesellschaft, von L. Hirsch, Konstanz, und von Oncken Nachfolger, Kassel. **Hoefs.**

Buonaiuti, Ernesto, katholischer Theologe, geb. 1881 in Rom, Priester daselbst, seit 1904 Professor der Kirchengeschichte an der päpstlichen Universität S. Apollinare. B. wurde im Frühjahr 1906 wegen seiner Artikel über die Filosofia dell' Azione in den Studi religiosi des Dr. Minocchi (Florenz) von der Civiltà catholica denunziert, zunächst zum Schweigen verurteilt, dann aber trotz der Protektion eines hohen Prälaten als Opfer der Enzyklika Pieni l'animo, die die Säuberung der italienischen Seminare von modernistischen Elementen verlangt, von Pius X abgesetzt (Oktober 1906). B. ist Redakteur der Rivista storico-critica delle scienze Teologiche, schrieb außerdem: Lo Gnosticismo. Storia di antiche lotte religiose (1907). **Lachenmann.**

Burckhardt, Jakob (1818—97). B.s des großen Historikers, Stellung zum Christentum ist in mancher Beziehung typisch für die Mitte des 19. Jhd.s. In Basel geboren, aus einem protestantischen Pfarrhaus stammend, hat er in seinen Berliner und Bonner Studentenjahren Begeisterung für das Nationale und für die Gotik als „Deutsche Kunst" eingesogen. Aber während Schnaase in seiner Kunstgeschichte des Mittelalters auf dem christlichen Boden stehen blieb und in der sogen. Renaissance die Wurzel der unheilbaren Zerfaserung des modernen Individualismus erblickte, trat B. mit seiner „Kultur der Renaissance" (1860) auf die Bahn, die Goethes Begeisterung für die Lebensgeschichte Benvenuto Cellinis bezeichnet hatte. Persönlich ein Sonderling, ist er von 1848 bis wenige Jahre vor seinem Tod (bis 1893) in freiwilliger Beschränkung als Professor in Basel tätig gewesen; aber so gering und wenig ausgreifend die persönliche Wirkung war, da seiner wundervollen Erzählungskunst nur ein kleines Auditorium folgte, so weit reichte, mit jedem Dezennium zunehmend, die Wirkung seines Renaissancebuches. Es hat mit seinen berühmten Thesen von der Befreiung des Individuums, der Entdeckung der diesseitigen Welt und des Menschen, mit der Behauptung, daß die moderne Welt auf der italienischen Renaissance beruhe und daß die Italiener die Erstgeborenen der modernen Welt seien, ein dogmatisches Ansehen gewonnen, und jene Thesen sind, kaum mehr kritisiert, gangbarste Münze unserer allgemeinen Bildung geworden. Es lag nahe, für den modernen Kult der Renaissance, für die Bewunderung des „moralinfreien" Uebermenschentums und für die Feststellung eines völligen Defizits in religiöser Beziehung, das die Renaissance kennzeichnet, als einer Normalerscheinung „moderner" Kultur B. mitverantwortlich zu denken. Man glaubte an eine weitgehende Ideengemeinschaft B.s mit Nietzsche, der, 1869 nach Basel berufen, in ungewöhnlicher Weise eine Zeit lang das Interesse des so viel Aelteren und sonst so Einsamen gewann. Indessen hat sich, seit ganze Bände aus B.s Nachlaß veröffentlicht worden sind, unwiderleglich gezeigt, daß er an ein „Evangelium" der Renaissance nie gedacht hat, daß seine Schilderung der italienischen Renaissance rein künstlerisch war, und daß er als Schüler Rankes mit ethischer Bewertung zurückhielt. Dieser Stil historischer Reserve ist in der „Griechischen Kulturgeschichte" (1898 ff) und den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" (1905) aufgegeben. Ueberall treten die Gegensätze von Heidentum und Christentum klar hervor, und die rücksichtslose Verurteilung des antiken Gewaltmenschentums, die Abneigung gegen Machtpolitik und Machiavellismus, zeigen zur Genüge, daß B.s Neigung für Antike und Renaissance die ästhetische Freude am Schönen und Mannigfaltigen war, daß aber die Freude am Natürlichen und an der natürlichen Wildheit bei ihm auf zahlreiche Vorbehalte und ethische Bedenken stieß. Dies beides muß man einfach nebeneinander stehen lassen. — Als B.s erstes großes Buch: Die Zeit Konstantins des Großen, 1853 erschien, an dem „Heiligen" den Heiligenschein herunterwusch und an dieser napoleonischen Figur jeden Schimmer christlicher Erbaulichkeit zerstörte, konnte es so scheinen, als sei es darauf abgesehen gewesen, die Theologen und die Kirche zu ärgern. Aber es war die Aeußerung eines hochbegabten Kopfes, der analog dem Siegesgang der Naturwissenschaft auch die Geschichte aus den Wolken philosophischer Spekulation auf den Boden der Empirie und nüchternen Quellenbeobachtung stellte. Mit der nämlichen Rücksichtslosigkeit hat B. die politisch-moralischen Verhältnisse des Griechentums (schon Goethe: „Das Griechenvolk, es taugte nie recht viel") verurteilt und „die Erbaulichkeit, mit der man von griechischen Dingen redet", eine philhellenische Lüge genannt. Alle diese Ueberzeugungen wurzeln in einer absoluten geistigen Unbefangenheit und Unabhängigkeit. Auch dem Christentum gegenüber kannte er, trotz vieler Sympathien für einzelne geschichtliche Erscheinungsformen desselben in alter und späterer Zeit, keine andere Haltung. Alles hierarchisch-unfreie kirchliche Wesen stieß ihn ab. Von den Dogmen empfand er wohl wie der alte Goethe, wenn dieser von „den düsteren Regionen" spricht, wo die Transsubstantiation hauset, und meint, „sein Geist habe keine Fächer für solche Glaubensartikel". Die herrschende Kirche hat B. zwar sehr wohl vom Christentum unterscheiden können, was bei dem Tiefgang und der Vielseitigkeit seines historischen Wissens selbstverständlich war. Aber er blieb an dem Gegensatz von mittelalterlichem Christentum und Renaissanceweltlichkeit sozusagen hängen und sprach dem Christentum, dem ernsthaft verstandenen, jede Beziehung zur Welt ab. Das Wesen des Christentums fand er in der Askese, und daher sah er keine Möglichkeit, christliche Ethik und moderne Weltethik in Zusammenhang zu bringen. Das Christentum schien ihm erledigt, bei aller Pietät, die er seinen vergangenen Formen, zumal dem Einsiedlertum und manchem im Katholizismus und in der Reformation bewahrte. In diesem Punkt ist der Unbefangene doch befangen gewesen. Wenn man seine Empfindung

den Dingen der Welt gegenüber belauscht, trotz aller Augenweide das Gefühl des schweren Leides der Welt, der Unbeständigkeit, so wartet man stellenweise, daß er der Religion sich öffne. Aber er greift zu dem Quietiv von Wissenschaft und Kunst, die sein spiritualistisches Bedürfen ausfüllen. Wenn unter der hochentwickelten Fähigkeit ästhetischen und phantasievollen Genießens ein harter Kern von Moralismus manchmal überraschend bei B. zutage tritt, so ist dieser Grund seines Wesens in der Ueberlieferung des deutschen Idealismus und letztlich bei Kant verankert.

Meine Aufsätze über B.: Deutsche Rundschau (März 1898, Oktober und November 1907), Historische Zeitschrift (N. F., Bd. 49, 1900, S. 385 ff) und im Nachtrag der ADB. — Für die biographischen Einzelheiten am vollständigsten H. Trog im Basler Jahrbuch 1898 und in Bettelheims Biogr. Jahrbuch II, 1898, wo aber die wichtigen Nachlaßwerke noch nicht berücksichtigt sind. **Carl Neumann.**

Bureau, Paul, französischer Jurist, geb. 1865 in Elbeuf (Departement Seine-Inférieure), seit 1892 Professor für internationales Recht an der Faculté Libre de Droit (Institut catholique) und seit 1903 an der Ecole des hautes Etudes sociales in Paris. B. war hervorragender Mitarbeiter der reform-katholischen Lyoner Wochenschrift „Demain" (1905—1907). Sein Buch La Crise morale des Temps nouveaux (1907) wurde durch Dekret vom 21. März 1908 zugleich mit dem Programma dei Modernisti auf den Index gesetzt. **Lachenmann.**

v. Burger, 1. Karl Heinrich August (1805—1884), ev. Theologe. Geboren zu Bayreuth. Ursprünglich beabsichtigte er Philologie zu studieren, aber durch den Einfluß des reformierten Pfarrers Krafft wandte er sich der Theologie zu. Die Erlanger Zeit war für ihn eine Erweckungszeit. 1827 wurde er Studienlehrer in Erlangen, 1837 Pfarrer zu Fürth, 1846 zweiter und 1849 erster Pfarrer in München; 1855 Oberkonsistorialrat in München. Er starb zu Schönau bei Berchtesgaden. Seine Bedeutung beruht vor allem darin, daß er der Landeskirche in Bayern gemeinsam mit Harleß das Gepräge gab, das sie heutzutage noch trägt. Während in der Pfalz die protestantenvereinliche Richtung durch den Sturz Ebrards zur Herrschaft gelangte, war es nicht zum mindesten B.s Verdienst, wenn es gelang, die Löhe'schen Kreise von einer Separation zurückzuhalten und die Lebenskräfte, die hier vorhanden waren, der Landeskirche zu erhalten. So ist er z. B. auch stark beteiligt gewesen an der Abfassung des noch jetzt in Bayern gebräuchlichen Gesangbuches. Eine schwere Zeit war für ihn der Uebertritt der Königin Maria zum Katholizismus.

Karl Burger: RE³ III, S. 565 ff. **Schornbaum.**

2. Karl (1834—1905), ev. Theologe, geb. zu Erlangen als Sohn des vorigen, Geistlicher in Augsburg, Burtenbach und Kempten, 1883 Konsistorialrat in Ansbach, von 1891 bis zu seinem Tode Oberkonsistorialrat in München, seit 1899 Mitherausgeber der Neuen kirchl. Zeitschrift. Verfaßte u. a. in Strack-Zöcklers Kommentar die Auslegung der Briefe des Jakobus, Petrus und Judas (1895²). **M.**

Burggraf, Julius, ev. Theologe, geb. 1853, zuerst Geistlicher in Baden und Thüringen, seit 1883 in Bremen, seit 1904 P. prim. an der Ansgarkirche daselbst. Verfaßte u. a.: Schillers Frauengestalten (1897²), Schillerpredigten (1905), Was nun? Aus der kirchlichen Bewegung und wider den kirchlichen Radikalismus in Bremen (1906); gibt seit 1906 die „Bremer Beiträge zum Ausbau und Umbau der Kirche" heraus. — ¶ Bremen. **M.**

Burgkmair, Hans, ¶ Buchillustration, 3.

Buridan, Johannes, um 1300 zu Béthune in der Grafschaft Artois geboren und nach 1350 in Paris gestorben, Lehrer und Rektor der dortigen Universität, gehört als Schüler ¶ Occams zu den bedeutendsten Vertretern des Nominalismus im 14. Jhd. Abgesehen von seinen zahlreichen Erläuterungen aristotelischer Werke verdienen sein compendium logicae und seine Untersuchungen über die Willensfreiheit Beachtung; mit rein theologischen Problemen hat er sich gar nicht beschäftigt. In seiner Logik suchte er besonders zur Auffindung des Mittelbegriffs im Schlusse, gewissermaßen der Brücke zwischen Ober- und Unterbegriff, Anleitung zu geben. Da diese Anweisung besonders den weniger Geübten das Verständnis des Schlusses erleichtern sollte, nannte man sie pons asinorum, Eselsbrücke. In seiner Psychologie läßt er den Willen notwendig dem Verstande untertan sein und sich nach ihm richten, sodaß, wenn der menschliche Verstand zwei Güter als ebenbürtig erkennt, der menschliche Wille nicht zwischen ihnen zu wählen vermag. Diesen Zustand schildert das (übrigens in B.s Schriften nicht überlieferte, aber ihm zugeschriebene) Gleichnis vom Esel, der zwischen zwei gleich guten und gleich großen Heubündeln stehend verhungern muß, da sich sein Verstand für keins von beiden entscheiden kann. — ¶ Scholastik.

RE³ III, S. 570 f; — Ue⁹ II, S. 345—348; — KL² II, Sp. 1536—1539. **Zwicker.**

Bursen hießen die seit ungefähr 1250 in Paris und dann auch an anderen Universitäten errichteten Gebäude, in denen Studenten unter Aufsicht eines oder mehrerer Vorsteher oder Lehrer, bald Freistellen genießend, bald für Kost, Logis und Unterricht Pension zahlend, ein gemeinsames Leben führten. **O. Clemen.**

Bursfelder Kongregation. Ihre Geschichte gliedert sich in die mönchischen Reformbestrebungen im Ausgang des Mittelalters ein (¶ Mönchtum). Die Benediktinerabtei Bursfelde, westlich von Göttingen, eine Stiftung des Grafen Heinrich des Fetten von Northeim 1093, wurde 1433 im Auftrage Herzog Ottos des Einäugigen von Braunschweig durch den Abt Johannes Dederoth von Münden reorganisiert und dadurch vor gänzlichem Verfalle bewahrt. Dederoths Nachfolger Johann Hagen (1439—1469) vollendete das Werk; er hat die Bursfelder Kongregation begründet, indem sich mehrere in ihrer Lebensordnung sich nahestehende Klöster zusammenschlossen (Rheinhausen bei Göttingen, Hüseburg bei Halberstadt, S. Peter bei Erfurt, Bergen vor Magdeburg). Die Kongregation mehrte sich sehr rasch, ihre Klöster standen z. T. in den Niederlanden, Johannes ¶ Busch und Nikolaus von ¶ Kues waren für die Verbreitung besonders tätig, besondere Privilegien steigerten den Einfluß; die Zahl der Klöster stieg auf 152, ging im 16. Jhd. zurück, um in der Zeit der Gegenreformation wieder zu steigen. 1631 wurde auf einem Benediktinerkongreß zu Regensburg die Vereinigung sämtlicher deutscher Benediktinerklöster als congregatio s. Benedicti per Germaniam unter Bursfeldes Führung beschlossen, aber der Ausgang des

30jährigen Krieges hinderte die Ausführung. Denn nur das Restitutionsedikt von 1629 (¶ Deutschland: II. Reformationszeit) hatte die Union planen lassen können. Infolge der Reformationseinführung in Braunschweig war nämlich 1579 der katholische Abt von Bursfelde durch einen lutherischen ersetzt worden; seit der Stiftung der Universität ¶ Göttingen führt der Senior der dortigen theologischen Fakultät den mit einer kleinen Dotation aus dem ehemaligen Klostervermögen begabten Titel eines Abtes von Bursfelde. Die Kongregation löste sich bei den ¶ Säkularisationen von 1803 auf; ihr letzter präsidierender Abt war Bernhard Bierbaum von Werden (gest. 1798).

RE³ III, S. 575; — KHL I, Sp. 790; — G. Linneborn: Heinr. v. Peine. Ein Beitrag zur Geschichte der B. K. (Stichr. f. vaterländische Geschichte Westfalens 1901); — Derselbe: Die Reformation der westfälischen Benediktinerklöster im 15. Jhd. durch die Bursfelder Kongregation (Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden, Bd. 22). **K.**

Burton, Ernest De Witt, Professor für das NT an der Chicago University (baptistisch). Geb. 1856 in Greenville, o. Professor in Rochester 1883—92. Verfaßte u. a.: Syntax of the Moods and Tenses in NT Greek (1893), Records and letters of the apostolic age (1895), Studies in the Gospel of Mark (1904). **H. Haupt.**

Busch, 1. Friedrich (1798—1877), ev. Theologe, geb. in Glückstadt (Holstein), 1824—1849 o. Prof. der Kirchengeschichte in Dorpat, gest. zu Aamot in Schweden. Hauptschriften: Memoria Othonis, Pomeranorum apostoli (1824), Zeugnisse von Christo aus der Russischen Kirche I (1836), Der Fürst Carl Lieven und die Kaiserliche Universität Dorpat unter seiner Oberleitung (1846); B. gab die Zeitschrift Evangelische Blätter 1832—1840 heraus. **Frey.**

2. Johannes, Augustinerchorherr und Klosterreformer. Geb. 1399 oder 1400 in Zwolle, 1419 Novize und 1420 Professe in Windesheim, 1424—28 in dem neuen Konvent in Böddingen an der Sieg, dann an verschiedenen Orten tätig, 1437 Subprior in Wittenburg (Diözese Hildesheim); 1437 beginnt auch seine umfassende und ruhmvolle Wirksamkeit als Wiederhersteller klösterlicher Zucht in vielen Häusern seiner Kongregation und anderer (männl. und weibl.) Orden. 1439 Subprior und 1440 Prior (in Sachsen Propst genannt) im Kloster Sülte bei Hildesheim, 1447 Propst des bedeutenden Stiftes Neuwerk bei Halle; mit dieser Stelle war ein großes Archidiakonat (120 Pfarreien und etwa 700 Priester) verbunden, so daß B. nun auch Gelegenheit hatte, den Weltklerus zu reformieren. 1451 ernannte ihn sein Freund, der Kardinal Nikolaus von Kues, der als apostolischer Legat Deutschland reformierend durchzog, zum Visitator für die Augustinerstifte in der Kirchenprovinz Magdeburg und im sächsisch-thüringischen Teil der Mainzer Provinz. Als er durch den Einfluß der Gegner das Vertrauen des Magdeburger Metropoliten verlor, verzichtete er 1454 auf Neuwerk und zog sich als simplex frater 1455 nach Windesheim zurück. Um 1459 wurde er abermals an die Spitze von Sülte berufen und blieb in diesem Amte bis 1479; bald nach seiner Resignation (infolge von Altersschwäche) muß er gestorben sein.

Schriften: Liber de reformatione monasteriorum und Chronicon Windeshemense (neue Ausgabe von K. Grube, 1886); — Kleinere Geschriften van Joh. Busch ediert 1890 von J. M. Wüstenhoff. — Gute Biographie von K. Grube, 1881; — RE³ III, S. 577—581; — KL² II, Sp. 1549—1553. **Greving.**

3. Konrad (von), kath. Prälat, geb. 1847 zu Billingheim (Pfalz), Priester seit 1871, 1895 Domdechant in Speyer, seit 1905 Bischof daselbst. **M.**

v. d. Busche, Hermann (1468—1534), Pasiphilus genannt, geb. im Münsterlande, gest. zu Dülmen, reiste in Frankreich, Italien, Holland, England, bes. aber in Deutschland umher, lehrte an mehreren Universitäten, zuletzt in Köln und Marburg, ergriff in dem Streit ¶ Reuchlins mit den Kölner Dunkelmännern für ersteren Partei, jauchzte dann Hutten und Luther zu und verfaßte vielleicht in den ersten Jahren der Reformation eine ganze Anzahl flotter lateinischer Satiren.

Hermann Joseph Lieffem: H. v. d. B., GPr des Kaiser Wilhelm-Gymnasiums in Köln 1884—1889. 1905. 1906 (noch unvollendet); — Paul Kalkoff: Die Depeschen des Nuntius Aleander vom Wormser Reichstage 1521, (1886) 1897², S. 25. 213; — Ders.: Briefe, Depeschen und Berichte über Luther vom Wormser Reichstage 1521, 1898, S. 6. 83; — Derselbe: ARG I, S. 58 ff; — Derselbe: Zeitschr. f. d. Gesch. des Oberrheins N. F. 21, S. 264; — G. Bossert: ThLZ 1907, Sp. 249. **O. Clemen.**

Busembaum, Hermann (1600—1668), jesuitischer Moralist. Geb. zu Nottuln in Westfalen, 1619 Jesuit, Lehrer der Philosophie, Dogmatik und Moral zu Köln, Rektor zu Hildesheim und Münster. Hauptwerk: Medulla theologiae moralis (1645). Seine hier vertretene Lehre vom ¶ Tyrannenmord erregte Aufsehen infolge der von P. Lacroix dazu geschriebenen Kommentare (1710/14), das Parlament zu Paris verurteilte das Buch, das von Toulouse verbrannte es und ging gegen die Vorsteher der Jesuitenkollegien, denen die Medulla als Unterrichtsbuch diente, vor. Trotz Ableugnung des Verfänglichen seitens der Jesuiten kam es zu einem Sturme gegen den Orden, und die Verteidigung durch den Italiener P. Zaccaria war vergeblich. Daß man, getragen von der Zeitstimmung gegen die jesuitische Moral, B. zu scharf beurteilt hat, darf heute als ausgemacht gelten. B. beantwortet z. B. die Frage, ob das Naturgesetz immer befolgt werden müsse, dahin: „Ein verbietendes Naturgesetz, welches eine in sich unsittliche Handlung untersagt, darf nie übertreten werden, selbst nicht, um dem Tod zu entgehen". Besonders wird ihm der Satz vorgeworfen: „Es ist erlaubt, wenigstens vor dem Forum des Gewissens, mit Ausschluß von Gewalt und Unrecht die Wächter zu täuschen, indem man ihnen z. B. Speise und Trank gibt, damit sie einschlafen, oder sorgt, daß sie fern sind; ferner den Kerker zu erbrechen, weil, wenn der Zweck erlaubt ist, auch die Mittel erlaubt sind"; aber man wird den letzten Satz nicht verallgemeinern dürfen, „Gewalt und Unrecht", also unsittliche Mittel schließt B. ausdrücklich aus, der Fehler ist nur der, daß nicht gesagt wird, wo nun die Grenze für Gewalt und Unrecht beginnt; hier macht sich, wie in der katholischen Moral überhaupt, der Mangel eines obersten Zweckes aller sittlichen Handlungen bemerkbar. Die Erlaubtheit des Tyrannenmordes hat man in dem Satz finden wollen: „Zur Verteidigung seines Lebens und der Unversehrtheit seiner Glieder ist es auch dem Sohne, dem Ordensmanne und dem Untertanen erlaubt, sich zur Wehr zu setzen, im Falle der Not selbst bis zur Tötung des Angreifers, gegen den eigenen Vater, Prälaten und Fürsten, wenn

nicht wegen des letzteren unverhältnismäßig große Uebel, wie Krieg usw. erfolgten"; aber es handelt sich hier lediglich um das Notwehrrecht, dessen Berechtigung noch durch die Rücksicht auf das Gemeinwohl eingeschränkt wird. B.s Medulla ist fast völlig in die Moraltheologie ¶ Liguoris aufgenommen worden.

RE³ III, S. 581; — B. Duhr: Jesuitenfabeln, (1891) 1904⁴. **Köhler.**

Bushnell, Horace (1802—1876), amerikanischer Theologe. Wurde zu Litchfield in Connecticut geboren. Als er 1823 bis 1827 auf Yale College studierte, wurde er von den Gedanken ¶ Coleridges tief ergriffen. Von 1831—1833 widmete er sich dem Studium der Theologie zu Yale. Schon 1833 wurde er zum Pfarrer einer Gemeinde zu Hartford gewählt, in der er bis an sein Lebensende verblieb. In einer für die amerikanische Kirchenpraxis epochemachenden Schrift Christian Nurture hat er 1847 im Gegensatz zum landläufigen Calvinismus die These vertreten, das Kind solle nicht auf einen ictus Dei harren, nicht warten bis es vom „Schlage Gottes" gerührt werde, sondern von Anfang an im Bewußtsein, Christ zu sein, erzogen werden. Seine wissenschaftlichen Arbeiten galten den Grenzen des theologischen Wissens, der Person Christi, der Dreieinigkeit, sowie der Versöhnungslehre; über diese Gegenstände hat er merkwürdigerweise vielfach ähnlich gedacht wie Ritschl, den er wohl nicht kannte. Heftig angegriffen wegen seiner Abweichung von den Normen der New-England Theology hat er sich doch, trotz schwacher Gesundheit, als Hauptträger einer fortschrittlichen Theologie bis an seinen Tod zu behaupten gewußt.

T. T. Munger: H. B., 1899 (mit Bibliographie); — G. B. Stevens: H. B. and A. Ritschl (American Journal of Theology VI, 1902, S. 35—56). **Rodwell.**

Buß, Ernst, ev. Theologe, geb. 1843 zu Tenniken (Basel-Land), Pfr. seit 1870, seit 1880 in Glarus. Verfaßte: Die christliche Mission, ihre prinzipielle Berechtigung und praktische Durchführung (1876), ein Buch, welches (¶ Heidenmission) für die Entstehung des Allg. Ev.-prot. Missionsvereins 1884 von Bedeutung wurde (dessen Präsident B. bis 1893 war), sowie zahlreiche andere Schriften zur Mission, zu praktisch kirchlichen Fragen und zur Alpenkunde; Mitbegründer der ZMR. **M.**

Bußbrüder ¶ Franz von Assisi.

Bußlieder, alttestamentliche. B. nennen wir eine literarische Gattung alttestamentlicher Lieder, in denen sich die Stimmung der Buße ausspricht; ihr Hauptinhalt ist das Bekenntnis der Sünden, ihr Zweck, von Gott die Vergebung der Sünden zu erhalten. ¶ Psalmen. **G.**

Bußmann, Wilhelm, ev. Theologe, geb. 1864 zu Oldersum (Ostfriesland), 1888 Pfarrer in Langeoog, 1894 in Buenos-Aires, seit 1903 Propst an der Erlöserkirche in Jerusalem. Verfaßte u. a.: Materialien für eine Agende zum Gebrauch in den Gemeinden des Auslands (1901), Handel und Ethik (1902), Evangelische Diasporakunde (1908); Mitherausgeber der Diasporazeitschrift „Deutsch-Evangelisch im Auslande". **M.**

Bußtage Israels. Auch schon das alte Israel kannte Tage, an denen das Volk bei großer Volksbedrängnis, Feindesnot, Pestilenz, Hungersnot u. dgl. in feierlicher Handlung Jahves Erbarmen anfleht, vgl. z. B. das „Fasten" in der Nabotherzählung 1 Kön 21 $_{9}$ ff. Solche Klagefeste werden von den Propheten vorausgesetzt Amos 5 $_{16}$ f. 8 $_{3.}$ $_{10}$ u. a. Die an derartigen Bußtagen aufgeführten Lieder sind die „öffentlichen Volksklagelieder", eine Gattung, von der uns im Psalter mehrere überliefert sind vgl. Ps 44. 74. 79 u. a. (¶ Psalmen). Häufig und für die Religion charakteristisch sind solche Bußtage besonders in der Zeit nach dem Exil vgl. Sach 7 $_{3}$, daß in der elephantiner Urkunde erwähnte Fasten u. a.; man denke besonders an den „großen Versöhnungstag". ¶ Feste und Feiern Israels. — Die christlichen Bußtage ¶ Bußwesen: VII. **Gunkel.**

Bußwesen. Uebersicht.

I. Allgemeine Entwicklung; — II. Katholische Beicht; — III. Ablaß; — IV. Buße ethisch; — V. Evang. Beichte und Absolution; — VI. Evang. Beichte, rechtlich; — VII. Bußtag.

I. Allgemeine Entwicklung des Bußwesens.

1. Das Problem der Buße nach der Taufe in der ältesten Christenheit (öffentliche Buße, Todsünden, Schlüsselgewalt); — 2. Die Entstehung der Beichte und ihre Entwicklung im Orient bis zur Gegenwart; — 3. Die Beichte im Abendland (die Bearbeitung der Theorie durch die Scholastik, Ablaß); — 4. Luthers Grundsätze über die Buße.

Buße, religionsgeschichtlich, ¶ Erscheinungswelt der Religion III, C 3.

1. Die Begriffe Buße und Christentum hat die älteste Kirche anders unter sich in Beziehung gesetzt, als dies heute bei allen Konfessionen üblich ist. Die Buße steht am Eingang des Christenlebens als Sinnesänderung und von Gott gewährte Vergebung; das nachfolgende Leben selbst soll vollkommen rein von Sünde bleiben. Denn die Christenheit ist und muß sein eine Gemeinde der Heiligen. Von einer Buße innerhalb des Christenstandes, von einer zweiten, gar einer täglichen Buße weiß darum die älteste Zeit nichts. Eine Buße nach der Taufe findet der Hebräerbrief (6 $_{6}$) so unmöglich, wie daß Christus noch einmal gekreuzigt würde. „Das Taufsiegel rein, unzerbrochen erhalten" lautet bei den apostolischen Vätern die Formel für die sittliche Aufgabe des Christen (II Clem 6 $_{9}$ 8 $_{6}$ vgl. Ignatius ad Polycarpum 6 $_{2}$; Hermas mandata 4 $_{1.3}$ und 3 $_{1}$). Es unterliegt kaum einem Zweifel, daß diese Anschauung bis auf Paulus und die Urgemeinde zurückgeht. Auch für Paulus hat der Satz: wir sind auf Christi Tod getauft, wohl die Umdrehung gehabt, daß der Wert des Todes Christi für den Einzelnen sich in der Vergebung erschöpft, die ihm in der Taufe zuteil wird.

Doch hat dieser hochgespannte Idealismus sich schon sehr frühe zu gewissen Einräumungen verstehen müssen. Der meist angeführte Fall des Blutschänders (I Kor 5) stellt zwar nur bedingt eine solche dar. Aber eine Sitte wie die des Sündenbekenntnisses vor dem Abendmahl (Didache 14 $_{1}$) und die Aufforderung, in der Gemeinde die Sünden zu bekennen (Did 4 $_{14}$ vgl. Jak 5 $_{16}$; als Illustration dazu dient der Eingang des Hermas), lehren, daß man die Tatsache der Sünde innerhalb der Christenheit nicht ableugnen konnte. Man suchte indes die Reibung zwischen ihr und zwischen dem idealen Grundsatz durch mancherlei Mittel zu vermindern. Man betrachtete die Sünden, die jedem begegneten, als in der Unwissenheit begangen und grenzte sie damit gegen „Todsünden" ab, für die keine Vergebung mehr offen stand (I Clemens 2 $_{3}$ vgl. mit I Joh 5 $_{16}$); man ermäßigte die sittliche Anforderung, indem man ein höheres und ein auf den Durchschnitt berechnetes niederes Ideal unterschied (Didache,

II Clem, Hermas), man nahm endlich aus dem Judentum die Anschauung von der sündentilgenden Kraft des Almosens auf (I Petr 4 $_8$ Jak 5 $_{20}$ Polykarp 10 $_2$ II Clem 16 $_4$) — lauter Notbehelfe, die doch nur verraten, wie man sich je länger je mehr durch den Abstand zwischen Ideal und Wirklichkeit bedrückt fühlte.

Um die Mitte des 2. Jhd.s hat ein Prophet, Hermas, den Mut gehabt, das, was jedermann empfand, offen auszusprechen. Er verkündigt das nahe Kommen des Herrn; aber er muß zugleich auch bekennen, daß die Christenheit nicht ist, wie sie sein sollte. Sie sollte eine reine Jungfrau sein ohne Flecken und Runzel; in Wahrheit gleicht sie einem alten verhutzelten Weib. Hermas darf freilich den Trost hinzufügen, daß der Herr für die, die jetzt sich zusammennehmen, einen Pardon gewähren wird. Doch nur dies eine Mal und mit Rücksicht auf die besondern Nöte dieser letzten Zeit. — Die Auskunft, die Hermas gegeben hatte, genügte naturgemäß nur für ganz kurze Frist. Prinzipiell war die Frage durch ihn nicht gelöst worden. Den Grundsatz, daß es nur eine Buße, die in der Taufe, gebe, hatte er sogar ausdrücklich bestätigt. Das Problem mußte mit verstärkter Wucht wiederkehren, sobald es sich herausstellte, daß der Herr doch nicht kam und die Zustände in der Christenheit schlimmer anstatt besser wurden. Man wagte jedoch auch jetzt nicht, das Ideal der Reinheit nach der Taufe offen aufzugeben — es hing zu viel daran —, man suchte nur nach neuen Krücken für die menschliche Gebrechlichkeit. Zunächst wurde die Kasuistik um einen wichtigen Schritt weitergeführt. Man bestimmte den Begriff der Todsünde näher, indem man die drei schwersten Tatsünden: Götzendienst, Mord, Unzucht darunter befaßte (vgl. übrigens für die Auszeichnung dieser Sünden schon Apok 22 $_{15}$). Diese Sünden wurden mit immerwährendem Ausschluß aus der Gemeinde bestraft. Hier wagte die Kirche keine Hoffnung auf Vergebung zu eröffnen. Doch tat sich selbst in diesen Fällen wenigstens ein Notpförtchen auf. In den Zeiten der Verfolgung galten die Märtyrer, deren Stellung jetzt emporsteigt, kraft ihres besonderen Verdienstes als ermächtigt, auch von den Todsünden zu lösen (Eusebius V, 2; Tertullian ad martyras). — Für die schwereren Sünden, die jedoch unterhalb der Todsünden standen, wurde ein peinliches Bußverfahren eingerichtet. Man nannte es nach seinem Hauptstück Exomologese oder auch die „zweite" Buße. Der Sünder wird aus der Gemeinde ausgestoßen, aber so, daß ihm die Wiederaufnahme in Aussicht gestellt wird. Nur muß er sie sich erst mühsam verdienen durch wiederholtes öffentliches Bekennen seiner Schuld, durch Kasteiung, durch Trauer in Sack und Asche, durch Anrufung der Fürbitte der ausgezeichneten Glieder der Gemeinde. Wenn man darnach den Sünder wieder aufnahm, so rechtfertigte man dies im Abendland durch eine Theorie, die Tertullian (de poenit. 9) klassisch ausgeprägt hat. Die Selbstdemütigung wird aufgefaßt als Genugtuung (satisfactio), die der Sünder dem erzürnten Gott anbietet, als freiwillige Vorausnahme der Höllenstrafen. Gott in seiner Gnade geht, so erwartet man, auf diesen Ersatz ein. Die Exomologese hat also nicht nur Bedeutung für die Gemeinde, um ihr den Ernst der Reue zu beweisen, sondern sie bezieht sich gleichzeitig auf Gott, wie auch die Wiederaufnahme als Aussöhnung mit Gott betrachtet wird. Dem Orient ist diese Theorie von der satisfactio fremd geblieben. Die griechische Kirche verabscheut heute noch den Gedanken einer Genugtuung an Gott. Dort gilt der Sünder in erster Linie als Kranker und die Exomologese als ein Heilverfahren. Mit der Genesung ist auch die Schuld getilgt. Eine eigenartige, zukunftsreiche Idee fügten Clemens und Origenes noch hinzu. Sie empfehlen es dem sittlich Schwächeren, sich einen der „vollkommenen" Christen — gemeint ist nicht ein Priester, sondern ein Asket — zum geistlichen Führer und Fürbitter bei Gott zu wählen.

Der Montanismus hat versucht, sich gegen diese Entwicklung zu stemmen. Doch vergeblich. Die Kirche sah sich vielmehr nach 200 zu noch größeren Eingeständnissen genötigt. Konnte man auf die Dauer den Todsündern grundsätzlich die Wiederaufnahme versagen, wenn doch während der Verfolgungen immer eine Anzahl wieder hereinkam? Sollte der Zufall einer ausbrechenden Verfolgung darüber entscheiden, ob ein Todsünder Vergebung fand? Den entscheidenden Vorgang machte ein römischer Bischof, wahrscheinlich ¶ Calixtus. Er erklärt ca. 220, daß er auch Unzuchtsünder nach geleisteter Buße wieder aufnehme. Trotz heftigen Widerspruchs seitens der angesehensten Theologen (Tertullian, Hippolyt, Origenes) setzte sich diese Praxis allenthalben durch. Die logische Konsequenz, die Bewilligung der Buße auch für die übrigen Gattungen der Todsünder, ist erst 30 Jahre später und unter aufregenden Kämpfen gezogen worden. Angesichts der großen Zahl der in der decianischen Verfolgung Abgefallenen erwies sich die bisherige Strenge gegenüber den Idololatren (Götzendienern) als undurchführbar. Der Fall wurde jedoch dadurch noch verwickelter, daß die Märtyrer in Karthago und Alexandrien ihr hergebrachtes Recht in ungebundenster Form ausübten. So gestaltete sich der Streit um die Buße der Idololatren zugleich zu einer Auseinandersetzung zwischen Bischof und Märtyrer. Das Ergebnis war auf der einen Seite die Feststellung der Autorität des Bischofs als des Inhabers der apostolischen Binde- und Lösegewalt, auf der andern Seite die Zulassung der Idololatren zur kirchlichen Buße. Tatsächlich war damit der alte Standpunkt preisgegeben. Der Begriff einer schlechthin unvergebbaren Sünde ist jetzt nicht mehr vorhanden. In der Theorie wurde er jedoch immer noch festgehalten. Das Bußverfahren, dem die „Gefallenen", d. h. die Todsünder und — in abgestufter Weise — die schweren Tatsünder überhaupt unterworfen wurden, galt als Bürgschaft, daß die Heiligkeit der Kirche gewahrt blieb. Für die leichteren Sünden erschienen die alten Mittel Askese, Almosen, Gebet als ausreichend, um Gott wieder zu versöhnen.

2. In ein neues Stadium trat die Bußdisziplin mit dem Aufkommen des Mönchtums. Das Mönchtum greift über den oberflächlichen Begriff von Sünde, bei dem die Kirche unter dem Einfluß der Kasuistik angelangt war, zurück auf die Gedanken der Bergpredigt, die es mit stoischen Ideen kombiniert. Sünde ist nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie die arge Tat, sondern schon der arge Gedanke. Die bösen Grundtriebe des Herzens, aus denen das Tun herauswächst, sind die eigentlichen Todsünden. Sie können nur in täglichem Kampf, in täglicher Buße überwunden

werden. Das Mönchtum setzt sich dieses Ziel; es nennt sich darum den Stand der Buße. So entsteht hier mit dem neuen Begriff von Todsünde zugleich die Idee der täglichen Buße (im ernsteren Sinn, als es etwa Cyprian meinen konnte). — Die Ergänzung dazu bildet jedoch der Glaube des Mönchtums an die besondere Begnadigung, die ihm zu Teil wird. Der Mönch vertraut darauf und erfährt es, daß Gott dem ernsthaft Ringenden seinen Geist zur Hilfe sendet. Daraus leitete das Mönchtum das Recht ab, die Binde- und Lösegewalt auszuüben. In Kraft des Geistes fühlt sich der Mönch als Herzenskündiger, der den inneren Zustand der bei ihm Rat Holenden durchschaut, als Prophet, der Gottes Spruch eröffnet, als Freund Gottes, der wirksame Fürbitte auch für schwere Sünder einlegen darf. — Auf dieser Grundlage ist im könobitischen (im Kloster lebenden) Mönchtum durch Basilius die neue Bußdisziplin geschaffen worden, deren bezeichnendstes Element die Beichte ist. Wie Basilius die Klostergenossenschaft auffaßte als Abbild der Urgemeinde, als idealen Bruderbund, so erschien ihm auch die gegenseitige Unterstützung in geistlichen Nöten als ein Stück der Liebespflicht. Eine Hilfeleistung der Gemeinschaft gegenüber dem Einzelnen war aber nur dann denkbar, wenn jeder rückhaltslos das eigene Innere offenbarte. Nach der Vorschrift des Basilius sollte jeder allabendlich im Kreise der Brüder sich eröffnen, außerdem in schwereren Fällen noch ein privates Bekenntnis vor dem Vorsteher stattfinden. — Die Beichte, deren Ursprung damit angegeben ist, hebt sich also scharf von der alten Bußdisziplin ab. Den tiefsten Unterschied begründet der abweichende Sündenbegriff. Die Bußdisziplin erstreckt sich nur auf schwere Tatsünden, die Beichte auch auf Gedanken, ja auf sie in erster Linie. Daraus folgt der zweite Unterschied. Die Bußdisziplin erfaßte nur einen Teil der Gemeinde, und es ist immer eine Schande, ihr zu verfallen; zur Beichte dagegen kann die ganze Gemeinde — zunächst war es die Klostergemeinde — verpflichtet werden. Denn Todsünden in dem Sinn, wie das Mönchtum das Wort verstand, fühlt jedermann auf sich lasten.

Die Beichte ist im Kloster entstanden und war zunächst nur für das Kloster bestimmt. In der Kirche bestand die alte Bußdisziplin fort. Sie wurde namentlich im 4. Jhd. im Osten noch weiter ausgebaut in den sogenannten kanonischen Briefen (aus dem 3. Jhd.: Dionysius von Alex., Greg. Thaumat.; im 4. Jhd.: bes. Basilius und Gregor von Nyssa). In einzelnen Gegenden verschärfte man die Peinlichkeit des Verfahrens noch durch besondere Einrichtungen: so erfuhr in Kleinasien das dort seit dem 3. Jhd. nachweisbare System der „Bußstationen" im 4. eine Fortbildung; in Konstantinopel wurde das ganze Bußwesen einem besonderen Priester, dem „Bußpriester" anvertraut — beides übrigens Einrichtungen, die sich nicht über ihren Ursprungsort hinaus verbreiteten. Wie lange die öffentliche Bußdisziplin im Osten dauerte, ist umstritten. Wahrscheinlich aber hat sie sich viel länger gehalten, als die herrschende Meinung annimmt, — bis tief ins Mittelalter hinein.

Allein neben ihr ist sehr früh die Beichte auch bei „Weltleuten" aufgekommen. Das hohe Ansehen, das sich das Mönchtum durch die Strenge seiner Lebensführung erwarb, hat schon im 4. und 5. Jhd. zahlreiche Fromme und Bekümmerte veranlaßt, bei den Mönchen sich regelmäßig geistlichen Rat zu holen. Je mehr diese Sitte sich einbürgerte, desto mehr verlor die öffentliche Buße an Bedeutung. Denn was der Mönch gab, war größer und umfassender, als was der Priester zu bieten vermochte. Der Mönch hatte Gewalt über das Kleinste, wie über das Größte, und wenn er von schwerer Sünde löste, war man beruhigter, als wenn es der Priester getan hatte. Er hatte persönliche Stellung (parrēsia) bei Gott, beim Priester war man dessen nicht ebenso sicher. Die Beichte hat die öffentliche Buße beiseite gedrängt, aber in diesem Umschwung verschob sich zugleich die Stellung der beiden in der Bußgewalt konkurrierenden Stände. Mit dem Absterben der öffentlichen Disziplin entglitt dem Priestertum die Leitung der Buße völlig. Die Beichte, die an ihre Stelle trat, blieb in den Händen des Mönchtums. Vom 8. bis zum Ende des 12. Jhd.s hat im Orient die Binde- und Lösegewalt als das Privileg des Mönchtums gegolten.

Eine Wendung trat erst ein, als die griechische Kirche im Jahr 1274 die Lehre von den sieben Sakramenten von der abendländischen übernahm. Seitdem die Beichte als Sakrament galt, war auch entschieden, daß nur ein Priester sie verwalten konnte. Doch blieb die alte Auffassung immer noch in der Art der Ausübung der Binde- und Lösegewalt wirksam. Vorgeschrieben ist heute eine viermalige Beichte des Jahrs, nur für die „Einfacheren" soll eine einzige genügen. Das Letztere ist aber die Regel. Das Bekenntnis ist in der Form freier als im Abendland, mehr eine Besprechung als eine Inquisition. Die asketischen Leistungen, die auferlegt werden, dienen der Reinigung, nicht der Genugtuung. In und neben der offiziellen Beichte ist aber das besondere Vertrauen zum Mönchtum immer noch bestehen geblieben, wenigstens in den Gebieten der östlichen Kirche, in denen das Mönchtum überhaupt noch sein altes Ansehen genießt.

3. Das Abendland ist länger bei der einfachen Form der Buße geblieben, die schon in Cyprians Zeit erreicht war. Zwar dringt mit dem Mönchtum auch hier der neue Begriff von Todsünden = Wurzelsünden ein (¶ Cassianus), und in gleicher Richtung wie das Mönchtum wirkt die augustinische Theologie: der Sündenbegriff wird vertieft, die Idee einer täglichen Buße (des Getauften) steigt auf. Aber eine neue Gestalt der disziplinären Behandlung geht aus diesen Motiven zunächst nicht hervor. Eher entsteht eine gewisse — in der katholischen Kirche bis heute nachwirkende — Verwirrung, weil der altkirchliche und der mönchische Begriff von Todsünde seitdem ständig durcheinandergeworfen werden.

Erst auf einem merkwürdigen Umweg ist die Beichte auch ins Abendland gekommen. Ende des 6. Jhd.s haben sie die iroschottischen Missionare (¶ Columba) auf das Festland herübergebracht. In Irland, auf dessen Entwicklung direkter orientalischer Einfluß gewirkt hat, war sie vermöge der Stellung, die das Mönchtum dort einnahm, früh allgemeine Kirchensitte geworden. Auch auf dem Festland gewann sie leicht Boden. Nur daß hier sofort und ohne Kampf das Priestertum die Sache in die Hand nahm. Selbständigkeitsbestrebungen des Mönchtums, die auch im Abendland sich regten — sie sind zahlreicher als man gewöhnlich weiß: Temp-

lerprozeß! —, haben keine Bedeutung gewonnen. Die Ausbreitung der Sitte läßt sich verfolgen an den sogenannten Bußbüchern. Die Anfänge dieser Literatur, die ein Gegenstück zu den kanonischen Briefen des Ostens darstellt, liegen in Irland: das älteste geht unter dem Namen des Vinniaus = Finnian † 548. Sie war dazu bestimmt, dem Priester, der die Beichte spendete, Anleitung über die aufzulegenden Bußwerke zu geben. Auf dem Kontinent, wohin sie Columba verpflanzt hat, hat sie sich bis ins 9. Jhd. fortgesetzt. — Die nächste Folge des Aufkommens der Beichte war, daß auch hier zwischen ihr und der öffentlichen Buße die Reibung entstand, die schon im Orient festgestellt wurde. Die öffentliche Disziplin begann leise abzubröckeln. Schon unter Gregor d. Gr. war sie auf diejenigen Sünden beschränkt worden, die offenkundig geworden waren. Doch hat sie sich bis ins 12. Jhd. erhalten; in einzelnen Ausläufern sogar noch beträchtlich darüber hinaus. Die Zukunft gehörte aber auch hier der Beichte. — Ihre Auffassung und Handhabung hat jedoch unter dem Einfluß abendländischen Denkens und abendländischer Kirchenpolitik starke Veränderungen erfahren. Als die konstitutiven Elemente der Beichte hat bereits das Frühmittelalter (vor Abälard) die 3 Stücke: Reue (poenitentia, contritio), Bekenntnis (confessio), Genugtuung (satisfactio) betrachtet. Es war damit nur die Anschauung auf eine Formel gebracht, die seit Tertullian im Abendland gegolten hatte. Der Sinn dabei war, die Bedingungen zu nennen, deren Gesamtheit die Verzeihung bei Gott erwirken sollte. Demgemäß wurde bei der öffentlichen Disziplin die Absolution erst am Schluß, nach Ableistung der Genugtuungswerke (satisfactiones), erteilt. In der Beichte dagegen war es anders üblich. Dort wurde — so ist es schon im Orient Sitte — die Verzeihung, in Form der Fürbitte, sofort nach dem Bekenntnis ausgesprochen. Als wirksam dachte man sich die Fürbitte allerdings erst nach Vollbringung der Bußwerke. Seitdem im Abendland die Beichte neben der öffentlichen Buße Sitte wird, mischen sich die beiden Formen. Das Ergebnis ist, daß die zweite sich durchsetzt. Schon im 11. Jhd. ist es Regel, die Absolution unmittelbar nach dem Sündenbekenntnis auszusprechen. — Daraus erwuchs jedoch für die abendländische Anschauung ein eigentümliches Problem: welchen Sinn hatten die satisfactiones, wenn die Vergebung schon erteilt war? Man (der Verf. des Buches De vera ac falsa poenitentia und vor allem Abälard) löste es, indem man den Begriff von Sünde und von Sündenstrafe spaltete. Die Sünde ist zugleich Beleidigung Gottes und Bruch seiner Weltordnung. Das erstere (die Schuld) wird in der Absolution vergeben, für das zweite hat der Mensch aufzukommen in den satisfactiones. Oder, nur in anderer Wendung: jede Todsünde hat zeitliche und ewige Strafen im Gefolge; die ewigen, die Höllenstrafen, nimmt die Absolution weg, die zeitlichen sind noch abzubüßen. (Man sagt dafür auch: in der Absolution werden die ewigen Strafen in zeitliche verwandelt.)

So blieb den Bußwerken auch jetzt noch ihr Wert als Genugtuung. An die Aufgabe, sie zu erledigen, hatte jedoch schon vorher ein spezifisches Motiv der abendländischen Entwicklung angeknüpft. Die zu büßenden zeitlichen Strafen wurden als ungeheuer lang geschätzt; das irdische Leben reichte keinesfalls aus, die größere Hälfte sollte im ¶ Fegfeuer — diese Idee, deren Wurzeln über das Christentum zurückreichen, gewinnt jetzt ihre große praktische Bedeutung — nachgeholt werden. Schon in den irischen Bußbüchern war darum, offenbar unter dem Einfluß des Kompositionensystems (¶ Kompositionen), die Erleichterung gewährt worden, daß die beschwerlichen und langwierigen Bußwerke mit bequemeren und kürzeren vertauscht werden durften. Auch Umsetzung in Geld wurde zugelassen. Die fränkischen Bußbücher haben das aufgenommen und namentlich seit dem 10. Jhd. gewann die Methode der Ablösungen (Redemptionen) Verbreitung. — Weit Größeres aber brachte der Ablaß. Der Ablaß ist nicht direkt aus den Redemptionen hervorgegangen, mit denen er freilich sachlich zusammengehört. Er entsprang nicht dem Interesse der Büßer, sondern dem der Kirchenleitung. Der Ablaß taucht in der ersten Hälfte des 11. Jhd.s in Südfrankreich auf als sogenannter Kirchenablaß. Denen, die zum Bau der Kirche beitragen, wird dafür (unter anderem) ein Teil ihrer Buße geschenkt. Das Neue gegenüber dem bisherigen Brauch liegt darin, daß hier ein Strafnachlaß generell verheißen wird, während bei den Redemptionen immer eine individuelle Behandlung stattfand. Noch im selben Jahrhundert erfuhr die neue Form der Strafminderung durch die Päpste ihre Steigerung zur höchsten Höhe. Nach Vorgängen bei Alexander II (1063) und bei Gregor VII (1080) hat Urban II den Kreuzfahrern aus päpstlicher Machtvollkommenheit Erlaß des ganzen Bußwerks gewährt. Von da an wird dieser Plenarablaß bei Kreuzzügen stehend, und seine praktische Bedeutung wächst, je mehr man sich daran gewöhnt, die Kreuzzugsidee auf alle kriegerischen Unternehmungen der Kirche anzuwenden und den Ablaß auch auf diejenigen zu erstrecken, die nur Geldunterstützung leisteten. Die Ausdrücke, unter denen der Kreuzzugsablaß verkündet wird, sind z. T. mißverständlich: neben der Formel poenitentiae remissio findet sich sehr häufig peccatorum remissio (oder Synonyma). Gemeint ist trotzdem nie, daß im Plenarablaß Vergebung der Schuld erlangt wird. Denn immer ist ausgesprochen oder vorausgesetzt, daß die Empfänger contriti et confessi sind, also in der Beichte Absolution empfangen haben. Auch der Plenarablaß ist nur vollkommener Nachlaß der Sündenstrafe. Wohl aber mag der Ausdruck daran erinnern, daß bei den erlassenen Strafen niemals bloß, von Anfang an nicht bloß, an die kirchlichen gedacht wurde, oder an diese doch nur soweit sie ein (von Gott gebilligter) Ersatz für die im Diesseits oder im Jenseits (Fegfeuer) abzubüßenden göttlichen Strafen sind.

Das dritte Neue, was das frühe Mittelalter zur überkommenen Anschauung hinzufügte, war die Erhebung der Beichte zum Sakrament. Sie heißt so gelegentlich schon bei Petrus ¶ Damiani. Entscheidend war jedoch erst, daß sie bei der Aufstellung der Siebenzahl im 12. Jhd. in den Ring der Sakramente einbezogen wurde.

Diese Impulse hat das 13. Jhd. verarbeitet. Am Anfang des Jhd.s stehen die Kirchengesetze, die Innocenz III auf dem Laterankonzil von 1215 verkündete: can. 21, der jedem Gläubigen befiehlt, jährlich einmal vor seinem „zuständigen" Priester (sacerdos proprius) alle seine Sünden (omnia sua

peccata, nicht bloß die Todsünden!) zu beichten; damit ist die bestehende Sitte zum Gesetz gemacht; can. 62, der den bischöflichen Kirchenablaß auf höchstens 1 Jahr, in der Regel auf 40 Tage beschränkt; 40 Tage Ablaß bedeutet: so viel Nachlaß der Sündenstrafen, wie einer auf Grund der alten canones verdient hätte, der 40 Tage Buße leistete; wie viel das ist, kann der Mensch nicht wissen. Hinzufügen darf man noch das vom Konzil bestätigte Kreuzzugsdekret, weil dessen Formeln für die nächsten Jahrhunderte vorbildlich geworden sind.

Auf die Theorie, die die Hochscholastik ausbaute, hat das dritte der oben genannten Momente am stärksten gewirkt. Der Begriff Sakrament übte, einmal auf die Beichte angewendet, ein Schwergewicht aus, dem das Widerstrebende nachgeben mußte. Es folgte aus ihm vor allem eine bestimmte Auffassung der Gewalt und der Stellung des Priesters bei der Absolution. Bis ins 13. Jhd. war es üblich gewesen, die Absolution in Form der Fürbitte auszusprechen; immer bestanden auch noch Zweifel darüber fort, wie sich der Spruch des Priesters zu dem Gottes verhalte und ob er sich auch auf die Sündenschuld beziehe. Nunmehr erschien der Gebrauch des Indikativs („ich spreche dich frei") bei der Absolution als das Korrekte: denn das Sakrament sucht nicht erst Gnade, sondern enthält und gewährt sie. Entsprechend setzt sich (entschieden, wenn auch immer noch nicht ganz reinlich, erst bei ¶ Thomas v. Aquino) hinsichtlich der priesterlichen Schlüsselgewalt die Anschauung durch, daß der Priester bei der Beichte eine richterliche Entscheidung an Gottes Statt, auch über die Schuld, fällt; nicht nur die Vergebung festgestellt oder Folgerungen daraus zieht. — Der Sakramentsbegriff drückt aber auch auf die Anforderungen, die hinsichtlich der Reue gestellt werden. Noch Thomas hat, in Uebereinstimmung mit Abälard, diejenige Reue, die aus der Liebe zu Gott hervorgeht (contritio), als die normale angesehen. Aber wenn er gleichzeitig den Satz festhielt, daß eine Reue dieser Art an sich schon die Vergebung verdiene, so war es schwer, die Notwendigkeit des Sakramentsempfangs nachzuweisen. Darum empfahl sich die von den franziskanischen Theologen vertretene, von ¶ Duns Skotus voll entwickelte Theorie, daß die aus der Furcht vor Strafe entspringende Reue (attritio, Galgenreue) genüge. Die beim Sakramentsempfang eingegossene Gnade sollte dann ergänzen, was der Reue an Vollkommenheit fehle. Diese Anschauung hatte zwar nicht den Ernst, aber die Logik der Sache für sich. — Endlich erhielt im 13. Jhd. auch der Ablaß seine dogmatische Unterbauung. ¶ Alexander von Hales lieferte die maßgebende Lehre. Er leitete das Recht des Papstes, ihn zu spenden, aus dem Schatz (thesaurus Mtth 6_{19} 19_{21} vgl. Eusebius V, 2; 430, 14 Schwartz) der überschüssigen Verdienste her, die Christus und die Seinigen erworben hätten.

Aufs Ganze gesehen führte diese Entwicklung dahin, daß auf den Akt der Beichte der Nachdruck fiel. Das späte Mittelalter hat diesen Zug vollends ins Grobe ausgearbeitet. Mit dem Vordringen des Skotismus gewann auch die Lehre von der Zulänglichkeit der attritio die Oberhand. Um so eifriger wurde dafür den Gläubigen namentlich von den Bettelorden häufige Beichte und Generalbeichte (= auf das ganze Leben oder doch einen größeren Zeitraum sich erstreckende Beichte; üblich besonders zu Anfang neuer Lebensabschnitte) empfohlen. Andrerseits verschlang der immer reichlicher ausgestreute Ablaß den Rest von Beschwerlichkeit, der bei der Ableistung der Satisfaktionen noch geblieben war. Die Häufung der Ablaßerteilungen, deren Motiv nur das Geldinteresse der Kurie bildete, ist eins der bezeichnendsten Symptome des ausgehenden Mittelalters. Schon im 13. Jhd. war ein Plenarablaß dank der Ausdehnung des Kreuzzugsablasses und spezieller Privilegien wie des ¶ Portiunkulaablasses — auch das Samstagsprivileg der Karmeliter gehört in diesen Zusammenhang — nicht schwer zu erlangen. Wie die Kreuzzüge aufhörten, schuf Bonifatius VIII im Jahr 1300 zum Ersatz dafür den Jubiläumsablaß, dessen Frist allmählich von 100 auf 50, dann auf 33, schließlich auf 25 Jahre herabgesetzt wurde. Und war dieser anfangs nur in Rom zu erwerben, so brachte man ihn seit Bonifatius IX den Gläubigen vors Haus. Die letzten Schößlinge des Systems waren der Ablaß für Verstorbene und der Ablaßbrief. Der Ablaß für Verstorbene wurde in der Theorie seit dem 13. Jhd. von den meisten Theologen gebilligt. Den Schritt zur Praxis haben zuerst mutige Ablaßprediger getan. Aber in der zweiten Hälfte des 15. Jhd.s nahmen die Päpste selbst die ergiebige Idee auf, und Sixtus IV erklärte noch ausdrücklich, daß die Form per modum suffragii (fürbittweise) keinen Zweifel an der Wirksamkeit dieser Ablässe einschließen solle. — Auch der Ablaßbrief (Beichtbrief, confessionale) stellt noch eine besondere Verzweigung dar. Er fällt nicht einfach mit dem Jubelablaß zusammen, obwohl die Ablaßbriefe bei Gelegenheit des Jubelablasses ausgeboten wurden. Denn der Ablaßbrief lautete auf den Inhaber und gab noch besondere Privilegien, vor allem das Recht, sich einen Beichtvater zu wählen, der den Besitzer einmal im Leben und wieder in der Todesstunde von allen Sünden (einschließlich der ¶ Casus reservati) lossprechen und zugleich ihm vollkommenen Ablaß gewähren durfte. Zur Erwerbung des Ablaßbriefs waren Reue und Beichte nicht erforderlich. Nötig wurden sie erst, wenn die Privilegien realisiert werden sollten. So war der Ablaßbrief ein Chec, dessen Einlösung man sich für den dringenden Notfall aufsparen konnte. — Nicht nur durch ihre Zahl waren die Plenarablässe des ausgehenden Mittelalters das Verderben der Bußgesinnung, auch die Form, in der sie angeboten und empfangen wurden, verwirrte die Begriffe und ermutigte die Leichtfertigkeit. Vom Ende des 13. Jhd.s an kommt in Plenarablässen vielfach die Formel vor, daß sie Befreiung von Strafe und Schuld (a poena et culpa) gewährten. Der Ausdruck war theologisch unzulässig; trotzdem wurde er auch von Päpsten verwendet, bis ihn das Konstanzer Konzil untersagte. Das natürliche Mißverständnis der Formel beim Volk bestand indes fort. Und wenn die Päpste bei der Erteilung eines Jubelablasses die dogmatische Korrektheit insofern wahrten, als der Ablaßprediger zugleich zum Beichtvater bestellt war, so hat doch gerade diese Verbindung erst recht der Verflachung der Buße Vorschub geleistet. Der Betrieb wurde, vollends als Massenbetrieb, notwendig mechanisch. Die Beichte war nur Vorspiel. Und in welches Licht kam sie, wenn man diesmal, an-

statt Genugtuungswerke auferlegt zu erhalten, gleich den vollkommenen Ablaß kaufen konnte.

Gegenüber den schlimmsten Mißbräuchen dieses Systems hat das tridentinische Konzil reagiert. Es bestätigt in seiner sess. XIV den Sakramentscharakter der Beichte, die richterliche Stellung des Priesters bei der Verwaltung der Binde- und Lösegewalt und die Pflicht, alle Todsünden zu bekennen. Aber es betrachtet wieder die contritio als die normale Form der Reue; doch wird auch die attritio zugelassen und gegenüber den Reformatoren in Schutz genommen. Den Ablaß schwieg das Konzil in der dem Bußsakrament gewidmeten Sitzung tot. Erst die hastige Schlußsitzung vom 4. Dez. 1563 kam auf ihn zurück. Dogmatisch wurde über den Ablaß nur festgesetzt, daß er berechtigt und dem christlichen Volk sehr heilsam sei, im übrigen sollten die Mißbräuche abgestellt werden. — Die nachtridentinische Entwicklung hat in mancher Hinsicht zum Mittelalter zurückgelenkt. Die attritio ist, namentlich dank dem Eintreten des Jesuitenordens, wieder zu größeren Ehren gekommen. Zum Ersatz dafür wird wie früher häufige, womöglich wöchentliche, wo nicht tägliche Beichte empfohlen, und diese Pädagogik hat sich trotz des Widerspruchs der Jansenisten behauptet. Auch der Ablaß hat schon in der Gegenreformation und erst recht im 19. Jhd. wieder größere Bedeutung erlangt. Allerdings weicht die moderne Schätzung des Ablasses von der vorreformatorischen bemerkenswert ab. Nach heutiger Praxis (KL^2 I, Sp. 96) entbindet der Ablaß nicht von den im Bußsakrament auferlegten Genugtuungswerken. Er ist damit reines Devotions- und Beruhigungsmittel geworden, was jedoch die Anziehungskraft nur erhöht. — ¶ Bußwesen: III.

4. Luther hat grundsätzlich mit der katholischen Anschauung gebrochen. Sein Kampf gegen die katholische Kirche begann mit einem Ablaßstreit, und Luther ist folgerichtig dazu weitergeführt worden, das ganze katholische Bußsakrament zu bekämpfen. Denn die Begriffe von Sünde und Gnade, zu denen er sich schon vor 1517 durchgerungen hatte, entwurzelten das bestehende System. Wenn die katholische Kirche die Sünden schied in läßliche und Todsünden und den Gedanken einer Genugtuung an Gott für möglich und heilsam hielt, so empfand Luther die Sünde, und zwar jede, als schlechthinige Aufhebung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, als Ursache eines Zornesgerichts Gottes, als eine Schuld, die wieder gutzumachen dem Menschen in keinem Sinn möglich ist. Aber ebenso ist ihm umgekehrt die Gnade nicht etwas nur ausnahmsweise oder in Portionen Gewährtes, sondern die ständige väterliche Gesinnung Gottes, vermöge deren er in jedem Augenblick bedingungslos und ganz zu verzeihen bereit ist. Daher ist für Luther jede Sünde Todsünde und jede vergebbar. Das Entscheidende ist, ob der von Gott durch das Gesetz Zerschmetterte sich von Gott durch das Evangelium wieder aufrichten läßt. Buße ist nicht etwas Periodisches, vollends nicht bloß ein vorsätzlich „erweckter Akt", sondern eine durch das ganze Leben ununterbrochen fortgehende innere Arbeit. Denn das Christenleben ist ständiges Sterben des alten Menschen und ständiges Auferstehen mit Christus. Und wie auf der einen Seite die Buße die Voraussetzung des Glaubens ist, so vertieft auf der andern der Glaube die Buße: denn erst der Begnadigte empfindet ganz, gegen wen und wie tief er sich versündigt hat. (Im Streit zwischen Melanchthon und ¶ Agrikola haben beide Parteien je nur die eine Hälfte von Luthers Gedanken über das Verhältnis von Buße und Glauben geltend gemacht.) Die satisfactio fällt für Luther vollständig weg. Denn Sündenstrafen aufzuerlegen ist ausschließlich Gottes Sache. Der Mensch hat sie nur geduldig zu ertragen. Und sofern es sich darum handelte, durch die satisfactiones den Rest der Sünde im Menschen zu beseitigen, gilt der Satz, daß Nimmertum die beste Buße ist. Dem neuen Gnadenbegriff entsprechend verändert sich auch die Anschauung von der Schlüsselgewalt. Ihren Inhalt bildet nichts anderes als das Evangelium von der Sündenvergebung. Und da dieses jedermann zugänglich und jedermann in persönlicher Erfahrung verständlich ist, so ist auch die Handhabung der Schlüsselgewalt grundsätzlich weder an ein Amt noch an eine Institution gebunden. Aber mit Rücksicht auf die Ordnung innerhalb der Gemeinschaft erschien ihm ebenso wie das Predigtamt, so auch eine Zucht als notwendig. Ihre praktische Regelung war freilich, wenn man der Freiheit eines Christenmenschen nicht zu nahe treten und der geistlichen Obrigkeit nicht Unfehlbarkeit zuschreiben wollte, eine sehr schwierige Aufgabe. Die Privatbeichte (ohne Zwang) hat Luther immer wert gehalten.

Die Dogmengeschichten von Harnack, Loofs, Seeberg; — Paul Hinschius: Kirchenrecht Bd. IV und V, 1888 ff; — Joh. Morinus: Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae, Paris 1651; — Jean Daillé: De sacramentali sive auriculari Latinorum confessione disputatio, Genf 1661; — H. Ch. Lea: A history of auricular confession and indulgences, 3 vls., Philadelphia 1896; — Paul Wernle: Der Christ und die Sünde bei Paulus, 1897; — Karl Holl: Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, 1898; — Karl Müller: Der Umschwung in der Lehre von der Buße während des 12. Jhds (Zu: Theol. Arbeiten, Weizsäcker gewidmet), 1892; — Th. Brieger: Das Wesen des Ablasses am Ausgang des MA., 1897; — Derselbe: Indulgenzen RE^3 IX, S. 76 ff; — Nik. Paulus: Johann Tetzel, 1899; — Adolf Gottlob: Kreuzablaß und Almosenablaß, 1906; — Derselbe: Ablaßentwicklung und Ablaßinhalt im 11. Jhd., 1907; — Walther Köhler: Dokumente zum Ablaßstreit, 1902; — Johannes Kunze: Schlüsselgewalt RE^3 XVII, S. 621 ff; — Nach Abschluß des Artikels erschien Hans Windisch: Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes, 1909. **Holl.**

Bußwesen: II. Katholische Beicht.

1. Die kirchliche Pflicht; — 2. Die Vorbereitung; — 3. Der Vorgang; — 4. Das Beichtsiegel; — 5. Zur Beurteilung.

1. Unter Beichte — üblicher ist die Form „Beicht" — wird in der katholischen Kirche in der Regel die Privat- oder Ohrenbeicht verstanden. Sie wird gefordert vor dem Empfang der Sakramente z. B. Kommunion, Trauung, möchte aber auch unabhängig davon geübt werden; doch wird das in der Regel kaum geschehen. Der Osterkommunion, welche die Kirche als Mindestforderung von ihren Mitgliedern verlangt, entspricht die Forderung mindestens einer Beicht in jedem Jahr. Doch wird häufige, womöglich wöchentliche Beicht angeraten, freilich nur von wenigen geleistet. Dagegen ist sie in Klöstern,

wo keine Todsünden drängen, Sitte, heißt dann „Devotionsbeicht“ und ist eigentlich mehr nur eine Andacht. Jeder, der gut und böse zu unterscheiden vermag, also schon Kinder von 7 Jahren an, hat die Verpflichtung, zu beichten.

2. Der Sünder ist verpflichtet, alle Todsünden zu beichten. Die leichten, „läßlichen“, Sünden braucht er nicht anzugeben, doch wird es ihm immerhin geraten. Daß bei der Aufzählung der „läßlichen“ Sünden keine Vollständigkeit zu erreichen ist, wird bei der Natur dieser Verfehlungen als selbstverständlich vorausgesetzt. Die Todsünden aber müssen sämtlich angegeben sein, da die Kirche nicht eine Sünde ohne die anderen vergeben will. Ein verschuldetes Verschweigen einer Todsünde macht die ganze Beicht ungültig. Die Kirche nennt diese Vollständigkeit die „materielle Integrität“. Unverschuldetes Vergessen, physisches Unvermögen, Unkenntnis der Sprache, Todesgefahr, Ausrücken in den Kampf entschuldigt etwaige mangelnde Integrität. Um die mit Verschweigen von Todsünden verbundenen Gefahren zu vermeiden, geben die sogen. Beichtspiegel, die schon vor der Erfindung des Buchdrucks vorhanden waren, ein Verzeichnis der Sünden, meist in Frageform, an deren Hand der Bußfertige sich zu prüfen hat, was für Sünden er begangen hat. Beichtspiegel werden öfters auch den Gebetbüchern oder den Gesangbüchern beigegeben. Zuweilen werden ausgefüllte schriftliche Bekenntnisse dem Priester eingeliefert. Wer die kirchlichen Vorschriften über die Beicht lange nicht oder nur schlecht gehalten hat, legt unter Umständen eine Generalbeicht ab, zu der besondere Bücher vorbereiten. Sie umfaßt das ganze Leben oder einen Teil desselben, und wiederholt und vervollständigt frühere Beichten. Notwendig ist sie, wenn die früheren Beichten ungültig waren, ratsam beim Eintritt in einen anderen Stand (z. B. die Ehe). Die Ablegung einer Generalbeicht wird öfters mit der Bekehrung des Menschen identifiziert. Kenner der Verhältnisse erklären allerdings, daß die Beichtvorbereitung oft recht lässig sei, daß Kinder ihre Beichtzettel nach denen der Kameraden ergänzen, ja, daß sie sich die Beichtzettel gegenseitig borgen, daß manchmal der vierzigjährige Mann noch die gleichen Sünden beichtet, die er als Schüler zu gestehen hatte, und daß gegenüber den sogen. „Sünden gegen Gott“ — Nichtbesuchen der Messe, sich nicht Bekreuzen vor Heiligenbildern, Versäumnis des Gebets und ähnlichem — die Sünden gegen den Nächsten recht in den Hintergrund zu treten pflegen.

3. Die Beicht findet im Beichtstuhl statt, in dem der Beichtende wie häufig auch der Priester durch Vorhänge laut den kirchlichen Vorschriften verdeckt ist. Wo mehrere Beichtväter sind, ist meist der Name des Betreffenden am Beichtstuhl verzeichnet. Zwischen Beichtiger und Beichtkind befindet sich ein Gitter, durch das sie mit einander verkehren. Der Bußfertige beginnt mit einem allgemeinen Sündenbekenntnis, der sogen. „kleinen Beicht“. Dann folgt die Einzelbeicht nach dem Beichtspiegel, der bald die Sünden nach den 5 Sinnen, bald nach den Hauptsünden, bald nach den 10 Geboten bezw. dem Katechismus aufführt. Man hat zahlenmäßig anzugeben, wie oft man die betr. Sünde begangen hat. Der Beichtvater hat die Pflicht, unter Umständen sich über die näheren Verhältnisse der Verfehlung durch Fragen zu unterrichten oder auch den Bußfertigen auf Sünden aufmerksam zu machen, die er nicht genannt, vielleicht aber doch begangen hat. „Beichtbücher“ dienen dem Priester dabei als Mittel, die Praxis der Kirche nach Konzilienbeschlüssen, den Kirchenvätern und dem Herkommen kennen zu lernen. In was für Einzelheiten dies hineinführt, ist bekannt. Andere Priester, und es mag wohl die Mehrzahl sein, nehmen die Beicht recht leicht und begnügen sich mit dem Bekenntnis des Beichtkindes: „Ich habe gegen die zehn Gebote und die Gebote der Kirche gesündigt“. Während der Beicht hat der Priester ein Urteil über die Bußfertigkeit des Sünders zu gewinnen — bei Sterbenden genügt dafür schon Unruhe, Stöhnen, Seufzen. Die katholische Kirche unterscheidet dabei die Tätigkeit des Priesters als Richter, Lehrer, Arzt und Vater. Zunächst wird die Beicht als ein Bußgericht aufgefaßt, und zwar als Anklage und Zeugenverhör. Der Priester als Richter hat kraft seiner ¶ Schlüsselgewalt das Urteil zu sprechen, ob der Beichtende der Lossprechung würdig sei, oder ob ihm die Sünden behalten werden sollen. Doch soll die Absolution nur in Notfällen verschoben werden. Das Recht zur Lossprechung gibt dem Priester nicht schon die Priesterweihe — sie gibt ihm nur die Fähigkeit dazu — sondern die Uebertragung der Beichtjurisdiktion. Als Lehrer hat er sodann über den Unterschied von Todsünden und läßlichen Sünden zu belehren, in schwierigen Fällen eine Entscheidung zu treffen; dazu bedarf er vor allem kirchenrechtlichen Wissens. Als Arzt hat er dabei auf die besonderen Verhältnisse des Einzelnen einzugehen. Als Vater ist er Vertreter des himmlischen Vaters dem verlorenen Sohne gegenüber, steht als Beichtvater zu dem Beichtkind in sogen. geistlicher Verwandtschaft. Wenn der Beichtiger in solchem Gespräch zu dem Urteil gekommen ist, daß er lossprechen kann — was in der allergrößten Mehrzahl der Fälle zutrifft —, beginnt die Lossprechung mit einem Gebet „Indulgentiam, absolutionem“, währenddessen der Beichtiger die Hand gegen das Beichtkind erhebt — früher legte er ihm die Hand aufs Haupt. Dann folgt das „mittlerische“ Gebet Misereatur tui. Eine kurze Bitte an Christus, den Bußfertigen zu absolvieren, wird durch eine Erklärung des Priesters abgelöst, daß er kraft der Autorität Christi ihn zunächst von allen rechtlichen Absolutionshinderungen lossspräche, unter denen das Beichtkind möglicherweise steht und soweit diese in den Machtbereich des Beichtigers fallen (Beschränkungen ¶Casus reservati). Dieser kanonischen, juridischen Lossprechung folgt die sakramentale Lossprechung von den gebeichteten Sünden im Namen der Dreieinigkeit. Den Beschluß macht ein Gebet des Beichtigers um Nachlaß der zeitlichen Sündenstrafen für den Sünder auf Grund der überfließenden Verdienste Christi, der heil. Jungfrau und der Heiligen. Wenn das Beichtkind die vom Priester vorgeschriebenen Gebete dargebracht hat, ist die Lossprechung perfekt. Der sogen. Beichtgroschen (Beichtpfennig) soll nicht als Bezahlung für die Beicht, sondern als freiwillige Gabe, als ein „Opfer“ gelten, wenn er dies auch im Bewußtsein des Volkes nicht immer ist. Doch kommt diese Sitte immer mehr ab. Im Falle augenblicklicher Todesgefahr ist eine kürzere Absolution erlaubt.

Die Formel heißt dann kurzweg: Ego te absolvo ab omnibus censuris et peccatis (= von allen Kirchenstrafen und Sünden) in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen. Auch diese Formel enthält also, wie man sieht, in aller Kürze die kanonische (juridische) wie die sakramentale Lossprechung. In periculo mortis darf übrigens jeder Priester, auch der exkommunizierte, die Beicht abnehmen und absolvieren. — In früherer Zeit galt die Regel, daß die Osterbeicht beim zuständigen Geistlichen, dem Parochus (sacerdos proprius), abgelegt werden mußte. Heutzutage kann man bei jedem Priester beichten. Will ein fremder Priester die Beicht in einer Kirche hören, bedarf er dazu der Erlaubnis des betr. Pfarrers. Beim sogen. Beichtkonkursus — dem Andrang zur Beicht bei Gelegenheit von Bruderschaftsfesten, Wallfahrten usw. — werden gern fremde Beichtiger herangezogen, weil dies manchem die Beicht erleichtert. Gewisse Orden pflegen als Beichtiger besonders beliebt zu sein, nicht selten wegen besonders milder Beichtpraxis. Man hört öfters in Städten, daß im Augenblick diese oder jene Kirche besonders beliebt bei den Beichtenden sei. Da in der römischen Kirche alle religiösen Einrichtungen zugleich zu juridischen werden, bedarf es bei der Freiheit in der Wahl des Beichtigers eines rechtlichen Ausweises, um der Sakramente teilhaft zu werden, die von der Ablegung der Beicht abhängig sind, z. B. Kommunion, Trauung. Daher werden über eine vollzogene Beicht vielfach Beichtzettel ausgegeben, die als Ausweis dienen. Auf dem Lande pflegt manchenorts der Priester diese Zettel nach Ostern einzusammeln, und dies gibt ihm einen Anlaß zu Hausbesuchen bei den Gemeindegliedern. Daß hie und da Beichtzettel von untergeordneten kirchlichen Organen — z. B. vor der Trauung — für eine kleine Summe erhältlich sind, ohne daß der Betreffende tatsächlich gebeichtet hat, sei beiläufig erwähnt.

4. Die Voraussetzung der Ohrenbeicht ist, daß sie unverbrüchliches Geheimnis zwischen Beichtvater und Beichtkind bleibt. Die Kirche wahrt es, indem sie dem Beichtvater für Bruch des Beichtsiegels Amtsentsetzung, Verweisung in ein Kloster, ja Einkerkerung androht. Auch bei schweren Verbrechen darf der Priester seine Kenntnis nicht im Interesse des Staates benützen. Weder mit früheren Beichtigern, noch mit dem Beichtkind selbst darf der Priester über das sprechen, was ihm in der Beicht anvertraut worden ist, außer wenn das Beichtkind selbst dazu den Anstoß gibt. Vom Beichtsiegel kann nur das Beichtkind entbinden. Ein kirchlicher Oberer, der aus der Beicht weiß, daß sein Untergebener unwürdig ist, darf dies sein Wissen bei der Besetzung einer kirchlichen Stelle, bei etwaigem Avancement des Beichtkindes, nicht berücksichtigen. (Der heil. Johannes v. Nepomuk gilt als ein Opfer dieser priesterlichen Pflicht. Doch ist diese Geschichte, wie die ganze Persönlichkeit des Heiligen, unhistorisch.) Bruch des Beichtsiegels kommt selten vor. Ohne Namennennung sind Beichtgeständnisse, wie uns versichert worden ist, öfters Gegenstand des Gesprächs zwischen Geistlichen, doch kann dies ja nicht als formeller Bruch des Geheimnisses gelten.

5. Daß die Ohrenbeicht altchristlichen Ursprunges sei, wird von der katholischen Theologie behauptet, ohne daß sie es zu beweisen vermag. Dagegen ist zweifellos, daß das Bekenntnis vor einem Mitchristen biblisch empfohlen wird, und es muß zugegeben werden, daß auf protestantischem Boden diesen religiösem Bedürfnis vielleicht nicht genügend Rechnung getragen wird. Ob freilich die katholische Form der Beicht, die auf der juridischen Schlüsselgewalt der Priester beruht, dahin wirkt, muß dahingestellt bleiben. Das Persönliche in dem Bekenntnis tritt zurück hinter dem Institutionellen. Die große Mehrzahl beichtet nicht, weil sie innerlich sich gedrungen fühlt, ein Bekenntnis abzulegen, sondern weil es Vorschrift ist. Es kommt vor, daß die Beicht geradezu als Repräsentativpflicht aufgefaßt wird. Leute, die viele Jahre nicht zur Beicht gekommen sind, gehen zur Beicht, wenn sie Mitglieder des Stadtrats geworden sind, weil der Stadtrat zu Ostern korporativ zu kommunizieren pflegt. Und auch bei denen, die aus persönlichem Entschluß zur Beicht gehen, selbst wenn sie es alle 14, ja 8 Tage tun, zeigt die regelmäßige Wiederkehr der gleichen Sünden, die sie seit Jahrzehnten zu beichten pflegen, wie wenig Wirkung für das persönliche Leben die Beicht hat. Es soll damit nicht die Aufrichtigkeit des Bußgefühls angezweifelt werden. Aber in der Regel geht wohl die augenblickliche Zerknirschung nicht in wirkliche sittliche Impulse über. Infolge davon, daß durch die Absolution die Sünden getilgt sind, fehlt leicht Menschen mit einem robusteren Gewissen das Gefühl, daß sie die Schuld gegenüber ihrem Gatten oder sonst einem Nächsten doch noch auf andere Weise gut zu machen hätten. Sie sind ganz über ihre Schuld beruhigt. Damit werden Verfehlungen, deren Ueberwindung auf sittlichem Gebiet liegen müßte, auf das religiöse geschoben. Die rein religiöse Behandlung der Schuld führt somit nicht ganz selten zur sittlichen Lxrheit. Denn die Ermahnungen des Beichtvaters verlieren leicht mit dem Augenblick, wo die Absolution ausgesprochen wurde, ihre Kraft. Zwar lehrt die Kirche in sehr verwickelten kasuistischen Ausführungen die Ersatzpflicht. Aber diese „Restitution" wird vielfach nicht geübt, weil sie ein feines sittliches Empfinden voraussetzt. Gerade nach den schwersten Verbrechen kann man es hören: „Ich habe das Verbrechen in Lourdes gebeichtet und die Absolution erhalten, deshalb fühle ich mich völlig beruhigt". — Daß bei Menschen, die unter der Wucht einer furchtbaren Schuld zusammengebrochen sind, oder bei solchen, deren zartes Gewissen sie zu selbstquälerischen Anklagen führt, die Beicht und Lossprechung eine wirkliche Erlösung sein kann und sicherlich oft genug ist, das ist anzunehmen, wenn man auch gerade darüber naturgemäß nicht viel erfährt. Immerhin ist die Beicht das stärkste Mittel, den Menschen in der Abhängigkeit des Klerus zu erhalten, und hindert den Menschen, zur persönlichen Heilsgewißheit durchzudringen, an deren Stelle ihm nur zeitweilige Beruhigung gewährt wird. Bei alledem haben wir eine in rechter Weise geübte Beichtpraxis vorausgesetzt. Daß die Beicht daneben noch ihre besonderen sittlichen Gefahren für Beichtvater wie Beichtkind haben kann, sei nur gestreift. ¶ Kasuistik.

KL², Artikel: Beichte, Beichtsiegel, -pfennig, -spiegel, -stuhl, -zettel usw., Generalbeichte, Ersatz; — Caspari: Beichte RE³ II, S. 533 ff; — Vgl. Kunte: Wege, die ich ging (Cesty, kterými jsem šel), Prag 1907 (Auszüge in Uebersetzung in den Böhm.-Mähr. Blättern, Herrnhut 1907—09); — Vieles stammt aus persönlichem Erlebnis und aus

Mitteilungen früherer katholischer Priester. — Als Hauptwerk wird auch hier genannt: Liguori: Moraltheologie; — Ueber die Kinderbeicht vgl. ein Referat a. d. Münchn. Katechet. Blättern in „Wartburg", 1905 Nr. 37. **W. E. Schmidt.**

Bußwesen: III. Ablaß.

1. Der Thesaurus ecclesiae oder meritorum; — 2. Die Lehre vom Ablaß in der heutigen Kirche; — 3. Die Verleihung und die Arten der Ablässe; — 4. Bedingungen zur Erwerbung des Ablasses; — 5. Die heutige Ablaßpraxis; — 6. Zur Beurteilung.

1. Die heutige katholische Dogmatik unterscheidet in jedem guten Werk zwei Werte, die neben einander bestehen: das Verdienst und die Genugtuung. „Jede übernatürliche, im Stande der Gnade verrichtete Handlung verdient das ewige Leben", Gott kann sie aber auch als Genugtuung für eine verdiente Strafe annehmen. Und zwar ist das gute Werk verdienstlich, insofern es gut ist, es ist genugtuend, sühnend, sofern es mit Mühe und Abtötung verbunden ist. Das Verdienst ist unübertragbar, die Genugtuung (die Entrichtung einer Strafe oder Abtragung einer Schuld) kann einem andern überlassen werden. Diese Unterscheidung (die allerdings nicht immer festgehalten wird — auch die Genugtuungen werden vielfach „Verdienste" genannt) ist eine Voraussetzung für die Lehre vom Thesaurus ecclesiae, dem Schatz der Kirche, die dogmatische Grundlage des Ablaßwesens, die (¶ Bußwesen: I, 3) von den großen Scholastikern des 13. Jhds. aufgestellt wurde. Der Thesaurus ist gesammelt aus dem überschüssigen Verdienste Christi, wobei auf Röm 5 $_{20}$ hingewiesen wird. In der Jubiläumsbulle Clemens VI von 1350 heißt es darüber: „Als der eingeborene Sohn Gottes auf dem Altare des Kreuzes sich für uns aufopferte, hat er nicht bloß einen Tropfen seines Blutes, der doch wegen seiner Vereinigung mit dem göttlichen Worte hinreichend gewesen wäre, sondern gleichsam einen Strom vergossen. Wie groß muß also, sollte anders eine so erbarmungsvolle Hingabe nicht vergeblich und fruchtlos bleiben, der Schatz sein, den er seiner streitenden Kirche dadurch erworben hat!" Zu diesen Verdiensten Christi treten die Genugtuungen der Jungfrau Maria. Ihre Tugenden und guten Werke, soweit sie verdienstlich waren, haben Belohnung gefunden; soweit sie genugtuend waren, standen sie zur Verfügung, da die Unbefleckte, immerdar Reine ihrer nicht zur Sühne für eigene Sünde bedurfte. Dazu kommen endlich die genugtuenden Werke der Märtyrer, Jungfrauen und aller Gerechten, soweit sie ihrer nicht benötigen bezw. soweit sie sie für diesen Zweck bestimmt haben. Man faßt sie zusammen als opera supererogationis (Werke, die über das Erfordernis hinausgehen). Die Genugtuungen Mariä und der Heiligen (worunter auch die noch lebenden Gläubigen verstanden werden) stehen zwar nicht auf der gleichen Linie wie die Verdienste Christi, werden aber doch als Mühen und Leiden Christi in seinen Gliedern aufgefaßt und dienen, da sie nur in Kraft der Verdienste Christi getan werden konnten, zu deren Verherrlichung. Jeder einzelne Christ trägt somit durch seine Gebete und guten Werke zum Wohl des mystischen Leibes Christi, der Gemeinschaft der Heiligen, bei. Zu dieser Gemeinschaft der Heiligen gehört nicht bloß die triumphierende und die noch hier auf Erden kämpfende Kirche, sondern auch die im Fegfeuer leidende. Jeder, der dieser Gemeinschaft der Heiligen angehört, hat teil an ihren Gütern; denn es besteht geistlicher Kommunismus. Er bekommt nicht nur ideellen, sondern materiellen Anteil daran, wenn ein anderer ihm seine Genugtuung abtritt, und zwar hat dies die rechtliche Geltung, als habe er selbst die Genugtuung geleistet. Das ist die „stellvertretende Genugtuung". Thomas von Aquino rechtfertigt sie mit den Worten: „Was wir durch Freunde tun, tun wir gleichsam selbst, weil die Freundschaft und namentlich die übernatürliche Liebe aus zweien Eins macht" (C. gent. 3. 159). Die Lehre von der Gemeinschaft der Gläubigen, dem Leibe Christi (Röm 12 $_5$) bildet somit die logische Grundlage für die Schenkungen aus dem Thesaurus ecclesiae. — Die Lehre vom Thesaurus ecclesiae ist erst im 14. Jhd. von der Kurie anerkannt worden. Clemens VI erwähnt den infinitus thesaurus (unbegrenzten Schatz) als niemals zu erschöpfende Quelle des Ablasses 1343 in der Bulle Unigenitus. Die katholische kirchliche Wissenschaft sucht dagegen in Hiob und Jesajas, in Kol 1 $_{24}$ diese Lehre als schon vorhanden zu erweisen, und sieht in dem Rechte der Märtyrer, von Todsünden zu lösen (s. o. Sp. 1463), eine gegenseitige Bußleistung im Sinne dieser Lehre.

2. Die Verfügung über diesen Schatz steht der Kirche zu. Sie gebraucht ihn dazu, um Mitgliedern der kämpfenden oder der im Fegfeuer leidenden Kirche zu helfen, die zeitlichen Sündenstrafen abzutragen. Die „zeitlichen", zeitlich begrenzten Strafen stehen nämlich den ewigen Sündenstrafen gegenüber: es werden darunter auch die Strafen verstanden, die im Fegfeuer in zeitlich begrenzter Dauer abzubüßen sind oder im gegenwärtigen Augenblick abgebüßt werden. Im Bußsakrament werden die ewigen Strafen in zeitliche umgewandelt. Für jeden Menschen besteht nun die Verpflichtung, diese Schulden bis auf den letzten Heller zu bezahlen (Beringer S. 29), d. h. alle zeitlichen Sündenstrafen abzubüßen, sei es auf Erden, sei es im Fegfeuer, ehe man ins Himmelreich eingehen kann. Die dem Sünder in der Beicht auferlegte sakramentale Buße, die gewöhnlich in wenigen Gebeten besteht, genügt keineswegs zur Bezahlung der Gott geschuldeten zeitlichen Strafe. Da tritt der Ablaß in die Lücke. Während im Bußsakrament der Sünder gebunden worden war, die Strafe Gott zu leisten, bedeutet der Ablaß eine Lösung von dieser Verpflichtung außerhalb des Bußsakraments. Die Kirche besitzt diese Lösegewalt, wie sie die Bindegewalt übt (Mtth 16 $_{19}$ 18 $_{18}$). ¶ Schlüsselgewalt. Sie nimmt aus dem unerschöpflichen Schatz der Verdienste Christi und der Heiligen einen größeren oder kleineren Teil und wendet ihn dem Sünder zu. Und auf Grund dieser Zuwendung spricht sie dann kraft ihrer richterlichen Vollmacht den Sünder, der diesen Teil der Strafe somit wirklich geleistet hat, los. — Es ist das ein Akt der äußeren Gerichtsbarkeit, der aber keine Eingießung innerer Gnade wie die Sakramente zur Folge hat (Beringer S. 10). Der Ablaß ist somit nicht bloß absolutio a poenis, Lösung von den Strafen, sondern zugleich solutio, Leistung der Strafschuld. — Etwas anders steht es mit der Ueberweisung des Ablasses an Verstorbene, die noch im Fegfeuer büßen. Den Gläubigen steht es frei, Ablässe ihnen zukommen zu lassen und zwar fürbittweise (per modum suf-

fragii). Und zwar nicht nur den armen Seelen ins allgemeine, sondern den Seelen derer, für die man sie bestimmt hat. Allerdings ist sich die Kirche nicht ganz sicher darüber, ob die Ablässe den Seelen im Fegfeuer in ihrem vollen Werte zuteil werden; auch darüber, ob man wirklich die Lieben, denen man den Ablaß geweiht hat, erreichen werde, besteht eine leise Frage. Man bezeichnet es als nicht unfehlbar gewiß. Aber die allgemeine kirchliche Praxis und die Ueberzeugung der Gläubigen spricht dafür, wenn man auch mit seltenen Fällen rechnet, wo Gott den armen Seelen diese Hilfeleistung aus Gründen vorenthalten könnte, die nur ihm bekannt wären. Die Zuwendung von Ablässen an Verstorbene ist kein Akt der Gerichtsbarkeit und Lossprechung der Kirche. Denn die Verstorbenen sind dieser entzogen. Aber die Kirche bietet aus ihrem Kirchenschatze Gott die Zahlung an für das, was ihm von den armen Seelen geschuldet wird. Und zwar geschieht dies regelmäßig, wenn Lebende gute Werke in der Absicht verrichten, daß der damit verbundene Ablaß den armen Seelen zukommen soll. Ob der Papst auch ohne solche guten Werke Ablaß für Verstorbene erteilen könne, ist fraglich. — Als erstes biblisches Beispiel von Erteilung des Ablasses wird der Fall des Blutschänders II Kor 2_{10} angesehen, dem Paulus nicht seine Sünde, sondern die übrigen Sündenstrafen, nachdem er ein Jahr lang den Kirchenbann getragen, erlassen habe. Als echter Ablaß wird dieser Fall nach römischer Auffassung dadurch charakterisiert, daß 1. die Strafe geschenkweise nachgelassen werde, soweit sie noch nicht gebüßt sei (Vulgata: quod donavi, si quid donavi), daß 2. die kirchliche Gemeinschaft sich für den Sünder verwendet (propter vos), und daß 3. der Nachlaß erfolgt kraft der Gewalt Christi (in persona Christi) — auch ein Beitrag zur römischen Exegese.

3. Der Papst als oberster Hirt und Richter aller Gläubigen hat das Recht, über den Schatz der Kirche unumschränkt zu verfügen und Ablässe für Lebende und Verstorbene zu erteilen. Allerdings werden Ablässe nicht über 1000 Jahre gespendet. Ein Konzil hat das Recht nur mit dem Papst und durch ihn. Bischöfe können nur an dem Tage der Einweihung einer Kirche einen Ablaß von einem Jahr, bei anderen Festlichkeiten nur von 40 Tagen erteilen, und zwar nur für ihre Diözese und für die Lebenden. Die Erzbischöfe haben für ihre Kirchenprovinz das gleiche Recht wie die Bischöfe mit der Erweiterung, daß sie es nicht bei Visitationen tun müssen. — Man unterscheidet bei den Ablässen zunächst vollkommene und unvollkommene (plenae oder partiales). Der vollkommene Ablaß erläßt die Strafe für die ganze bis zu jenem Tage aufgelaufene Strafschuld des Sünders. Wer ihn erhält, könnte in jenem Augenblick sofort in den Himmel eingehen, er ist rein wie ein Täufling im Augenblick, wo er das Sakrament erhält. Durch den unvollkommenen Ablaß wird nur ein bestimmtes Maß zeitlicher Sündenstrafen erlassen. Er wird gewöhnlich erteilt auf eine Quadragene (vierzig Tage) oder hundert Tage, ein Jahr, sieben, zehn, hundert Jahre, 7 Quadragenen usw. Das Maß sind nicht etwa Jahre oder Tage, die man im Fegfeuer zubringen müßte. Die Kirche verzichtet darauf, über die Dauer des Leidens im Fegfeuer etwas auszusagen und über die Zeit dieser Leiden zu verfügen. Als Maßstab wird die in altchristlicher Zeit übliche strenge Kirchenbuße genommen, von der man glaubt, daß sie einigermaßen der Gott geschuldeten Strafe gleichkam. Ein Jahr Ablaß würde also besagen, daß ein solcher Teil der Strafe erlassen wird, der durch ein Jahr strenger Kirchenbuße gesühnt worden wäre. — Vollkommene und unvollkommene Ablässe werden dann wieder geschieden nach der Dauer ihrer Gültigkeit in perpetuae bezw. indefinitae (ewige, unbegrenzte) oder temporales (zeitliche). Bei letzteren wird in der Ablaßurkunde die Zeit ihrer Gültigkeit beschränkt. Erstere bleiben, auch über den Tod ihres Spenders hinaus, in Gültigkeit, bis sie etwa einmal zurückgenommen werden. — Weiter werden die Ablässe eingeteilt in örtliche (locales), persönliche (personales), dingliche (reales). Oertlicher Ablaß ist an eine Kirche oder Kapelle, einen Altar, eine Statue oder ein Bild gebunden. Man gewinnt ihn durch Besuch des Ortes, falls man die dafür angegebenen Bedingungen erfüllt. Bei Wallfahrtskirchen gilt er nicht für die Ortsbewohner, sondern nur für Pilger (¶ Wallfahrt usw.). Wird die Kirche neu gebaut, darf sie nicht weiter als 20—30 Schritte von der alten Kirche errichtet werden, sonst leben die früheren Ablässe nicht wieder auf. Persönlicher Ablaß gilt nicht allen Gläubigen, sondern einzelnen Privilegierten, Mitgliedern von Bruderschaften, Orden usw. Doch wird nach anderem Sprachgebrauch unter persönlichem Ablaß der verstanden, der für persönliche gute Werke verliehen wird. Unter dinglichem Ablaß versteht man solchen, der an „fromme Gegenstände", Kruzifixe, Medaillen, Rosenkränze usw. geknüpft ist. Zerbricht der Gegenstand oder ist z. B. von einem geweihten Rosenkranz die größere Hälfte der Körner verloren gegangen, so erlischt er. Ein in Gebrauch genommener frommer Gegenstand darf nicht in andere Hände übergehen, sonst verliert er den Ablaß. Vor allem darf er nicht verkauft werden. Der Handel mit geweihten Gegenständen, auch ehe sie in Gebrauch genommen werden, ist verboten. Aber auch ererbte Gegenstände müssen neu geweiht werden. — Schließlich gibt es Ablässe, die nur für die Lebenden oder nur für die Verstorbenen gegeben sind. Heutzutage können die meisten Ablässe den Verstorbenen zugewendet werden. Alle Ablässe, die in der Raccolta enthalten sind (der offiziellen Sammlung aller mit Ablaß verbundenen Gebete und guten Werke, die von der Ablaßkongregation der ¶ Kurie herausgegeben wird), kann man auch für die armen Seelen bestimmen. (Bruderschafts-Vereinsablässe sind in der Raccolta nicht enthalten.)

4. a) Die erste Bedingung zur Erwerbung eines Ablasses ist, daß der Betreffende sich im Stande der Gnade befindet. Falls mehrere gute Werke zu dessen Erlangung vorgeschrieben sind, muß er es wenigstens bei der Verrichtung des letzten derselben sein. Will man für die armen Seelen Ablaß gewinnen, so ist der Stand der Gnade nach der vorherrschenden Meinung nicht gefordert. Man würde also durch eine Todsünde von Gott geschieden sein und doch den Verstorbenen Ablässe zuwenden können. Diese Anschauung gilt als wahrscheinlich, aber doch nicht als sicher, so daß es unter allen Umständen besser ist, auch für dieses Liebeswerk an den armen Seelen im Stande

der Gnade zu sein. — b) Sodann bedarf es der ¶ „Meinung". Vielgebrauchte Gebete z. B. pflegen mit Ablaß verbunden zu sein. Um ihn zu erwerben, braucht man nicht bei Verrichtung des Gebets die bewußte Absicht zu haben, ihn zu erlangen. Das wäre „aktuelle Meinung". Man bedarf dazu auch nicht der „virtuellen" Meinung, jenen Ablaß zu gewinnen, die man gefaßt hätte und die, weil sie durch keinen entgegengesetzten Willensakt widerrufen worden wäre, weiterwirkte. Es ist dazu nur die „habituelle" Meinung notwendig, daß man sich nämlich ins allgemeine vorgenommen hat, alle Abläße zu gewinnen, die mit den Werken, die man etwa verrichtet, verbunden sind. Man braucht auch nicht zu wissen, was für ein Ablaß mit einer Tugendübung verbunden sei, ja nicht einmal, ob ein solcher überhaupt besteht. Die habituelle Meinung macht ihn dem Betreffenden ohne weiteres zu eigen, wenn die übrigen Bedingungen erfüllt sind. — Falls man die Abläße, die man für sich selbst gewinnen würde, den armen Seelen zuwendet, ist dazu allerdings eine aktuelle Meinung notwendig, doch kann man diese Absicht ganz allgemein fassen durch den sogen. „heroischen Liebesakt für die armen Seelen im Fegfeuer". Man wendet durch diesen Akt der Liebe alle Werke der Genugtuung, die man während seines Lebens erwirbt, und auch alle Hilfe, die einem selbst im Fegfeuer zuteil werden sollte, den armen Seelen zu, verpflichtet sich damit, alle zeitliche Sündenschuld selbst abzubüßen. Dabei bleiben die Früchte des Verdienstes und der Bitte (s. d. Unterscheidung von Verdienst und Genugtuung) dem Betreffenden zu eigen. Nur der Genugtuungswert jener Werke kommt ihnen zugute. Man hofft allerdings durch diesen Akt die besondere Liebe der Dreieinigkeit und der allerseligsten Jungfrau sich zu erwerben und die armen Seelen sich so zu verpflichten, daß einem schließlich doch das Fegfeuer erspart bleibt. — c) Für noch Lebende kann man den Ablaß nicht gewinnen. Er gilt bloß für den, der die vorgeschriebenen guten Werke verrichtet. Sie müssen vollständig zur angegebenen Zeit ausgeführt werden. Man hat sich dabei an den Wortlaut der Vorschriften der Ablaßurkunde zu halten. Falls die guten Werke, an die der Ablaß geknüpft ist, nicht ganz in der rechtlich vorgeschriebenen Weise geübt werden, sei es aus Unkenntnis, aus Nachlässigkeit, oder weil man durch andere daran gehindert worden wäre, so wird der Ablaß einem nicht zuteil. Die Reihenfolge der guten Werke steht im Belieben des einzelnen. Gute Werke, zu denen man anderweitig verpflichtet ist, kann man nicht zur Gewinnung eines Ablasses gebrauchen. — Die guten Werke, die gefordert werden, sind gewöhnlich Kirchenbesuch, Gebet oder sonstige fromme Uebung, bei vollkommenen Abläßen Beicht, Kommunion, Kirchenbesuch und „Gebete in der Meinung des heil. Vaters". Beicht und Kommunion können an dem der Ablaßerteilung vorausgehenden Tage abgemacht werden; wer allwöchentlich beichtet, ist davon befreit und kann alle in die Woche fallenden Abläße gewinnen, falls er nicht in eine schwere Sünde fällt. Kirchenbesuch wird nur verlangt, wenn er in der Verleihungsurkunde ausdrücklich gefordert wird. „Gebet nach der Meinung des Papstes", oder wie es auch heißt: „nach den gewöhnlichen Absichten" ist mündliches Gebet. Bloßes innerliches Bittgebet ist nicht hinreichend. Für gewöhnlich gelten fünf Vaterunser und fünf Ave Maria als genügendes Gebet „nach der Meinung des Papstes". Die „Meinung des Papstes" ist dabei, daß man bete für Erhöhung der katholischen Kirche, die Verbreitung des Glaubens, die Ausrottung der Irrlehren und Kirchenspaltungen, die Bekehrung der Sünder, den Frieden und die Eintracht unter den christlichen Fürsten und die anderen Bedürfnisse der Christenheit. Doch muß man sich nicht an all diese Zwecke erinnern. Es genügt, daß man nach der Meinung des heil. Vaters beten will. Dies Gebet gilt, wie gesagt, für vollkommenen Ablaß. — Es gibt Abläße, die nur an bestimmten Festen, sei es an den Festtagen des Herrn oder der Jungfrau, sei es an den Apostelfesten, aber auch an anderen bestimmten Tagen erworben werden können. Andere Abläße sind einmal im Monat oder einmal im Jahr zu haben, falls man 30 Tage oder 12 Monate hindurch ein bestimmtes Gebet täglich gesprochen hat oder ein anderes Werk verrichtet hat. Ein vollkommener „täglicher" Ablaß kann nur einmal im Jahre, aber an einem beliebigen Tage gewonnen werden. Toties quoties-Abläße (= So oft, wie oft-Abläße) kann man beliebig oft an einem Tage erwerben, so oft man das vorgeschriebene gute Werk verrichtet; andere Abläße gelten nur „einmal im Tage". Ist z. B. der Toties quoties-Ablaß an den Besuch einer Kirche an einem bestimmten Tage geknüpft, so braucht man nur nach Verrichtung der vorgeschriebenen Ablaßgebete (Dauer etwa 5 Minuten) vor die Kirchentür zu treten und wieder hineinzugehen: dann kann man den Ablaß zum zweiten Male gewinnen. Und so weiter, so oft man will.

5. Von dem Umfang, den das Ablaßwesen in der katholischen Kirche genommen hat, macht man sich zumeist keinen rechten Begriff. Es ist hier nicht die Stelle, von den einzelnen Abläßen (Indulgenzen) zu reden. Vgl. die kurzen Artikel: ¶ Gebete ¶ Gegenstände, fromme, ¶ Generalabsolution ¶ Grab, heiliges, ¶ Gregorianische Messe ¶ Gregorianische Altäre ¶ Gürtel, geweihte, ¶ Hauptkirchen Roms, sieben, ¶ Jubiläumsjahr ¶ Kreuzweg ¶ Maiandachten ¶ Missionskreuz ¶ Portiunkula ¶ Privilegierte Altäre ¶ Päpstliche Segen ¶ Rosenkranz ¶ Sabbalina ¶ Skapulier ¶ Stationskirchen ¶ Sterbeablaß ¶ Stiege, heilige, (Santa Scala) ¶ Uebungen, fromme. Wir können aber sagen: Es gibt heutzutage kaum eine Andachtsübung, die nicht mit dem Ablaßwesen in Beziehung stände und die nicht um der damit verbundenen Abläße geübt würde. Anschläge in den Kirchen erzählen von Abläßen für Kirchenbesuch, für das Beten an bestimmten Altären. Die Missionskreuze verkünden ihn. Wallfahrtsorte, Kreuzwege werden um des Ablasses willen besucht. Zahllos sind die geweihten Gegenstände, deren Gebrauch Ablaß erwirkt. Das Recht, solche Gegenstände zu weihen, wird dem Priester auf seinen Antrag und nach der Erlegung der üblichen Taxen von der Kurie gegeben. In Beicht- und Gebetbüchern werden die an die betr. Gebetsworte geknüpften Abläße vermerkt. In der frommen Traktatliteratur (Herz Jesu-, Herz Mariäbüchlein usw.) werden die Frommen zum Gebet der mit Ablaß ausgestatteten Gebetsformeln angeleitet. Sehr verbreitet sind fromme Blätter mit Heiligenbildern, Marienbildern, Darstellungen des Fegfeuers, auf deren Rück-

seite Gebete vermerkt sind, die eine Zuweisung aus dem Kirchenschatz zur Folge haben. Auch Erinnerungsblättchen an die Primiz (erste Messe eines neugeweihten Priesters) haben häufig solche Hinweise. Zwar wird von seiten der Ablaßkongregation vielfach darauf hingewiesen, daß solche Ablässe infolge von Formfehlern ungültig sein könnten, daß sie als unecht anzusehen seien, daß man vielmehr Blätter erwerben solle, die mit der bischöflichen Druckerlaubnis versehen wären. Aber für das Volk gilt das bunte Bildchen und eine große Anzahl verheißener Ablaßtage mehr für einen Beweis der Gültigkeit und Heiligkeit, als die Approbation. Zweifellos wird vielfach von niederen kirchlichen Organen die allgemeine Jagd nach Ablässen in einer Weise verwertet, die die Kirche nicht billigen würde. So, wenn das kath. Kirchenbaukomitee Riesa für einen Beitrag von M. 1.— die Teilnahme an den Segnungen von 31 Messen verspricht (Wartburg 1908 Nr. 16). Ebenso werden im Handel noch Blätter, wie das Fußmaß Mariä (Wartburg 1908 Nr. 3) vertrieben, deren Ablässe schon seit langem als unecht erklärt worden sind. Als unecht gelten alle Ablässe, die für 1000 und mehr Jahre Erlaß der Sündenstrafen versprechen, oder durch die, sei es täglich, sei es wöchentlich oder jährlich, mehr als eine Seele aus dem Fegfeuer gerettet werden soll. Ungültig sind alle Ablässe, die für Geld verkauft werden. Doch gilt dies wohl nur für Länder, wo man durch den Protestantismus kontrolliert wird. Denn in Spanien und Südamerika wird alljährlich noch eine Kreuzzugsbulle für Geld verkauft (Wetzer und Welte II, Sp. 1470). Verdächtig sind alle vollkommenen Ablässe, die für das Aussprechen einiger weniger Worte bewilligt sein sollen, ausgenommen die Ablässe für die Sterbestunde. Ebenso sind verdächtig alle das gewöhnliche Maß überschreitenden, bezw. eine ungebräuchliche Zahl von Jahren und Tagen umfassenden Ablässe. Das schließt aber nicht aus, daß solche gleichwohl gern von den Gläubigen gebraucht werden. So habe ich vor mir ein Ablaßbildchen, das für das Beten eines Rosenkranzes zum Besten der armen Seelen 24 140 Tage verheißt. — Die Entscheidung über echte und unechte Ablässe, die Approbation von Ablaßverzeichnissen, die Sanation von Fehlern bei Errichtung von Bruderschaften usw., die Uebertragung und Umwandlung der Ablaßbedingungen, die Erneuerung und Verlängerung der Ablässe armer Nonnen ist der Ablaßkongregation übergeben, die aus dem Kardinalpräfekten, 20—30 Kardinälen, etwa ebensoviel Konsultoren und dem Sekretär und seinem Vertreter besteht. Von amtlichen Veröffentlichungen sind die Raccolta (s. o.) und die Decreta autenthica Sacrae Congregationis Indulgentiis Sacrisque Reliquiis praepositae zu nennen. Ihr Wirkungskreis hat sich im vergangenen Jhd. außerordentlich vermehrt. Denn man braucht nur ein Ablaßverzeichnis durchzublättern, um zu sehen, wie viel neue Ablässe das fromme 19. Jhd. besonders in seinem zweiten Teil gebracht hat. Dabei ist mit gewaltigen Zahlen zu rechnen. Wenn z. B. für das Aussprechen der Gebetsworte: „Geliebt sei überall das heiligste Herz Jesu“ täglich einmal 100 Tage, „Jesu, Sohn Davids, erbarme dich meiner“, ebensoviel, „Süßes Herz Mariä, sei meine Rettung“, so oft man es spricht, 300 Tage zu erwerben sind, dazu noch einmal monatlich ein vollkommener Ablaß, wenn man dieses Gebet einen ganzen Monat lang gebetet hat, und wenn man erwägt, daß von Stoßgebeten (kurzen Ablaßgebeten) bei Beringer 12. Auflage 1900 schon 16 erwähnt werden, die toties quoties zu erlangen sind, wird man einen Eindruck von den Schätzen gewinnen, die der einzelne Fromme sich und anderen zu erwerben vermag. Ist doch selbst der vielfach übliche Gruß: „Gelobt sei Jesus Christus!“ mit seiner Antwort: „In Ewigkeit“, oder „Amen!“ mit 50 Tagen quoties toties-Ablaß versehen. Und wie oben dargelegt wurde, erlangt der Fromme sie ohne weiteres, der die habituelle Meinung hat, alle Ablässe zu erwerben, die an die von ihm verrichteten guten Werke etwa geknüpft wären. Man sieht, daß auf der einen Seite die Kirche mit einer Unermeßlichkeit ihres Schatzes rechnet, die jenseits jeder Erfahrung steht und kaum noch dem mathematischen Denken erreichbar ist, daß dem aber auf der anderen Seite eine Freigebigkeit der Kirche entspricht, die den Einzelnen für ein Minimum von Leistung mit gleichfalls unermeßlichen Schätzen bedenkt.

6. Das Ablaßwesen, das den Protestanten so barock, so unglaublich anmutet, bildet das Rückgrat der heutigen katholischen Kirche (¶ Charitas). So sehr anzuerkennen ist, daß die Kirche juridisch Ablaß und Absolution von einander getrennt hat (Leo XIII hat sich in dieser Hinsicht durch das Breve: Quo universi vom 7. Juli 1882, durch das alle „mißverständlichen“ Formeln der Generalabsolution beseitigt wurden, ein Verdienst erworben), so wenig können wir verhehlen, daß die gewaltige Entwicklung des Ablasses dem Ernst des Bußwesens schweren Eintrag getan hat. Die Synode von Pistoja 1786 hat schon die Gefahren des Ablaßwesens erkannt, die in unserer Zeit immer stärker hervortreten. Denn da auf der einen Seite die Absolution im Bußsakrament fast niemals (und wenn, dann meist aus kirchenrechtlichen und nicht aus ethischen Gründen) versagt wird, auf der andren Seite aber die Genugtuungen für die Schuld so leicht zu erlangen sind, so wird dadurch bei allen nicht gerade ängstlichen und skrupulösen Gemütern der Ernst der Schuld recht herabgemindert. Dazu kommt ein weiteres Moment. Dadurch, daß auf so viele Gebete der Ablaß gelegt wird, für dessen Erlangung die genaue Beobachtung des Wortlauts rechtlich vorgeschrieben ist, erhält das Gebet, das Innerlichste, was es doch gibt, einen äußerlichen, juridischen Charakter. Es ist vielleicht zunächst nur die andere Seite der Sache. Aber wahrscheinlich mit der Zeit die bestimmende. Das Gebet wird zur juridisch festgesetzten Formel. Wenn man so viel Gebete hat, die mit Ablässen verknüpft sind, gebraucht man natürlich fast ausschließlich diese. Da weiter für ein gültiges Ablaßgebet nur zweierlei gefordert wird: der Wille zu beten und die Aufmerksamkeit, und es endlich als der Forderung entsprechende Aufmerksamkeit schon gilt, wenn sie auf das richtige Aussprechen der Worte gerichtet ist (Beringer S. 78), so ist die Gefahr noch größer. Gerade dem Ablaßwesen gegenüber drängt sich die Ueberzeugung auf, wie furchtbar es ist, aus religiösen Voraussetzungen rein logische Schlußfolgerungen zu ziehen und juridische Kategorien in das einzuführen, was innerstes Erlebnis bleiben

sollte. Die Theorie vom Schatz der Kirche ist rein logisch aus Bibelsprüchen gezogen und wird mechanisch, rechnerisch verwertet. Einer der gewaltigsten religiösen Gedanken von den unermeßlichen Werten, die über dieser mechanischen, rechnenden Welt liegen, wird in diese Welt der Zahlen hineingezerrt. Und um diesen Schatz zu verschleißen, wird aus Gebet und guten Werken ein Zahlungsmittel gemacht. Wie kommt damit in all den Gebetseifer, den wir an den frommen Katholiken achten und ehren, doch ein Moment, der dies Gebet einfach vernichten muß! Wie leicht verliert die fromme Sorge für das Heil der Verstorbenen doch damit ihre zarte Weihe! Im Ablaßwesen zeigt sich Rom als Rechtskirche in aller ihrer Größe. Nur daß das Recht die Kirche beherrscht und damit das Beste, Innerlichste veräußerlicht.

Hauptwerk: Franz Beringer: Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, (1860) 1906[18] (von mir benutzt die 12. Aufl. 1900); — H. Ch. Lea: Confession and indulgences, Bd. III, Philadelphia 1896; — Th. Brieger: Indulgenzen, RE[3] IX, S. 76 ff; — R. Seeberg: Opus supererogationis, RE[3] XIV, S. 417 ff; — KL[2]: Artikel Ablaß, Generalabsolution, Thesaurus u. a.; — Th. Kolde: Die kirchlichen Bruderschaften und das religiöse Leben im modernen Katholizismus, 1895; — Vgl. auch, um das Anwachsen der Ablässe zu beobachten, die früheren Auflagen von „Die Ablässe, ihr Wesen und ihr Gebrauch" nach P. Maurel bearbeitet von P. J. Schneider. **W. E. Schmidt.**

Bußwesen: IV. Buße, ethisch.

1. Wesen der Buße; — 2. Bußmotive; — 3. Bußmethoden.

1. Buße ist die Anerkennung einer göttlichen Offenbarung, welche meine eigene, vereinzelte oder zu einem Zustand gewordene Verschuldung gegen die Gottheit zum Inhalt hat, trotzdem aber, eben als Spezialfall jener Anerkennung oder des „Glaubens" im weitesten Sinn, einen Akt von religiös-positivem Wert bedeutet. Nicht auf allen Sittengebieten hat „Kasteiung", ob sie gleich manchen Bußgebräuchen formell ähnlich ist, auch Bußcharakter, sofern sie zwar der Vollkommenheit oder dem Glück hinderliche Triebe und Gewohnheiten in der Form der Züchtigung bekämpft, aber eben nicht als Rückäußerung auf eine göttliche Offenbarung gemeint ist. Es kommt dann weiter auf Art und Entwicklungsstufe der geschichtlichen Religionen an, ob diese Rückäußerung eine selbständige Einsicht in Grund und Grad der Verschuldung voraussetzt, ob sie die Form affektvoller Reue annimmt, ob zugleich ein Bekenntnis vor andern Personen („Beichte") gefordert wird, ob man eine Wiedergutmachung durch „gute Werke" oder auch einen völlig neuen Anfang des ganzen Lebenswandels („Bekehrung") als Frucht der Buße erwartet.

2. In allen Religionen liegt es nahe, Mißgeschicke, die zu verhängen in göttlicher Macht steht, als Zeichen göttlicher Ungnade und damit als Hinweis auf eigene Verfehlung aufzufassen; wobei verständlich ist, daß weniger diejenigen „Sündenstrafen", welche natürliche Folgen unseres Mißverhaltens sind, als unerwartete und ungewöhnliche Katastrophen als solche göttliche Kundgebungen beurteilt werden, weswegen dann freilich meist die Auslegung durch Priester, Orakel und dergl. noch erforderlich ist, um herauszubringen, womit man sich eigentlich versündigt und solche Strafe zugezogen hat. Daß aber nicht Abwendung künftiger oder Milderung schon verhängter Strafe das einzige Bußmotiv ist, geht schon aus der Tatsache hervor, daß die selbstverhängte Bußzucht, namentlich aber die bußfertige „Zerknirschung", wie sie die Bußgebete aller Religionen, namentlich auch die israelitischen Bußpsalmen ausdrücken, eudämonistisch betrachtet, einen viel herberen Schmerz bedeuten, als äußere Sündenstrafen jemals zufügen könnten. Dazu kommt auf höhern Stufen das Bewußtsein einer göttlichen Rechtsordnung, die, wenn sie gestört ist, durch Buße wieder herzustellen dem normalen Menschen ein Bedürfnis ist, ohne daß er erst göttliche Strafe abwartet. Hält man auf diesem Standpunkt nach legaler Erfüllung des Bußbrauchs durch den Schuldigen selbst oder durch besonders dazu berufene Vermittler die Sache zwischen Gott und Mensch (Volk) für erledigt, so ergibt sich beim christlichen Vater-Kindverhältnis die Erinnerung an empfangene Wohltaten, oder erfahrene Langmut Gottes als besonders eindringliches Bußmotiv; zugleich aber wird hier die Wiederherstellung des gestörten Verhältnisses noch nicht auf Grund meiner bußfertigen Anerkennung erwartet, sondern bedarf einer neuen, historischen oder gegenwärtigen Offenbarung Gottes, welche Vergebung zum Inhalt hat, und mit deren neuer, dankbarer Anerkennung von meiner Seite der Bußvorgang erst zum befriedigenden Abschluß kommt.

3. Die Anerkennung des göttlichen Urteils äußert sich vor allem in Selbstbehandlung gemäß demselben, in reeller oder symbolischer Selbstbestrafung (letztere in Kleidung, Haltung, Geberde und dergl., auch durch öffentliche Einreihung in die Klasse der „Büßer"). Der Wunsch, mit Gott wieder in das rechte Verhältnis zu kommen, wird naturgemäß äußerlich weniger hervortreten, aber um so intensiver sich innerlich als „Suchen Gottes" geltend machen. Endlich tritt in den Bußbräuchen auch eine Selbstpädagogik zutage, durch welche der Einzelne sich ähnliche Störungen des religiösen Verhältnisses für künftig von vornherein verleiden will: durch die Bitterkeit der Selbstzüchtigung, durch geflissentliche Vergegenwärtigung der Schändlichkeit und Ekelhaftigkeit seiner Sünde, durch leidenschaftliche Steigerung des Zwiespalts mit dem „alten Adam", dem sündigen Teil seines Wesens, wodurch ein definitives Losreißen von diesem erzwungen werden soll. Solche Formen des „Bußkampfs" sind auf christlichem Boden dem Pietismus und besonders dem Methodismus eigentümlich; auch die katholische Aszetik bedient sich oftmals derartiger Wege, um das erste Stadium der von ihr geforderten „Pönitenz": die Reue (contritio cordis) hervorzurufen. Nach genuin evangelischer, insbesondere lutherischer Auffassung bedarf zwar auch die Einzelsünde bußfertiger Beachtung; doch ist hier die Buße mehr eine über das ganze Leben des (auch versöhnten) Christen ausgegossene, stetige Stimmung, welche ihn in allen seinen Betätigungen vor Gott und Menschen zur Demut anhält; indem sie aber die mit dem Urteil Gottes über die eigene Verschuldung übereinstimmende Selbstbeurteilung enthält, bedeutet sie doch wieder ein Einverständnis mit Gott, und ist dadurch Vorbedingung des vertrauten Verkehrs mit ihm.

J. Köstlin: Buße, RE[3] III, S. 584—591; — Johannes Gottschick: Ethik, 1907; — Wilhelm Herrmann: Ethik, 1904[5]. **A. Hoffmann.**

Bußwesen: V. Evangelische Beichte und Absolution.

1. Reformatorische Ansätze; — 2. Entwicklung bis zur Gegenwart; — 3. Heutige Praxis und Theorie.

1. Schon 1519 schrieb Luther, es gebe keine kirchliche Handlung, die so wie die der Beichte der Reform bedürfe, nicht bloß wegen der Ausbeutung der Beichtenden, mehr noch wegen der Gewissenspeinigung, die die Aufzählung der einzelnen Sünden hervorruft, und wegen des gesetzlichen Zwangs, der in dieser innerlichsten Angelegenheit am unerträglichsten ist. Wenn er aber doch wieder sich keinen Christen denken kann, der sich der B. entzieht, so sieht er dabei nicht bloß auf die kirchliche Beichthandlung, vielmehr auf das Bekennen der Sünden und Begehren der Vergebung bei Gott und den Brüdern. Freilich hat er selbst den Segen der Privatbeichte und Privatabsolution vor dem Priester zu reichlich erfahren, um nicht für das kirchliche Institut aufs wärmste einzutreten. Die Absolution geschieht gewiß bei jeder Predigt des Evangeliums, auch bei Taufe und Abendmahl, und die Schlüsselgewalt erstreckt sich auf diese drei Funktionen des Predigtamts; so hat auch Privat-Beichte und Absolution wie die Predigt des Evangeliums die Bedingung des Glaubens. Neben der Privatbeichte und Absolution tritt Luther aber auch für die schon im Mittelalter eingebürgerte „gemeine", am Schluß des Gottesdienstes der versammelten Gemeinde verkündigte ein, in der der Pfarrherr als solcher aus Gottes Befehl „alle, die jetzt hier sind und Gottes Wort hören und mit rechter Reue ihrer Sünde an unsern Herrn J. Chr. glauben", also bedingungsweise von allen Sünden losspricht (die sogen. „offene Schuld"). Wenn Luther bei der Absolution auch neben der ankündigenden oder deklarierenden die sogen. Effektiv- oder Exhibitiv-Form: „ich spreche dich los" anwendete, so doch nur unter der Bedingung von Reue und Glauben, über deren Vorhandensein Gott allein urteilen kann. Gut protestantisch-glaubensmäßig ist auch die Auffassung der Privat- im Unterschied von der Ohrenbeichte. Sie ist nicht obligatorisch, sondern ins Bedürfnis der blöden Gewissen gestellt: obschon die dem Volk im Mittelalter anerzogene Ordnung aufrechterhalten ward, daß keiner zur Kommunion zugelassen wurde, der nicht zuvor gebeichtet hatte, — man benutzte die Gelegenheit nun zur Glaubens- oder Katechismusabhör —, wollte Luther so wenig wieder einen „neuen Papstzwang oder nötige Gewohnheit" aus solcher Beichte werden lassen, daß er ins Ermessen des Beichtigers stellte, das Examen zu unterlassen, wenn er zu dem Beichtenden gutes Vertrauen hatte. Der Zwang zur Aufzählung aller einzelnen Sünden wird verworfen, der Beichtende nur aufgefordert, falls ihn eine Sünde besonders drückt, sie anzugeben. Das Behalten der Sünden (die Retention oder der Bindeschlüssel) tritt sehr zurück hinter die Absolution, die bedingt gegeben wird; der Bindeschlüssel gehört nicht zur Privatbeichte, sondern zur Zuchtgewalt der Kirche. Schließlich betont Luther immer wieder die Freiheit jedes Christen, auch bei einem nichtgeistlichen Mitbruder zu beichten und Absolution zu begehren ohne Minderung des Effekts der Absolution. Sollte er sich schämen, eine Sache vor dem Geistlichen vorzubringen, so mag er sie in den Busen irgend eines frommen Christen ausschütten; dem Priester aber soll er nicht als einem Priester, sondern als einem gemeinen Bruder und Christen beichten. In den symbolischen Büchern lesen wir den Satz: „Wie denn in der Not auch ein schlichter Laie einen andern absolvieren und sein Pfarrherr werden kann". Der Geistliche hat nur den Vorzug vor dem Laien, als Organ der Kirche, öffentlich in der Kirche und als erwählter Vertrauensmann der Gemeinde Beichte zu hören. — Ganz anders gefärbt, ja unvereinbar mit diesen gesund reformatorischen, antirömischen Grundsätzen, sind Aeußerungen Luthers über den Wert der Privatbeichte und Absolution durch den Priester und über die Buße als Sakrament, die aber nicht erst durch den Gegensatz gegen die Schwarmgeister und den verderblichen Mißbrauch evangelischer Freiheit veranlaßt, sondern von Anfang an durch den Gehorsam gegen die von Luther mit Gottes Wort gleichgestellten Schriftstellen Matth 16_{19} und Joh $20_{22.\ 23}$ nahegelegt sind. Wenn Luther in der Schrift: Von den Schlüsseln (1530) einen konditionalen Schlüssel einen Feihlschlüssel, ungewissen Ablaß keinen Ablaß, Lügerei und Büberei nennt, in der Absicht auch den Ungläubigen die Sünden objektiv, vor allem Büßen und Glauben vergeben sein zu lassen, so ist die priesterliche Absicht hier nicht bloß die Verkündigung und auf den Einzelnen gewandte Versicherung der objektiv in Christus vorhandenen Versöhnung und Erlösung, sondern sie wird mit der göttlichen Vergebung identifiziert, weil sie „den Glauben und die Verheißung" der Vergebung der Sünden um Christus willen in sich hat. Ganz konsequenter Weise wendet Luther den Begriff des Sakraments auf die Absolution an, weil sie uns Christum „aufs allernächste bringt, nicht allein im Herzen, sondern auch auf der Zunge, daß wir ihn können fühlen, greifen und tappen". Man hat vermutet, daß Luther in der tatsächlich bei der Samstagsvesper erteilten Handauflegung das zum Sakrament erforderliche Zeichen erblickte. Jedenfalls aber war das in den Schriftstellen gegebene Verheißungs- und Befehlswort der konstitutive Faktor dieses Sakraments, das wie alle Sakramente objektive, absolute Gewißheiten unabhängig von subjektiven Bedingungen bieten sollte. Nachdem Luther in der 6. These von 1517 die effektive Fassung der Absolution energisch zugunsten der bloß deklarativen abgelehnt hatte, zog er bereits Eck gegenüber zurück, erklärte jene These non ex animo gestellt zu haben, und gibt des weiteren zu, daß der Text bestimmt ausdrückt, nicht: was ich im Himmel lösen werde, wirst du auf Erden lösen, sondern: alles, was in der Gemeinde gelöst wird, wird auch im Himmel gelöst sein. Die Schwierigkeiten, in die Luther durch diese exegetisch allein richtige Auffassung der (in der Tat sakramentarisch-unterchristlichen, katholisierenden) Schriftstellen gegenüber dem reformatorischen Grundgedanken des Sola fide gerät, und aus denen er sich vergebens herauszuwinden trachtet — das Nähere s. in Cornills Abhandlung: Welche Deutung der Absolution ist die lutherische? in ZpTh 1898, 309 ff —, sind genau dieselben, die seine ganze Sakramentslehre drücken. Sie hängen aber auch mit seiner dinglich-sakramentlichen Identifikation der einzelnen Schriftstellen mit Gottes Wort zusammen, weiterhin mit dem nie gestillten Bedürfnis nach möglichst handfester Versicherung des Gnadentrostes. So wendet denn Luther seinen objektiv-massiven

Sakramentsbegriff auf die Absolution an, redet von den realen, nicht bloß imperativen, sondern indikativen und konstitutiven Segnungen in der Schrift, die genau das, was erklingt, tatsächlich spenden und mitteilen, und verwirft daher zuletzt jede erflehende oder ankündigende Form, weil nur die effektive, absolut zusprechende Form: ego absolvo te . .. reconcilio animam tuam cum Deo, aufero a te iram et indignationem Dei seinem religiösen Bedürfnis wie den bindenden Schriftworten genügt. Dieselbe Auffassung liegt auch der Absolutionsformel im Kleinen Katechismus zugrunde: „Glaubest du auch, daß meine Vergebung Gottes Vergebung sei? Wie du glaubest, so geschehe dir. Und ich aus dem Befehl unseres Herrn Jesu Christi vergebe dir deine Sünde . . ." So erscheint die effektive Form allein der schriftgebundenen, sakramentlicher Versicherung bedürftigen Grunddisposition Luthers angemessen, obschon sie mit der protestantischen Bedingung des Glaubens und mit dem Alleinwissen und freien Verfügen Gottes nie wirklich ausgeglichen ist. — Die Reformierten wurden durch Betonung der alles bestimmenden Prädestination Gottes, woneben alles Kirchenhandeln keine selbständige Wirksamkeit haben kann, und durch Verzicht auf alles katholisierende Sakramentswesen vor den Trübungen der reformatorischen Auffassung bewahrt, die bei Luther die Lehre von der Beichte und Absolution so verwirrt haben. Allerdings erklären mehrere Kirchenordnungen, obenan die Conf. Helv. II, sich für die Beibehaltung einer auf die Einzelnen im besonderen gehenden Privatabsolution, freilich unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß solche Gnadenversicherung von Gott besonders Erwählte betrifft; allein irgendwelche Beziehung auf den Sakramentsbegriff oder auf die Schlüsselgewalt wird vermieden. Calvin hat eine klar durchdachte Anschauung vorgetragen: die dem Glauben dienende Absolution ist lediglich das der Verheißung des Evangeliums entnommene Zeugnis von der Vergebung der Sünden, notwendig unter der Bedingung von Buße und Glauben gegeben, über deren Vorhandensein Menschen im Hinblick auf Gottes Vorherbestimmung notwendig ungewiß bleiben, darum aber doch in Lösung wie Bindung irrtumsfrei, weil sie nur verkündigen, was Gottes Wort befiehlt. Calvin verwirft aber weder Privatbeichte noch Privatabsolution, beruft sich dafür vielmehr auf Jak 5_{16} und Matth 9_8, stellt sie aber dem Bedürfnis des Einzelnen frei, erkennt jeden Christen als Beichtiger an, empfiehlt jedoch den ordentlich bestellten Verkündiger des Evangeliums als den zunächst berufenen. Da ihm alles darauf ankommt, daß man sich keine von der Predigt des Evangeliums unterschiedene Schlüsselgewalt erträume, die Diener des Worts nur als Zeugen und Garanten der Vergebung betrachte, so kann er nur die ankündigende Form anwenden. — Charakteristisch für die reformierte Art ist die Bevorzugung der allgemeinen Beichte im Anschluß an die mittelalterliche „offene Schuld" am Schluß des Gottesdienstes. Während Brenz und Luther im Nürnberger Streit über die allgemeine Beichte (1533), von Osiander angerufen, sie sich nur gefallen lassen wollten, wenn sie zur Privatabsolution ermahnte, bietet die Züricher Ordnung die offene Schuld und statt der Absolution den Bittruf: „Allmächtiger, ewiger Gott, verzeih' uns unsere Sünden!" Auch im ¶ Common prayer book findet sich bei der Kommunion im allgemeinen Beichte mit Absolution in Wunschform und bei Matutin und Vesper ein allgemeines Sündenbekenntnis, das von der Gemeinde dem Geistlichen kniend nachgesprochen wird. Mag eine solche völlig unindividuelle Form dem Bedürfnis der Einzelseelsorge weniger genügen, so bleibt sie doch bei der Wahrheit und vermeidet jeden Rückfall in priesterliches Kirchenhandeln.

2. Die unüberwindlichen Schwierigkeiten der Privatbeichte und Privatabsolution offenbarte die weitere Entwicklung derselben in der lutherischen Kirche. Sie bildet den bedeutsamsten Ausschnitt der Geschichte der Seelsorge. Noch in der Reformationszeit zeigte sich die Unmöglichkeit, bei dem gleichzeitigen Zustrom von Kommunikanten die Einzelnen wirklich zu examinieren und absolvieren. So dispensierte man entweder möglichst viele vom Beichtverfahren, was höchst unsozial wirkte, oder man machte dasselbe völlig mechanisch ab. Gegen die sittlich schädlichen, das Gewissen einschläfernden Wirkungen der mechanisch betriebenen Absolution erhoben die Vorfahren Speners: Großgebauer, Meyeringk und Heinr. Müller, ebenso C. Schade, ihre Wächterstimme. Sie protestierten zugleich gegen die Ueberhebung der lutherischen Beichtväter, deren Macht die lutherischen Dogmatiker, obenan Hollaz, in angemessener Weise gepriesen hatten: weil sie eine effektive und reale Absolution erteilten, sollten sie durch Gottes Wort (zauberisch gedacht) die Sünder real und effektiv bekehren, erneuern, sogar die Sünden realiter und effektive erlassen. Die Pietisten betonten demgegenüber stärker die ja nie ganz vergessene Bedingung von Buße und Glaube, bekämpften den Beichtstuhl, das objektive Institut, als „Satansstuhl und Teufelspfuhl", und den Beichtgroschen, den Luther schon vergebens bemängelt, Gerhard verteidigt hatte, mit Hinweis auf den ungemeinen Schaden, den er dem Ansehen des geistlichen Standes und der Kollegialität zugefügt hatte. Spener hat noch duldsam die exhibitive Formel: „ich vergebe" und die deklarative: „ich verkündige Vergebung" als im Grunde dasselbe meinend promiscue gebraucht, auch C. Schades eigenmächtiges Vorgehen gegen die Privatbeichte mißbilligt. Aber das Mißtrauen gegen die zu Mutwillen erziehende, notwendig oberflächlich erteilte Privatabsolution und gegen die den subjektiven Gnadenstand außer Acht lassende objektive Form begünstigte die allgemeine Ersetzung der Privatdurch die gemeinsame Beichte mit konditionaler, deklarativer Absolution. Ende des 17. Jhd.s konnte behauptet werden, daß in unzählig vielen lutherischen Kirchen Beichtstuhl und Privatbeichte verschwunden seien. — Dieser lediglich religiös begründeten Bekämpfung des objektiv-sakramentalen Beichtinstituts trat in der Aufklärungszeit eine mehr moralisch begründete Ablehnung zur Seite. Nicht bloß, daß der Mangel an rechtlicher Sicherung des Beichtsiegels das Vertrauen zu der Diskretion der Beichtväter störte, vielmehr der durch die Aufklärung gesteigerte Stolz des Individuums, das sich geistlich selbst versorgen, seine Vertrauenspersonen frei von kirchlichem Zwang, rein nach subjektivem Ermessen wählen wollte, und sicher auch ein gewisses Erschlaffen

des Sündenbewußtseins, wie es mit allem Intellektualismus verbunden ist, ließen mehr und mehr das Beichtinstitut als veraltet erscheinen. Man hat aber wenig Grund, im vergleichenden Rückblick auf die altlutherische Zeit die Aufklärungszeit lediglich zu schelten wegen „ungesunder Steigerung des individuellen Bewußtseins gegenüber dem brüderlichen und kirchlichen Gemeinschaftsgefühl". Letzteres fehlte bei der alten Praxis durchaus, und ersteres ist im Grunde gesund, zumal es mit einer ungemeinen Steigerung des persönlichen Zartgefühls und der Seelenfreundschaft Hand in Hand ging. So findet sich in dieser viel verketzerten Zeit der Auflösung der kirchlichen Ordnung neben den „Bekenntnissen einer schönen Seele" ein so einzig zartes Verhältnis von Beichtkind zu Beichtvater wie das der Gräfin Maria von Schaumburg zu Herder. Jedenfalls bedeutet diese Auflösung sowohl für das sittliche Leben des Einzelnen wie für die Seelenpflege des geistlichen Amtes vorwiegend Gewinn. Allerdings hat das 19. Jhd. eine geschichtlich berechtigte Reaktion des kirchlichen Gemeingefühls gegen den zu weitgehenden Individualismus gebracht; und es spricht sich in den gleichzeitigen Bestrebungen Kliefoths, Steitz', Steinmeyers, die Privatbeichte durch geschichtliche und theoretische Begründung neu zu beleben, durchaus ein gesunder Zug der Zeit aus. Man konnte auf ¶ Löhes erfolgreichen Versuch hinweisen, in Neuendettelsau die freiwillige Privatbeichte als Gemeindesitte durchzuführen; auch ließ sich auf kleinere kirchliche Gemeinschaften wie die Böhmischen Brüder und ¶ Irvingianer hinweisen, die bei der Kommunion eine ernste Gewissensprüfung der Einzelnen bezw. einzelner Familien eingeführt haben. So haben denn auch viele lutherische Agenden im 19. Jhd. die Einzelabsolution beim Abendmahl aufgenommen. Aber im allgemeinen blieben die Bestrebungen, Privatbeichte und Absolution als kirchliches Institut neu zu beleben, in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s erfolglos, während sie in der 2. Hälfte schon wieder von dem allgemeinen Zuge der Zeit verlassen waren.

3. Heutzutage ist selbst auf konservativster Seite von einer Wiederherstellung des Alten nicht mehr die Rede. Auch Caspari urteilt: „Was sich in vergangener Zeit nicht bewährt hat, wo die Verhältnisse doch dafür günstiger lagen, kann in der Gegenwart sich noch viel weniger bewähren". Darum begnügt er sich, die Privatbeichte als Vertrauenssache, ohne allen kirchlichen Zwang, freiwilligen Bedürftigen zu empfehlen, verhehlt sich aber nicht, daß ein allgemeineres Wiederaufleben freiwilliger Privatbeichte so lange aussichtslos bleiben muß, als unsere Gemeinden zum großen Teil aus getauften Massen bestehen, die keinen inneren Zusammenhang mit der Gemeinde und ihrem Herrn haben. Im übrigen dürfte heute mehr im Stillen gebeichtet werden als zu irgend welcher früheren Kirchenzeit. Denn die Erkenntnis, daß das vertrauensvolle Sicheröffnen und Suchen des Gnadentrostes der Seelsorge tiefster Segen ist, ist in Theorie und Praxis weithin durchgedrungen. Nur die Verkirchlichung dieses intimsten Verhältnisses der Seele zu ihrem Seelsorger und die Fixierung seiner Betätigung auf bestimmte kirchliche Zeiten widerspricht dem verinnerlichten, keuschen Gefühl der heutigen Menschheit. — Die häufigste Form der Beichte und Absolution ist die gelegentlich der Vorbereitung zum Abendmahl (¶ Abendmahl, liturgisch), wobei die Absolution von lutherischen Agenden mit Vorliebe exhibitiv, von unierten und reformierten durchweg deklarativ gestaltet ist, von Caspari zur Vermeidung von Mißverständnissen und Mißdeutungen auch nur deklarativ gewünscht wird. Gerade aber diese Beichte vor dem Abendmahl wird neuestens vielfach angefochten, da sie einerseits dem Abendmahl den einseitigen Charakter einer Bußhandlung aufprägt, andrerseits in ihrem uralten Bußgebet: „Ich armer, elender, sündiger Mensch bekenne u. s. f." das Selbstverdammungsbedürfnis der Mehrzahl weit übersteigt. Caspari vertritt die Einzelabsolution unter Handauflegung, weil sie so eine Applikation auf den einzelnen wird, erkennt aber an, daß sie nur in kleineren Verhältnissen durchführbar ist. Er verneint auch die Frage, ob es gut war, daß die Absolution und damit die Beichte so gut wie ausschließlich mit der Kommunion verbunden wurde, da zur würdigen Kommunionfeier außer im Fall des kleinen Banns (¶ Exkommunikation) keine besondere, in der Absolution gipfelnde Handlung nötig ist. Doch will er, damit die B. nicht überhaupt für absehbare Zeit aufhört, ein Teil des Gemeindelebens zu sein, und zur Verhütung unwürdigen Kommuniongenusses die Beichte auch an dieser unrichtigen Stelle beibehalten haben. Man wird es richtig finden müssen, wenn von diesem Standpunkt aus großer Wert gelegt wird auf das Fortbestehen oder die Einführung der persönlichen, mündlichen oder schriftlichen Anmeldung zum Abendmahl vor der Beichte, weil sie zurzeit meistens die einzige Handhabe bietet, vor der Kommunion eine seelsorgerliche Einzelunterredung anzustellen. Jedenfalls ist in Großstadt- und Fabrikgemeinden diese Sitte längst verschwunden und würde sie, in modernen Gemeinden wieder eingeführt, nur die Flucht vor dem Abendmahl noch vergrößern. Unleugbar ist das Bedürfnis der Leute, zumal als Glieder einer ganzen Gemeinde, nach Beichte und Absolution im Schwinden begriffen, wie denn auch der Rückgang der Abendmahlsziffer z. T. der Verkoppelung der Kommunion mit dem Bußwesen verdankt wird. — So ist denn auch in der Neuzeit, z. B. von Braasch (ZpTh X) im Sinne vieler bestritten worden, daß die andere gottesdienstliche Gelegenheit zur Aussprache des Buß- und Gnadengefühls, das an Stelle des alten Confiteor in den lutherischen Gemeinden sich findende Zöllnergebet samt Gnadenversicherung (die Einleitungen zum Kyrie und Gloria in excelsis), einem wahrhaften Bedürfnis der Mehrheit entspreche. So schön diese festen Stücke des sonntäglichen Hauptgottesdienstes gedacht sind als die immer erneute Vergegenwärtigung der Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit, die das christliche Selbstbewußtsein konstituiert, so selten wird dieser Gedanke zumal in der raschen Abfolge der Stücke realisiert. So genügt denn die in unierten und reformierten Agenden begegnende Form, Sünden- und Gnadenbewußtsein nicht der Gemeinde auf die Lippen zu legen, sondern im Eingangsgebet des Geistlichen zu Worte kommen zu lassen, dem Beichtbedürfnis der Mehrzahl. Gerade von diesen intimsten Aeußerungen der Selbstbeurteilung vor Gott gilt, daß „der Formulare Zeit hin ist", und

je frömmer jemand ist, je keuscher, desto mehr wird er sich ins stille Kämmerlein und auf innerlich, nicht gemeindlich fixierte Zeiten gewiesen fühlen. — Achelis betont mit Recht, Buße und Glaube sind nicht bewirkende, nur vermittelnde Ursachen der Sündenvergebung; er kann deshalb nur die deklarative Form der Absolution gelten lassen. Immerhin nimmt auch er an, daß der Glaube durch die Verkündigung der auch für mich vorhandenen Sündenvergebung erweckt und gestärkt wird. Das setzt aber eine innere Verfassung voraus, die bei vielen modernen Menschen, auch religiös gesinnten, nicht vorausgesetzt werden kann. Denn da ist die Furcht vor Gottes Zorn und die Sorge um Vergebung entweder dem Vertrauen auf das verständnisvolle Mitgefühl der ewigen Güte gewichen; oder aber, wo sie noch die Seele erfüllen, da werden sie nicht durch die Verkündigung des Priesters, sondern durch eigene, innerliche Berührung mit Gottes Gnadengeist aufgelöst. Luther konnte nicht genug der Vergebung seiner Sünden versichert werden, und auf ihn wirkte die Mitteilung der Gnadenverheißung wie ein Zauberwort. Der heutige Christ ist mit Bismarck nur dann über seine Sünden getröstet, wenn er sie sich selbst verzeihen und des ernsten Willens, sie zu überwinden, bewußt sein darf. Er hat es auch zu oft erlebt, daß Achelis' zunächst einleuchtende Behauptung: „Die Entschiedenheit der gläubigen Hinwendung zu Gott steht in geradem Verhältnis zu der bußfertigen Abwendung von den Sünden" tatsächlich recht oft nicht zutrifft, wie denn gern und oft Beichtende vielfach am wenigsten bereit sind, dem Bruder ihre Beleidigungen und Kränkungen abzubitten oder von den Nächsten sich zu energischem Kampf gegen die Sünde aufbieten zu lassen. Es ist eben so viel leichter, Gott gegenüber, den man nicht sieht, klein und armer Sünder zu sein, als dem Menschen gegenüber sich zu demütigen, den man sieht. — So scheint denn eine Wiederbelebung der Privatbeichte, selbst einer freiwilligen, in der Gemeinde nicht wünschenswert, eine Reduzierung der stereotypen, regelmäßig wiederholten Bußgebete, der „offenen Schuld", im Interesse der Wahrhaftigkeit und Innerlichkeit zu erstreben und evangelisches Bußwesen immer mehr in die stillen, intimen Beziehungen der Einzelseele zu ihrem Gott, zu ihren Geliebten und — wo solche versagen — zu dem bestellten Seelsorger zu verweisen. So wird Beichte und Absolution mehr und mehr aus einem Kapitel der Kirchenzucht und Liturgik zu einem der Pastoraltheologie werden. Hier aber, in der Seelsorge, wird ihr häufiges Vorkommen das sichere Zeichen einer tiefdringenden Seelenpflege bleiben. Zwar wird der Seelsorger die Beichte nie wie sein gutes Recht beanspruchen, die Absolution nur auf Begehren aussprechen, — er hat ja die Seelen nicht gepachtet, die als Protestanten sich selbst versorgen und mit ihrer Schuld unmittelbar vor Gott treten können —; wohl aber wird er der Forderung zu genügen trachten, daß in der christlichen Gemeinde kein Glied sein darf, das nicht bei irgend einem andern sein Gewissen erleichtern und Gnadentrost finden kann. Das soll die höchste Probe seines seelsorgerlichen Berufs sein, daß viele ihm, wie Luther sagt, „nicht als einem Priester, sondern als einem gemeinen Bruder und Christen beichten".

Caspari: Beichte, RE³ II, S. 533—541; — E. Chr. Achelis: Praktische Theologie I, 1898², S. 87—98; — Th. Kliefoth: Liturgische Abhandlungen II, 1856; — Ed. Steitz: Die Privatbeichte und die Privatabsolution in der lutherischen Kirche, 1854; — F. L. Steinmeyer: Die spezielle Seelsorge, 1878; — Georg Rietschel: Lehrbuch der Liturgik II, 1908. **Baumgarten.**

Bußwesen: VI. Evangelische Beichte, rechtlich. Während in der katholischen Kirche die Privatbeichte vor einem Priester Vorbedingung für Empfang der Absolution ist, und seit Innocenz III die Bestimmung gilt, daß jedes erwachsene Glied der Kirche zum mindesten einmal im Jahre, zur Osterzeit, zu beichten hat, ist in der evangelischen Kirche die Beichte mit anschließender Absolution kirchenordnungsmäßig zwar Voraussetzung für den Empfang des h. Abendmahls, doch nur in Form der allgemeinen Beichte, während die Privatbeichte, wo sie überhaupt auf lutherischem Gebiet noch im Brauch ist, lediglich fakultativen Charakter hat. Wegen dieses engen Zusammenhanges mit der Abendmahlsfeier treffen manche für die letztere geltenden Ordnungen (¶ Abendmahl: V. rechtlich) zugleich auch die Beichte. Das Recht des Beichtehörens hat in der katholischen Kirche nur der Priester (¶ Bußwesen: II. Katholische Beichte). In der evangelischen Kirche kann jeder Christ dem anderen beichten und von ihm Absolution empfangen; hinsichtlich der Vornahme der kirchlichen Beichthandlung aber gilt naturgemäß hier dasselbe, was über das Recht zur Verwaltung des heil. Abendmahls zu sagen ist. — Rechtlich ist besonders wichtig die Frage des Beichtgeheimnisses, dessen strengste Wahrung den katholischen wie den evangelischen Geistlichen durch kirchliche und teilweise auch staatliche Bestimmungen (Preuß. Landrecht) strengstens zur Pflicht gemacht worden ist. Im Deutschen Reich besteht keine gesetzliche Einschärfung der Beichtverschwiegenheit und keine staatliche Bestrafung des Bruchs derselben; aber die Geistlichen sind berechtigt, „in Ansehung dessen, was ihnen bei Ausübung der Seelsorge anvertraut worden ist", ihr Zeugnis zu verweigern (Strafprozeßordnung § 52). Doch entbindet die strafrechtliche Praxis sie nicht von der allgemeinen Pflicht, das zur Kenntnis gelangte Vorhaben eines schweren Verbrechens, falls seine Verhütung noch möglich ist, anzuzeigen (§ 139 des Reichsstrafgesetzbuchs).

Emil Friedberg: Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 1903², § 135. **Sn.**

Bußwesen: VII. Bußtag (Buß- und Bettag). 1. Geschichte; — 2. Heutige Berechtigung und Bedeutung.

1. Als Vorläufer unserer Bußtage sind die Fasttage im israelitischen Volk, ist der Versöhnungstag, sind auch die Bittgänge in Griechenland und Rom anzusehen. Ansätze auf christlichem Boden sind schon Apgsch 1_{14} 12_5 13_3 wahrzunehmen, sie finden sich ferner in den wöchentlichen Fasttagen in der vierzigtägigen Fastenzeit, welche der stillen Woche voranging, in dem Quatemberfasten, den außerordentlichen Bittgängen (litaniae) bei Krieg oder Kriegsgefahr und anderen Landplagen. Aus diesen sind wieder die ständigen Bittgänge vor Pfingsten (Rogationen) hervorgegangen. Einen einmaligen stehenden Bußtag im Jahr stellt die altkirchliche Begehung des 1. Januar dar, in ihrem Gegensatz zur heidnischen Ausgelassenheit an den Januarkalenden. Sofern aber zu unserer jetzigen

Vorstellung vom Bußtag die Anordnung durch die weltliche Obrigkeit oder deren Mitwirkung gehört, ist auf kaiserliche Ausschreiben (z. B. Theodosius' d. Gr., namentlich Karls d. Gr.) zu verweisen, in denen wegen besonderer Heimsuchungen oder auch bevorstehender wichtiger Unternehmungen befohlen wird, einen allgemeinen Fasttag oder mehrere mit Bittgang zu halten. Das Hervorgehen evangelischer Buß- und Bettage aus denjenigen des Mittelalters läßt sich besonders gut durch Vergleichung niederländischer Biddagsbrieven vor und nach der Reformation beobachten. Auch am Niederrhein bieten sich fürstliche und reichsstädtische Erlasse einerseits, Synodalbeschlüsse und Verordnungen evangelischer Obrigkeit andererseits zu solcher Beobachtung dar. — Die erste evangelische Bettagsfeier ist in Straßburg gehalten worden, Samstag den 31. August 1532, auf Befehl des Rates der Stadt, nachdem der Kaiser die Weisung gegeben hatte, feierliche Betmessen für glücklichen Ausgang des Türkenkrieges anzustellen. Eine eigentlich evangelische Haltung ist aber dem „Gebot" des Rates noch nicht abzumerken. Nachdem mehrere solcher außergewöhnlichen Bettage stattgefunden hatten, wurden, wahrscheinlich auf Bucers Betreiben, beim Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges ständige monatliche Bettage, am Dienstag zu halten, eingeführt, worauf wöchentliche folgten. Für Hessen hatte schon die Kasselsche Kirchenordnung von 1539, die unter Straßburgischem Einfluß zustande kam und Bucers Ordnung genannt wird, monatliche Bettage angeordnet. Von demselben Straßburg aus hat Calvin allem Anschein nach die Anregung zur Einsetzung von Buß- und Bettagen in Genf empfangen, die dann von den meisten Calvinischen Kirchen, z. B. der hugenottischen, der pfälzischen, der niederländischen und niederrheinischen mit gewissen Modifikationen übernommen wurden. Auch in Württemberg kamen schon vor dem großen Krieg die Bettage empor, ebenso da und dort in lutherischen Kirchengebieten von Nord- und Mitteldeutschland, wo anfangs nicht sowohl Bettage als vielmehr Betstunden erscheinen, Mittwochs und Freitags, mit Litaneigesang, im Anschluß an alten katholischen Brauch. — In der Not des dreißigjährigen Krieges gewann der Bußtag, wo er schon bestand, an Bedeutung. Das Volk beteiligte sich eifriger an der Feier als zuvor. Mag es etwas Besonderes gewesen sein, wenn in der Kurpfalz 1621 das mit gewaltsamer Konvertierung bedrohte Volk am Bet- und Fasttag im Mai den ganzen Tag in der Kirche zubrachte — im allgemeinen wird jetzt weniger geklagt über Geringschätzung des Bettags, weniger dringend ermahnt zum Kirchgang an diesem Tage. Sodann wird die Zahl der Bettage vermehrt, in Hessen wurden deren 64 aufs Jahr für die Zeit von 1632—48 verordnet. Auch die reichere Ausgestaltung des Bettagsgottesdienstes zeigt die wachsende Wertschätzung. Sodann dringt die Feier auch in die Gebiete, die sich ihr noch, von rein lokalen Bußtagen abgesehen, verschlossen gehalten hatten. sie bürgert sich jetzt auch in den meisten nord- und mitteldeutschen Kirchen ein, auf Grund sei es regelmäßig wiederkehrender Verordnungen, sei es einer einmaligen für die Zeit der „währenden Not", welche Verordnung dann aber auch nach dem Frieden in Kraft blieb. Denn reich an Zahl und an Drangsal waren die Nachspiele des großen Krieges; dazu kamen die mit neuer Gewalt einsetzenden Türkenkriege und erhielten das Volksgemüt in Angst und Schrecken. Dadurch sind in vielen Gebieten die Bußtage aus außerordentlichen ständige geworden. Dann kamen wieder außerordentliche hinzu, nicht nur bei Heimsuchungen im eigenen, sondern auch bei solchen im fremden Land. So rief das Erdbeben in Lissabon 1755 Anordnung von Bußtagen in verschiedenen deutschen Ländern hervor. Ja, schon auffallende Ereignisse, wie das Erscheinen eines Kometen, waren dazu imstande. Daß der Pietismus den Bußtagen günstig gesinnt war, begreift sich bei seiner asketischen Neigung von selbst. — Mit der rationalistischen Periode tritt eine Wandlung ein, die sich namentlich im letzten Drittel des 18. Jhd.s bemerklich macht. Es ist die Zeit, in der man von seiten vieler Landesregierungen aus ökonomischen Gründen eine Einschränkung der Feiertage ins Werk setzte, wie das in Preußen 1773 geschah. Da mußten auch die vierteljährlichen Bußtage weichen, da sie „am allerwenigsten gefeiert" wurden — so sehr hatte Sinn und Verständnis dafür abgenommen; an ihre Stelle trat der recht unglücklich gewählte Mittwoch nach Jubilate „als ein Tag der allgemeinen Demütigung vor Gott". Auch in anderen Landeskirchen fand eine solche Reduktion statt. — Mit dem Erstarken des nationalen Gedankens im 19. Jhd. entstand und wuchs in den deutsch-evangelischen Landeskirchen das Mißbehagen an der Verschiedenheit der Bußtage in den einzelnen Ländern; ein preußischer, sächsischer, waldeckischer, reußischer usw. Bußtag, alle zu verschiedenen Zeiten gefeiert, erschien je länger je mehr als etwas Unzureichendes, ja Unnatürliches. Diese Empfindung wurde verstärkt durch die Unzuträglichkeiten, welche, bei zunehmender Verkehrserleichterung, die Spekulation auf die Vergnügungssucht hervorrief. Rauschende Lustbarkeiten wurden je länger je mehr am Bußtag des einen Landes oder Ländchens in den von ihm nicht betroffenen Nachbargebiet angesetzt, lockten viele über die Grenze und verkehrten die beabsichtigte Wirkung der Feier in ihr Gegenteil. Ein allgemeiner deutscher Buß- und Bettag erschien als Ziel am Horizont; der Antrag auf Einführung eines solchen wurde gleich bei der ersten Konferenz von Vertretern der obersten Kirchenbehörden des evangelischen Deutschlands 1852 gestellt. Doch kam man zunächst nicht über die Herbeischaffung historisch-statistischen Materials hinaus und nahm erst 1878 auf den Antrag mehrerer kleiner Landeskirchen die Verhandlungen wieder auf. Eine neue Uebersicht ergab, daß in 28 deutschen Ländern 47 verschiedene Buß- und Bettage an 24 verschiedenen Tagen gefeiert wurden. Mehrere preußische Generalsynoden befaßten sich jetzt mit der Frage, und die von 1892 nahm gegen den Widerstand eines Teiles der kirchlichen Rechten auf lebhafte Befürwortung von Beyschlag, v. d. Goltz u. a. die Verlegung des preußischen Bußtages vom Mittwoch nach Jubilate auf den Mittwoch vor dem letzten Sonntag nach Trinitatis an, und der Landtag stimmte zu. Damit war die hauptsächliche Voraussetzung für eine Einigung der norddeutschen Landeskirchen in Sachen des Bußtages erreicht. Sie

schlossen sich mit Ausnahme von Reuß ä. L. und beiden Mecklenburg, welch letztere aber späteren Beitritt in Aussicht stellten, dem preußischen Vorgehen an; einige z. B. Sachsen, behielten daneben einen oder mehrere ihrer bisherigen Bußtage bei. Wenn die katholische Kirche das auf den 21. November fallende Festum Praesentationis (Darstellung, Opferung) Beatae Mariae Virginis, falls der Bußtag auf einen andern Tag als den 21. fällt, auf diesen anderen „transferiert", so ist das hiemit gezeigte Entgegenkommen nicht sehr groß, da sie, soviel man hört, im Gottesdienst vom Bußtag kaum oder gar nicht Notiz nimmt. In Süddeutschland hält man noch immer die Schwierigkeiten, die der Erklärung staatlichen Schutzes für einen in der Woche zu feiernden Bußtag im Wege stehen, für zu groß, und hat sich darum den norddeutschen Bußtag einzuführen nicht entschließen können. Vielleicht ist hier auch die Abneigung gegen das, was man dort preußisches Christentum nennt, mit im Spiel. So feiert denn das Großherzogtum Hessen am Palmsonntag, Bayern und Württemberg am Sonntag Invokavit, Baden am letzten Trinitatissonntag den Bußtag In Württemberg werden außerdem noch in einem Teil der Landgemeinden die alten monatlichen Bettage, die auch im ehemaligen Kurfürstentum Hessen z. T. noch gehalten werden, als halbe Feiertage begangen, Elsaß-Lothringen, von dessen Hauptstadt die evangelische Bettagsfeier ihren Ausgang nahm, ist heute das einzige deutsche Land ohne eine solche. — Von außerdeutschen Staaten hat die Schweiz ihren eidgenössischen Bettag an einem Sonntag im September; er wird in den meisten Kantonen mit einer Beteiligung, die der des Charfreitags gleichkommt, gefeiert. In Frankreich sind es nur die Bewohner der ehemaligen Grafschaft Mömpelgard, die am 2. Sonntag im September Bußtag halten. Den Waldensern in den heimatlichen Tälern ist von alters her der Charfreitag Buß- und Fasttag, an dem das Fasten vom Gründonnerstag Abend bis Charfreitag Nachmittag gehalten wird. Die waldensische Evangelisation hat aber diesen Brauch nicht ins übrige Italien hinübergenommen. In den Niederlanden ist kein ständiger Buß- und Bettag, und außerordentliche, die früher eine große Rolle spielten, sind seit langer Zeit nicht mehr gefeiert worden. Die anglikanische Kirche hat die Fastenordnung der mittelalterlichen Kirche als Vorschrift beibehalten, die aber nur von den Ritualisten streng beobachtet wird; ein staatlich sanktionierter Bußtag besteht nicht, nur außerordentliche kommen vor. Ebenso ist es bei den Nonkonformisten, während in Schottland die Nationale und die Frei-Kirche regelmäßige Bußtage haben, die jedesmal angekündigt werden. Schweden hat viermal im Jahr Buß- und Bettagsfeier an 4 Sonntagen, von denen aber nur einer Bußtagscharakter behalten hat, ebenso ist es in Finnland, während in Dänemark und Norwegen der 4. Freitag nach Ostern als allgemeiner Bettag begangen wird, wie in der evangelisch-lutherischen Kirche Rußlands der Mittwoch nach Invokavit. In Oesterreich feiern die Evangelischen den Bußtag am 8. Dezember oder an einem der vier Adventssonntage. Nordamerika hat einen Danksagungstag im Herbst, zu dessen Feier die Gouverneure der einzelnen Staaten einladen.

2. Das Bestehen von Bußtagen macht die Frage nach ihrem Recht in heutiger Zeit nicht überflüssig. Aber auch heutzutage ist der Bußtag kein Fremdkörper, kein rudimentäres Organ, wenn Modifikationen eintreten. Ein außerordentlicher Buß- und Bettag beim Ausbruch eines Krieges oder bei sonstiger schwerer Heimsuchung, wird auch heute noch sein Recht haben, wenn er die Landplagen nicht ohne weiteres als Strafgerichte angesehen wissen will und das Gebet nicht als ein Mittel, Gott „in die Ruten zu fallen", sondern wenn er zu Einkehr und Umkehr, zum Stillesein und Hoffen Antriebe in Bewegung zu setzen sucht. Der regelmäßig wiederkehrende kann freilich dem Wahn Vorschub leisten, als sei er dazu da, die Rechnung mit Gott wieder auf ein Jahr richtig zu machen, und die Forderung Luthers, daß das Christenleben eine beständige Buße sei, entkräften. Aber ähnliche Gefahr kann auch der Sonntag bringen, den darum noch niemand abschaffen wird. Auch läßt sich ihr durch die Predigt und die ganze Art der Feier begegnen. Bedürfen wir einmal besonderer heiliger Tage und Zeiten, damit wir lernen, alle Tage heilig zu halten, so mag ein besonderer Bußtag Anweisung und Antrieb, alle Tage Buße zu tun, und uns vor Sicherheit und Selbstgerechtigkeit zu bewahren, verstärken. Auch kommt er einem Bedürfnis ausdrücklicher Verurteilung offenbarer Sünden und dadurch zu erfahrender Entlastung entgegen. Vor allem aber erinnert er an die Gesamtschuld; das einzelne Leben erscheint als Teil, als Element des gemeinsamen, er wird zum Tag der Demütigung eines Landes, eines ganzen Volkes — eine auf Alttestamentliches zurückgehende, aber darum noch nicht verwerfliche Idee. Mit mehr Recht als von einem christlichen Staat kann von einem christlichen Volk die Rede sein, das als lebendiges Ganzes seit Jahrhunderten Einwirkungen von Christus her empfangen hat, die ebensoviele Wohltaten bedeuten. Durch die Erinnerung daran zur Buße leiten, ist weder unterchristlich noch unevangelisch, und ein dazu eingesetzter Tag entbehrt nicht der Basis einer Heilstatsache; denn eine solche ist für dies besondere Volk die, durch welche geschichtlichen Vermittelungen auch immer, ihm zuteil gewordene Gabe des Evangeliums. Das Zurückbleiben hinter der Aufgabe, die dieser Gabe entspricht, nämlich das Evangelium in dieser bestimmten Nationalität auszuprägen, das Volksleben mit ihm zu durchdringen, dem Volksgeist es immer fester einzuverleiben und das deutsche Christentum, im berechtigten Sinne des Wortes, immer reiner herauszuarbeiten, das ist die Sünde, die aufs Korn zu nehmen, der Bußtag bestimmt ist. Von hier aus bestimmt sich der Charakter der Bußtagspredigt; es ergibt sich aber auch, daß die Idee des Bußtags aus sich selbst heraus zu einer das ganze Volk umfassenden Feier nach Art des eidgenössischen Bettags, also zu einer Beseitigung kleinstaatlicher Eigenbrödelei in diesem Stück, zu einer Ueberbrückung der Mainlinie drängt; mag man in anderen Dingen kirchlicher Uniformierungssucht mit Recht nachdrücklich entgegentreten, hier ist sie am Platz. Eine einheitliche deutsch-evangelische Bußtagsfeier ist zu erstreben, die, in ihrer gottesdienstlichen Ausgestaltung mannigfaltig, der Verschie-

denheit wie der Volksstämme, so der kirchlichen Typen Raum läßt. Immer aber ist zu wünschen, daß die Form des Bußtagsgottesdienstes sich von der des Sonntags charakteristisch abhebt. In lutherischen Kirchen eignet sich für den Bußtag die (gekürzte) Litanei; nirgends aber und gar nicht paßt zu ihm das h. Abendmahl, das in erster Linie Lob und Dankfeier, also freudiger Art ist; ebensowenig gehört es sich, ihn auf den Sonntag zu legen, der von altersher als Tag der Freude betrachtet und begangen worden ist. In der Schweiz, aber auch in einigen deutschen Landeskirchen, werden am Sonntag vor dem Bettag sog. Bettagsmandate oder -Proklamationen, von kirchlicher oder staatlicher Oberbehörde verfaßt, von der Kanzel verlesen, oder auch sonst bekannt gemacht, die auf Ereignisse des vergangenen Jahres, Segnungen, aber auch wohl auf im Schwange gehende Volksuntugenden hinweisen. Eine Wiedereinführung dieser alten Ordnung da, wo sie abgekommen ist, wäre leicht und würde der Wirkung des Bußtages zu gut kommen. Nicht ihn abzuschaffen ist Aufgabe, sondern ihn von falschen Vorstellungen wie von unrichtigen Kombinationen zu befreien, damit er, zeitgemäß, unserem Volk noch besser diene als bisher. Dann würde man vielleicht auch im Elsaß, von wo der evangelische Bußtag ausgegangen, sich entschließen, ihn wieder aufzunehmen, und am Ende wäre gar sogar eine nähere Befreundung der deutschen Katholiken mit ihm zu erhoffen.

N. C. Kist: Neerlands Beddedagen en Biddagsbrieven 1848/49; — C. A. Pischon: Ueber Buß- und Bettage, besonders in Preußen, 1873; — Ed. Simons: Die Anfänge der evangelischen Bettagsfeier in Deutschland (in: Monatsschrift für Gottesdienst und kirchl. Kunst), 1899; — Derselbe: Die evangelische Buß- und Bettagsfeier in Deutschland bis zum dreißigjährigen Krieg (in: Philotesia, Paul Kleinert zum 70. Geburtstag dargebracht), 1907. **Simons.**

Butler, 1. Henry Montagu, Theologe der engl. Staatskirche, geb. 1833, jetzt Master of Trinity College, Cambridge, früher Headmaster of Harrow School und Hon. Chaplain to the Queen. Bekannt sind seine in Harrow und an der Universität Cambridge gehaltenen Predigten.

2. Joseph (1692—1752), Bischof von Durham, geb. in Wantage (Berkshire), 1714 Eintritt in das Oriel College zu Oxford, 1718 Kaplan an der dortigen Roll's Chapel, 1721 Pfarrer von Houghton, später von Stanhope, 1733 Sekretär des Lordkanzlers Talbot, dann der Königin Karoline, 1738 Bischof von Bristol, 1740 Dekan an der Londoner Paulskirche, 1746 Privatsekretär des Königs, 1750 Bischof von Durham. Er gehörte mit Berkeley zu dem metaphysisch interessierten Kreis am Hof der Königin Karoline, sollte dann Primas von England werden, fühlte sich aber zu alt, um eine dahinsinkende Kirche zu stützen. Gestorben zu Bath. — Schon 1713 trat B. schriftstellerisch hervor, als er in zwei zunächst anonymen Briefen Samuel Clarke und seine „Demonstration of Being and Attributes of God" scharfsinnig angriff. Als die Aufgabe seines Lebens betrachtete B. die Verteidigung des Christentums gegenüber dem Deismus; ihr widmete er sein 1736 erschienenes Hauptwerk „The Analogy of Religion natural and revealed to the Constitution and Course of Nature". Darin werden natürliche und geoffenbarte Religion nach ihren Hauptsätzen miteinander verglichen. Diese bestätigt jene; sie stehen im Verhältnis der Kongruenz und dienen demselben Zwecke. Der Hauptbeweis für die Wahrheit des Christentums, gegen das weder Natur noch Vernunft zeugen, liegt weniger in seinen Wirkungen, als in den Wundern und Weissagungen. Dabei wendet sich B. gegen die deistische vernunftgemäße Selbstgenügsamkeit mit dem Hinweis auf die Lückenhaftigkeit unserer Erkenntnis. Wie die Natur, die auch nach dem Deismus aus Gott hervorgegangen ist, Dunkelheiten in sich trägt, ohne daß man an ihrem göttlichen Ursprung irre wird, so auch die christliche Religion, deren Lehren darum als göttlich wohl glaubhaft sind. Auch durch seine Predigten hat B. große Erfolge erzielt, freilich fehlte ihnen alles Volkstümliche; tiefgründige Spekulationen über die Offenbarungsreligion geben ihnen das charakteristische Gepräge. Er tritt darin für die Absolutheit der ethischen Forderungen auf gegenüber Hobbes und seiner Schule, die alle Ethik in verkleidete Selbstsucht auflösten.

Complete Edition of B.s Works, 2 vol., 1844; — Bartlett: Memoirs of B., 1839; — W. E. Collins: J. B., 1881. **Herz** und **Wollschläger.**

Butterbriefe hießen päpstliche Dispensationen, in den Fasten Butter, Käse, Milch und Eier zu essen.

v. Buttlar, Eva (1670—1717). Geboren zu Eschwege a. d. Werra, wurde mit 17 Jahren ohne Neigung verheiratet, lebte 10 Jahre als leichtsinnige Hofdame, wurde plötzlich Pietistin und Separatistin. Sie verließ ihren Mann, hielt Versammlungen ab und gründete „philadelphische Sozietäten" zur Vorbereitung auf das 1000jährige Reich nacheinander in Allendorf in Hessen, im Wittgensteinschen und im Paderbornschen, überall von der Obrigkeit wegen ihres an heidnische Kulte erinnernden, schamlosen, unzüchtigen Treibens verfolgt, das sie religiös und biblisch zu beschönigen wagte. Sie soll schließlich in Altona bis zu ihrem Tode 1717 ein ordentliches Leben geführt haben. — ¶ Horche ¶ Pietismus.

RE³ III, S. 602 f; — M. Goebel: Geschichte des christlichen Lebens i. d. rhein.-westf. evang. Kirche II, 1852, S. 778 ff. **Landgrebe.**

Butzer ¶ Bucer.

Buxtorf, Name mehrerer berühmter Orientalisten des 17. Jhd.s, die in Basel wirkten. (¶ Bibelwissenschaft: I, E.) Gründer der Familie ist 1. Johannes (I) (1564—1629), geboren zu Camen in Westfalen, gestorben zu Basel. Er war von 1591 an Professor der hebräischen Sprache in Basel, 1592 verband er sich durch seine Heirat mit dem baslerischen Patriziat. Er war der erste hervorragende Hebraist seit Reuchlin. Wie es bei diesem der Fall gewesen, so beruhte auch B.s hebräisches Wissen auf der Grundlage, die die Rabbinen geschaffen hatten. Er unterhielt einen großen brieflichen, z. T. auch direkten Verkehr mit gelehrten Juden aller Länder. Sein Hauptwerk ist ein chaldäisch-talmudisch-rabbinisches Lexikon, dem sich zahlreiche andere Lexika und Konkordanzen anschlossen. 1611 erschien zum ersten Male seine neue Ausgabe des hebräischen Textes des AT mit genauer Berücksichtigung der Masorah (der jüdischen Textüberlieferung). Seine Absicht war dabei, die Unversehrtheit und unbedingte Zuverlässigkeit des hebräischen Textes, die vorher, halb oder ganz unbewußt, bloß vorausgesetzt worden war, zu erweisen. Buxtorf erschien es speziell für das Inspirationsdogma gefährlich, wenn über die Vokalisierung Unsicherheit herrschen sollte. Er

behauptete daher, daß die Masorah schon von Esra und den Schriftgelehrten seiner Zeit festgestellt worden sei. — Die Verteidigung dieser in der Schrift „Tiberias" niedergelegten Behauptung fiel seinem Sohne

2. Johannes (II) zu (1599—1664, von 1630 an Nachfolger seines Vaters als Professor). Er wurde in eine heftige Polemik mit ¶ Cappellus aus Sedan verwickelt, der die Unhaltbarkeit der B.ischen Theorie schlagend nachgewiesen hatte. Mit vieler Gelehrsamkeit und großem Scharfsinn setzte sich der von frühester Jugend in den orientalischen Sprachen gebildete B. zur Wehr (Diss. de literarum hebr. genuina antiquitate, 1643), ohne doch seine verlorene Sache vor der Wissenschaft retten zu können. Dagegen übernahmen die reformierte und später auch die lutherische Kirche seine Ansicht, im besonderen seine Verteidigung der „Veritas hebraica", die der „Veritas divina" gleich sei, d. h. die Behauptung, daß der uns überkommene hebräische Text frei von Fehlern sei. — Die gelehrte Tätigkeit der Familie fand ihre Fortsetzung in

3. Johann Jakob, Sohn Johannes' II (1645—1704, 1664 Nachfolger seines Vaters) und

4. Johann (IV), einem Neffen Johann Jakobs (1663—1732, 1704 Nachfolger seines Onkels). Beide hatten von ihren Vorfahren die solide Kenntnis des hebräischen und der verwandten orientalischen Sprachen geerbt, waren aber als Schriftsteller fast gar nicht tätig, sondern beschränkten sich auf die Herausgabe der Werke der ältern B.

Artikel über sämtliche B. RE³ III, S. 612 ff; — Ueber die beiden ersten in der ADB III, S. 668 ff; — Emil Kautzsch: Johannes B. der ältere, 1879. **Fueter.**

Byzantinische Kunst ¶ Altchristl. Kunst: I, 3 b.

Byzanz.

I. Byzantinisches Reich; — II. Byzantinische Theologie.

I. Byzantinisches Reich.

1. Von der Entstehung des Reiches bis Justinian (326—527). Entwicklung der christlichen Kirche; — 2. Justinian und seine Nachfolger (527—610). Stellung der Kirche im Reich; — 3. Heraklius und seine Dynastie (610—717); — 4. Die syrisch-isaurische und die phrygische Dynastie (717—867). Bilderstreit; — 5. Die armenisch-makedonischen Kaiser und die Dukas (867—1081). Trennung der morgenländischen Kirche von der abendländischen. Charakteristik derselben; — 6. Komnenen und Angeli (1081—1204). Häresien; — 7. Lateinisches Kaisertum. Das Neubyzantinische Reich. Palaiologen (1204—1453). Unionsversuche mit Rom.

1. Die Erhebung der alten griechischen Kaufmannsstadt B. zur neuen Reichshauptstadt (11. Mai 330), sowie die Einführung des Christentums als Staatsreligion bezeichnen in der Geschichte des römischen Imperiums einen wichtigen Wendepunkt. Beide Verfügungen des Kaisers Konstantin bringen die Tatsache des geistigen Uebergewichtes der Osthälfte über den im Niedergange begriffenen Westen zum Ausdruck. Indem das Christentum den Osten beherrscht, ist dieser an führende Stelle getreten, aus der Mischung von Orient, Griechentum und Christentum wächst das Reich der Byzantiner oder Romäer hervor, und seit der Teilung des alten römischen Reiches durch ¶ Theodosius (379—395) in eine West- und Osthälfte geht letztere ihre eigenen Wege. Unter dem Schutze der Kaiser — der von Justinian in seiner strengsten Form ausgeprägte Cäsaropapismus erscheint auch schon in Konstantin verkörpert — entwickelte sich die Kirche, die nun einmal Reichskirche geworden, freilich auch Massen von Elementen aufnehmen mußte, die christlichem Geiste noch ganz ferne stehend ihr nur äußerlich angehörten. Und die Kirche gab sich zunächst damit zufrieden und suchte diese Massen an sich zu fesseln durch glänzende Kirchenfeste, die an Stelle heidnischer traten, und durch Prozessionen, wie man auch allmählich begann die immer zahlreicher sich erhebenden Kirchen mit Bildern zu schmücken. Erst um 440 hat man alle Zweifel überwunden und auch von Christus, der bisher nur als Lamm, Fisch, Hirte dargestellt wurde, Bilder angefertigt. Ernstere Geister geben sich im Gegensatz zu den nur erst äußerlich an der Kirche hängenden Massen schon frühe der Weltflucht und Askese hin. Das ¶ Mönchtum nimmt seinen Anfang. Die einsamen Gegenden Aegyptens, Syriens, Armeniens und Kappadokiens beherbergen solche Anachoreten in Menge, die in ihren entartenden Gliedern, wie den Apostolikern, Audianern und Styliten, sich bald in Gegensatz zur Reichskirche stellen. Noch blühte daneben das Heidentum, gegen das Theodosius I den Kampf eröffnete, das aber auf dem Lande und in den Provinzen noch lange fortlebte, auch noch nachdem Justinian dessen letzte Hochburg, die Philosophenschule zu Athen, geschlossen hatte (529). Spaltungen traten schon bald auch innerhalb der Kirche hervor, trotz der Bemühungen Konstantins und seiner Nachfolger, die Einheit der Kirche festzuhalten, in der sie einen Schutz der Reichseinheit sahen. Die Frage über die Wesenheit Christi führte im ¶ Arianischen Streite die erste große Spaltung herbei, die weder die Synode von Nicäa (325) noch die allgemeine von Sardica (343) zu beseitigen vermochte. In politischer Beziehung spielten im Anfange des Reiches die Germanen als Gegner wie Reichsbeamte eine große Rolle. Der Vandale Stilicho trat in kaiserlichem Dienste dem Westgoten Alarich entgegen, und der Gote Gainas suchte im Bunde mit den aufständischen, in Phrygien angesiedelten Goten dem Kaiser Arkadius (395—408) seinen Willen aufzuzwingen. Da rettete das in seinen religiösen Gefühlen beleidigte, rechtgläubige Volk das Reich vor Germanenbevormundung; die arianischen Goten wurden vertrieben. Unter Theodosios II (408—450) erschienen die Hunnen, und der Kaiser mußte den Abzug Attilas von Konstantinopels Toren mit teurem Tribut und Verlust an Landgebiet erkaufen. Doch die Niederlage des Unersättlichen auf den mauriazensischen Feldern und der folgende Zerfall seines Reiches befreite B. von diesem Gegner. Pulcheria, des Theodosios Schwester, die für ihren mehr den Wissenschaften ergebenen Bruder die Regierung führte, reichte nach dessen Tod dem Senator Markian (450—457) die Hand. Schon unter seinem Vorgänger war wieder ein neuer Lehrstreit über die Person Christi zwischen der Schule von Antiochia und der von Alexandria entbrannt (¶ Christologie: II, 3 b), und die Folge des von Theodosios II einberufenen 3. ökumenischen Konzils von Ephesos (431) war das Ausscheiden der Nestorianer aus der Reichskirche. Unter Markian verstand nun die Krone die in diesem Streite verloren gegangene Souveränität über die Kirche wieder zurückzugewinnen. Noch ist am Kaiserhofe das Germanentum mächtig. Der Gote Aspar, als Arianer nicht selbst zum Basileus prädestiniert, gefällt sich wenigstens in der Rolle des Königmachers

und erhebt den Thraker Leo I (457—474) auf den Thron, der sich aber 471 von dem germanischen Einflusse durch Ermordung Aspars zu befreien wußte. Damit hatte das germanische Element im Osten seine Rolle ausgespielt. Seine Ehe mit des Kaisers Tochter Ariadne bringt den Kommandeur der isaurischen Leibwache Zeno (474—491) auf den Thron, nachdem dessen Sohn Leo II (474) nur kurze Zeit regiert hatte. Thronstreitigkeiten innerhalb der kaiserlichen Familie, infolge deren Zeno sogar zur Flucht genötigt war, enden mit seiner Wiederherstellung. Die Ablenkung des Amalers Theoderich von der Balkanhalbinsel nach Italien mag zwar für den Augenblick der damaligen byzantinischen Diplomatie zur hohen Befriedigung gereicht haben, indem man sich nun gänzlich von der germanischen Gefahr befreit sah, aber sie schuf dem Reiche eine neue, dasselbe viel zersetzendere Gefahr, indem nun slavische und finnisch-tatarische Horden sich ungehindert den Weg nach dem verlockenden B. erzwangen. Schon das Jahr 482 kennt die Wolga-Bulgaren im Bund mit Zeno gegen die Ostgoten. Bald danach dringen sie aber als Feinde verheerend in Thrakien, Makedonien und Thessalien ein, und Anastasius I (491—518) muß seine Hauptstadt gegen sie durch die großen Verschanzungen von Selymbria bis Derkon schützen. Dazu verwickelt ihn sein Eintreten für die persischen Armenier in einen Krieg mit dem Perserschah Kavadh. Mit politischem Takt versteht er aber das Ansehen des Reiches nach außen zu wahren, namentlich den germanischen Königen gegenüber. Die Münzen Theoderichs zeigen das Bild des Kaisers, wie der Franke Chlodwig, der Burgunde Gundobat und der Westgote Alarich II von ihm die konsularischen Würden entgegennehmen. Ganz im Sinne der damaligen asketisch-mönchischen Anschauung schaffte Anastasius, wie es sein Zeitgenosse Papst Gelasius mit den Lupercalien getan, die stets in schwere Rohheiten ausartenden Karnevalsvergnügungen, sowie die noch existierenden Kämpfe von Gladiatoren gegen wilde Tiere ab. Obwohl er, wie sein Berater, der Syrer Marinus, überzeugter Monophysit war, schlug er doch in seiner Kirchenpolitik (bei der Hinneigung des Westens und der Hauptstadt zum Chalcedonense) einen Mittelweg ein. Das Henotikon, wie es unter Zeno der Patriarch Akakios unter Anlehnung an das Glaubensbekenntnis von Nicäa und Ephesos ausgearbeitet hatte (¶ Christologie: II, 3 b), hatte ja für eine Zeit den kirchlichen Frieden im Reiche wiederhergestellt, und Anastasius suchte ihn auch unter den aus einer verschiedenen Auslegung sich wieder bildenden Parteirichtungen zu erhalten, indem er die geschichtlich und ethnographisch so verschiedenen Reichsteile in ihren Anschauungen nicht störte. Erst gegen Ende seiner Regierung bekannte er sich offen als Monophysit, und auf der Synode in Tyrus 513 wurde unter Verdammung des Chalcedonense das Henotikon feierlich anerkannt, während in der Hauptstadt die Wut des aufgereizten Volkes die bedrohte Orthodoxie verteidigte. Einer Versöhnung stellten dann wieder die Mönche Palästinas unter dem hl. Sabas laute Proteste entgegen, so daß das Leben des Kaisers unter harten theologischen Stürmen zu Ende ging. Sein Nachfolger Justin (518—527), bisheriger Kommandeur der Palastgarde, war mehr dem Namen nach Inhaber der Regierung, die eigentlich schon sein Neffe Justinian führte, den er als Mitkaiser angenommen hatte. Dessen spätere Politik, die auch den Westen wieder zu umfassen strebt, macht sich schon jetzt geltend in der Anerkennung des Chalcedonense und den mit Eifer gesuchten Beziehungen zu Papst Hormisdas.

2. Alleinherrscher geworden zeigte sich Justinian (527—565) als eine alle Vorgänger wie Nachfolger überragende Persönlichkeit. Kein Gebiet bleibt seinem nie rastenden Geiste fremd. In der straffsten Zentralisierung bis ins Kleinste sieht er das Ideal seiner Regierung. Deshalb arbeitet er, unterstützt vom Pamphylier Tribonian, an einer Vereinheitlichung des Rechtes, das den neuen Verhältnissen angepaßt wird. Die Vereinigung der kaiserlichen Verordnungen im Codex Justinianeus (529), die Digesten und Pandekten (533), das juristische Lehrbuch der Institutiones, die Novellae, von ihm selbst erlassene Gesetze, sämtliche vier Rechtsbücher unter dem Namen Corpus iuris civilis zusammengefaßt, bilden die ersten Ergebnisse seiner Regierung. Die glückliche Unterdrückung des Nika-Aufstandes (532) nimmt dem Volke die letzten Spuren politischer Freiheit zugunsten einer unumschränkten Autokratie. Nun vermag er sich seiner großen Restaurationspolitik zuzuwenden, die dem Reiche freilich alte Reichsgebiete gewann, aber auch seine Kräfte weit überstieg. Das Vandalenreich in Nordafrika erliegt Belisar, und unter der Herrschaft Justinians, des „Rächers der Kirche und Befreiers der Völker" erblüht neues, frisches Leben. Nach 18jährigem Kampfe (536—554) ist auch das Ostgotenreich erlegen und Italien wieder beim Reiche. Selbst in Spanien faßt B. festen Fuß in einem Gebiet, das Cordova zum Mittelpunkt hat. Weniger von Erfolg gekrönt waren seine Perserkriege gegen Chosrav I Nushirvan, die nicht zum geringsten Teile ihre Veranlassung in Handelsfragen, der Beherrschung des indochinesischen Handels, hatten. Inmitten dieser Kriege entwickelte Justinian, unterstützt von den kleinasiatischen Baumeistern Anthemius und Isidor, eine Bautätigkeit, die sich auf alle Teile des Reiches erstreckt. San Vitale in Ravenna zeigt östliche Motive auf altrömischen Boden verpflanzt. Ebenso wendet er der Entwicklung des Handels sein höchstes Augenmerk zu und scheut in seinem Interesse selbst den Krieg nicht. Von den Krim-Goten bis zum axumitischen Reiche (in Abessynien) bestehen rege Handelsverbindungen, und die geglückte Einführung der Seidenraupe aus dem chinesischen Ostturkestan macht die byzantinische Industrie von dem Osten unabhängig. — Recht wenig glücklich war der selbst nach der dogmatischen Seite hin theologisch tätige Kaiser in seiner Kirchenpolitik. Schon mit dem Streben, auch in der Kirche souverän zu entscheiden („Wider den Willen des Kaisers darf überhaupt nichts in der Kirche geschehen" bestimmt die Synode von 536), setzt er sich in Gegensatz zu derselben, die gerade jetzt nach Unabhängigkeit sucht. Schon Kaiser Konstantin hatte den Grund gelegt zu dieser Machtentfaltung des Kaisers auch in kirchlicher Beziehung. Justinian und Leo II der Weise sind es, die diesen Cäsaropapismus weiter ausbilden. Seitdem beansprucht der byzantinische Kaiser auch in kirchlichen Dingen die Entscheidung, der Patriarch von Konstantinopel ist sein Werkzeug, und nur der Klerus ist eine Macht im Reiche, die sich oft der kaiserlichen Autorität ent-

gegensetzt, da er die Massen auch politisch beherrscht, indem er deren Opposition in religiöse Form zu kleiden versteht. Der Kaiser ernennt wie die weltlichen auch die geistlichen Würdenträger, entsetzt und straft sie, und greift tief auch in die Verwaltungsgeschäfte der Kirche ein, indem er alles vor sein Forum zieht, Erlasse hinausgibt, Dispense erteilt. So ist der morgenländischen Kirche und seinem Patriarchen, im Gegensatz zur abendländischen Kirche, wo das ¶ Papsttum seine Macht immer mehr erweitert, jede freie Bewegung genommen. Die Kehrseite war freilich eine privilegierte, die staatliche Verwaltung mit beeinflussende Stellung des höheren Klerus. Justinians von seiner westlichen Politik diktiertes Nachgeben dem römischen Papst gegenüber hatte den stürmischen Austritt der syrischen und ägyptischen Monophysiten zur Folge. Das einzige das vielgestaltige Reich zusammenhaltende Band, das religiöse Bekenntnis, war zerrissen, und trotz der vermittelnden Stellung der klugen Kaiserin Theodora wurden die besten Provinzen dem Reiche entfremdet, indes ohne daß Justinian für seine Nachgiebigkeit von dem trotzdem wenig befriedigten Rom einen Gegenlohn empfing. Die Gründung von Nationalkirchen in Aegypten und Syrien hatte so auch eine Lockerung des politischen Bandes zur Folge. Erst des Kaisers Tod gab dem Reiche, das er durch seine fortgesetzten Unionsversuche nie zur Ruhe kommen ließ, den notwendigen Frieden. Trotzdem hatte Justinian in seinem Reiche die erste Kulturmacht hinterlassen, die in Recht, Staatsverfassung, Kunst und höfischem Wesen vorbildlich wirkte. Denn selbst die kirchliche Trennung trug die geistigen Kräfte in ungeahnte Fernen. Das mit B. in steter Fehde liegende Sassanidenreich war schon früher die Zufluchtsstätte, wo die von einer fanatischen Orthodoxie Verfolgten sicheren Schutz fanden. Schon die durch Kaiser Zenon 489 vertriebenen Gelehrten der Schule von Edessa durften in Nisibis und Dschondaischabur weiterlehren. Der ungestörtesten Ausbreitung durften sich die nestorianischen Christen dann unter dem Schah Chosrav I (531—579) erfreuen. Schon früh kam von hier aus das Christentum in nestorianischer Form zu den Turkmenen (um 334 der erste Bischof von Merw). Und im Gefolge des Christentums gelangte auch ein Teil der Wissenschaft zu diesen Völkern. Im Anfang des 6. Jhd.s ist bereits Samarkand Sitz eines Metropoliten. Am Balkaschsee fand man nestorianische Friedhöfe mit mehr als 3000 Grabsteinen mit syrischem Schrifttypus, und die Namen zeigen die türkische Herkunft dieser Anhänger des Christentums. Weiter verbreiteten die Nestorianer ihre Lehre bis zum Baikalsee zu den türkischen Uiguren, denen sie auch die Schrift brachten. Im 7. Jhd. bringen nestorianische Missionare das Christentum schon nach China, und erst nach dem Sturze der toleranten Thang-Dynastie (960) verloren sich unter harten Verfolgungen fast alle Spuren des Christentums, das erst wieder nach der Eroberung Chinas durch die Mongolen festen Fuß zu fassen begann. — Die Kräfte des byzantinischen Reiches reichten nicht hin, Justinians politische Schöpfungen zu erhalten. Auf seinen Neffen Justin II (565—578) folgte der Oberst der Palastgarde Tiberius (578—582), unter dem die Gegenden an der Donau für B. verloren gingen, während in Italien die Langobarden ein selbständiges, in Gegensatz zu B. tretendes Reich gründeten. Eine Verletzung des religiösen Gefühles der Armenier durch die Perser führte zu einem Kriege mit diesen, während mit dem neuen Reiche der in der chinesischen Provinz Kansu sitzenden Türken freundschaftliche Beziehungen durch Gesandtschaften und Verträge unterhalten wurden. Durch Mauricius (582—602) wurde der Perserkrieg für B. glücklich beendet, aber vor den mächtigen Slaveneinfällen vermag er das Reich nicht zu schützen, sodaß diese sich bis tief in den Peloponnes erstrecken, der eine starke slavische Bevölkerung erhält. In kirchlicher Beziehung macht sich unter Mauricius auf Veranlassung des zwar orthodoxen, aber toleranten Patriarchen Johannes des Fasters ein maßvolleres Vorgehen gegen die Monophysiten geltend, während ein für Rom ergebnisloser Streit um die Führung des Titels „ökumenischer Patriarch" seitens des Kirchenfürsten von Konstantinopel entbrannte. Gegen den von der meuternden Armee zum Kaiser ausgerufenen unfähigen und grausamen Landsknecht Phokas (602—610), unter dem die Persergefahr zur Unerträglichkeit anwächst, empört sich das Volk, und der Thron wird dem Exarchen von Afrika Heraklius (610—641) übertragen.

3. So verzweifelt war die Lage des Reiches, daß Heraklius sich entschlossen hatte, den Sitz der Regierung nach Karthago zu verlegen. Syrien und Aegypten war schon in den Händen der Perser, und 615 war mit den heil. Stätten auch das heilige Kreuz in die Hände der gehaßten Feueranbeter gefallen. Den Bitten des Patriarchen und des Volkes nachgebend, hatte Heraklius den Heldenkampf begonnen und ihn mit dem Siege bei Niniveh (627) nach drei gewaltigen Feldzügen zu Ende geführt; am 14. Dezember 629 konnte der Kaiser in Jerusalem das Fest der Kreuzeserhöhung feiern. Die durch Justinian herbeigeführte religiöse Trennung, die nur den nationalen Partikularismus förderte und Kopten und Syrer zu Feinden des Reiches gemacht hatte, hatte den Staat an den Rand des Verderbens gebracht. So suchte Heraklius durch die an den Monophysitismus mehr anklingende, von dem Patriarchen Sergius verfaßte Glaubensformel: Der Gottmensch, aus zwei Naturen bestehend, habe alles mit einer gottmenschlichen Energie gewirkt (Monotheletismus), die schroffen Gegensätze auszugleichen. Schon schien das Werk der Einigung gelungen zu sein, selbst Papst Honorius war befriedigt, und auch die Armenier erklärten sich auf einer vom Katholikos Ezr einberufenen Synode mit der neuen Glaubenslehre einverstanden, als der Widerstand des streitbaren, unbeugsamen Patriarchen von Jerusalem, Sophronius, alle Bemühungen des Kaisers vernichtete. Auch seine Ekthesis, ein von Sergius 638 verfaßtes Edikt, war bei der zu starken Betonung der Lehre von einem Willen nur geeignet, die erhitzten Geister noch mehr aufzuregen. Namentlich in Afrika hat der hl. Maximus der Regierung große Schwierigkeiten bereitet. Den Lohn ernteten nur die Araber, die durch die siegreichen Schlachten von Kadesia (635) und Nehavend (640) dem Sassanidenreiche ein Ende bereitet hatten und nun leicht Herren der durch die Reichsorthodoxie zu fanatischen Gegnern gewordenen Provinzen Syrien und Aegypten wurden. Die Slavengefahr im Norden und das

Auftreten der Araber im Osten veranlaßte eine administrative Umgestaltung innerhalb des Reiches durch Einteilung desselben in Militärprovinzen, sogen. Themata. Auf des Heraklius wenig bedeutenden Söhne Konstantin III und Herakleonas folgte Konstans (641—668), der nicht nur wieder siegreich gegen die Araber und die nunmehr slavisierten Bulgaren war, sondern auch der noch immer durch die monotheletischen Streitigkeiten aufgeregten Kirche Ruhe zu bringen suchte durch seinen Typos von 648, wonach es den Untertanen verboten sei, weiterhin „über einen Willen und eine Energie oder über zwei Willen und zwei Energien" zu streiten. Das Anathema, womit Papst Martin I diese kaiserliche Verfügung auf dem Laterankonzil 649 belegte, beantwortete der Kaiser kurzer Hand mit der Gefangennahme und Verbannung des Papstes nach Cherson. Des Kaisers Energie hatte auch die Päpste Eugenius und Vitalian gefügig gemacht, so daß die Kirchengemeinschaft mit Rom hergestellt war. Weniger glücklich war er dagegen in seinen auf eine Wiedergewinnung des Westens abzielenden Plänen, die er von seiner neuen Residenz Syrakus aus zu verwirklichen strebte. Als würdiger Nachfolger zeigte sich sein Sohn Konstantin IV Pogonatos (668—685), der den Arabern die jährlichen Einfälle durch das griechische Feuer verleidete und sie zur Tributzahlung zwang, aber nicht hindern konnte, daß die Bulgaren unter ihrem Chan Isperich sich endgültig in ihren Wohnsitzen festsetzten und als Reich neben dem byzantinischen auftraten. In kirchlicher Beziehung zeigte er sich als richtiger Realpolitiker, indem er, da die monophysitischen Ostprovinzen doch verloren waren, wenigstens den übrigen Teilen die innere Ruhe durch Beseitigung der monotheletischen Lehre auf dem 6. ökumenischen Konzil (680/81) sicherte. Theologisch durfte Rom über B. siegen, damit Italien dem Reiche gesichert bleibe. Die Regierung seines Sohnes Justinian II (685—695) erregte den Haß des Volkes und hatte eine Zeit innerer Wirren zur Folge. Vor dem zum Kaiser erhobenen General Leontius (695—698) flüchtete Justinian zu den Chazaren. Unter Leontius und seinem Nachfolger Tiberius IV (698—705) geht das alte Kulturland Nordafrika, sowie Kilikien verloren. Durch den Bulgarenchan Tervel zurückgeführt, regierte Justinian zum zweitenmal (705—711) mit wahnsinniger Grausamkeit, bis er von seinem Nachfolger, dem Armenier Philippikus Bardanes (711—713) enthauptet wurde. Die meuternden Truppen erheben nacheinander Anastasius II (713—716) und Theodosius III (716—717) zu Kaisern. Unter den inneren Wirren hatten die Araber Kleinasien überschwemmt, und der Kalif Suleiman rüstet sich, das Romäerreich samt seiner Hauptstadt zu vernichten.

4. Der Syrer Leo III (717—741), der die syrische oder isaurische Dynastie eröffnete, rettete das Reich vor dem Untergang. Den Konstantinopel belagernden Arabern brachte er eine entscheidende Niederlage bei. Seine Haupttätigkeit gehörte der Reform des Reiches im Innern, die sich auf das Finanzwesen, das soziale Gedeihen des Bauernstandes (nómos geōrgikós), auf Rechtssicherheit, Handel, Handwerk und Heerwesen erstreckte. Durch seine Abstammung in engen Beziehungen zu der Sekte der Paulicianer (oder Paulianer nach Paulus von Samosata), die in reinster Ausbildung des Gottesbegriffes Mariendienst und Heiligenverehrung verwarfen, machte sich Leo auch an eine Reformierung der Kirche, in der Wunderglaube und krassester Aberglaube den wahren Gottesglauben überwuchert hatten. Das alte Heidentum war in der Verehrung der „nicht von Menschenhand gefertigten" Bilder wieder lebendig geworden. Seinem Edikt von 726, das die Bilderverehrung verbot, folgte ein von den am meisten interessierten Mönchen geleiteter Aufstand der Volksmassen, der blutig niedergeschlagen wurde. Das gleiche Schicksal erfuhr eine Erhebung Griechenlands und der ägäischen Inseln unter dem Gegenkaiser Kosmas. Um auch äußerlich eine völlige kirchliche Einheit innerhalb der byzantinischen Reichsgrenzen herzustellen, benützte Leo den Widerstand Roms gegen sein bilderfeindliches Edikt und riß Süditalien und Sizilien, sowie Illyrien von römischer Oberaufsicht los und unterstellte sie der Obödienz des Patriarchen von Konstantinopel. In dem heißen Kampfe hatte der Kaiser das hohe Beamtentum und die Bischöfe auf seiner Seite, die ihm das Recht, über die Reinheit der Kirche zu wachen, zugestanden, während die Mönche jede Einmischung in geistliches Gebiet zurückwiesen. Ebenso modern wie Leo erscheint auch sein Sohn Konstantin V (741—775), den die bilderfreundliche Geschichtschreibung mit dem Beinamen Kopronymos (Mistmensch) beehrte. Mit furchtbarer Härte ging er gegen seine bilderfreundlichen Widersacher vor, namentlich gegen die Mönche, die mit ihrem Widerstande einen Staat im Staate bildeten. Kurzer Hand zog er Klöster ein und vergab sie als Lehen an Weltliche. In weniger scharfer Form setzte sein Sohn Leo IV der Chazare (775—780) Konstantins Kirchenpolitik fort; ihm folgte nach kurzer Regierung Konstantin VI (780—797). In der Tat führte die Regierung seine Mutter Irene, eine glänzend begabte, aber ihre Herrschsucht bis zur Grausamkeit treibende Frau, die selbst an den eigenen Sohn ihre verbrecherische Hand legte. In kirchlicher Beziehung stellte Irene die Ruhe wieder her, indem sie trotz dem Widerstande des hohen Klerus und der Militärpartei auf der Synode in Nicäa 787 die Bilderverehrung anordnete. So hatte die Mönchspartei gesiegt. Trotzdem blieb Rom dem Reiche fremd, da es mit der Krönung Karls des Großen (800) sich an das Frankenreich angeschlossen hatte, mit dem Irenes Regierung sich nicht zu stellen verstand. Die unter der herrschenden Günstlingswirtschaft unhaltbar gewordenen Zustände führten zur Erhebung Nikephorus I (802—811). Damit war die syrische Dynastie gestürzt. Der Kirche gegenüber übte er ein energisches Oberaufsichtsrecht, und indem er auch das Kirchengut besteuerte, lag er in fortgesetztem Kampfe mit der Mönchspartei. Während er zu Karl dem Großen in bessere Beziehungen trat, kämpfte er unglücklich mit Harun al Raschid. Durch eine planmäßige Kolonisation gelang es ihm, Hellas vor der drohenden Slavisierung zu retten. Bei dem Versuche, auch die Bulgaren zurückzudrängen, verlor er Schlacht und Leben. Nach der kurzen Regierung des Staurakios (811) besteigt den Thron Michael I Rhangabe (811—813), der ganz in den Händen des Klerus und des fanatischen Abtes Theodorus Studites war, und unfähig, den Bulgaren gegen-

über zu treten, die schon die Hauptstadt belagerten. Er muß dem General Leo V dem Armenier (813—820) weichen, der dem Reiche wieder Ruhe vor Bulgaren und Arabern schaffte. Unter Leo entbrannte der Bilderstreit von neuem. Von seinem einstigen Waffengefährten ermordet, eröffnete dieser als Michael II (820—829) die phrygische Dynastie. Unter ihm ging Kreta und Sizilien an die Araber verloren, und die dalmatinischen Städte fielen vom Reiche ab. Den Kampf gegen die Bilder setzte sein Sohn Theophilus (829—842) mit grausamer Willkür fort, welcher der Patriarch Johannes Grammatikus umsonst entgegentrat. Lazarus und die beiden Theodore starben als Märtyrer ihrer Ueberzeugung. Für seinen unmündigen Sohn Michael III, den Trunkenbold, (842—867) regierte die Kaiserin-Witwe Theodora, die den mehr als 100-jährigen Bilderstreit auf einer stürmischen Synode (843) durch Anerkennung der Bilderverehrung beendete. Noch heute feiert die griechische Kirche das Fest der Orthodoxie mit großem Pompe. Orthodoxie und Mönchtum hatten gesiegt, ohne aber damit der Kirche die Freiheit von kaiserlicher Autokratie zu geben, die von den oströmischen Herrschern, wie auch von ihren modernen Nachfolgern in den Slavenstaaten, nie aus der Hand gegeben wurde. Die Verfolgung der am Taurus und Euphrat lebenden Paulicianer durch die beschränkt-fromme Theodora entzog dem Reich die beste Stütze gegen Bagdad und machte sie zu gefährlichen Feinden, die militärisch-organisiert von ihrer Grenzfestung Tephrike aus das Reich stets beunruhigten. 860 erschienen als neues Volk vom Norden kommend die skandinavischen Russen vor Konstantinopel, ohne jedoch irgend welche Erfolge zu haben. — Die schon lange bestehende nationale Kluft zwischen Griechen und Lateinern äußerte sich nun auch nach der kirchlichen Seite. Hatte an sich schon Rom durch sein stets anmaßendes Auftreten das griechische Nationalgefühl verletzt, so war die Christianisierung Bulgariens die Veranlassung zu einem offenen Bruch mit Rom. Politische Rücksichten hatten den Bulgarenzaren Boris (Michael) veranlaßt, das Christentum anzunehmen. In seinen politischen Erwägungen, ob der Anschluß an B. oder Rom zu suchen sei, entschied er sich für letzteres, da er von einer geistlichen Oberhoheit des Patriarchen von B. eine Gefährdung seiner politischen Selbständigkeit fürchtete. Papst Nikolaus I schickte ihm zwei Bischöfe, die den lateinischen Ritus einführten und die griechischen Priester einfach verjagten. Damit war das griechische Nationalgefühl aufs tiefste getroffen, und der Patriarch Photius, der an Stelle des bei Hofe unbeliebt gewordenen Ignatius getreten war, ein ebenso großer Gelehrter wie bedeutender Staatsmann, stellte sich an die Spitze der nationalen Bewegung. Rom verlor alle Klugheit und zeigte in einer reinen Personalfrage einen unverständlichen Starrsinn, der es um alle bisherigen Erfolge brachte. Boris schloß sich an B. an und Photius begründete den Bruch mit Rom in seiner enkýklios epistolē von 867, indem er die im Westen geltende Lehre des Ausganges des hl. Geistes vom Vater und vom Sohne als die Dreieinigkeit zerstörend verwarf und den Primat für B. als den alleinigen Kaisersitz in Anspruch nahm. Damit war der nun immer wieder hervortretende nationale Gegensatz öffentlich bekannt; das nationale Griechentum hat zuerst in kirchlicher Form seinen Zusammenschluß gefunden, wie sich hier im Osten so oft politische Erscheinungen in religiösem Gewande zeigen.

5. Inzwischen war die Regierung in die Hände des früheren Stallknechtes und Freundes Michaels, des makedonischen Armeniers Basilius I (867—886) übergegangen, der die makedonisch-armenische Dynastie begründete. Im Westen verstand er es trotz des Verlustes von Sizilien an die Araber durch sein Bündnis mit dem fränkischen Kaiser Ludwig II wenigstens auf dem Festlande den Vorteil des Reiches zu wahren. Auch Venedig, das sich schon vom Reiche losgerissen hatte, wußte er wieder in Beziehung zu diesem zu bringen, und Kroaten und Serben unterwarfen sich byzantinischer Hoheit. Selbst nach Rom fand er wieder den Weg durch Verbannung des Photius und Wiederherstellung des Ignatius als Patriarchen. Die kaiserliche Kirchenpolitik, die nur einen einheitlichen Christenglauben kennen will, führte einerseits zur Unterwerfung unter Rom, andererseits zu harter Unterdrückung der Paulicianer. Gegen diese nachgiebige Freundschaft zu Rom sträubte sich jedoch abermals das Volk, und auch Photius konnte zum zweitenmal den Patriarchenstuhl besteigen (877—886) und sein begonnenes Werk, das Griechentum von römischer Bevormundung zu befreien, vollenden. Auf Basilius folgte Leo VI (886—911), der sich mehr gelehrten Studien hingab und ein neues Reichsgesetzbuch, die Basilika, bearbeiten ließ. Den um das nationale Griechentum so hoch verdienten Photius zwang er zur Abdankung und übertrug die Leitung der Kirche seinem Bruder Stephanus. Seit dem Scheiden des Photius traten die Ignatianer wieder in den Vordergrund, die sofort wieder mit Rom in Verbindung traten und um 900 eine der nun öfter sich wiederholenden Unionen zustande brachten, die aber bei dem Widerstande des Volkes nie von Bedeutung waren. In seiner Diatyposis schuf er eine Kirchenordnung, die den Rang der geistlichen Würdenträger bei den Synoden festsetzte. Während im Innern des Reiches ein namentlich in den Provinzen emporkommender Feudalismus in Gegensatz zur kaiserlichen Macht trat, kämpfte man in Sizilien und in Italien gegen die Araber; Thessalonich fiel in die Hände des Seepiraten Leo von Tripolis, und der Bulgarenzar Symeon (893—927) vermochte seinem Reiche nicht nur die politische, sondern auch durch Errichtung eines Patriarchates die kirchliche Unabhängigkeit zu sichern. Zuletzt nahmen Ehe- und Maitressengeschichten des Kaisers Interesse ganz in Anspruch, und der Sohn seiner Maitresse Zoe folgte ihm als Konstantin VII Porphyrogenetos (912—959), nachdem Leos Bruder Alexander (911—912) nur kurz regiert hatte. Er war ganz Gelehrter, stellte die alte Hochschule wieder her und beförderte dadurch eine Renaissance der Antike. Seiner Zeit gehört die Abfassung umfassender enzyklopädischer Werke an. Die eigentliche Regierung führte des Kaisers Schwiegervater Romanos I Lekapenos (920—944), der für seine Söhne auf Kosten des Kaiserhauses die Nachfolge erstrebte. Den italischen Besitz des Reiches sichernd, gewann er freundschaftliche Beziehungen zu Bulgarien. Armenien wurde wiedergewonnen, das sich als ein fester Posten des Christentums gegen

den weit ostwärts zurückgedrängten Islam zeigte. Mit den Russen trat B. durch Handelsverträge in nähere Beziehungen; 945 nahm die Großfürstin Olga das Christentum an. Byzantinischem Wesen und Glauben öffneten sich neue Wege nach dem Norden. Da entledigte sich Konstantin mit ungewohnter Entschlossenheit erst des Romanos, dann seiner Söhne. So konnte ihm sein Sohn Romanos II (959—963) folgen, unter dem Nikephoros Phokas Kreta 961 eroberte, worauf Nikon, der bedeutendste Missionar seiner Zeit, die Insel wieder dem Christentum zurückeroberte. Nachdem Nikephoros Phokas noch gegen den Hamdaniden Seif-Eddauleh von Haleb siegreich gekämpft hatte, erschien er mit seiner Armee auf die Nachricht von dem Tode des Romanos vor der Hauptstadt, um mit der Hand der Kaiserin auch das kaiserliche Diadem entgegenzunehmen. Nikephoros Phokas (963—969), der kappadokischen Familie der Phokas angehörend, Soldat und mönchischer Asket in einer Person, von unschönem Aeußeren, aber Gemahl des schönsten Weibes, streng gegen seine Soldaten und doch ihr Abgott, führte das Reich wieder zu imponierender Macht empor. Seine höchste Aufgabe sah er in einer Zurückdrängung des Islam. Auf seine Anregung gründete sein Freund Athanasius 968 die Lavra (Kloster) auf dem Berge Athos als Sitz der Weltflucht. Seine Feldzüge gegen den Islam in Kilikien und Syrien, die Fürsorge für seine Soldaten nehmen des Reiches Kraft stark in Anspruch. Trotz seiner Frömmigkeit ist er beim Klerus nicht beliebt, gegen dessen widersinnige Klostergründungen er sich entschieden wendet. Die allgemeine Unzufriedenheit unterstützte eine von dem Armenier Johannes Tzimiskes inszenierte Palastrevolution, die diesem die Krone brachte (969—976). Von wichtigen kirchlichen Folgen war seine Ansiedlung zahlreicher Manichäer und Paulicianer um Philippupolis, die durch ihr reineres Christentum auch auf die sie umgebenden Slaven wirkten. Hier verbreitete Bogomil oder Jeremias unter diesen seinen Landsleuten die paulicianische Lehre, die zahlreiche Anhänger fand. Der neue Kaiser mußte zunächst die Russen aus Bulgarien vertreiben, das er als Reichsprovinz einzog. Nur die von Sisman 963 vom Bulgarenreiche losgerissenen westlichen Teile bewahrten ihre Selbständigkeit. Von Erfolg begleitet waren auch seine Züge gegen die aus Aegypten nach Syrien vordringenden Fatimiden. Todkrank kehrte er nach B. zurück. Ihm folgte des Romanos Sohn Basileios II (976—1025), der in mehreren Feldzügen auch das westliche Bulgarenreich des Zaren Samuel (976—1014) vernichtete. Glücklich auch in den Kämpfen gegen den Islam hat er durch Einverleibung Armeniens dem Reiche eine seit Justinian unbekannte territoriale Ausdehnung gegeben. Im Innern wendete er sich mit aller Entschiedenheit gegen den kleinasiatischen feudalistischen Großgrundbesitz zugunsten der Kleinbauern. Nach seines Bruders Konstantin VIII (1026—1028) kurzer Regierung stand B. eine Zeitlang unter dem Zeichen des Weiberregiments, indem Konstantins schon bejahrte Tochter Zoe ihren Günstlingen mit ihrer Hand auch die Krone reichte. Romanos III (1028—1034) war wenig glücklich in seiner Politik und hat als Werkzeug eines unduldsamen Klerus die schismatischen Syrer verfolgt, die Bulgaren gereizt, und auch gegen die Sarazenen wenig ausgerichtet. Zoe gab ihm Michael IV den Paphlagonier (1034—1041) als Nachfolger. Gegen die Sarazenen in Afrika und Sizilien kämpften Georg Maniakes und Harald Hardraade, Bruder Olafs des Heiligen von Norwegen, mit Glück. Ebenso wurden auch die aufständischen Bulgaren geschlagen, deren politische und kirchliche Selbständigkeit in rücksichtsloser und ganz unpolitischer Weise vernichtet wurde. Nach dem Tode des auch theologischen Fragen sehr ergebenen Kaisers verlieh Zoe den Thron an Michael V Kalaphates (1041—1042), der zum Dank seine Gönnerin in ein Kloster nach Prinkipo verbannte. Ein Aufstand in der Stadt machte der Regierung all dieser Parvenus ein Ende, und Zoe und Theodora, ihre Schwester, wurden zu Kaiserinnen ausgerufen. Noch einmal holte sich die 62jährige Zoe einen Gatten an ihre Seite, Konstantin IX Monomachos (1042—1054). Seine Regierung hat meist nur Mißerfolge zu verzeichnen. Unteritalien war an die Normannen verloren gegangen, und damit hatte auch die griechische Kirche große Einbuße erlitten. Die nun folgenden Verhandlungen mit der Kurie endeten infolge des brutalen Auftretens des Abgesandten Leos IX, des Kardinals Humbert, mit gegenseitiger Verfluchung in feierlichster Form. Damit ging die morgenländische Kirche ihre eigenen Wege, die aber nicht zu Neugestaltungen wie in der abendländischen führten. Schon vor dem bedeutungsvollen Jahre 1054 war ihre innere Entwicklung abgeschlossen. Die Tradition beherrschte die Kirche und verhinderte neues Schaffen, obwohl sonst B. an Bildung dem Abendlande noch voraus war. Rechtgläubigkeit ist Unterwerfung unter die Ueberlieferung. Kein Wunder, wenn viele, deren Herz einem starr gewordenen Dogma fern blieb, sich je nach ihrer Bildung einem höher oder niedriger stehenden Mystizismus zuwendeten. Kein diesen Verlust im Westen ausgleichender Gewinn war die nun durchgesetzte Einverleibung armenischer Fürstentümer. Der fanatische griechische Klerus, dem Orthodoxie stets höher stand als die Reichsinteressen, überschwemmte das Land und erzeugte nur einen unaustilgbaren Haß gegen die Griechen zugunsten der Seldjuken, die als Befreier begrüßt wurden. Leider ging damit armenische Kultur unter türkischer Barbarei zugrunde, und die Trümmer von Ani sind noch heute schwere Ankläger eines engherzigen, politisch ganz unfähigen Klerus. Nach zweijähriger umsichtiger Regierung übertrug Theodora (1054—1056) bei ihrem Tode das Diadem dem tüchtigen General Michael VI Stratiotikos (1056—1057). Da stellte eine militärische Revolution mit Isaak I Komnenos (1057—1059) das Haus der Komnenen an die Spitze des Reiches. Mit herber Strenge führte er eine Reichsfinanzreform durch, wies die maßlosen Ansprüche des Klerus energisch zurück, indem er dem unzählig werdenden Mönchsheer die vielen Pensionen und Sinekuren nahm und den anmaßenden Patriarchen Michael Kerulareos (¶ Caerularius) verbannte. Während er sich bald krank in das Kloster Studion zurückzog, übergab er die Regierung seinem Freund Konstantios X Ducas (1059—1067), der sich jedoch nicht bewährte. Magyaren, Petschenegen und Kumanen drangen vor, während die Seldjuken das armenische Reich vollends vernichteten. Der von der Kaiserin-Witwe Eudokia zum Gemahl und Kaiser

erhobene Romanos IV Diogenes (1067—71) erzielte trotz ernster Reformbestrebungen keine Erfolge. Im Zuge gegen Alp-Arslan büßte er Ansehen und Krone ein, sowie das Reich seinen kleinasiatischen Besitz. Der allmächtige Cäsar Johannes Dukas erhob nun seinen Neffen Michael VII Parapinakes (1071—1078) zum Kaiser. In dem folgenden Bürgerkriege erlag Romanos, der dann an den Folgen einer grausamen Blendung starb. Durch das Versprechen einer Union mit Rom suchte Michael die Hilfe Gregors VII gegen die Türken zu erlangen, die nicht nur durch vernünftige Verfügungen die kleinasiatischen Bauern zu gewinnen verstanden, sondern selbst schon von der Regierung als Bundesgenossen gegen unliebe Thronprätendenten angerufen wurden. Die Militärpartei kam an das Ruder, und mit türkischer Bewilligung durfte Nikephoros III Botaneiates (1078—1081) den Thron besteigen. Er machte auch die Normannen zu gefährlichen Reichsfeinden.

6. Eine Militärrevolte erhob den diplomatisch hoch begabten Alexios I Komnenos (1081—1118) zu seinem Nachfolger. Robert Guiscard war im Besitze von Süditalien und hatte Illyrien zum großen Teil erobert, da fand Alexios einen Bundesgenossen in dem deutschen König Heinrich IV und in Venedig, dessen Handelsinteressen durch die Normannen bedroht wurden. Guiscards Tod (1085) ließ dann die Normannengefahr zurücktreten; aber im Norden erlitt er durch die Petschenegen, Paulicianer und Bogomilen schwere Bedrängnis. Von den Türken gewann er, gestützt auf die Siege der Kreuzfahrer bei Nicäa und Doryläum (1097 ¶ Kreuzzüge) und seinen eigenen Sieg bei Polybotos (1116), einen großen Teil von Kleinasien zurück. Bohemund mußte Antiochien als kaiserliches Lehen anerkennen. In kirchlicher Beziehung war er ein Freund des Klerus, dem er gegen die Bogomilen, gegen die er selbst disputierte, den weltlichen Arm lieh. Vergrößert hinterließ er das Reich seinem Sohne Johannes II Komnenos (Kalojohannes) (1118—1143), der siegreich gegen Petschenegen, Serben, Ungarn und Seldjuken kämpfte. Nur Venedig gegenüber mußte er den Rückzug antreten. Durch seine milde, weise und sparsame Regierung hat er seinem Sohne Manuel I Komnenos (1143—1180) ein wieder angesehenes Reich hinterlassen. Mit glänzenden Eigenschaften ausgestattet vereinigte dieser Komnene in sich byzantinische Bildung mit abendländisch-ritterlicher Romantik. Und als Gemahl seiner ersten Frau, der deutschen Bertha von Sulzbach, einer Schwägerin Konrads III, schien er wirklich der Mann zu sein, den Osten mit dem Westen zu versöhnen, und seine phantastische abendländische Politik ließ ihn den Gedanken fest fassen, auch eine kirchliche Einheit unter dem Primat des Papstes herzustellen. Schon hatte er mit dem mit Barbarossa verfeindeten Papste Alexander III wegen einer Union unterhandelt, gegen das Versprechen, ihn auch zum abendländischen Kaiser zu krönen, und auf einer Synode sollte die griechische Anschauung der abendländischen Lehre vom Ausgang des hl. Geistes angepaßt werden. Da scheiterten seine Pläne an dem Widerstande des Patriarchen und des griechischen Klerus, und dem Kaiser blieb nur die gefährliche Feindschaft Barbarossas übrig. Auch die Normannen, die plündernd in Griechenland eingefallen waren, konnte er nicht hindern, daß sie mit reicher Beute abzogen und die sorgfältig gehütete Seidenfabrikation aus Griechenland nach Süditalien verpflanzten. Den Plan der französischen Teilnehmer am 2. Kreuzzuge (1147—1149), das byzantinische Reich aufzuteilen, vermochte noch einmal die schlaue byzantinische Diplomatie zu verhindern. Ungarn geriet sogar politisch wie kulturell in Abhängigkeit von B. Auch von dem kleinasiatischen Reiche Rum vermochte er einen günstigen Frieden zu erlangen. Aber er hatte des Reiches Kraft weit überspannt. Auch der eiserne Andronikus I Komnenos (1183—1185) konnte den Verfall nicht aufhalten. Seine Härte erregte das Volk so, daß es Isaak II Angelos (1185—1195) zum Kaiser ausrief. Mit Andronikos erlischt das kräftige Komnenenhaus, und mit der Dynastie der Angeli beginnt der Niedergang des Reiches. Der General Alexios Branas vermag das Reich zwar noch gegen die Normannen zu schützen, aber ein sinnloser Steuerdruck förderte eine wilde Erhebung der Bulgaren und Blachen, an deren Spitze die Brüder Peter und Johannes Asen standen, die Thrakien und Makedonien durchzogen, so daß sich das Griechentum auf die Küstenstriche beschränkt sah. Zwei schwere von den Bulgaren erlittene Niederlagen erhöhten die allgemeine Unzufriedenheit mit Isaak, der von seinem Bruder und Nachfolger Alexios III (1195—1203) geblendet wurde. Weder gegen den Bulgarenzaren Kalojan vermochten griechische Waffen etwas auszurichten, noch hatte man gegen das geschwächte Seldjukenreich Ikonion Erfolge. Allgemein war die Erbitterung über den Steuerdruck; das ägäische Meer war zum Tummelplatz italienischer Seepiraten geworden, und überall im Lande erhoben sich ehrgeizige Große zu selbständigen Herrschern.

7. So zerstörte der Partikularismus die letzten Kräfte des Reiches. Die Errichtung des lateinischen Kaisertums (1204) schwächte ebenfalls das Reich. Zwar kam die Zerfahrenheit in den vielen auf griechischem Boden erstehenden lateinischen Herrschaften ohne festen, einigenden Mittelpunkt dem Griechentum zu gute. Theodoros I Laskaris (1204—1222) konnte von Bithynien aus mit einer Restitution beginnen. Sein Nachfolger Johannes III Dukas Vatatzes (1222—1254) vermochte schon zum Teil im Bunde mit den Bulgaren sich wieder in Europa festzusetzen. Theodoros II Laskaris (1254—1258) und Michael Palaiologos (1261—1282) setzten die Wiederherstellung mit Erfolg fort. Aber die Schwäche des Reichs war trotz allem offenkundig. Aus politischen Gründen wurde 1274 die Union mit der römischen Kirche geschlossen. Auf dem Konzil zu Lyon bekannte sich der Großlogothet Georgios Akropolites zum römischen Glaubensbekenntnis und zum Primat Roms. Aber dieser diplomatische Sieg erregte die Leidenschaft des niederen Klerus und des von ihm geleiteten Volkes aufs tiefste, und nur durch harte Maßregeln konnte ein Volksaufstand niedergehalten werden. Mit Michael sank der letzte große Herrscher von B. ins Grab. Sein Sohn Andronikos II Palaiologos (1282—1328) hatte mit der orthodoxen Kirche wieder seinen Frieden gemacht, und nichtige Mönchsstreitereien interessierten ihn mehr als die Abwehr der spanischen Katalanen, die sich in Theben und Athen eine Herrschaft errichtet hatten, und als ein Kriegszug gegen die Osmanen,

deren Sultan Urchan 1326 schon Brussa zu seiner Reichshauptstadt gemacht hatte. Im Innern lähmten die Reichskraft Thronstreitigkeiten, die seinen Enkel Andronikos III Palaiologos (1328—1341) auf den Thron brachten. Die gebietende Macht auf der Balkanhalbinsel war jetzt nicht mehr B., sondern der von Stephan Dušan (1331—1355) nach der blutigen Niederwerfung des Bulgarenreiches gegründete Großstaat Serbien, der auch Makedonien, Illyrien und Epirus umfaßte, während auf der Ostseite die Osmanen im weiteren Vorrücken begriffen waren. Gegen den unmündigen Johannes V Palaiologos (1341—1376) erhebt sich Johannes VI Kantakuzenos (1341—1355), um das Reich, das nur mehr aus einigen Festlandstrümmern und wenigen Inseln besteht, zu retten. Der eigentliche Herr auf dem Festlande bleibt aber der serbische König, während das ägäische Meer den Venetianern und Genuesen gehört, die hier ihre wilden Kämpfe ausfechten. Dazu vernichtet die letzten Kräfte des Reiches ein Bürgerkrieg, in dem der Kaiser Hilfe bei den Türken sucht, die nun zum erstenmal durch Besetzung von Kallipolis festen Fuß in Europa fassen, um dieses nicht mehr zu verlassen. Zu gleicher Zeit regte die östliche Welt eine eigenartige religiöse Erscheinung auf, ein schwärmerischer Mystizismus, der vom Berge Athos, dieser einstigen Stätte strenger Askese, ausging. Diese religiöse Bewegung der Omphalopsychiten oder Hesychasten, die sich so lange in Betrachtung des Nabels vertieften, bis sie um ihn einen überirdischen Glanz zu sehen glaubten, ist in ihrem letzten Grunde nichts anderes, als die letzte Absage der griechischen Kirche gegen die eindringende Scholastik des Westens, hervorgegangen aus der von Simeon dem Jüngeren (963—1042) begründeten griechischen Mystik und seiner Lehre „vom Schauen des ungeschaffenen Lichtes und der göttlichen Wesenheit". Während der auf Aristoteles sich gründende Westgrieche Barlaam von Kalabrien als scharfer Gegner dieser vom Athos ausgehenden Mystik auftrat, fand diese einen ebenso eifrigen Verteidiger in Gregorios Palamas. Der Sieg des von Johannes Kantakuzenos, der selbst ein leidenschaftlicher Theologe war, unterstützten Palamitismus bedeutete einerseits eine scharfe Absage des Ostens an den Westen, wie andererseits einen festeren inneren Zusammenschluß der griechischen Kirche. Diese religiöse Erscheinung mußte bald zu schweren Auswüchsen führen, die sich namentlich in Bulgarien in den unsittlichsten Orgien breit machten. Und so erhoben sich auch bald gegen diese bedenklichen Erscheinungen alle besseren Elemente. Die politische Führung auf der Balkanhalbinsel war inzwischen nach der die Existenz des serbischen Staates vernichtenden Schlacht auf dem Kosovo Polje an den Sultan Bajesid I übergegangen. Daß Manuel II Palaiologos (1391—1425) seine Krone nicht aus des Sultans Händen nahm, rächte dieser mit einer Blokade Konstantinopels. Die furchtbare Niederlage der abendländischen Ritterschaft bei Nikopolis 1396 fand erst ihren Ausgleich durch die Schlacht von Angora (1402), in der der Mongole Timur Heer und Reich der Osmanen vernichtete. Zum ohnmächtigen Kleinstaat geworden, vermochte B., an dessen Spitze jetzt Johannes VIII Palaiologos stand, keinen Nutzen mehr aus dieser furchtbaren Niederlage für sich zu ziehen. Nur in Morea hält sich das Griechentum noch tapfer, wo die Palaiologen Thomas und Konstantin in wohltuender Rührigkeit mit den letzten Resten fränkischer Herrschaft bis auf die wenigen venetianischen Besitzungen aufräumen. Aber im Norden gehörten schon Serbien und Bosnien den Türken. Kaiser, wie Patriarch und hoher Klerus, so der spätere päpstliche Kardinal ¶ Bessarion, sahen eine Rettung nur noch in einer wirklich ernstlich gemeinten und auch durchgeführten Union mit Rom. Trotz des energischen Widerstandes des Metropoliten von Ephesos Markos Eugenikos wurde in Florenz die Union mit Papst Eugen IV abgeschlossen und am 6. Juli 1439 in der Kathedrale das Unionsdekret verlesen. Aber Mönche und Volk fügten sich wieder dieser Florentiner Union nicht, und in elendem Mönchsgezänke und einem heillosen Bürgerkriege verlebte das byzantinische Volk seine letzten Tage, die der letzte Palaiologe Konstantinos XI (1449—1453) durch seinen Heldentot wenigstens noch ruhmvoll abschloß. Das Reich der Romäer hatte ausgelebt. Nur die theologische Streitliteratur überdauerte den Untergang des Reiches, und ebenso die profane, die in dem unter dem Zeichen des Humanismus lebenden Westen eine gastliche Aufnahme fand.

J. B. Bury: History of the later Roman empire from Arcadius to Irene, 2 Bde., London 1889; — H. Gelzer: Abriß der byz. Kaisergeschichte (in: K. Krumbacher, Gesch. der byz. Literatur), 1898; — Gustav Ferd. Hertzberg: Geschichte der Byzantiner und des Osmanischen Reiches bis gegen Ende des 16. Jhd.s, 1883; — Edward Gibbon: History of the decline and fall of the Roman empire, hrsg. von Bury, 7 Bde., London 1900—1901; — K. Roth: Geschichte des byzant. Reiches, 1904; — Lampros: Historia tês Helládos, Athen 1888; — Paparrhegopulos: Historia tû hellênikû éthnus, 5 Bde., Athen 1882—1888. **Roth.**

Byzanz: II. Byzantinische Theologie.

1. Allgemeine Charakteristik; — 2. Dogmatik und Polemik; — 3. Exegese; — 4. Asketisch-mystische Literatur; — 5. Hagiographie; — 6. Homiletik.

1. Wie in sämtlichen Aeußerungen des byzantinischen Lebens, so spielt auch in der Literatur das kirchlich theologische Element eine große Rolle. Nicht der Fachtheologe allein verteidigt seine Lehren, erklärt die heiligen Bücher und Väter, auch der Laie schreibt in Byzanz, Staatsbeamte und Kaiser sind schriftstellerisch tätig, nehmen teil an theologischen Disputationen und greifen oft sehr energisch in die Streitigkeiten der Kirche ein. Das theologische Interesse ergreift selbst den gemeinen Mann, der seit Justinian I nur mehr in theologisch-kirchlicher Form seiner unterdrückten politischen Ueberzeugung Ausdruck zu verleihen vermag und so sehr oft in der Gefolgschaft erregter Mönchscliquen zu finden ist. Dieses allgemeine Interesse an religiösen Fragen hat denn auch der byzantinischen Theologie für eine geraume Zeit eine führende Stellung zugewiesen, während das Abendland, wo die Stürme der Völkerwanderung ein solches Interesse nicht rege werden ließen, zurückblieb. Fördernd trat hinzu der nie unterbrochene Zusammenhang mit der altchristlichen Zeit. So war der Osten auch in theologischer Beziehung dem erst im Werden begriffenen Westen der gebende Teil. ¶ Johannes Scotus Eriugena, ¶ Petrus Lombardus, selbst noch ¶ Thomas von Aquino stehen unter byzantinischem Einfluß. Es war die Zeit, in der

die byzantinische Theologie um die feste Fassung ihrer dogmatischen Lehren gegen zahlreiche Häretiker zu kämpfen hatte, eine Zeit, deren letzte Vertreter Johannes von Damaskus, Theodoros von Studion und Nikephoros von Konstantinopel waren. Auch die byzantinische Kirche kannte eine Periode frisch pulsierenden Lebens, das später freilich ein jedem geistigen Schaffen gefährlicher Traditionalismus unterdrückte, der das zufriedene Festhalten an den Lehren der Väter des 4. und 5. Jhd.s zur Richtschnur gab. Dennoch ist es nicht richtig, die nun folgende Zeit mit dem fast sprichwörtlich gewordenen Schlagwort „Erstarrung und Verödung des theologischen Lebens" zu charakterisieren. Denn die byzantinische Kirche hatte auch in dieser Zeit ihre inneren Bewegungen, und auch von außen eindringende Einflüsse konnte sie nicht ohne weiteres unberücksichtigt lassen. Photios, Arethas von Kaisarea, Michael Psellos sind keine leeren Namen, und andererseits hatte sich die griechisch-nationale Orthodoxie der mit Ueberlegenheit eindringenden abendländischen Scholastik zu erwehren. Wird doch Thomas von Aquino durch Maximos Planudes und Demetrios Kydones sogar ins Griechische übersetzt.

2. Kein Wunder, wenn den größten Teil der byzantinischen theologischen Tätigkeit Dogmatik und Polemik ausfüllten. Namentlich war das 4.—9. Jhd. die Zeit, in der die Orthodoxie in heißen Kämpfen ihre Lehre zu verteidigen hatte. Im 6. Jhd. entbrannte der Kampf gegen die Monophysiten und im Zusammenhang damit der nicht mit gleicher Heftigkeit geführte Kampf gegen Monergismus und Monotheletismus (¶ Monophysiten). Leontios von Byzanz kann als der bedeutendste Theologe des 6. Jhd.s gelten. In seinen Schriften gegen Nestorianer, Eutychianer und Monophysiten führte er zum erstenmal die aristotelischen Begriffsbestimmungen ein. Sein Zeitgenosse war der uns nur aus Zitaten namentlich bei Photios bekannte Ephräm. Indem Kaiser Justinianos I (527—565) seine kirchliche Politik nach seiner Eroberungspolitik richtete, griff er auch schriftstellerisch in die kirchlichen Kontroversen ein mit Briefen, Edikten und seinem lógos katà Origénus dyssebûs (Abhandlung gegen den gottlosen Origenes), in dem er Origenes in keiner Weise gerecht wird. Mißlungen war auch sein Versuch, die Monophysiten für die Staatskirche zu gewinnen (¶ Christologie: II. 3b). Leider ist die kirchengeschichtlich für uns so wertvolle monophysitische Literatur fast ganz verloren gegangen und uns außer aus gelegentlichen Zitaten nur aus syrischen und arabischen Uebersetzungen bekannt, die auch erst ihrer wissenschaftlichen Bearbeitung harren. — Das Schicksal der monophysitischen Schriften teilten auch die monotheletischen, die dem frühen Untergang geweiht gewesen waren, seitdem über sie auf einer Synode zu Rom unter Papst Martin (649), sowie auf der 6. allgemeinen Synode in Konstantinopel das Anathema ausgesprochen worden war. Einiges über die monotheletische Literatur erfahren wir aus den Synodalakten und aus Maximos Confessor, der ein Hauptgegner der Monotheleten und zugleich der hervorragendste Theologe des 7. Jhd.s war. Sein harter Gegensatz zur kaiserlichen Kirchenpolitik hat ihm ein zweimaliges Exil eingetragen, in dem er auch, zuletzt nach Lazika gebracht, qualvollen Leiden erlag. Er war ein universeller Theologe, der neben seinen polemischen Schriften und Disputationen gegen die Monotheleten auch die Exegese, und zwar in allegorischer Weise, pflegte und mystische und asketische Schriften abfaßte. Er ist schon ein reiner byzantinischer Theologe, indem er sich eng an die Väter anschließt. Sein mystischer Zug hat ihn dem Pseudoareopagiten Dionysios zugeführt, den er auch in die griechische Kirche einführte. Durch Scotus Eriugena wirkte er sogar auf die abendländisch-scholastische Theologie. Neben Maximos verdient als Bekämpfer der Monophysiten und Monotheleten noch Erwähnung Anastasios Sinaites, der als Wanderprediger Syrien durchzog. — Neuen Stoff zu heftigen Kämpfen bot dann der Streit um die Verehrung der Bilder. Leider kennen wir von den Gegnern der Bilderverehrung nur wenige Vertreter (¶ Bilderstreitigkeiten). Daß die bilderfeindlichen Kaiser neben der Waffengewalt der befehdenden Feder nicht entraten konnten, bezeugt ein unter dem Namen des Kaisers Konstantinos Kopronymos (741—775) gehendes Werk, von dem Fragmente bei seinem theologischen Gegner Nikephoros von Konstantinopel zu finden sind. Ebenso ließ auch Leo V der Armenier (813—820) durch Theologen seiner Partei gegen den Bilderkult sprechende Stellen aus Vätern zusammenstellen. Seitdem durch die 7. Synode gegen die bilderfeindlichen Schriften ausgesprochenen Anathem ist uns diese wichtige Literatur verloren gegangen. An der Spitze der Bilderverehrer steht ¶ Johannes Damascenus, der noch heute in der griechischen Kirche als einer ihrer bedeutendsten Theologen verehrt wird. Unerschrocken schleuderte er dem Kaiser und dem in ihm verkörperten ¶ Cäsareopapismus sein u basiléōn esti nomotetein tē ekklēsia (d. h. es ist nicht Sache der Könige, der Kirche Gesetz zu geben) entgegen. Seine schriftstellerische Tätigkeit war eine sehr reiche und gehörte außer einigen kleineren asketischen und exegetischen Schriften der Polemik gegen die Bilderfeinde (3 Reden), gegen Nestorianer, Monophysiten, Jakobiten, Paulicianer und Sarazenen an. Als endlich aus dem Kampfe die bilderfreundliche Mönchspartei siegreich hervorging, konnte er seine Pēgē gnōseōs (Erkenntnisquelle) schreiben, jenes dogmatische Lehrbuch, das ihm seinen Ruhm bei der Nachwelt sicherte. Die Quellen, aus denen er den 3. Teil seines Werks, die eigentliche Dogmatik enthaltend, schöpft, sind die Kirchenväter, voran die drei Kappadotier (¶ Gregorius von Nazianz ¶ Gregorius von Nyssa ¶ Basilius d. Große), dann der Pseudoareopagite, ¶ Cyrill von Alexandrien und ¶ Leontios von Byzanz. Die Pēgē beherrschte das ganze byzantinische Mittelalter, und durch die Uebersetzung des Burgundio von Pisa im 12. Jhd. wurde auch das Abendland mit dem Buche bekannt, das von Petrus Lombardus und Thomas von Aquino hochgeschätzt wurde. Als ein Vorkämpfer für den Bilderkultus z. Z. Leos d. Armeniers (813—820) ist der Patriarch von Konstantinopel Nikephoros (806—815) hervorgetreten. Die Leiche des im Exil gestorbenen Vorkämpfers der Bilderverehrung wurde später feierlich nach Konstantinopel gebracht und in der Apostelkirche beigesetzt. — Eine reiche polemisch-dogmatische Literatur zeitigte vor allem auch der Gegensatz zu den Lateinern und der

abendländischen Kirche. An hervorragender Stelle steht hier Photios, der bedeutendste Mann des 9. Jhd.s, eine Persönlichkeit von weltgeschichtlicher Bedeutung. Indem er den Gegensatz zwischen Griechen- und Lateinertum auch in kirchlicher Beziehung zum Ausdruck brachte und zuerst gegen Rom den großen Schlag führte, der zwei Jahrhunderte später die unversöhnliche Trennung der griechischen Kirche von der lateinischen bewirkte, veranlaßte er eine reiche polemische Literatur, die noch das byzantinische Reich überdauerte. Seine Bedeutung ist mehr in kirchenhistorischer als in rein theologischer Beziehung zu sehen. Dogmatisch tritt er nur insofern hervor, als er die abendländische Trinitätslehre vom Ausgange des heiligen Geistes vom Vater und Sohn für die griechische Kirche zurückwies und damit den Anfang zu einer endlosen Polemik legte. Seine Amphilochia (Abhandlungen an Amphilochios von Kyzikos) behandeln neben allgemein wissenschaftlichen Fragen exegetische und dogmatische Themata unter starker Anlehnung an die Väter. Neben Bibelkommentaren verfaßte er polemische Schriften gegen Manichäer und Paulicianer, und die griechische Anschauung vom Ausgange des hl. Geistes vom Vater allein verficht er gegen die Lateiner in seiner Schrift perì tês tû hagíu pneúmatos mystagōgías (Einführung in das Geheimnis vom Ausgang des hl. Geistes). Außerdem zeigen ihn seine geistlichen Reden als bedeutenden Homiletiker. — Aus dem 10. und 11. Jhd. hebt sich aus dem Kreise der polemischen Schriftsteller, unter denen der Metropolit Demetrios von Kyrikos und der Erzbischof Athanasios von Korinth zu nennen wären, der elegante, für platonische Philosophie begeisterte Michael Psellos (1018—1079) hervor, der gegen die Lateiner schrieb und in seinem Dialog perì energeías daimónōn (Von der Wirksamkeit der Dämonen) die in den Euchiten wieder auflebende altsyrische Gnosis bekämpfte. Denn der literarische Kampf gegen Monophysiten, Bogomilen, Paulicianer, Euchiten u. a. Sekten ging neben dem gegen die Lateiner her. Erst allmählich traten die östlichen Kirchen mit der Ausdehnung der arabischen Macht aus dem Gesichtskreise des byzantinischen Interesses, während sich die Kontroverse mit den Armeniern, die man noch immer für die orthodoxe Kirche gewinnen zu können glaubte, noch länger fortsetzte. Ob Psellos bei seiner Vorliebe für platonische Philosophie auch der seine Zeit charakterisierenden antikirchlichen philosophischen Richtung nahe stand, läßt sich nur vermuten. Jedenfalls verstand er seine Orthodoxie äußerlich gut glaubhaft zu machen. — Zu größeren Kontroversen mit der abendländischen Kirche führte die Anwesenheit einer päpstlichen Gesandtschaft in Konstantinopel unter Führung des hochmütigen und maßlosen Kardinals Humbert. Als erster trat ihm Niketas Stetheatos, ein Mönch des Studionklosters, in einer Schrift entgegen, in der er in wohltuendem Gegensatz zu dem polternden Kardinal in feiner Weise sich gegen die Mißbräuche der lateinischen Kirche wendet. Als leidenschaftlicher Gegner der Lateiner zeigt sich auch Michael Kerularios († Caerularius) in seinen Briefen an den offen mit Rom sympathisierenden Patriarchen Petros von Antiochien. — An dem Aufschwunge, den das Zeitalter der Komnenen in politischer wie literarischer Beziehung brachte, durfte auch die Theologie teilnehmen. War doch der Kaiser Alexios Komnenos (1081—1118) selbst theologisch schriftstellerisch tätig. Auf seine Veranlassung verfaßte Euthymios Zigabenos die Panoplia dogmatikē (dogmatische Rüstkammer), in der er alle der orthodoxen Lehre feindlich entgegenstehenden Ansichten vom alten griechischen Heidentum bis zu den Sekten seiner Zeit angreift. Auch der Islam wird jetzt in den Bereich der dogmatischen Polemik gezogen, wenngleich auffälligerweise nur in ganz mäßiger Form. Der Haß gegen alles Lateinische hat den Islam minder gefährlich erscheinen lassen. Als theologischer Beirat des Kaisers Manuel I Komnenos (1143—1180) erscheint Nikolaos, Bischof von Methone im Peloponnes, der lange als einer der bedeutenderen Kirchenfürsten galt. Doch hat die neuere Forschung seine Stellung als Theologe erschüttert und seinen Schriften nur den Wert als kirchengeschichtlichen Quellen belassen. Verschiedene Traktate richtete er gegen die Bogomilen; andere nahmen Stellung zu der damals die griechische Kirche bewegenden Frage, ob Gott der Vater der alleinige Empfänger des eucharistischen Opfers sei. Ebenso richtete er sich scharf gegen den in den höheren Kreisen für vornehmer als das kirchliche Bekenntnis geltenden Neuplatonismus, der in der Komnenenzeit wieder aufzuleben begann. — Mit Manuels I Komnenos politischen Zielen standen seine kirchlichen Unionsversuche in engem Zusammenhang. So unternahm Theorianos in seinem Auftrag eine Reise zu dem Katholikos der Armenier Nerses IV, und die anläßlich dieser Gesandtschaft gehaltenen und von Theorianos überlieferten Gespräche bilden eine wichtige Quelle für die Beziehungen von Byzanz zu Armenien. In gleicher Weise stellte sich in Bezug auf die Lateiner Niketas von Maronäa in Thrakien, späterer Erzbischof von Thessalonike, in Manuels Dienst. In seinen 6 Dialogen über den Ausgang des hl. Geistes stellte er sich als der erste theologische Schriftsteller auf die Seite der lateinischen Kirche und war so Vorläufer und Quelle für die späteren Nikephoros Blemmydes und Johannes Bekkos. Dagegen vertritt der gleichzeitige Andronikos Kamateros in seiner Hierà Hoplōthēkē (heilige Waffensammlung) in der gleichen Frage den griechisch-orthodoxen Standpunkt. Als letzter Polemiker der Komnenenzeit schreibt Niketas Akominatos seinen Thēsaurós Orthodoxias (Schatzkammer der Orthodoxie), der die Panoplia des Euthymios Zigabenos fortsetzt und die kirchlichen Kontroversen von den ältesten Häresien bis zur Zeit des Alexios Angelos behandelt. Für die Kirchengeschichte des 12. Jhd.s und alle den Osten bewegenden Häresien ist das Buch dadurch eine Hauptquelle. — Daß der durch die Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner (1204) gesteigerte Haß der Nationalgriechen auch in der theologischen Literatur seinen scharfen Ausdruck fand, ist klar, und in den vordersten Reihen des erbitterten Kampfes gegen Rom standen mit anderen die Patriarchen Johannes Kamateros, Maximos, Germanos, Arsenios und der Geschichtsschreiber Georgios Akropolites. Doch auch die Lateiner fanden ihren Anhang im byzantinischen Klerus, und hier stehen im Vordergrunde Nikephoros Blemmydes und nach ihm Johannes Bekkos. An dieser Partei fanden

die Unionsbestrebungen der byzantinischen Kaiser einen Halt, und gestützt auf sie konnte Michael Palaiologos (1261—1283) auf dem Konzil von Lyon die Union vornehmen. Ein nur vorübergehender Erfolg, denn das Volk stand auf der Seite seiner nationalen Priester, die, eine reiche Gegnerschaft, sich um Männer wie Gregorios Kyprios und den Schriftsteller Pachymeres zu scharfem Kampfe gegen die Lateiner und ihren byzantinischen Anhang sammelten. An der Kontroverse beteiligte sich auch Theodoros II Laskaris, Kaiser von Nikäa, der außer anderen theologischen Schriften auch eine Abhandlung gegen die Lateiner schrieb. Einer der eifrigsten Verteidiger der Unionssache war der Patriarch Johannes Bekkos. Seinen Patriarchenstuhl mußte er freilich bald an seinen ihm geistig nicht gewachsenen Gegner Gregorios Kyprios abtreten. Besonders trat Johannes Bekkos in seiner Schrift Perì tês henôseôs kai eirênês tôn tês palaiâs kai néas Rhômês ekklêsiôn (Ueber Einheit und Frieden der Kirchen des alten und neuen Rom) für die kirchliche Einheit und den kirchlichen Frieden ein. Solange das Reich sich fristete, hielt auch die Unionsfrage die Beteiligten in Atem, und nur der sogenannte Hesychastenstreit drängte sie im 14. Jhd. einigermaßen in den Hintergrund. Dieser Streit, der in seinem letzten Grunde eine Absage der orientalischen Mystik an die abendländische Scholastik war, ging von dem kalabrischen Mönche und späteren Bischof von Gieraci in Kalabrien Barlaam aus, der bei einem Aufenthalt in Konstantinopel die Lehre dieser eigentümlichen Mystiker kennen gelernt hatte und nun scharf gegen sie vorging. Der bedeutendste Gegner der Hesychasten war Nikephoros Gregoras, der sich auch in der lateinischen Frage unionsfreundlich gegen den Verteidiger der griechischen Mystiker, Palamas, erhob. In diesem wenig sympathischen Streite unterlag, nachdem sich verschiedene Synoden bald für, bald gegen die Hesychasten entschieden hatten, zuletzt Gregoras. Sieger blieb Gregorios Palamas, der die Hesychastenlehre dogmatisch faßte und sie in zahlreichen Schriften verteidigte, denen er andere allgemein gegen die Lateiner gerichtete anschloß. Unterstützt wurde er von Johannes VI Kantakuzenos (1341—1355), der noch als Kaiser und später als Mönch in der Klosterzelle sich in verschiedenen Streitschriften gegen die Barlaamiten wendete. Zu den Anhängern des Palamas sind noch zu zählen der Patriarch Philotheos, der eine Streitschrift gegen Nikephoros Gregoras richtete, dann Neilos Kabasilas, der gegen Lateiner und Barlaamiten schrieb und besonders auf dem Florentiner Konzil als Gegner der Union auftrat. Als Anhänger des Nikephoros Gregoras wäre noch zu nennen Johannes Kyparissiotes, der eine Dogmatik verfaßte, die in der äußeren Form der Behandlung den Einfluß der abendländisch-scholastischen Theologie dartut. Der letzte Bekämpfer der Hesychasten und zugleich ein Vermittler zwischen Byzanz und dem Abendland war Manuel Kalekas (1410 †). Auch seine Dogmatik atmet den Geist abendländischer Scholastik. — Die Unfähigkeit des byzantinischen Reiches, sich noch aus eigener Kraft aufrecht zu erhalten, machte den Anschluß an den Westen, der zugleich mit einer kirchlichen Annäherung verbunden sein mußte, zur immer klarer werdenden Notwendigkeit. Um so entschiedener war aber auch der Widerstand, den der national-griechische Klerus und das von ihm geleitete Volk der von der Politik geforderten Union entgegensetzte. Die Stimmen für Rom wurden immer weniger. Manuel Kalekas, Maximos Chrysoberges, Manuel Chrysoloras, Esaias Kyprios sind die wenigen Männer, die mit ihren theologischen Anschauungen auch die kaiserliche Politik unterstützten. Die letzten Vertreter ihrer Richtung sind der hochgebildete ¶ Bessarion, der später von Papst Eugen IV die Kardinalswürde erhielt und der Mittelpunkt der römischen Humanisten wurde, Joseph, Bischof von Methone, Gregorios Mammas, seit 1445 Patriarch von Konstantinopel und als solcher freilich vergeblich für die Union tätig. Ihnen gegenüber stand die Masse der nationalen Theologen, voran Markos Eugenikos, der unversöhnliche Gegner der von Johannes VIII Palaeologos vollzogenen Florentiner Union (1439) und Verteidiger des nationalen Griechentums. Denn nationale Gründe sprachen in diesen Kontroversen in erster Linie mit. Sein Nachfolger Georgios Scholarios, als Patriarch unter dem Namen Gennadios bekannt, der erste griechische Patriarch unter türkischer Oberhoheit, war der letzte bedeutende Verfechter des griechischen Standpunktes in den immer öder werdenden Streitigkeiten, die die Existenz des byzantinischen Reiches überdauerten. Wie tief übrigens dieser Streit auch die Volksmassen ergriff, beweisen die vulgärgriechischen Traktate.

3. Haben wir schon in der Dogmatik ein stetes Zurückgehen auf die Väter gesehen, so ist im Gebiete der Exegese die vollständige Aufgabe eigener, weitergehender Forschungen seit der Trullanischen Synode (692), die im 19. Kanon in der Erklärung der hl. Schriften die eigene Forschung verbot und nur auf die Väter verwies, für die byzantinische Theologie geradezu charakteristisch. Nach Cyrill von Alexandria und ¶ Theodoret von Kyrus gab man sich mit den Resultaten der vorausgehenden Jahrhunderte zufrieden. Für Text- und Bibelkritik war weder Interesse noch Bedürfnis vorhanden. Selbst in der Abfassung von Kommentaren stützte man sich auf die Exegeten der patristischen Zeit, und die sogen. ¶ Catenae (Seirai, Ketten), Auszüge aus früheren Exegeten ohne innere Verbindung, genügten dieser Zeit als Ersatz der eigenen geistigen Tätigkeit. Als Erzeugnisse des Geistes völlig wertlos, haben sie doch in historischer Beziehung ihren Wert, da sie viele Stellen verloren gegangener oder dem Untergang geweihter häretischer Schriften enthalten. Die immer unerschöpfliche Quelle ist Johannes ¶ Chrysostomos. Zahlreich sind die exegetischen Catenen, die Eusebios von Cäsarea einführte. Als Verfasser solcher Catenen sind zu nennen Andreas Presbyter, Niketas im letzten Drittel des 11. Jhd.s, der spätere Patriarch Nikolaos Muzalon (1147—1151) und um die Mitte des 14. Jhd.s Makarios Chrysokephalos. — Die exegetische Methode schloß sich bald an die ¶ allegorische Auslegung der Alexandriner, bald an die historische der Antiochener an, oder sie verband beides. Die höchste Blüte erreichte die Exegese zur Zeit der Komnenen. Dem 6. und 7. Jhd. gehören als Exegeten an Prokopios von Gaza, der Erklärer des Alten Testamentes. Teile des Alten Testamentes behandelte Olympiodoros. Die Erzbischöfe Andreas und Arethas von Käsarea in Kappadokien

schrieben Kommentare zur Apokalypse, und im 8. Jhd. war ¶ Johannes Damascenus auch exegetisch tätig. Eine ausgedehnte Tätigkeit auf diesem Gebiete entfaltete der bulgarische Erzbischof Theophylaktos. Eine seiner Hauptquellen ist Chrysostomos. An der Spitze der byzantinischen Exegeten steht Euthymios Zigabenos, da sich in seinen Werken doch auch eigene Arbeit und eigenes Urteil finden. Die Vertreter dieses Zweiges wurden mit der Zeit an Zahl immer geringer, da ja die Catenen jedem Bedürfnis genügten. Unter den letzten Vertretern der Exegese sind zu nennen Nikephoros Blemmydes im 13. Jhd., der Verfasser eines Psalmenkommentars, im 14. Jhd. Nikephoros Gregoras, und als letzter der Kaiser Matthäos Kantakuzenos. — Bei dem Ansehen, das die Kirchenväter genossen, widmete sich die byzantinische Exegese natürlich auch der Erklärung ihrer Schriften. Einer der am meisten behandelten ist Gregor von Nazianz und der Pseudoareopagite (¶ Mystik), den namentlich Maximos Confessor in die griechische Kirche einführte.

4. In innigstem Zusammenhange endlich mit dem Mönchtum steht die asketisch-mystische Literatur. Das Leben der Seele und ihre Beziehungen zu Gott, die Pflichten des Mönchtums bilden den Stoff derselben. Die byzantinische Mystik schließt sich an die des Pseudoareopagiten an, die Maximos Confessor mit der orthodoxen Kirche in Einklang brachte. Von den früheren Asketen erfreute sich in den Mönchskreisen großer Beliebtheit Johannes Sinaites (Zeit nicht bestimmbar) durch sein asketisches Werk Klimax, in dem er die christlichen Tugenden und die diesen entgegenstehenden Laster behandelt. Die gleichen Themata erörtert Symeon Stylites der Jüngere, während Dorotheos (Anfang des 7. Jhd.s) über die Pflichten des Mönches schreibt. Eine hervorragende Stelle nimmt der Abt des Klosters Studion, Theodoros, ein, der auch in kirchenpolitischer Beziehung, so im Bilderstreit, bemerkenswert hervortritt. In seinen Katechesen, seinem Hauptwerke, verbreitet auch er sich über die Pflichten des Mönchtums, das Hauptthema der byzantinischen asketischen Literatur. Einen interessanten Einblick in das byzantinische Klosterleben gibt er in seiner kleineren Schrift, der Hypotypōsis tēs katastáseōs tēs monēs tû Studiu (Abriß der Klosterordnung des Klosters Studion), während seine zahlreichen Briefe mehr kirchenhistorischen Wert haben. Den Höhepunkt der byzantinischen Mystik bezeichnet der Abt des St. Mamasklosters in Konstantinopel Symeon. Vielfach wegen seiner mystischen Richtung angefeindet und auch verbannt, zog er sich zuletzt in das von ihm gegründete Kloster der hl. Marina zurück. In seinen Reden behandelt er das Thema von den Pflichten des Mönches, während ihn sein Hauptwerk über die „Gottesliebe" (Hoi erōtes tôn theiōn hymnōn) den abendländischen Mystikern gleichstellt. Neben ihm erscheint als letzter großer Mystiker Nikolaus Kabasilas später Erzbischof von Thessalonike. Seinen Ruhm erwarb er sich durch seine Schrift peri tēs en Christô zōēs (Von dem Leben in Christo), in der er dieses Leben als das Vorbereitungsstadium für das himmlische Leben erklärt und Taufe, Firmung und Eucharistie als die Wege zur Vereinigung mit Christus bezeichnet.

5. Die rege Teilnahme des byzantinischen Volkes an allem Theologischen zeigt sich auch in dem Interesse für Heiligenleben, so daß die Hagiographie eine sehr ausgedehnte Literatur umfaßt, die allerdings, namentlich auch in ihrem Werte als historische Quelle, noch der eingehenden Erforschung bis jetzt entbehrt. Aus dem 6. Jhd. ragt als Hagiograph hervor Kyrillos von Skythopolis in Galiläa, Mönch im Kloster des hl. Sabbas. Seine Vita des hl. Euthymios und Sabbas sind wichtige Quellen für die Kirchengeschichte und das Mönchswesen Palästinas. Weiter wären zu nennen der als Asket bekannte Johannes Moschos, der seine Reise durch die Klöster des Orients beschrieb und viel Biographisches beimischte, der Patriarch von Jerusalem Sophronios und der gleichzeitige, im Volkston schreibende Bischof von Neapolis auf Kypern, Leontios. Im 8.—11. Jhd. erreichte die Hagiographie ihre Blütezeit. Der Bilderstreit hatte viele Märtyrer und damit reichen Stoff geschaffen. Der Mönch ist auch hier das Hauptobjekt der Beschreibung, der Weltklerus tritt ihm gegenüber bedeutend in den Hintergrund und Biographien selbst von Bischöfen sind selten. Eine bedeutende Stellung als Hagiograph nimmt in dieser Zeit (2. Hälfte des 10. Jhd.s) Symeon Metaphrastes ein. Die Legenden der früheren Zeit werden dem Geschmacke der Gegenwart angepaßt, zum Teil wohl auch neu redigiert. Nach dem 11. Jhd. verringert sich die Zahl der Märtyrer und Heiligen und damit auch die der Hagiographen. Aus späterer Zeit wären zu nennen Georgios Kyprios, der Historiker Georgios Akropolites und vor allem dessen Sohn Konstantinos Akropolites, der sich durch seine Tätigkeit den Namen eines neuen Metaphrastes erwarb, dann der schon als Polemiker bekannte Nikephoros Gregoras. Im 14. und 15. Jhd. beschäftigen sich mit der Hagiographie auch Philotheos, Maximos Planudes und Gregorios Palamas.

6. Eine große Rolle im kirchlichen Leben der Byzantiner spielten religiöse Vorträge und die Predigt. Sie begegneten dem allgemeinen Interesse, wie z. B. regelmäßig an Sonn- und Feiertagen am kaiserlichen Hofe solche Vorträge gehalten wurden. In der äußeren rhetorischen Form knüpft man an die Antike an, was ganz besonders in der Komnenen- und Paläologenzeit zu beobachten ist; inhaltlich an die Homiletiker des 4. und 5. Jhd.s. Den Stoff zu den Predigten gaben neben Dogmatik und Polemik die Marien- und Heiligentage und die Erklärung der sonntäglichen Perikopen. Selbst Kaiser taten sich als Redner hervor, wie Leo der Weise (886—911). Eine alle Sonntage umfassende Sammlung von Predigten gab Johannes Xiphilinos heraus, ein Freund des großen Gelehrten Michael Psellos und seit 1064 Patriarch von Konstantinopel. Auch der Patriarch Germanos II (1222—1240) hinterließ eine stattliche Sammlung von Homilien. Weiter wären zu nennen Johannes Glykys (1316—1320), Kallistos (1350—1363), Neilos (1379—1387) und Johannes Kalekas (1333—1347). Die aus der Antike sich forterbende, sowie dem Griechen an sich innewohnende Kunst zu sprechen stellt die griechische Homiletik über die gleichzeitige abendländische. — Die neuere Entwicklung der griechischen Theologie ¶ Griechenland, Kirchengeschichte.

Die beste Uebersicht mit Angabe der Literatur bietet A. Ehrhard in: Karl Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897. **Roth.**

C

Cabrera, ein spanischer Priester, der für die Evangelisation Spaniens im 19. Jhd. von Bedeutung geworden ist. Er gehörte den Schulbrüdern an. Durch das Studium der Vulgata geriet er in Zweifel. Ein evangelischer Katechismus, den er in der Hand eines Schülers fand, brachte ihn in Fühlung mit dem Protestantismus. Er ging nach Gibraltar zu Francisco de Paulo Ruet, einem Spanier aus Barcelona, der in Turin in die Waldensergemeinde eingetreten war und, heimgekehrt, nach mancherlei Verfolgung in Gibraltar unter der spanischen Bevölkerung eine kleine Gemeinde gesammelt hatte, wurde evangelisch, Ruets Nachfolger dortselbst, dann Pastor in Sevilla, zuletzt (an einer eigenen schönen Kirche) in Madrid. Bis 1885 stark ausgeprägter Presbyterianer, trat er unerwartet zu den Episkopalen über und wurde Bischof der gesamten bischöflichen Mission in Spanien. Im Zusammenhange damit schlossen die Gemeinden der großen amerikanischen Missionsgesellschaft im Norden Spaniens einen Sonderbund, die Iberisch-evang. Union. Aber schon 1886 gliederte die Spanisch-christliche Kirche von 1874 sich die Iberisch-evangelische Union wieder an und nannte sich seitdem Evang.-spanische Kirche.

Fr. G. J. Grape: Spanien und das Evangelium, 1896. **Hecp.**

Caecilia. Die gottgeweihte und auch von ihrem (von ihr bekehrten) Bräutigam Valerian in jungfräulicher Keuschheit bewahrte hl. C. wird nach älterer Tradition unter Marc Aurel (161—180) und Commodus (180—192), nach späterer unter Alexander Severus (222—235) oder Diocletian (284—305) Märtyrerin: sie erliegt, wie die Legende erzählt, nachdem der Versuch, sie durch ein überhitztes Dampfbad zu töten, mißlungen, und der Henker, der sie darauf enthaupten sollte, trotz dreimaligen Versuches das Haupt nicht vom Rumpf zu trennen vermocht hat, den bei diesen vergeblichen Versuchen empfangenen schweren Wunden. Zu der Musik hat sie ursprünglich keinerlei Beziehungen. Vielmehr hat erst das ausgehende Mittelalter sie zu ihrer und besonders der Orgel Schutzpatronin gemacht; wie und warum, ist trotz der weitverbreiteten Annahme, daß die Stelle cantantibus organis in ihrem Offizium (1. Antiphon der Laudes) statt auf die Hochzeitsmusik auf die Orgel bezogen worden sei, und daß dieses Mißverständnis der Heiligen zu ihrem Patronat verholfen habe, nicht recht klar. Ihr Grab glaubte man in der Mitte des vorigen Jahrhunderts in den römischen Katakomben gefunden zu haben. Ihr Heiligenfest ist der 22. November.

Literatur in RE³ III, 617. — Hervorzuheben ist besonders an diesem Ort der Aufsatz von † Fr. Loofs im Daheim 1895, 108 ff und 123 ff. **G. Loeschcke.**

Caecilianus ¶ Donatismus.

Caecilienfeste gelten der Verehrung der ¶ Caecilia als der Schutzpatronin der Tonkunst. Sie werden namentlich in England mit großem künstlerischem Pomp gefeiert. Die ersten Meister (Purcell, Clark, Händel) haben eigene Caecilien-Oden dafür geschrieben. Auch führen zahlreiche Vereine den Namen der Caecilia. Der älteste davon ist von Palestrina als privilegierter Orden gegründet; er wurde von Pius IX 1847 in eine Akademie umgewandelt. Die berühmte Caecilian Society in London wurde 1785 gegründet und wirkte bis 1861. Ihren Namen trägt noch der kathol. „Cäcilienverein für Länder deutscher Zunge" (¶ Charitas, 12), dessen Bestrebungen zur Reinhaltung der katholischen Kirchenmusik von unkirchlichen Elementen (dafür gilt vor allem auch die Begleitung von Instrumenten) für deren Entwicklung von größter, wenn auch vielfach angefochtener Bedeutung geworden ist. **W. Weber.**

Caedmon (7. Jhd.) ist der erste angelsächsische Sänger der christlichen Zeit. Ueber ihn berichtet ¶ Beda Venerabilis in seiner Kirchengeschichte der Angelsachsen IV 24, daß er ursprünglich Hirt gewesen sei, von Gott in einem Traumgesicht aufgefordert worden sei, den Weltschöpfer in einem Hymnus zu preisen, hierauf ins Kloster Streanäshalch getreten sei und dort seine dichterische Gabe in der Behandlung alt- und neutestamentlicher Erzählungen weiter bewiesen habe. Erhalten ist der schon erwähnte Hymnus auf Gott in alliterierenden angelsächsischen Versen. Die ihm früher zugeschriebenen epischen Behandlungen der Genesis, des Buches Daniel u. a. m. rühren nicht von ihm her.

RE³ III, S. 618—620; — G. Körting: Grundriß der Geschichte der engl. Literatur, 1905⁴, S. 42 ff; — A. Brandl in Pauls Grundriß der german. Philologie II, 1, S. 1027. **Zwicker.**

Caelestius ¶ Pelagius u. pelagianischer Streit.

Caerularius, Michael, Patriarch von Konstantinopel 1043—1059. Schon als Laie ein unruhiger Mensch, entzog er sich einer Strafe für seine Teilnahme an einer gegen den Kaiser Michael IV gerichteten Verschwörung (1040) durch Eintritt in ein Kloster. 1043 auf den Patriarchenstuhl berufen, vollzog er jene Wendung in der kirchlichen Politik von Byzanz, die den Bruch zwischen der lateinischen und griechischen Kirche vollendete. Der Streit hatte seinen eigentlichen Grund in dem Niedergang der griechischen Herrschaft in Italien und dem Verlust der letzten Erwerbungen Justinians an die Normannen. Denn nunmehr griff Papst ¶ Leo IX in die kirchlichen Verhältnisse Unteritaliens ein. C. aber warnte die italischen Orthodoxen der verloren gegangenen Metropolitanbezirke Hydrus, Hagia Seberine, Rossano und Rhegion vor den lateinischen Ketzereien. Eröffnet wurde der kirchliche Streit durch einen an den Bischof Johannes von Trani in Apulien adressierten Brief des bulgarischen Metropoliten Leo von Achrida, in dem vor der ganzen christlichen Welt der ketzerische, jüdische Gebrauch des ungesäuerten Brotes (¶ Azymiten) und der Sabbathfasten angegriffen wird. Zugleich beanspruchte der durch die Hinneigung der Kirchen von Asien und Afrika zu Rom stark gereizte Patriarch für sich die Rechte und Ehren des römischen Papstes, strich dessen Namen aus den Diptychen (den kirchlichen Matrikeln) und ließ die lateinischen Kirchen und Klöster in Konstantinopel schließen. Der byzantinischen Regierung, die ge-

rade jetzt des Papstes nicht entraten konnte, kam der von beiden Seiten mit großer Leidenschaft geführte Streit sehr ungelegen. Ihrer mäßigenden Vermittlung folgte ein weniger leidenschaftlicher Briefwechsel und 1054 eine römische Gesandtschaft nach Konstantinopel unter Führung des Kardinals Humbert. Die völlig undiplomatische Auswahl dieses, wenn auch theologisch überlegenen, so doch durch sein brutales Auftreten die an sich schon antilateinisch gesinnte Bevölkerung stark verletzenden Abgesandten der Kurie machte jede Annäherung unmöglich, und im Juli 1054 wurde jeder Verkehr mit den päpstlichen Gesandten abgebrochen, nachdem diese in der Sophienkirche den Fluch gegen den Patriarchen ausgesprochen hatten. Dieses gegenseitige Anathema, durch das man den einmal durch alle weltliche Politik nicht wegzuleugnenden religiösen Gegensatz wenigstens offen bekannte, konnte nur befreiend wirken. Der Exkommunikation folgte dann die geschichtlich so bedeutende Korrespondenz zwischen C. und dem Patriarchen Petrus von Antiochien, der infolge seiner Briefe an Leo IX und an den Patriarchen Dominicus von Grado für lateinerfreundlich galt. — Das leidenschaftlich maßlose Wesen zeigte C. auch weiterhin in seiner Amtsführung, und Kaiser Isaak Komnenos, der mit fester Hand im Interesse einer gesunden Finanzreform in gleicher Weise gegen die Sinekuren des Adels wie gegen die immer zahlreicher werdende Priesterschaft vorging, wendete sich ohne Furcht vor Unpopularität auch gegen den intriganten Patriarchen Michael, der, pochend auf seine Mitwirkung beim Sturze Michaels IV ohne Rücksicht auf den Kaiser mit immer maßloseren Forderungen hervortrat. Sein Freund Michael Psellos mußte die Anklageschrift gegen ihn verfassen (veröffentlicht in: Journal Ministerstva narodnago prosviescenia 1889, Bd. 265, S. 32 ff). Trotz eines großen Anhanges mußte der Patriarch dem kaiserlichen Verbannungsbefehle, der ihm die Insel Prokonnesos zuwies, Folge leisten. Der Kaiser hatte damit eine der päpstlichen sehr ähnlich werdende Allmacht des Patriarchen im Keime erstickt.

Die Korrespondenz des C. mit Petrus von Antiochien ist veröffentlicht von Will: Acta et scripta, quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo XI composita exstant, 1861, S. 172 ff, dann bei MSG, 120, 752 ff. Verkürzt bei Pavlov: Kritische Versuche zur Geschichte der ältesten griechisch-russischen Polemik gegen die Lateiner. Petersburg 1878, S. 151 ff (russ.). **Roth.**

Caesarea. 1. C. Stratons oder Sebaste oder das palästinische oder „am Meer". Hafenstadt südlich vom Karmel, ursprünglich „Stratons Turm", von ¶ Herodes dem Großen neu aufgebaut und zu Ehren des Augustus C. genannt, nach Archelaus' Absetzung 6 n. Chr. Residenz der römischen Prokuratoren Judäas und Standquartier ihrer Truppen; vorübergehend im Besitze Agrippas I 41—44, Apgsch 12_{19}; Wohnort des Hauptmanns Cornelius Apgsch $10_{1.\ 24}$ 11_{11}, des Evangelisten Philippus 8_{40} 21_{8}; Paulus war hier Gefangener der Prokuratoren Felix und Festus $23_{23\,f}$ $_{31}$ ff. Origenes gründete hier ca. 232 eine Schule (Pamphilus, Eusebius von C.).

2. C. Philippi (auch C. Paneas [-ias], C. Neronias) bei den Quellen des Jordan gelegen, vom Tetrarchen Herodes Philippus (¶ Herodes und seine Nachfolger) erbaut, dem Augustus zu Ehren C. genannt. In der Nähe dieses C. spielt die berühmte Szene des Petrusbekenntnisses Mrk $8_{27\ ff}$ Mtth $16_{13\ ff}$. **Heitmüller.**

Cäsareopapismus. Auf dem Boden der antiken Volksreligion ist das vollständige Zusammenfallen von politischem und religiösem Volkskörper das Naturgemäße, dementsprechend auch die Unterordnung aller religiösen Funktionen und religiösen Personen unter die politisch Herrschenden. Anders auf dem Boden der Universalreligion des Christentums. In der Geschichte der christlichen Religion ist die volle Unterordnung der kirchlichen Organisation unter den politischen Herrscher dreimal zur Wirklichkeit geworden. Erstens im oströmischen Reich: schon ¶ Konstantin d. Gr. nannte sich episkopos tōn ektós (Bischof in äußeren Angelegenheiten). Die Synode von Konstantinopel begrüßte Theodosius II 448 als archiereùs basileús (königlichen Hohenpriester) und die Synode von Chalcedon Marcian 451 als sacerdos imperator (Priesterkaiser). Die orientalische Kirche entwickelte das in diesen charakteristischen Ausdrücken liegende System immer weiter, und bis zum heutigen Tage sind die Länder der orthodoxen Kirche die klassischen Stätten des C., d. h. der vollen Unterordnung der Kirche unter die politische Gewalt, sodaß der Herrscher des Staates ohne weiteres auch als Herr der Kirche gilt. — Im Abendlande wußte sich die Kirche ihre Selbständigkeit besser zu wahren. Erst nachdem diese ihren Herrschaftsanspruch auf das gesamte politische Gebiet ausgedehnt hatte — ¶ Bonifaz VIII, Bulle Unam sanctam —, folgte der Rückschlag. Die Staufer hatten die Oberhoheit des weltlichen Schwertes verfochten; Ludwig der Bayer setzte den Papst Johann XXII ab und ernannte einen Gegenpapst. Die vornehmsten literarischen Vertreter des Satzes, daß alle Gewalt, auch die päpstliche, vom Kaiser stamme, waren Marsilius von Padua und Dante. Noch schärfer wurde der Grundsatz der Abhängigkeit der Kirche von der Krone in Frankreich zur Anwendung gebracht. Gegen Ende des Mittelalters erlangten die erstarkenden deutschen Territorialobrigkeiten vielfach gleichfalls die Oberherrschaft über die Kirche (Dux Cliviae est papa in terris suis, der Herzog von Cleve ist Papst seines Landes). — Als dritte, aber andersartige Erscheinungsform des C. dürfen wir hier — wenn wir von der nur kurzen Epoche der napoleonischen Unterdrückung des Papsttums und den erloschenen Tendenzen des ¶ Gallikanismus und ¶ Josefinismus absehen —, das protestantische lutherische Staatskirchentum nennen (sog. ¶ Territorialismus), dessen fortentwickelte Form das moderne Landeskirchentum (¶ Landeskirche) ist. Die Kritik des C. führt folgende Gedanken dagegen ins Feld. Die Kirche ist ihrer Natur nach etwas anderes, als der Staat, ihre Zwecke lassen sich in keiner Weise in den Staatszweck einbeziehen. Es liegt die Gefahr nahe, daß der Staat die Kirche ihren eignen Zwecken entfremde und seinen unkirchlichen Interessen dienstbar mache. Das Recht der Kirche auf selbständige Ordnung ihrer Angelegenheiten ist nicht ein vom Staate ausgehendes, sondern aus der Kirche selbst, sei es aus ihrer göttlichen Stiftung (katholische Auffassung), sei es aus ihrem Vereinswillen (protestantische Auffassung) erwachsen. Der Staat werde auf diese Weise auch zum Tyrannen über Glauben und Gewissen des einzelnen; er greife in ein Gebiet

ein, das allem staatlichen Zwang widerstreben müsse. — In dieser Kritik ist Wahres mit Falschem vermischt. Das gesunde Urteil muß ausgehen von dem modernen Staatsgedanken (¶ Kirche und Staat). Danach ist die Oberhoheit des Staates über jede in den Staatsgrenzen lebende Körperschaft selbstverständlich, und diese Oberhoheit muß um so wirksamer gestaltet werden, je größer und mächtiger die Körperschaft ist. Unmittelbar aus dem Wesen des Staates ergibt sich danach die sog. staatliche Kirchenhoheit, die auch die katholische Kirche, wenn nicht theoretisch, so doch praktisch anerkennen muß. Wie weit diese Kirchenhoheit zu greifen hat, ist eine rein politische Frage. Die umstrittensten Punkte sind: die Bestätigung der Wahlen kirchlicher Amtsträger, das ¶ Placet, die Ordnung der Vorbildung der Kleriker, die Mitwirkung bei Errichtung neuer Parochien und Aemter, die Genehmigung der Klöster und Orden usw. Die katholische Kirche schilt den Anspruch des Staates auf diese und ähnliche Rechte gern C., aber mit Unrecht: der Staat, der sich hierin die Entscheidung nicht aus der Hand nehmen läßt, hält sich dabei durchaus innerhalb seines eigensten Interessenbereiches. Ebensowenig kann andrerseits bezweifelt werden, daß der Staat von sich aus weder Anlaß noch Beruf hat, in das eigentlich innerkirchliche Leben, in Seelsorge, Lehre und Kultus, einzugreifen. Die Ordnung dieses Gebietes soll er der Kirche überlassen, d. h. den nach der religiösen Ueberzeugung der Kirchenglieder dazu berufenen Organen. In der katholischen Kirche ist dies die Hierarchie mit dem Papst an der Spitze. Infolgedessen löst sich ihr gegenüber die Frage des staatlichen Einflusses theoretisch ziemlich einfach: der moderne Staat hat sich auf die Kirchenhoheit zu beschränken, zugleich aber sich jedes Eingriffes in die innerkirchliche Sphäre zu enthalten und der Hierarchie anheimzugeben, wie sie mit ihren eigenen Machtmitteln das kirchliche Leben gestalte. Praktisch freilich stellt diese Abgrenzung eins der allerzartesten politischen Probleme dar, da Seelsorge (Beichte), Lehre und Kultus vielfach die staatlichen Interessen berühren und durchqueren. Mit Recht beobachtet die moderne Kirchenpolitik im Unterschied von der des Polizeistaates im 18. Jhd. den Grundsatz möglichster Zurückhaltung. Aber wie verwickelt diese Fragen sind, wird z. B. in dem Augenblick offenbar, wenn katholische Staatsbürger sich durch Schritte der hierarchischen Gewalt bedrängt und bedrückt fühlen. Es ist nicht leicht zu entscheiden, wie weit der Staat alsdann Recht und Pflicht habe, ihnen seinen Schutz zu leihen, z. B. ob er die staatsbürgerlichen Rechte katholischer Priester gegen die bischöfliche Disziplin wahren darf und soll. Anders und noch schwieriger liegt die Sache gegenüber den evangelischen Kirchen. Die religiöse Ueberzeugung setzt hier kein bestimmtes Organ zur Ordnung von Lehr- und Kultusangelegenheiten. Die Organe, die dies Geschäft versehen, können sich auf keinen göttlichen Auftrag berufen, den anzuerkennen religiöse Pflicht jedes Gliedes der Religionsgemeinschaft wäre; auch haben sie keinerlei eigne, aus dem Wesen der Kirche fließende Zwangsgewalt zur Durchsetzung ihrer Anordnungen. Vielmehr handeln sie entweder als Organe des Landesherrn, d. h. sie handhaben einen Teil der Staatsgewalt, so die Konsistorien (¶ Kirchenbehörden), oder sie handeln als Organe der Vereinsgewalt der Kirchenglieder, so die Presbyterien (¶ Gemeindeverfassung) und Synoden (¶ Synodalverfassung). Aber auch diese können ihre Beschlüsse im wesentlichen nur soweit durchsetzen, als ihnen der Staat dazu seinen Arm leiht, da die ihnen unabhängig davon zu Gebote stehenden Machtmittel (Entziehung der Wahl- und kirchlichen Ehrenrechte, Ausschluß vom Sakrament) relativ unwirksam sind. Es entsteht die Frage, ob der moderne Staat berufen ist, seine Gewalt dazu herzuleihen, d. h. ob er ein über die im Staatsinteresse begründete Kirchenhoheit hinausgehendes Kirchenregiment ausüben darf. Diese Frage wird in den in Deutschland bestehenden Kirchenverfassungen gemeinhin so entschieden, daß diese Befugnis dem Staate abgesprochen, aber dem Landesherrn — unter mehr oder minder einflußreicher konstitutioneller Mitwirkung synodaler Körper — beigelegt wird. Immerhin kann auch der Landesherr bei der Kirchenregierung die ihm als Staatsoberhaupt zustehende Zwangsgewalt gar nicht entbehren, und selbstverständlich kann er, da er nun doch einmal in erster Linie eben dies ist, auch die Rücksichten auf das Staatsganze niemals aus dem Auge lassen. So ist in der Tat auch das moderne Landeskirchentum eine Abart des C. (¶ Landeskirche). Der Landesherr (und durch ihn der Staat) regiert auch das innere Leben der Kirche; er erläßt zwar keine dogmatischen Entscheidungen, aber seine Behörden und Beamten üben die Lehrdisziplin, wachen über der agendarischen Ordnung und bestimmen durch ihren Einfluß auf Vorbildung, Prüfung, Ernennung, Bestätigung, Beförderung, Absetzung der lehramtlichen Personen den Charakter des Lehrstandes und die Normen seiner Betätigung (¶ Landesherr als Kirchenoberhaupt). Den Entgelt dafür bildet dann die rechtliche und finanzielle Privilegierung der Kirchen. — Es liegt auf der Hand, was dagegen zu sagen ist. Durch diese Gebundenheit an den Staat wird die Kirche gehindert, vorbehaltlos ihrer religiös-ethischen Aufgabe zu genügen; es wird ihr der Widerspruch gegen Religion und Sittlichkeit gefährdende Maßnahmen des Staates und seiner Organe unterbunden; in Zeiten, da ein großer Volksteil sich im Gegensatz und im Kampf wider den Staat fühlt, wird sie in diesen Kampf unfehlbar mit hineingezogen; aber auch in die Gestaltung ihrer Lehre und Verkündigung, ihres Kultus und ihrer Praxis mischen sich sachfremde Gesichtspunkte ein und zwingen ihr Formen und Regeln auf oder halten sie dabei fest, die der Ueberzeugung und dem Empfinden vieler ihrer Glieder zuwiderlaufen. Das sind schwere und berechtigte Einwände auch gegen die gemilderte Form des C., wie sie die Landeskirche von heute darstellt. Von geringerem Gewicht ist die Klage, daß der Staat nicht berechtigt sei, aus Staatsmitteln Institute zu unterhalten oder doch stark zu unterstützen, die nur für einen Teil der Staatsglieder in Betracht kommen, denn das Entscheidende für den Anspruch auf Staatshilfe ist nicht, daß alle an den unterstützten Institutionen Anteil nehmen, sondern daß diese als Faktoren der Volkskultur angesehen werden dürfen. Und ganz hinfällig ist die Beschwerde, daß der Staat damit einen Gewissenszwang ausübe, da er ja doch jedem einzelnen freistellt, sich von den Kirchen innerlich und äußerlich zu lösen. Gegen den

Zwang der Sitte aber ist er machtlos. Nicht die Interessen des Staates und auch nicht die Interessen der Anders- oder Ungläubigen gefährdet das System, sondern die Interessen der religiösen Gemeinschaft und derer, die sich dazu halten. Aber es darf auch nicht übersehen werden, was für das System spricht. Ohne irgend eine Ordnung über Lehre und Gottesdienst und ohne irgend welche Regeln für die Führung des geistlichen Amtes kann keine religiöse Gemeinschaft bestehen. Die Existenz solcher Normen folgt ohne weiteres aus dem Wesen der Gemeinschaft. Für den Protestantismus sind sie niemals unabänderlich, niemals de jure divino (göttlichen Rechts), sie müssen nach seinen Grundsätzen lose, elastisch und die Gewissen frei lassend sein. Aber ganz entbehren kann auch er sie nicht, wenn anders er gottesdienstliche Gemeinschaft, Gemeindeleben und Volkspädagogik betreiben will. Wie sollen diese Ordnungen zustande kommen und erhalten werden? Es gibt nur zwei Wege: entweder durch den Vereinswillen der einzelnen Gemeinden und Gemeindeverbände oder durch den Staat. Beides ist nicht absolut gut oder absolut schlecht. Das relativ Richtigste wird doch sein, wenn man ein gemischtes System sucht, wie es eben das Landeskirchentum ist. Der großen Mängel und Schäden aber, die oben genannt sind, wird man — auch bei Festhaltung des staatlichen Einflusses auf das Leben der Kirche — am besten und schließlich allein Herr werden, je mehr es gelingt, *im Staate selbst* einen freiheitlichen Geist zur Herrschaft zu bringen. Denn sie rühren, wie tieferes Nachdenken erkennt, nicht davon her, daß „der Staat" die herrschende Stellung einnimmt, sondern daß dies ein Staat tut, der noch längst nicht reiner Rechts- und Kulturstaat ist. Je „christlicher" ein Staat ist, d. h. je mehr die politischen Gewalten sich von der Ehrfurcht vor Ueberzeugung und Gewissen und von sozialer Gerechtigkeit und Brüderlichkeit durchdringen lassen, um so weniger wird es als sachwidrig empfunden werden, daß auch die innerkirchlichen Angelegenheiten ihrem Machtbereich unterstellt sind. Es ist letztlich eine Glaubensfrage, ob man eine solche Entwicklung hoffen darf. Von der Stellung zu ihr hängt auch das endgültige Urteil ab, ob der Rest von „C.", der in der Verfassung unserer deutschen evangelischen Landeskirchen unzweifelhaft noch enthalten ist, zur Ausrottung reif oder als ein wertvolles Element zum Gegengewicht gegen absolute Mehrheitswillkür zu erhalten ist.

Literatur ¶ Kirche: V. Kirche und Staat. **Foerster.**

Caesarius 1. von Arles (469/70—542) ist als burgundischer Untertan in der Nähe von Châlons sur Saône geboren und hat unter fränkischer Herrschaft zu Arles seine erfolgreiche Lebensarbeit nach vierzigjähriger Amtsführung als Bischof dieser damals wichtigsten Stadt Westeuropas beschlossen. Als er zwanzig Jahre alt war, trieb ihn die mächtige religiöse Bewegung, deren Anfänge in Gallien mit dem Namen des ¶ Martin von Tours (gest. 400) verknüpft sind, die flache Küsteninsel Lerinum (St. Honorat) aufzusuchen, wo Mönche und Einsiedler, wie es ihm mit vielen Zeitgenossen erschien, durch ihre Geistesgröße gleich riesigen Bergen den Himmel ragten. Dort war noch immer die Pflanzstätte des gallischen Episkopats, die Pflegestätte der Theologie, obwohl der Abt Faustus schon als Bischof in Riez lebte. Nach längerem Aufenthalt zu Lérins erkrankt, begab sich C. nach dem wegen seiner Aerzte berühmten Arles. Diese Wendung wurde für sein Leben entscheidend. Schon ein Jahrhundert früher „das gallische Rom" genannt, war ¶ Arles als Zentrum der römischen Staatsverwaltung an Stelle Triers getreten und kirchliche Metropole geworden. Zwei große Ideale, deren Spuren noch heute im französischen Ultramontanismus erkennbar sind, wirkten in den dortigen Kreisen, die den strebsamen Ankömmling mit offenen Armen aufnahmen: das imperium Romanum setzte imposant und majestätisch sich fort in der Kirche und ihren Institutionen — es sei heilige Pflicht, die alte Kultur für die Kirche zu retten, durch Pflege der lateinischen Sprache, Rhetorik und Literatur. In der Tat ist damals, als unter den Fluten und Stürmen der Völkerwanderung das Römerreich mitsamt seiner hohen Zivilisation zusammenbrach, von den überkommenen Gütern nur gerettet worden, was auf dem Felsen der Kirche geborgen war. In den norischen Alpen ist die Prophetengestalt Severins der letzte Hort gewesen, bis die alte Welt dort völlig dahinsank; im Westen zeigte die kirchliche Organisation größere Widerstandskraft. Die Bischöfe, mit Recht episcopi civitatum genannt, regieren die Städte und dadurch das Land. Am Urchristentum und an den heutigen Forderungen gemessen mag ihre Tätigkeit vielfach zu tadeln sein; sie haben aber in jener rauhen Zeit und noch auf lange hinaus im ganzen höchst segensreich gewirkt. Keiner nachhaltiger als C. Innere und äußere Ursachen haben dazu zusammengewirkt. C. hat von der Antike her den Sinn für das Maßvolle mitgebracht, und die Starrheit des Römers wird durch seine christliche Gottes- und Menschenliebe gemildert und verklärt. Von außen wurde für seine Entwickelung wichtig, daß der damalige Bischof von Arles sein Verwandter, und daß sein Lehrer in der Rhetorik ein aus Afrika eingewanderter Anhänger Augustins war, dem das praktisch Verwertbare als das wichtigste in der reichen Gedankenwelt seines großen Lehrers erschien. Durch den ersteren Umstand wurde C. vorbereitet und in den Stand gesetzt, die Herrscherstellung als Bischof von Arles einzunehmen; der Augustinismus hat ihn über die Trivialität hinausgehoben, die bei der intellektuellen Verkümmerung der damaligen Zeit für viele eine Gefahr war. C. hat den Augustin kirchlich popularisiert, wie einst Cyprian den Tertullian. Er hat die moralistische Energie des Faustus von Riez festgehalten, der fast anderthalb Jahrtausende vor Kant lehrte „Der Mensch kann, was er soll"; und doch mit Augustin das „aus Gnaden allein" bekannt. Bei unermüdlicher Tätigkeit hat er weise Selbstbeschränkung geübt. Er ist nicht, wie Hilarius von Arles, der Versuchung erlegen, ein selbständiger Patriarch werden zu wollen; aber durch seine statuta ecclesiae antiqua wurde er der kirchliche Gesetzgeber der gallischen Kirche. Ihm ist 513 das erste okzidentalische ¶ Pallium verliehen, das ihn zum päpstlichen Vikar machte; ein Kurialist und Papist wie Ennodius ist er deshalb doch nicht geworden. Seine einflußreiche Stellung hat er in den Dienst sozialer Hilfeleistung, nicht politischer Machtentfaltung gestellt. Darum hat er Dauernderes geschaffen, als sein großer Rivale Avitus von Vienne, obgleich dieser schärfer als er die epochemachende Bedeutung des Uebertritts

Clodwigs zum Katholizismus erkannte, lange bevor der Treppenwitz späterer Geschichtsklitterer diesem Ereignis den theatralischen Flitter umhängte, den erst die allerneueste Forschung abgerissen hat. Mit den rhetorischen Kunstmitteln ist er vertraut; aber sein gesunder Instinkt schreckt ihn vor der Verbildung zurück, durch welche die Elaborate des Sidonius uns ungenießbar werden. Er eifert gegen die Sittenverderbnis des Zeitalters, ohne ein eintöniger, übertreibender Bußprediger wie Salvian zu sein. Sein Verdienst war es, daß das Synodalinstitut wieder auflebte (¶ Agde); aber er stellt es nicht in den Dienst hierarchischer Machtgelüste, sondern zieht Laien hinzu. Seine Klosterregeln werden ebensogut wie die des Benedikt v. Nursia den Bedürfnissen der Mönche und Nonnen gerecht; das bürgerliche Leben ist ihm aber ebenso wichtig. Er herrscht in den Städten und versorgt sie mit Getreide; zugleich erfaßt er früh die hohe Bedeutung, welche die Landgemeinden jetzt, besonders durch den Einfluß der Germanen, gewinnen. Er ist ganz und gar ein Kirchenmann; zugleich hat wohl keiner unter den Vätern so wie er das häusliche Bibellesen, die Familienerbauung eingeschärft. Mit einer Aeußerung seiner Verehrung für Augustin ist er gestorben; aber er hat sich nicht, wie Prosper, an dessen Formeln gebunden, oder wie Claudianus Mamertus dessen Gedanken zu einer Früh-Scholastik ausgebaut, die in jener Zeit wirkungslos bleiben mußte. C. ist nur originell, wo er eigene Beobachtungen gibt und wo er populär wird; aber wenn er auch fremde und eigene Gedanken und Aussprüche oft wiederholt, wird er doch nie langweilig oder eintönig. Am bekanntesten ist er durch die Synode von 529 geworden, die den semipelagianischen Streit (¶ Pelagius usw.) beendete. Es war ein Kompromiß, der die theologischen Schwierigkeiten mehr umging als löste. — Wie die ganze altgallische Kirche bisher meist unterschätzt ist, so steht auch die Würdigung des C. erst in ihren Anfängen. Eine allseitige Charakteristik wird erst gegeben werden können, wenn der Benediktiner Germain Morin seine Ausgabe beendet haben wird, an welcher er seit Jahrzehnten unermüdlich arbeitet.

RE³ III, S. 622 und II, S. 58; — C. Franklin Arnold: Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit, 1894; — Uebersetzungen in: Die Predigt der Kirche XXX; — Malnory: St. Césaire, évêque d'Arles; — MG Ser. Merov. III; — Revue bénédictine, X (1893), 62 bis XXIII (1906), 372; auch Table des matières (1905), S. 54—57.

Arnold.

2. **von Heisterbach** (ca. 1180—ca. 1240), wohl der bekannteste deutsche Zisterziensermönch, geboren vermutlich in Köln um 1180, dort gründlich gebildet, dann Mönch und Novizenmeister, vielleicht zuletzt Prior im Kloster Heisterbach bei Königswinter, gest. daselbst nach 1240, ein interessanter Typus des alten, streng religiösen und sittlich hochstehenden Zisterziensertums, ist als Schriftsteller besonders durch seinen Dialogus miraculorum bekannt geworden. Diese „geistliche Anekdotensammlung" enthält allerlei zunächst für die Novizen des Klosters bestimmte Geschichten von religiöser und moralischer Tendenz, meist aus der eben erst verstrichenen Vergangenheit geschöpft. Charakteristisch ist das Ueberwiegen des Wunderhaften. Dies Werk und seine nur teilweise erhaltene Fortsetzung (miraculorum libri VIII) ist eine reiche Fundgrube für die Kultur- und Religionsgeschichte des 12. und 13. Jhd.s.

Ausgabe des Dialogus von Jos. Strange, 1851, Index 1857, deutsch in Auswahl von A. Kaufmann, 1888—92; — Ausgabe der Fragmente der Fortsetzung des Dialogus von A. Meister in RQ Supplementband 13 (1901); — Darstellung von A. Kaufmann, (1850) 1862²; — S. M. Deutsch, RE³ III, S. 628—632.

Seeliger.

Cajetan 1. **der Heilige** (Gaetano da Tiene) (1480—1547), geb. zu Vicenza, 1505 Dr. jur. in Padua, Protonotar in Rom, 1516 Priester. 1519 in die Brüderschaft der Hieronymiten (¶ Kongregationen usw.) eingetreten, gründet er in Rom mit andern die 1524 vom Papste bestätigte Kongregation der ¶ Theatiner oder Cajetaner. 1527 aus Rom vertrieben, wirkt C. abwechselnd in Venedig und Neapel. Dogmengeschichtlich zeigt sich in seinen Glaubensanschauungen eine eigenartige Verbindung von Renaissance und katholischem Kirchentum, die durch Augustin und die Mystik Bonaventuras miteinander verknüpft werden. Von da aus behält seine Frömmigkeit eine ästhetische Färbung, und er kann zu den evangelischen Reformkreisen eines ¶ Ochino oder einer Vittoria ¶ Colonna Fühlung gewinnen. Auf der anderen Seite wird von da aus Caraffa (¶ Paul IV), der Mitbegründer der Theatiner, sein heftiger Gegner, der ihn zurückdrängt.

R. de Maulde la Clavière: S. Gaetan, (1902) 1905². K.

2. **der Kardinal** (1469—1534), hieß eigentlich Jakob, ward als Dominikaner (seit 1484) Thomas de Vio und, weil in Gaeta geboren, Cajetanus genannt. Dank seinem Wissen, Scharfsinn und Fleiß wurde er schon in jungen Jahren Magister der Philosophie und Doktor der Theologie und wirkte als Professor an verschiedenen Schulen seines Ordens, bis er 1508 dessen General wurde. Er verteidigte die Unfehlbarkeit des Papstes und seine Superiorität über das Konzil schriftlich gegen das Pisanum (¶ Reformkonzile) und mündlich auf dem 5. Laterankonzil. Zum Danke dafür ernannte ¶ Leo X ihn 1517 zum Kardinal (S. Sixti). In Sachen der Türkenhilfe wurde er als Legat 1518 auf den Augsburger Reichstag geschickt; hier verhandelte er nebenher auch mit Luther, den er vergebens zum Widerruf drängte. Als C. auf das ihm 1518 vom Papste verliehene, aber von einem Nebenbuhler streitig gemachte Erzbistum Palermo verzichtete, gab ihm der Kaiser (1519) das heimatliche Bistum Gaeta. Von ¶ Hadrian VI wurde er 1523 nach Ungarn gesandt, um den Krieg gegen die Türken zu fördern. ¶ Clemens VII rief ihn 1524 nach Rom zurück, um sich fortan seines geschätzten Rates zu bedienen. Nach dem Sacco di Roma (1527), der auch ihn zeitweise in Gefangenschaft brachte, residierte er bis 1530 in Gaeta und von da bis zu seinem Tode (1534) in Rom. Außer der reichen kirchenpolitischen Tätigkeit (z. B. in Sachen der Wahl Karls V, Hadrians VI, Ehescheidung Heinrichs VIII) entfaltete er eine umfassende literarische in Philosophie und Theologie. Besonders seien erwähnt seine Kommentare zu Schriften des Aristoteles und Thomas v. Aquin (der zur Summa theologica ist der erste und gilt als der beste). Wiederholt polemisierte er gegen die Reformatoren. Im Kampfe gegen sie überzeugte er sich von den Mängeln der Vulgata und von der Notwendigkeit eines gründlichen Studiums der Bibel. Da er selbst hebräisch nicht verstand, fertigte er mit fremder Hilfe eine neue lateinische

Ueberſetzung faſt der ganzen Bibel an. Er verwarf die allegoriſche Deutung, hielt ſich an den Wortſinn und wich daher oft von den traditionellen Erklärungen ab. Weil er manche freiere Auffaſſungen vertrat, ſchuf er ſich auch auf kath. Seite heftige Gegner, ſogar unter den eigenen Ordensbrüdern (z. B. Ambroſius Catharinus und Dominikus Soto). Er war klein und unanſehnlich von Geſtalt, einfach und tadellos im Wandel und von hoher ſpekulativer Begabung.

Eine Lebensbeſchreibung in der 5bändigen Ausgabe der Opera omnia, Lugduni 1639; — KL² II, Sp. 1675 ff; — RE³ III, S. 632 ff; — KHL Bd. 1, S. 809 (mit guten Literaturangaben); — L. Paſtor: Geſchichte der Päpſte IV, 1906/07, Abt. 1 und 2 (Regiſter). **Greving.**

Cajetaner ¶ Theatiner.

Caird, John (1820—1898). Schottiſcher Theologe, hielt 1857 vor der Königin Viktoria ſeine berühmte Predigt: Religion in Common Life; wurde 1862 Profeſſor der Theologie an der Univerſität Glasgow, ſpäter Principal (Rektor). Gifford Lecturer. Hauptwerke: Introduction to the Philosophy of Religion. The Fundamental Ideas of Christianity 2 Bde. In letzterem Werk, das aus Lectures 1878 entſtanden iſt, bekennt er ſich mit Dankbarkeit als Schüler Hegels, deſſen Philoſophie der Religion, ſowie Baurs Chriſtliche Gnoſis und Dogmengeſchichte, Pfleiderers Religionsphiloſophie, die Ausgangspunkte ſeiner Spekulation bilden. Das Studium der Veden und der Schriften Max Müllers gaben dem Buch ſeine religionsgeſchichtliche Weite. Er ſieht in der Religionsgeſchichte eine organiſche Entwicklung, bei der Platz und Wert der poſitiven Religionen beſtimmt werden durch die „Idee der Religionsgeſchichte". Weit entfernt, durch den Nachweis ſeiner religionsgeſchichtlichen Urſprünge bis zum Fetiſchismus hinab zu verlieren, wird das Chriſtentum vielmehr ſo in ſeiner Bedeutung als Menſchheitsreligion erkannt. Nicht der Fetiſchismus, aus dem es ſchließlich hervorgegangen iſt, entwürdigt es, ſondern vielmehr der Fetiſchismus, den Aberglaube und Unvernunft noch in ſeiner Mitte bewahren. Bei dieſer Konſtruktion beſitzt C. doch einen ſcharfen Blick für das Originale in den einzelnen poſitiven Religionen. **Wollſchläger.**

Cajus, Papſt 283—296.

Calas, Jean ¶ Voltaire.

Calaſantiner, Kongregation der „Frommen Arbeiter vom heil. Joſeph Calaſanctius" (vgl. Calaſanza im Art. ¶ Piariſten), 1887 vom Prieſter Anton Maria Schwartz in Wien gegründet zur ſozialen und geiſtlichen Fürſorge für (namentlich die jugendlichen) Arbeiter und Handwerker. Die C. (Prieſter und Laienbrüder) leben nach der modifizierten Piariſtenregel und legen außer den drei einfachen Gelübden das des ministerium operariorum ab (operarius = Handarbeiter). Tätigkeit (überwiegend in Wien ſelbſt): Religionsunterricht und Gottesdienſt für Arbeiter, Lehrlingsaſyle, Lehrſtellenvermittelung, Lehrlings- und Knabenoratorien, Leitung der Erziehungsanſtalt für jugendliche Sträflinge. Monatlich erſcheinendes Organ: „St. Calaſanctius-Blätter" (vormals „Das chriſtliche Handwerk"). Wien 1888 ff.

Heimbucher III, 1908³, 523 ff; — Joh. Löffler: Die Kongreg. der Fr. Arbeiter, 1899. **Joh. Werner.**

Calatrava-Orden. Nach der 1147 den Arabern abgenommenen neukaſtiliſchen Feſte Calatrava nannte ſich der älteſte ſpaniſche Ritterorden, deſſen Grundſtock aus Mönchen des Ciſterzienſerkloſters Fitero beſtand, die ſich im Jahre 1158 zum Schutz jenes wichtigen Bollwerks gegen die Almohaden bereit erklärten, als die Templer es dauernd zu ſchützen ſich nicht ſtark genug fühlten. Dafür erhielten dieſe Ziſterzienſer Calatrava von König Sancho III von Kaſtilien zu eigen. Ueber den beſonderen Anlaß hinaus bildeten ſie eine Bruderſchaft zur Bekämpfung der nachbarlichen Ungläubigen, wählten 1163 nach dem Tode des Abtes Raimund von Citero einen Großmeiſter, wurden 1164 von Alexander III als Orden beſtätigt, blieben aber ſonſt bei ziſterzienſiſcher Lebensweiſe und in gewiſſer Abhängigkeit vom Ziſterzienſerorden, insbeſondere vom Mutterkloſter Morimund. In unglücklichen Kämpfen gegen den National- und Glaubensfeind um die Wende des 12./13. Jhd.s und durch innere Streitigkeiten geriet der Orden zeitweilig in Niedergang, weiterhin verlor er, als ſeit der Mitte des 13. Jhd.s die ſpaniſchen Reiche nichts mehr von den Ungläubigen zu fürchten hatten, an Bedeutung, beſaß aber ſtattlichen Beſitz, ohne doch zu einer politiſch bevorzugten Stellung zu kommen. Immerhin waren ſeine Mitglieder als ein bevorzugter Stand neben dem übrigen Adel der Aufrichtung einer ſtarken monarchiſchen Staatsgewalt am Ausgang des Mittelalters im Wege. Deshalb mußte der Orden ſich die Uebertragung des Großmeiſteramts ſeitens der Kurie auf den Träger der Krone erſt 1486 auf Lebenszeit Ferdinands des Katholiſchen, dann 1523 für alle Zukunft gefallen laſſen. Seit 1806 beſteht der Orden nur noch als Verdienſtorden.

H. Prutz: Die geiſtlichen Ritterorden, 1908, S. 70 f. **Wenck.**

Caldecott, Alfred, geb. 1850, Profeſſor der Mental- und Moral-Philoſophy an der Univerſität London, Kings College, Fellow und Dean of St. Johns College Cambridge. Sein Hauptwerk: Philosophy of Religion in England. In den Cambridge Theological Essays (1905), einer Darſtellung der in Cambridge gelehrten Theologie, ſchrieb er den 3. Teil: The Being of God in the Light of Philosophy. **Wollſchläger.**

Calderon. Don Pedro de la Barca (geb. 1600 zu Madrid, † 1681). C. hat 95 Autos sacramentales (Fronleichnamsſpiele) und 111 Comedias gedichtet. Was Goethe und Schiller für die deutſche Literatur bedeuten, das ſind Lope de Vega und C. für die ſpaniſche. Bis 1621 beherrſchte erſterer die ſpaniſche Bühne, ſeit 1621 trat C. als principe de la escena (= Bühne) castellana an ſeine Stelle. Er fand die „Form" von Lopez vor, aber er hat alles erhöht, vervollkommnet. Seine Geſtalten ſind Spanier in idealer Größe: el caballero (= Ritter), treu und ſtolz; la dama: erhaben und rein; die treibenden Motive: honor und galanteria (= Ehre und Minne). Die Sprache C.s ſteht unter dem Einfluß des Culteranismo (der Sprachpflege), edel, dithyrambiſch; die tiefſten Gedanken werden an kühnen aber ſtets majeſtätiſchen Bildern in wunderbar ſcharf durchgeführten Symbolismen veranſchaulicht. In den autos (= Aktus) sacramentales verbindet ſich die Tiefe und Kühnheit der ſpaniſchen Myſtik mit der Schärfe und Beſtimmtheit der Scholaſtik. Hier liegt ſcheinbar eine ganz andere Welt vor uns als in ſeinen comedias, und doch iſts dieſelbe: in den autos sacramentales reden die perſonifizierten Begriffe und Ideen der chriſtlichen Glaubenswelt — in den comedias die idealiſierten Geſtalten des Lebens: aber in

beiden sind die tiefsten religiösen und philosophischen Ideen körperlich dargestellt. Es redet dieselbe Ideenwelt, nur in verschiedener Erscheinung und Form. Hier erinnert C. an Dante. Der Stolz des caballero, die Tiefe des Mystikers und die festgelegte Rechtgläubigkeit des Cristiano viejo (= des alten Christen), ein Ergebnis der eigenartigen Geschichte Spaniens bis 1600, reden vereint in C. die edle, begeisternde Sprache, die das Volk vom König bis zum Aermsten in ihren Zauber zwang. — In Deutschland ist C. von den Romantikern vergöttert worden (Schlegel), erst mit Grillparzer, der C. viel verdankt, aber mehr noch Lope de Vega, setzte die Reaktion ein, die auch den letzteren wieder zu seinem Rechte kommen ließ. Uns mutet heute vieles fremd an bei C., aber es gibt keinen Dichter, in dessen Werken tiefer, erhabener und ergreifender Spaniens einstige Größe zur Geltung kommt, als in C.

A. Fr. Graf Schack: Geschichte der dramat. Literatur und Kunst in Spanien, III, 1846; — H. Breymann: Calderon-Studien, I, 1905; — ‡ Calderons ausgewählte Werke, 3 Bde., übers. von Schlegel u. Gries. Cottasche Bibliothek der Weltliteratur. Heep.

Calinich, Robert (1834—1883), ev. Theologe, geb. zu Niederfriedersdorf (Lausitz), 1863 Pastor in Chemnitz, 1872 Hauptpastor an Jakobi in Hamburg. Seine Schriften gelten namentlich der Geschichte der Kämpfe zwischen strengen Lutheranern und Kryptokalvinisten in der 2. Hälfte des 16. Jhd.s; als Mitglied der Eisenacher Konferenz deutscher evangelischer Kirchenregierungen hat er den Hauptanteil an der Revision des Textes des kleinen Lutherischen Katechismus gehabt. M.

Calixtiner ¶ Hus und die Hussiten.

Calixtus 1. Name von 4 Päpsten. **I** (217—222). Das Leben des C. I (Kallistus) vor Erhebung zum Bischof von Rom 217 hat sein Gegner, der römische Presbyter Hippolytus, geschildert, glaubwürdig in den Tatsachen, in ihrer Begründung einseitig. Ursprünglich christlicher Sklave eines kaiserlichen Beamten, Wechselhändler und wegen seiner Geschäftsgebahrung verfolgt und zur Tretmühle verurteilt, dann wegen Streitigkeiten mit römischen Juden in die sardinischen Bergwerke geschickt und später auf Fürsprache von Commodus' Gemahlin Marcia entlassen, wurde C. vom Bischof ¶ Zephyrinus (198—217) zum Verwalter des großen Katakombenfriedhofs ernannt, der noch heute seinen Namen trägt. Im Jahre 217 zum Bischof gewählt, sah er den Hippolytus als Gegenbischof wohl der Gemeindeminderheit wider sich. Obwohl er den Sabellius exkommunizierte und so den Modalismus in den offiziellen Kreisen des Abendlandes verdrängte (¶ Christologie), wurde ihm eine nicht klare Stellung zur Trinitätslehre vorgeworfen, des weiteren, daß unter ihm von einigen seiner Anhänger der Frevel einer zweiten Taufe begangen sei, daß er für die Aufnahme in den Klerus mildere Bedingungen zulasse. Vielleicht um die durch Streitigkeiten zerrüttete Gemeinde um sich zu sammeln, nahm C. die wegen Unzucht, Mords oder Götzendiensts Ausgeschlossenen wieder auf; er vertrat die Anschauung, daß allen ihre Sünden vergeben werden müßten und ein Bischof auch wegen Versündigung zum Tode nicht abgesetzt werden könnte. In einem „peremptorischen" (Gegensatz: dilatorisch!) Edikt machte C. seinen Willen den übrigen Gemeinden bekannt; diese richterlichen Vollmachten seien zunächst dem Petrus, dann erst den anderen Aposteln verliehen; sie hafteten an der Gemeinschaft mit Petrus, d. h. mit der römischen Gemeinde, ihrem Bischof und ihrer Ueberlieferung. Für C. ist demnach das Amt des Bischofs nicht mehr das Organ, die Spitze der Gemeinde, sondern ihre Grundlage. Ob C. den Märtyrertod erlitt (28. September 222; der 14. Oktober ist der Tag seiner Bestattung), bleibt unentschieden.

A. Hauck: RE³ III, S. 640 f; — J. Hergenröther: KL² II, S. 1695 ff; — K. Müller: Kirchengeschichte I, 1905², S. 117 f. 126; — Vgl. auch über Hippolytus N. Bonwetsch: RE³ VIII, S. 126 ff.

II (1119—1124). Calixts II Leben vor Erhebung auf den apostolischen Stuhl lehrt ihn, den Angehörigen eines burgundischen Grafengeschlechts, seit 1088 Erzbischof von Vienne, als emsigen Verwalter seines Sprengels kennen, der zur Vermehrung des Besitzes seiner Kirche und zur Verteidigung ihrer Rechte gegenüber Arles vor Fälschungen nicht zurückschreckte, sodann als den Wortführer der französischen Opposition, die das dem Papst ¶ Paschalis II (1099—1118) durch Kaiser Heinrich V (1106—1125) i. J. 1111 abgenötigte Investiturprivileg befehdete; im Jahre 1112 verdammte eine Synode zu Vienne die Investitur durch Laienhand, bannte Heinrich V und drohte dem Papste Gehorsamsverweigerung, falls er ihre Beschlüsse nicht bestätige. Im Jahre 1119 wurde Guido von Vienne zu Cluni zum Papst gewählt; erst 1120 zog er nach Italien, nachdem ein Versuch der Beilegung des Investiturstreits gescheitert war und die päpstliche Synode zu Reims (Okt. 1119) die Laieninvestitur erneut verboten und den Kaiser wie seinen Gegenpapst Gregor VIII (1118—1121, † 1125 in päpstlicher Gefangenschaft im Kloster La Cava) aufs neue exkommuniziert hatte. Zwei Jahre darauf, im September 1122, wurde auf Betreiben der deutschen Reichsfürsten, trotz des Widerspruchs des Erzbischofs Adalbert von Mainz († 1137), zu Lobwiesen bei Worms der Friedensschluß zwischen Reich und Kirche vereinbart: das Wormser Konkordat, häufig auch das Calixtinische genannt, war keine völlige Niederlage des Kaisers, kein völliger Sieg des Papstes. Im März 1123 tagte im Lateran das neunte allgemeine Konzil, die erste von einem Papst veranstaltete allgemeine Kirchenversammlung; die Beschlüsse galten der Bestätigung des Friedensschlusses von 1122, den Verboten der Laieninvestitur und der Priesterehe, der Verkündigung eines neuen Kreuzzugs.

Voigt-Hauck: RE³ III, S. 641 f.

III (Gegenpapst 1168—1178). Während des Kampfes zwischen Kaiser Friedrich I (1152—1190) und Papst Alexander III (1159—1181) haben vier von der kaiserlichen Partei erhobene Gegenpäpste einander abgelöst. Viktor IV (1159—1164), Paschalis III (1164—1168), C. III (1168—1178), Innocenz III (1179—1180). C. III, vor seiner Erhebung Mönch und Abt im mazedonischen Benediktinerkloster Struma, darauf Kardinalpresbyter tit. Silvestri et Martini, endlich Kardinalbischof von Albano, wurde zum Papst erhoben, obwohl seine Wahl vielleicht den Plänen des Kaisers zuwiderlief, der 1167 durch den Ausbruch der Pest seinen Romzug hatte scheitern sehen. Aus politischen Rücksichten aber billigte sie Friedrich, bis sein Friedensschluß mit Alexander III zu Venedig (Juli 1177) ihn nötigte,

Unter C etwa Vermißtes ist unter K und Z zu suchen.

Calixt fallen zu lassen. Dieser behauptete sich noch einige Zeit in Albano, unterwarf sich jedoch im August 1178 Alexander III, der ihn in die kirchliche Gemeinschaft wieder aufnahm und mit der Verwaltung von Benevent betraute. Nur ganz wenige Urkunden bewahren das Andenken Calixts; sein Todesjahr ist unbekannt, wenn es nicht 1179 war als das, in welchem Innocenz III gewählt wurde.

A. Hauck: RE³ III, S. 642.

III (1455—1458). Alfonso de Borja, geb. in Xativa in Valencia, war Professor des geistlichen Rechts zu Lerida, seit 1429 Bischof von Valencia und seit 1444 Kardinal gewesen, als auf ihn, den damals 77jährigen Greis, völlig unerwartet die Stimmen der Papstwähler sich vereinigten. Den neuen Papst erfüllte der Wunsch eines christlichen Heerzugs wider die Türken, die i. J. 1453 Konstantinopel erobert hatten. Schon im Mai 1455 erließ er seine Kreuzzugsbulle; Kreuzprediger zogen, ablaßverkündend, in alle Welt; „täglich um die Mittagsstunde mahnte die Betglocke, um alle zum Gebet gegen die Türken zu vereinigen, die Türkenglocke". Irgendwelcher Erfolg blieb aus; die Gleichgültigkeit steigerte sich zum Widerstand, als nach Auflegung eines Zehnten auf den Besitz des abendländischen Klerus die Pariser Universität an ein allgemeines Konzil appellierte, als in Deutschland Erzbischof Diether von Mainz († 1482) Einsprache erhob wider die Verletzungen des Wiener Konkordats vom Jahre 1448 und ebenfalls ein zukünftiges Konzil zur Abstellung aller Mißbräuche forderte. C. selbst rüstete indes eine Flotte aus, die aber nur den bedrängten Rhodisern zur Hilfe kam und einige Inseln des Archipels besetzte; ein geringer Trost war es, daß der ungarische König Hunyadi im Juli 1456 bei Belgrad die Türken besiegte, und nach seinem frühen Tod der Fürst Georg Kastriota von Albanien (Skanderbeg, „der Athlet Christi") für zwei Jahrzehnte die Freiheit Albaniens wider die Türken behauptete. C's. Regiment im Kirchenstaat und in der Kirche überhaupt ist gekennzeichnet durch die unbeschränkte Heranziehung von spanischen Landsleuten (den sog. Catalanen), durch die übermäßige Begünstigung der Angehörigen seiner Familie, der Nepoten. Unter diesen erhielt sein Neffe Rodrigo Borja trotz seiner Jugend den Kardinalat und die Würde eines Vizekanzlers der Kirche (es ist der spätere ¶ Alexander VI 1492—1503); Rodrigos Bruder Pedro Borja wurde Generalkapitän der Kirche und Herzog von Spoleto; ihm dachte C. den Lehnsbesitz des Königreiches Neapel zuzuweisen, da er nicht dulden wollte, daß Fernando (illegitimer Sohn des 1458 verstorbenen Königs Alfons von Neapel) seinem Vater in der Herrschaft nachfolge. Die Durchführung dieses Planes wurde verhindert durch den Tod des Papstes (6. August 1458), der wohl den Laurentius ¶ Valla († 1457) zum päpstlichen Sekretär ernannt hatte, jener humanistischen Geistesrichtung aber innerlich kühl gegenüberstand, die in seinem Vorgänger ¶ Nicolaus V (1447—1455) am Mittelpunkt der Kirche Einlaß gefunden hatte und in seinem Nachfolger ¶ Pius II (Enea Silvio de' Piccolomini 1458—1464) sich in Rom behauptete.

Häusle: KL² II, S. 1705 ff; — Voigt-Hauck: RE³ III, S. 642 f. **Vermingshoff.**

2. **Georg** (eigentlich Kallisen, 1586—1656), wurde als Sohn eines Pfarrers in dem schleswigschen Dorfe Medelbye geboren. Als Schüler von Johann ¶ Caselius und Cornelius Martini studierte er in Helmstädt seit 1603 Philosophie und Philologie, seit 1607 Theologie. Von 1609—1613 pflegte er seine wissenschaftlichen Interessen auf Reisen in Deutschland, Belgien, England und Frankreich. Zurückgekehrt machte er sich bekannt durch die glänzende Disputation, die er 1614 auf dem Schlosse Hämelschenburg gegen den Jesuiten Augustin Turrianus führte. Noch in demselben Jahre wurde er Professor der Theologie in Helmstädt. In dieser Stellung ist er, da er Berufungen nach Frankfurt a. O. und nach Altorf ablehnte, 1656 gestorben. — C. war bei großer patristischer und scholastischer Gelehrsamkeit mehr ein journalistisches als ein systematisches Talent, und doch vor allem gerade für dogmatische Fragen interessiert. Er hat sehr zahlreiche, meist kleinere Schriften verfaßt, und doch nur in seinem Erstlingswerk, der schon 1613 erschienenen Sammlung seiner Disputationen de praecipuis religionis christianae capitibus den größeren Teil der Dogmatik in relativer Abrundung zu behandeln verstanden. Von seinen übrigen größeren Arbeiten hat ihm die überaus dürftige Epitome theologiae (1619) selber nie genügt, seinen Apparatus theologicus (1628) aber und seine Epitome theologiae moralis (1634), in der er die Moral als die Lehre von dem wiedergeborenen Christen der Dogmatik selbständig gegenüberstellte, hat er nicht einmal vollendet. Um so mehr kommt seine literarische Gewandtheit und Schlagfertigkeit in den meisten seiner dogmatischen Monographien und in seinen Streitschriften, besonders gegen katholische Gegner, zur Geltung. Schon in der ganzen Art seiner Schriftstellerei stellt sich C. im Vergleich mit den hervorragenden orthodoxen Lutheranern seiner Zeit als ein völlig anderer theologischer Typus dar. Doch trat er diesen auch direkt durch Bestreitung gewisser von ihnen vertretener Lehren gleich von Anfang an entgegen, und ihnen wiederum blieb er dauernd der Heterodoxie verdächtig, wenn auch der gegen ihn und seine Anhänger geführte synkretistische Streit (¶ Synkretismus: II) erst ausbrach, nachdem C. 1645 auf dem Religionsgespräch zu Thorn ganz offen mit den reformierten Deputierten zusammengehalten hatte. — Von Haus aus Vertreter einer melanchthonischen Durchschnittsdogmatik, ist C. doch nicht mehr durch Melanchthons Grundgedanken von dem Trost, der den angefochtenen Gewissen in der Sündenvergebung zuteil wird, in seinem eigenen theologischen Denken bestimmt worden. Der tragende Gedanke seiner ganzen Theologie ist vielmehr die Hoffnung auf die Wiedervereinigung des auferstandenen Leibes mit der unsterblichen Seele. Und als die eigentliche praktische Aufgabe des Christentums gilt ihm die, das Gewissen stets rein zu bewahren. Kommt es ihm so vor allem auf die moralische Betätigung des christlichen Glaubens an, so faßt er diesen selbst wesentlich doch nur als Zustimmung zu den von Gott geoffenbarten Mysterien oder Glaubensartikeln, insofern aber zugleich als eine Leistung, die sich Gott von den Menschen ausbedang, indem er ihnen seinerseits Sündenvergebung und ewiges Leben verhieß. Ja, er erklärte die Glaubensartikel für die Gesetze, die Gott oder Christus als Monarch seiner Kirche gegeben hat, und für deren Aufrechterhaltung die Geistlichen

gewissermaßen als Beamte Gottes aufzukommen haben. Und die Kirche selbst betrachtete er, im Unterschiede von allen bisherigen Lutheranern, in Uebereinstimmung jedoch mit den römischen Katholiken, als eine dem Staate wesentlich gleichartige Gemeinschaft. Die Laien nun brauchen nach seiner Ansicht um ihrer Seligkeit willen nur die Artikel des Apostolikums zu kennen und zu glauben. Daß sie aber hierzu gelangen, dazu ist das geistliche Amt da, dessen Träger freilich auch nicht die ganze theologia academica (akademische Theologie), sondern nur einen Ausschnitt aus dieser, die theologia ecclesiastica oder positiva (kirchliche oder positive Theologie) zu kennen brauchen. Diese umfaßt außer der einfachen Lehre von den Glaubensartikeln nur noch die Lehre von der Kirche als eine Anleitung dazu, wie durch Kirchenzucht und in letzter Instanz durch die Abhaltung von Konzilien die Kirche von Häresien rein erhalten bleibt. In diesen ihren beiden Teilen nun ist die positive Theologie nicht neu, sondern alt. Inhaltlich liegt sie bereits vor in den altkirchlichen Symbolen und in dem, worin die Kirchenlehrer der ersten fünf christlichen Jahrhunderte miteinander übereinstimmen. Unter Berufung auf diese Instanz der altkirchlichen Tradition, die C., abhängig von Cassander und von Dominis, seit 1629 durchaus im Sinne von ¶ Vincentius von Lerinum verstehen und verehren lehrte, erstrebte er eine Vereinigung mit den Reformierten und weiterhin auch mit den Katholiken auf dem Boden des Apostolikums (¶ Unionsbestrebungen, protestantische). Ja er meinte, auch die Reformation habe über jene Tradition hinaus religiös und dogmatisch nichts neues gebracht. Ihre Vertreter aber hätten besser getan, statt 1530 dem Kaiser Karl V die in manchem verfängliche Augsburgische Konfession zu übergeben, sich vielmehr einfach auf die alten Symbole und die dogmatischen Beschlüsse der wichtigsten altkirchlichen Synoden zu berufen. Zeigt sich so, wie sehr C. sich dem vormittelalterlichen Katholizismus zuneigte, und wie gering entwickelt sein protestantischer Instinkt gewesen ist, so kann man sich nicht darüber wundern, daß die orthodoxen Lutheraner den synkretistischen Streit (¶ Synkretismus: II) gegen ihn geführt haben, sondern vielmehr nur darüber, daß sie seine katholisierenden Lehren ohne irgend erheblichen Widerspruch viele Jahre lang haben durchgehen lassen. Und die Bitterkeit, mit der dann dieser Streit ein volles Menschenalter hindurch geführt worden ist, fällt auch nicht allein seinen Gegnern zur Last, sondern nicht weniger ihm selbst und seinen Anhängern, unter denen Conrad Hornejus († 1649), Gerhard Titius († 1681) und C.s Sohn und Nachfolger in Helmstädt, Friedrich Ulrich Calixt (1622—1701), am bekanntesten sind. Kirchengeschichtlich wichtig aber ist C.s Synkretismus als die erste große Heterodoxie seit Einführung der Konkordienformel, die aus der lutherischen Kirche als Häresie auszuscheiden nicht mehr gelang. Und dem kirchenpolitischen Programm nicht nur seiner Unionsbestrebungen, sondern auch seiner „positiven Theologie" war im deutschen Protestantismus bis herab zur Gegenwart noch eine große Zukunft beschieden.

E. L. Th. Henke: Georg Calixtus und seine Zeit, 2 Bände, 1853—1860; — Ferner vgl. die Angaben von Tschackert in der RE³ III, S. 634 f. **O. Ritschl.**

Callot, Jacques, ¶ Buchillustration, 4.

Calov (Calovius, Kalau), Abraham (1612—1686), luth. Theologe, geboren zu Mohrungen (Ostpreußen), studierte und lehrte zuerst in Königsberg und Rostock, 1643 Rektor des akademischen Gymnasiums und Pastor in Danzig, 1650 bis zu seinem Tode Professor der Theologie in Wittenberg, hier bald das Haupt der Fakultät, zugleich Generalsuperintendent. Er war ein anziehender Lehrer und überaus fleißiger Schriftsteller. Der Vertretung strenger Orthodoxie dienen seine Dogmatik (systema locorum theologicorum, 1655 ff), seine Exegese (biblia illustrata, 1672 ff ¶ Bibelwissenschaft: I, E ¶ Allegorische Auslegung, 5) und vor allem seine Polemik, die sich gegen alle möglichen Gegner seines Luthertums wandte, besonders aber gegen die milden Lutheraner von Helmstedt, ¶ Calixt und seinen ¶ Synkretismus (schon auf dem Thorner Religionsgespräch 1645 war der Gegensatz zwischen beiden Männern hervorgetreten). Um die Synkretisten aus der lutherischen Kirche zu verdrängen, erstrebte er die Hinzufügung einer neuen Bekenntnisschrift zu den bereits geltenden. Doch ist dieser consensus repetitus fidei verae Lutheranae nicht als solche eingeführt worden; den Regierungen erschien aus politischen Gründen eine milde Behandlung der religiösen Differenzen immer erwünschter, und C.s redlicher polemischer Uebereifer diente einer bereits sinkenden Sache.

RE³ III, S. 648 ff. **Mulert.**

Calvaria, zu deutsch = Schädel, die lateinische Uebersetzung von ¶ Golgatha, daher man gewöhnlich vom Calvarienberge spricht; als Calvarienberge werden gern Berge, Hügel oder Anhöhen bezeichnet, auf denen Wallfahrtsstätten (¶ Wallfahrt usw.) liegen. Ein solcher befand sich z. B. seit 1655 in der Nähe des kurz vorher gegründeten Städtchens Neustadt in Westpreußen und wurde seit 1678 mit Ablässen (¶ Bußwesen: III) ausgestattet. Für die hier sich entfaltenden Prozessionen erschien 1718 ein deutsches Calvarienbuch, das, noch heute mit unwesentlichen Aenderungen im Gebrauch, eine Anzahl evangelischer Kirchenlieder enthält. **K.**

Nach dem Calvarienberg (C.) nennen sich folgende religiöse Genossenschaften: 1. Die Priester vom C. (Calvaristen), Weltpriesterkongregation zur Ausbreitung des kath. Glaubens, 1633 von Hubert Charpentier gegründet, 1638 durch den Anschluß der von dem Kapuziner Hyacinthe aus Paris zur Bekehrung der Hugenotten gegründeten Genossenschaft verstärkt, in der französischen Revolution untergegangen. Vgl. RE³ III, S. 654. — 2. Die Töchter vom C., Franziskaner-Frauenkongregation, 1619 in Genua von Virginia Centurione gegründet, noch heute in Italien bestehend. Vgl. Heimbucher² II, S. 505 f. — 3. Die Benediktinerinnen-Kongregation ULFr. von Calvaria, 1617 in Poitiers von der unter dem Namen „Antoinette von der hl. Scholastika" ¶ Feuillantin gewordenen Herzogin Antoinette von Orleans gegründet, hatte zur Zeit der Revolution noch 20, anfang dieses Jhd.s noch 7 Klöster mit dem Mutterhaus in dem 1648 gegründeten Kloster zu Orleans. Vgl. Heimbucher² I, S. 392 f. — 4. Mutterhaus der deutschen ¶ Ursulinen auf dem Calvarienberg bei Ahrweiler. **Joh. Werner.**

Calvin.

1. Jugend und Entwicklung; — 2. Die Institutio religionis christianae; — 3. Erster Aufenthalt in Genf, Vertreibung

Unter C etwa Vermißtes ist unter K und Z zu suchen.

und Rückkehr; — 4. Niederwerfung der Gegner und Abschluß des Werkes.

1. Johann Cauvin (Calvinus) ist aus dem Bürgerstande hervorgegangen. Sein Vater war in Noyon (Pikardie) bischöflicher Sekretär, Fiskalprokurator der Grafschaft und Syndikus des Domkapitels, nahm also eine angesehene Lebensstellung ein. Am 10. Juli 1509 wurde ihm sein zweiter Sohn Johannes geboren. Ueber das Elternhaus hören wir sehr wenig. Die Mutter ist früh gestorben, der Vater hat nicht viel Zeit und Liebe für die Kinder übrig gehabt. Außerhalb des Elternhauses in einer befreundeten adligen Familie ist C. erzogen worden, und daher hat er ein Stück aristokratischen Wesens bekommen, die vornehme Art, die Zurückhaltung, die Feinheit der Sitte, die ihm eigen ist. Sein Vater bestimmte ihn zur geistlichen Laufbahn und besorgte die nötige Pfründe; 1523 ging der Knabe nach Paris, um dort Unterricht in Grammatik, Philosophie und Theologie zu erhalten. Im Kollegium de Montaigu studierte wenige Jahre später auch Ignatius von Loyola (¶ Jesuiten); derselbe spanische Lehrer hat die beiden großen Männer unterrichtet, die, im einzelnen einander nicht unähnlich, im ganzen doch die größten Gegensätze ihrer Zeit darstellen. Auf Wunsch des Vaters vertauschte der achtzehnjährige die Theologie mit der Jurisprudenz. In Orleans, dann in Bourges kam er in einen sehr angeregten Kreis hinein und schloß sich namentlich an den gelehrten Schwaben Melchior Volmar an, der ihm die Kenntnis des Griechischen und die Bekanntschaft mit dem klassischen Altertum vermittelte. In den Kreisen dieser Humanisten, wo die Opposition gegen das herrschende kirchliche System lebendig war, wurde C. wohl auch mit den von Deutschland herüberwehenden reformatorischen Anregungen bekannt, deren Vertreter neben Volmar Robert Olivetan war. Zu einem entscheidenden Schritt wurde er freilich nicht gedrängt; vielmehr hielt der junge Rechtsgelehrte noch jahrelang, wenn auch nicht ohne schwere innere Kämpfe, an der väterlichen Religion fest. Der Gedanke an einen Bruch lag ihm völlig fern, wir dürfen seinem Worte glauben: „Eines vornehmlich hielt mich von ihnen fern: die Ehrfurcht vor der Kirche". Auf dem Boden der Kirche zu bessern und zu reinigen, wird sein Ideal gewesen sein. 1531 starb sein Vater, C. ließ von der Jurisprudenz und wandte sich ganz humanistischen Studien zu. Er siedelte nach Paris über und erlebte im stillen Studierzimmer das glücklichste Jahr seines Lebens im Verkehr mit der Wissenschaft und gleichgesinnten Freunden. 1532 erschien seine erste Abhandlung, ein Kommentar zu Senecas Schrift de clementia, ausgezeichnet durch klare Gedanken, Schärfe des Ausdrucks, Selbständigkeit des Urteils. — Nach dieser Zeit fällt die große innere Umwandlung C.s. Wir wissen sehr wenig davon, denn C. gedenkt dieses Ereignisses nur zweimal (in der responsio ad Sadoletum und in der Vorrede zum Psalmen-Kommentar), doch auch nur mit kurzen Worten, und ohne daß wir über die Einzelheiten der Entwicklung oder des Erlebnisses viel erführen. Wir dürfen wohl annehmen, daß er sich schon längere Zeit in einem ihm ungewohnten und bedrückenden Zustand der Unsicherheit und des Schwankens befunden hat. Der Gang seiner Studien hatte die Sicherheit seiner kirchlichen Stellung und Ueberzeugung nur erschüttern können; Familienerlebnisse werden das Ihrige dazu beigetragen haben. Die evangelischen Anschauungen beunruhigten seine Seele. Wohl hatte C. sie durch eifriges Studium der humanistischen Wissenschaften zurückzudrängen sich bemüht, doch vergebens. Gerade die humanistischen Kreise waren ja in Frankreich die Träger der evangelischen Bewegung geworden. Hier hatten die Reformgedanken des ¶ Erasmus Wurzel gefaßt, Le Fèvre war ihr begeisterter Vertreter, der Bischof Briçonnet ihr Protektor geworden. Auch der König Franz I stand diesem Kreise nicht ohne Sympathie gegenüber, und des Königs Schwester, Margarethe von Navarra, war die erklärte Beschützerin dieser kirchlichen Opposition. In diesen Kreisen wurden Luthers Schriften gelesen und mit Begeisterung kolportiert. Hier hatte man, zum Teil über des Erasmus vermittelnde Haltung hinausgehend, innerlich mit der Kirche gebrochen und war bereit, mit Leib und Leben für die neugewonnene Wahrheit einzutreten, wie denn auch de la Forge, ein reicher angesehener Kaufmann, C.s guter Bekannter in Paris, bald Märtyrer seiner evangelischen Ueberzeugung geworden ist. Aus diesen Quellen also kam der Anstoß, der C.s Bekehrung verursacht hat: lange vorbereitet, ist sie doch plötzlich erlebt worden. „Aus einem gewissen Verständnis der wahren Religion" trieb es diesen Mann zur Entscheidung. „Wie durch einen plötzlichen Lichtstrahl erkannte ich jetzt, da mein Geist zu einer ernsten Prüfung schon vorbereitet war, in welchem Abgrunde von Irrtümern, in einem wie tiefen Schmutz ich mich befunden habe. So tat ich nun, o Herr, was meine Pflicht war und begab mich, erschrocken und unter Tränen mein früheres Leben verdammend, auf deinen Weg!" Herbst 1533 wird diese entscheidende Umwandlung anzusetzen sein. Von nun an war C. seines Weges gewiß. Die vermutlich glänzende Zukunft opferte er dem Rufe Gottes, der ihn zur Verkündigung des Evangeliums trieb, die Gemeinde in Paris war sein erstes Arbeitsfeld — nicht allzulange, denn ein kecker Versuch, am Allerheiligenfeste 1533 in einer Rektoratsrede der Sorbonne evangelische Grundsätze zu proklamieren, brachte auch für C. die Notwendigkeit der Flucht mit sich. Er hielt sich noch etwa ein Jahr im Süden Frankreichs auf und hat Ende 1534 das geliebte Vaterland verlassen.

2. In Basel widmete er sich ganz gelehrten theologischen Studien, deren reife Frucht Anfang 1536 seinen bedrängten Glaubensgenossen eine geistige Hilfe allererster Ordnung sein sollte, die christianae religionis institutio, eine systematische Darstellung und Begründung der neuen Glaubenslehre, die erste auf dem Boden des Protestantismus. Während Luther niemals an eine systematische Darstellung seiner Lehre gedacht hat, und Melanchthon in den loci nur eine lockere Erörterung wichtiger Glaubensfragen hat geben wollen, hat C. die Glaubenslehre nach ihrem inneren Zusammenhange bearbeitet und dargestellt, auch zu dem Zweck, die Protestanten gegenüber dem Vorwurf revolutionärer Gesinnung und willkürlicher Auflehnung gegen die Autorität zu rechtfertigen. Eine ungemein temperamentvolle Vorrede, an König Franz gerichtet, leitet das Werk ein und zeigt uns, wem das Werk dienen will. Die Einteilung ist später geändert.

aus dem Handbuch in immer neuen Bearbeitungen ein umfangreiches Lehrbuch geworden, „die Rüstkammer für alle nachfolgenden Geschlechter gelehrter reformierter Theologen". — Auch der Inhalt der institutio hat im Lauf der Jahre nicht unerhebliche Wandlungen erfahren, vor allem ist die Prädestinationslehre erst seit dem Anfang der 40er Jahre ganz abgeschlossen und vollendet worden. Es ist hier der Platz, einen Blick auf C.s theologische Gedanken zu werfen. Ueber seiner Theologie könnte, so hat man mit Recht gesagt, das Wort des achten Psalmes stehen: Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest, und des Menschen Sohn, daß du dich seiner annimmst! Die Ehre Gottes ist der allbeherrschende Gesichtspunkt. Gott ist für C. der allmächtige Wille, der allem Geschehen zugrunde liegt. Was er will, ist eben deshalb, weil er es will, gerecht. Man hat nicht zu fragen, warum Gott so und nicht anders gehandelt hat, denn es gibt darauf nur die eine Antwort, weil er so gewollt hat. Das Geschehen in der Welt dient zwar dem Menschen, der Kirche, dem Heil; aber der letzte Zweck ist dies nicht, sondern die Offenbarung der Herrlichkeit und Ehre Gottes, denn „er sorgt so für unser Heil, daß er sein nicht vergessend an erster Stelle seinen Ruhm im Auge hat; und so hat er die ganze Welt gegründet zu dem Zweck, daß sie ein Schauplatz seines Ruhmes werde". Nun ist der Mensch nach der heiligen Schrift gänzlich unfähig, sein Heil zu wirken, seine Bekehrung ist ein Werk der göttlichen Gnade, und also hängen Bekehrung und Nichtbekehrung nur vom göttlichen Willen ab. Die offenbare Tatsache, daß nicht alle Menschen bekehrt und selig werden, muß deshalb im ewigen Willen Gottes selbst ihren Grund haben. Gott hat wirklich in seinem ewig unwandelbaren Rat von Anfang an einen Teil der Menschheit zum ewigen Heil, den anderen zum ewigen Verderben bestimmt, um in beiden in verschiedener Weise seinen Namen zu verherrlichen. Da müssen alle menschlichen Gefühle und Begriffe, wie Gerechtigkeit und Mitleid und Erbarmen, schweigen, da es sich um Gottes Majestät und Ehre handelt, und weder die Verworfenen noch die Erwählten dürfen über Unrecht klagen. Diese freie Vorherbestimmung (praedestinatio) ist also Gottes freie Tat und von allem menschlichen Tun und Lassen unabhängig. Sie beruht nicht auf einem Vorherwissen der menschlichen Handlungen (geschieht doch nur, was Gott vorherbestimmt hat), sie ist auch nicht etwa eine Folge des Glaubens (Gläubige gibt es ja nur, weil es Erwählte gibt). C. zieht mit rücksichtsloser Unerschrockenheit alle Konsequenzen seiner Glaubensanschauung. Wie Gott die Einen erwählt hat ohne alle Rücksicht auf ihre Würdigkeit, so verwirft er die Anderen, „bevor sie Gutes oder Böses getan", verhärtet sie, treibt sie zum Bösen. Freilich — ein Verursacher der Sünde ist Gott nicht, der Mensch fällt, weil die Vorsehung es so geordnet, aber er sündigt dennoch durch eigne Schuld. So bleibt das decretum dei aeternum (das ewige Dekret Gottes), das C. selbst horribile (entsetzlich) nennen kann, allerdings nicht ohne Dunkelheiten, aber der kurzsichtige Mensch soll sich in Demut der Majestät des göttlichen Wortes unterwerfen. Wir sollen nicht grübeln über dem Geheimnis, noch viel weniger aber zweifeln gegenüber dem klaren Wort der Heiligen Schrift. — Wer ist denn nun aber erwählt und wer verworfen?, fragt der im Innersten erschütterte Christ mit Bangen. Für C. selbst bestand kein Zweifel: er wußte sich als „Rüstzeug Gottes", er war von sich und den Seinen überzeugt: uns hat Gott ausgesucht, uns hat Gott erwählt bei der Erschaffung der Welt. Es soll niemand an seiner Erwählung zweifeln, doch hat Gott auch eine Art von Zeichen für ihren Besitz gegeben, das ist der Wandel des Menschen. Natürlich muß sich der Stand der Erwählung nach außen irgendwie kund tun, und wenn auch C. die guten Werke als Merkmal der Geltung vor Gott immer abgelehnt hat, die sittliche Leistung ist dennoch eine Gewähr für den Besitz der Gnade geworden, und so hat in der Prädestinationslehre ein stärkstes Motiv zum sittlichen Handeln gelegen. Dazu kommt, daß für C. die Kirche die Gemeinschaft der Erwählten ist. Es sind freilich leider nicht nur Erwählte in ihr vorhanden, weil auch der Kirche menschlich-irdische Schwächen nicht erspart bleiben. Aber um so ernster ist die Aufgabe anzufassen, die Unreinen, soweit man sie erkennen kann, auszustoßen, um so strenger ist die Zucht in der Kirche zu üben. Diese Forderung der Kirchenzucht ist nicht auf der Prädestination begründet, aber ihre Notwendigkeit empfängt von daher die stärkste Fundamentierung. Und wiederum: nur weil der Glaube der Prädestination lebendig war in C. und seiner Gemeinde, nur darum konnte er von den Seinen so Schweres fordern, nur darum konnten die Seinen so Schweres leisten. Gewaltige Kräfte entband in diesen Menschen die Ueberzeugung, daß sie Erwählte Gottes seien, sie allein Kinder des Herrn, ringsum Verworfene. Das alttestamentliche Hochgefühl des Volkes Israel, Bundesvolk, Eigentum Gottes zu sein, hier findet es sich wieder, und mit derselben Kraft wird beseligend empfunden der Ratschluß des Herrn, der sie erlesen hat, die Majestät Jehovahs. — Wichtig und für die Folgezeit entscheidend ist auch die Auffassung geworden, die C. von der Heiligen Schrift hatte. Wie für Luther, so war auch für ihn die Bibel alleinige Quelle und Norm des Glaubens, aber weit entfernt von der Freiheit, mit der Luther den biblischen Büchern gegenüberstand und die er bei ihrer Auslegung angewandt haben wollte, ordnete C. sich unbedingt dem Buchstaben der Bibel unter, weil sie ihm das Gesetzbuch war, in dem jedes Stück dem anderen an Geltung gleich ist. In der Bibel hat Gott ein für allemal seinen absoluten Willen als feste Norm für uns niedergelegt, und daher muß das gesamte Leben unter ihren Buchstaben gebeugt werden. Die Verfasser der Heiligen Schrift sind die zuverlässigen Handlanger des Heiligen Geistes gewesen, und deshalb sind ihre Schriften als Gottes Orakel zu betrachten. So ist C. der Schöpfer der Lehre von der Verbalinspiration der Heiligen Schrift geworden, die bis zum heutigen Tag erkältend auf so vielen Menschenherzen liegt und ein wirkliches Verständnis der Bibel oft unmöglich macht. — Man darf wohl sagen, daß C. als Theologe durchaus von Luthers Schriften, hier und da auch von Zwingli und Melanchthon abhängig ist. Luthers Großer Katechismus, die Schrift de servo arbitrio (über den verknechteten Willen) haben ihn entscheidend beeinflußt. Besonders stark macht sich die Abhängigkeit von dem bereits Vorhandenen geltend in der Abendmahlslehre, wo C. mit Melanchthon, mit

dem er befreundet war, eine Vermittlung der lutherischen und reformierten, von Zwingli her beeinflußten Anschauungen zu finden sich bemühte. Nach ihm besteht als besonderes Gnadengut im Abendmahl eine Gegenwart von Leib und Blut Christi. Brot und Wein sind freilich nur äußere Zeichen davon. C. stimmt mit Zwinglis Auslegung der Einsetzungsworte überein: das ist = das bedeutet. Aber mit dem Genuß des Abendmahles (so lautet nun seine eigene Lehre) ist dennoch eine einzigartige und wesenhafte Mitteilung Christi, eine substantielle Nährung durch Christi Fleisch und Blut verbunden. Sie ist aber geistig und findet nur in den Gläubigen statt (¶ Abendmahl: II, 9 b). Stark wird neuerdings (siehe Literatur am Schluß) die Abhängigkeit C.s von dem Straßburger Vertreter der oberländischen Theologie ¶ Bucer betont, doch sind die Arbeiten sowohl über Bucers Theologie als auch über C.s Abhängigkeit davon noch lange nicht abgeschlossen. Doch darf nach W. Köhler (GGA, 1902, 6 ff) gesagt werden, daß durch Bucer eine neue starke Verbindung mit Luther, namentlich in seinen älteren Schriften, stattgefunden hat, daß auch von Zwingli Einflüsse auf Bucer und von ihm aus auf C. zu konstatieren sind, daß aber vor allem die Theologie der „Schwarmgeister", besonders ¶ Schwenckfelds, ihre Spuren hier wie dort verfolgen läßt, obwohl der Einzelnachweis auch davon noch aussteht. Endlich führen in der Prädestinationslehre Verbindungslinien von der mittelalterlichen Theologie (Thomas von Aquin) über Bucer zu C.

3. Als die institutio erschien, war C. nicht mehr in Basel. Er zog nach Italien, wo er einige Zeit in Ferrara am Hof der Herzogin Renata verweilte. Die Inquisition nötigte ihn zur Rückkehr, und nach einem kurzen Aufenthalt in Noyon wandte er sich nach Deutschland zurück, wohl um von einem stillen Orte aus mit der Feder für das Evangelium in Frankreich zu wirken. Da ihm der Weg durch Lothringen durch Kriegswirren versperrt war, reiste er über Savoyen; so kam er in den ersten Tagen des Juli nach Genf, um eine Nacht dort zuzubringen. In Genf aber entschied sich sein Schicksal. — Die Stadt Genf hatte schwere und aufgeregte Jahre hinter sich. Seit dem vierzehnten Jahrhundert war sie so sehr in Abhängigkeit von den savoyischen Herzögen geraten, daß man sie geradezu als eine savoyische Stadt ansah. Das Schloß war von den Herzögen besetzt. Die Bischöfe wurden meist aus ihrem Hause genommen. Erst als im Jahre 1526 Herzog Karl III mit dem Bischof zusammen die Stadt ganz unterwerfen und ihrer Freiheit völlig berauben wollte, standen die Patrioten zu offenem Widerstand auf (¶ Bonivard) und zerbrachen mit Hilfe von Bern und Freiburg das drückende Joch. Zugleich damit wurden die ersten Schritte unternommen, evangelische Neuerungen im Kirchenwesen durchzuführen. Von Bern aus kamen die Boten der Reformation nach Genf, Wilhelm ¶ Farel, der ungestüme Angreifer der katholischen Kirche, an ihrer Spitze. Nach sehr unruhigen Zeiten fand im Januar 1534 eine Disputation statt, die den Sieg für die Evangelischen entschied. Am 21. Mai 1536 wurde die päpstliche Religion von der Bürgerversammlung abgeschafft und die Kirche der evangelischen Lehre zur Staatskirche erklärt. Aber jetzt begannen die eigentlichen Schwierigkeiten. Nun galt es zu organisieren und Neues zu schaffen; doch über das Neue, das da kommen sollte, befand man sich in völliger Unklarheit. Es galt ein neues kirchliches Leben zu begründen, eine Kirchenverfassung aufzustellen, man brauchte eine Gottesdienstordnung, kirchliche Disziplinargesetze, ein neues Glaubensbekenntnis, und zu alledem fühlte sich Farel, dessen Stärke im leidenschaftlichen Protest bestand, unvermögend. Er konnte wohl mit feuriger Rede die Massen aufregen, Bahn brechen und durch Zerstörung des Alten den Boden ebnen für das Neue; selbst aufzubauen, positive Werte zu schaffen, dazu fehlte ihm die Ruhe und die Sicherheit des Charakters, die Klarheit und die Tiefe, die schöpferische Kraft und das organisierende Talent. So empfand er es als ein Gottesgeschenk, als er in jenen Julitagen von der Anwesenheit C.s in Genf hörte, den er aus der institutio kannte, und unverzüglich suchte er ihn auf, ihn zum Bleiben zu bitten; als C. sich sträubte, drohte er ihm im Namen des allmächtigen Gottes mit dem Fluche Gottes, wenn er sich dem Werke des Herrn entzöge. In der tiefsten Seele durch Farels Donnerwort erschüttert, gab C. allen Widerstand auf und versprach zu bleiben. Mit exegetischen Vorlesungen über einige Bücher des Neuen Testaments setzte seine Tätigkeit sehr bescheiden ein, dann wurde er zum Prediger gewählt und ging nun an die Organisation der Genfer Kirche. Er sah als seine nächsten Aufgaben vor sich die Aufstellung eines festen Lehrbegriffs, die Unterweisung des Volkes in den neuen Glaubenswahrheiten, die Herstellung eines geordneten Kirchenregimentes mit fester, strenger Sittenzucht. Ein Glaubensbekenntnis, auf Anordnung des Rates von allen Bürgern beschworen, und ein Katechismus, das sind die ersten Früchte seiner Arbeit in Genf. Seit Anfang 1537 begann seine regelmäßige Predigttätigkeit, und nun ging er daran, durch eine strenge Lebensordnung die sittlichen Zustände im leichtlebigen Genf zu bessern. Da erhob sich der Widerstand in der Bürgerschaft: man wollte sich die Zumutungen des jungen landfremden Predigers nicht gefallen lassen. Schon im Februar 1538 wurde in den Wahlen die C. freundliche Majorität des Rates gestürzt, und zu Ostern 1538 wurden Farel und C. ihres Amtes entsetzt und ausgewiesen. Farel ging nach Neuchâtel, C. nach Straßburg und wurde hier von den französischen Protestanten mit offenen Armen aufgenommen. Er machte sich sofort an eine erweiternde Umarbeitung der institutio, die 1539 erschien. Doch entzog er sich nicht dem öffentlichen politischen Leben. Durch Bucer wurde er mit den deutschen Protestanten in Verbindung gebracht, lernte Melanchthon kennen und suchte für ein Bündnis mit dem französischen König zu werben. Auch zu Luther kam er in nähere Beziehungen, doch kehrte er schwer enttäuscht vom Religionsgespräch in Regensburg (¶ Deutschland: II), dem er als Abgeordneter der Stadt Straßburg beigewohnt, heim. — Mittlerweile war in Genf die Verwirrung nur immer größer geworden. Die Prediger, die an die Stelle der Vertriebenen getreten waren, konnten der Verhältnisse nicht Herr werden, der begehrliche Einfluß Berns machte sich stärker bemerkbar, und kühn erhoben die Anhänger der alten Kirche ihr Haupt. Von ihnen und ihren nach Lyon vertriebenen Gesinnungsgenossen bewogen, richtete Kardinal Sadolet ein äußerst fein abgefaßtes

Sendschreiben an die Stadt Genf, als einen Ruf zur Rückkehr in die katholische, um sie trauernde Mutterkirche. Dies Schreiben blieb nicht ohne Eindruck in Genf; jedenfalls fand sich niemand in der Stadt, der darauf die rechte Antwort hätte geben können. Da trat C. in die Bresche; am 1. September 1539 war seine Antwort an Sadolet vollendet. In 6 Tagen niedergeschrieben, ist sie „eine der glänzendsten Streitschriften, die je aus seiner Feder geflossen, und auch wer seine Anschauungen nicht teilt, wird ihm in diesem Streit die Palme zuerkennen müssen". Von einer Zurückführung Genfs zum alten Glauben war nun keine Rede mehr, vielmehr stieg zusehends die Sympathie zu dem verbannten Reformator. Nach ernsten Unruhen und Verwicklungen wurde denn auch die regierende Partei, als sie wichtige Rechte an Bern preisgegeben, gestürzt und alles darangesetzt, C. zurückzuholen. Von ihm allein war Rettung aus allen Wirrnissen zu hoffen, das fühlte man in Genf; das fühlte auch C., als er nach langen, schweren Bedenken dem Ruf des Rates folgte. Er tat es, weil er der Stimme seines Gottes gehorchen mußte. — Im Herbst 1541 hielt er seinen Einzug und ging unverzüglich daran, die Kirchenordnung, von deren Einführung er seine Rückkehr abhängig gemacht hatte, zu entwerfen und vom Rat annehmen zu lassen. Was in jenen ersten Jahren vergeblich versucht worden war, das wurde nun in gemäßigter und durchdachter Form ohne große Schwierigkeit durchgeführt, und diese ordonnances ecclésiastiques sind für die ganze reformierte Kirche von fundamentaler Bedeutung geworden. Auch die Verfassung der Kirche greift auf C.s Fundamentalsatz zurück. Die Ehre Gottes verlangte eine sichtbare Darstellung in einer Gemeinschaft der Heiligen. Wie diese zu gestalten sei, weisen die heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes nach. Gott beruft die Auserwählten durch die Predigt, daß sie ihr Leben nach den Vorschriften seines Wortes richten und sich zu einer Gemeinde zusammenschließen, die seiner Ehre dienen soll. In dieser Gemeinde vollzieht sich der gemeinsame Dienst am Wort in Predigt und Sakrament und eine strenge Kirchenzucht, die alles Unheilige fernhalten soll. Dazu sind vier Aemter nötig: die Pastoren für die Predigt und die Sakramentsverwaltung, die Aeltesten zur Uebung der Zucht, die Diakonen für die Uebung der Armenfürsorge, die Doktoren für die Erhaltung der reinen Lehre. Ueber diesen Aemtern steht die Gemeinde, die alle diese ihre Beamten wählt und in ihrer Tätigkeit beobachtet. — In den ordonnances ecclésiastiques ist dieser demokratische Zug der Theorie ins Aristokratische umkorrigiert worden. Wir finden da für die Geistlichen die Kongregation, für die Gemeinde das Konsistorium, beide Vertretungen durch Personalunion mannigfach miteinander verbunden, doch mit sehr verschiedenen Aufgaben. Die Kongregation führte jeden Freitag die vénérable compagnie der Geistlichkeit zusammen zum Anhören eines Vortrages und zur Debatte darüber, bei der alle Ehrwürdigen ihr Urteil abgeben mußten. Dann kamen kirchliche Fragen zur Sprache, man beriet den allgemeinen Sittenzustand, Probleme der Seelsorge und neu aufsteigende Ketzereien. Die Prüfung der neu anzustellenden Prediger war besonders Sache der Kongregation, und gegen ihren Vorschlag durfte der Rat keinen Geistlichen anstellen. Natürlich war C. selbst die Seele der Kongregation, seine Stimme war die entscheidende in ihren Verhandlungen. Das Konsistorium oder das Gericht der Aeltesten hatte die Durchführung der kirchlichen Zucht als Hauptaufgabe. Es war eine durchaus aristokratische Behörde, wie ja C. immer starke aristokratische Neigungen gehabt hat. Mitglieder waren zunächst die städtischen Geistlichen, die fest angestellt waren, in der ersten Zeit gewöhnlich sechs, dazu zwölf Laienälteste, vom kleinen Rat gewählt, ohne daß eine Mitwirkung der Gemeinde dabei stattfand, eine Vereinigung also kirchlicher und staatlicher Kräfte, die sich auf kirchlichem wie auf politischem Gebiet auszuwirken hatten. Ihre Tätigkeit war eine kontrollierende und eine richterliche. „Das Amt der Aeltesten besteht darin, auf das Leben eines Jeden Acht zu haben." Die Stadt wurde zu dem Zweck in Quartiere eingeteilt, und das Haus eines jeden Bürgers, des vornehmen wie des geringen, stand den Mitgliedern des Konsistoriums ohne weiteres offen zur Visitation, die mindestens einmal im Jahre stattzufinden und sich auf das ganze Leben, in Handlung, Rede und Meinung, im Hause, in der Gesellschaft, auf der Straße und in der Kirche zu erstrecken hatte. Den Vorsitz führte ein Laie, das hatte C. einräumen müssen. Ein Gerichtsdiener überbrachte die Vorladung, der unverzüglich Folge geleistet werden mußte. Ein Sekretär war vorhanden, auch Protokolle wurden geführt, eine Besoldung der Mitglieder des Gerichtes wurde aus den erhobenen Strafgeldern bestritten. Zeugen, Kläger und Richter waren dieselben Personen, Verteidiger gab es nicht, jede Vorladung bedeutete also schon eine Verurteilung. Zudem gab es, außer in Ehesachen, keine Appellation gegen den Spruch der Aeltesten, das Konsistorium war die erste und letzte Instanz. Freilich konnte dies Gericht nur geistliche Strafen verfügen, wie Rüge, Verweis, Kirchenbuße, öffentliche kniefällige Abbitte, endlich den Kirchenbann, das Hauptstück der kirchlichen Disziplin. Aber wenn schon der Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinde tatsächlich einer bürgerlichen Strafe gleichkam, so konnte das Konsistorium auch sonst, wenn es eine weltliche Strafe für nötig erachtete, den Angeklagten dem weltlichen Gericht überweisen, und dann war das Urteil kaum zweifelhaft. Die Strenge der Strafen im damaligen Genf ist oft erstaunlich, sie hat sich mit den Jahren noch gesteigert. Man darf C. nicht ohne weiteres dafür verantwortlich machen, aber er hat das Verfahren, auch die Anwendung verschärfter Folterungen, denen er selbst manchmal assistierte, gebilligt und als in Gottes Willen liegend angesehen. So sind in Genf bei etwa 16 000 Einwohnern zwischen 1542—1548 nicht weniger als 58 Hinrichtungen und 76 Verbannungen vollzogen worden, zumeist wegen religiöser Vergehen. Es gab ja auch bald nichts mehr, was dem wachen Auge des Konsistoriums nicht unterstellt wäre. Nicht nur der regelmäßige Besuch der Predigt wurde kontrolliert, auch gegen den Luxus der in Genf hergebrachten Vergnügungssucht wurde eingeschritten, und später wurden über den Haarputz der Frauen, Stoffe und Farbe der Kleider, Anzahl der Gerichte bei Gastmählern u. a. genaue Bestimmungen und Vorschriften erlassen. Theatralische Aufführungen wurden

bald ganz verboten, die Wirtshäuser abgeschafft.

4. Die Opposition gegen dieses drakonische Regiment des eisernen Mannes konnte nicht ausbleiben und ist nicht ausgeblieben. Auf die vier Jahre des Einvernehmens und der Einführung der neuen Ordnung folgten fünf Jahre des Kampfes um die Herrschaft in Genf, in denen die Opposition den Anhängern C.s ziemlich die Wage hielt, und in denen es sich entscheiden mußte, wer in Genf den bestimmenden Einfluß ausüben sollte. In einer Reihe von Prozessen hat sich dieser Kampf um die Macht im Staate Genf dokumentiert. — Schon im Jahre 1544 wandte sich C.s Zorn gegen den Humanisten Sebastian ¶ Castellio, der über Leben und Treiben der Geistlichen Beschwerden erhob; Castellio wurde verbannt und rächte sich später durch heftige Flugschriften von Basel aus. Dann eröffnete C. den eigentlichen Angriff auf seine Gegner im Jahre 1546. Pierre Ameaux, früher ein eifriger Parteigänger C.s, dann in seinem Eifer erkaltet, hatte im Freundeskreise seinem Unmut über den Reformator und sein Werk unverhohlenen Ausdruck gegeben. Er wurde wie ein schwerer Verbrecher festgenommen und nach ausgedehnter Untersuchungshaft begnadigt zu kniefälliger Abbitte vor versammeltem großen Rat. Aber C. genügte diese Strafe nicht, er ruhte nicht, als bis der Getroffene in seiner bürgerlichen Stellung vernichtet und für jedes öffentliche Amt unfähig gemacht war. Ein zweiter Schlag, vernichtender als der erste, traf im Januar 1547 Jacques Gruet, der beschuldigt war, ein an der Kanzel von St. Peter angeheftetes, die Geistlichen heftig schmähendes Plakat verfaßt zu haben. Eine Haussuchung förderte belastendes Material zutage, der Prozeß wurde eingeleitet, Gruet sollte seine Mitschuldigen nennen. Aber auch die grausamste Anwendung der Folter konnte dem gequälten Mann keinen Namen entreißen, und so wurde er allein am 26. Juli zum Tode verurteilt und durch das Beil hingerichtet, „nachdem er zuvor Gott wieder als seinen Herrn anerkannt hatte". Dennoch war C. nicht zufrieden: er hatte in Gruet die gesamte Opposition treffen wollen, und das war nicht gelungen. Auch der nächste Versuch, diesmal gegen das Haupt der Opposition, seinen früheren Freund Ami Perrin gerichtet, der des Hochverrates angeklagt wurde, schlug fehl. Perrin wurde freigesprochen, und die Erbitterung gegen C. und das herrschende System nahm zu. Sein Ansehen schien geschmälert, er hatte eine schwere Niederlage erlitten. Die Wahlen zum kleinen Rat entschieden denn auch gegen ihn und seine Partei. So konnte es wohl auch nicht fehlen, daß sich der Angriff auch gegen seine theologische Ueberzeugung richtete, und natürlich war dann die Lehre von der Prädestination der gegebene Zielpunkt. Am 16. Oktober 1551 hatte einer der Geistlichen in der Kongregation bei der Auslegung von Joh 8 47 die calvinische Prädestinationslehre vorgetragen und Farel, der grade in Genf war, dem zugestimmt; da erklärte Hieronymus ¶ Bolsec, früher Karmeliter, dann sehr geschickter Arzt, noch nicht lange in Genf, die Lehre für irrig und falsch. „Man macht Gott zum Urheber der Sünde und zum Tyrannen, der am Verdammen seine Freude habe. Es sei eine Lüge, daß Augustin so gelehrt; weder er noch irgend einer der Väter habe sich dieser Sünde schuldig gemacht!" Da nahm C., der unbemerkt gekommen war, das Wort. Mit glänzender Rede, einer Fülle von Zitaten aus der Schrift und den Kirchenvätern wies er den Angriff auf seine Lieblingslehre zurück und vernichtete den kecken Angreifer. Als dann noch Farel mit seinem mächtigen Donnerwort über Bolsec herfiel, war sein Schicksal entschieden: er wurde auf der Stelle verhaftet und abgeführt. Aber sein Prozeß nahm nicht den von C. gewünschten Verlauf: eine Disputation blieb unentschieden, und von den Gutachtern der befreundeten schweizerischen Kirchen Basel, Bern und Zürich trat keiner ganz für C. ein. Alle sprachen vielmehr mit großer Zurückhaltung von dem Streitpunkt und betonten, daß man gegen Irrende nicht zu streng sein dürfe. Die Streitfrage sei eine der schwierigsten der christlichen Religion, die heilige Schrift enthalte manche Aussprüche, die der Annahme einer besonderen Gnadenwahl entgegenständen. C.s Gegner triumphierten, Bolsec wurde nicht hingerichtet, sondern nur ausgewiesen und war auf Berner Gebiet ein desto gefährlicherer Gegner. C. aber hatte eine schwere Niederlage erlitten, war er doch auf dogmatischem Gebiet nun nicht mehr unanfechtbar. Seine Ordnung, Gottes Ordnung, wie er meinte und meinen mußte, neigte sich dem Verfall zu. — Diesen drohenden Fehlschlag der heiligsten Pläne muß man im Auge behalten, wenn man das Vorgehen C.s gegen Michael ¶ Servet ganz verstehen will. Servet, spanischer Arzt von hervorragenden geistigen Fähigkeiten, Entdecker des Blutkreislaufes, glaubte sich zum Reformator der Theologie berufen und richtete seinen Hauptangriff gegen das Dogma der Dreieinigkeit. 1531 erschienen in Hagenau 7 Bücher von den Irrtümern der Trinität, eine verwegene Schrift in maßloser Sprache. Dann hatte Servet unter falschem Namen in Vienne eine bedeutende Praxis erlangt, bis ihn sein großes Werk „Des Christentums Wiederherstellung" 1553 vor die Inquisition brachte. Die Rolle, die C., der Servet kannte und der Inquisition das Anklagematerial geliefert haben soll, hierbei gespielt hat, ist nicht sicher aufgehellt. Mit Mühe entfloh Servet der drohenden Verurteilung und wandte sich nach — Genf. C. war keinen Augenblick im Zweifel, was er zu tun habe. Die Servetschen Irrlehren wurden natürlich den Protestanten Frankreichs zur Last gelegt und mußten also ihr Los verschlimmern. Außerdem hätte jede Nachgiebigkeit C.s Position verschlimmert, der schon früher einmal als in bezug auf die Trinität verdächtig angefochten worden war. Endlich gehörte das Dogma der Trinität zu den Reichsgesetzen: wer dies leugnete, verdiente ohne weiteres den Tod nach geltendem Recht. So zögerte C. nicht, hier mit rücksichtsloser Schärfe zuzugreifen, und als sich die Opposition auch dieses Falles bemächtigte, mit Servet auch die Gesamtheit der Gegner zu treffen. Wieder wurden die befreundeten Kirchen der Schweiz um eine Meinungsäußerung angegangen, und diesmal waren sie mit C. völlig einverstanden: der Ketzer muß verbrannt werden. So geschah denn, was nach Lage der Dinge unvermeidlich erschien: Servet wurde am 26. Oktober dem Feuertod ausgeliefert, nachdem übrigens C. vergeblich für den Tod durch das Beil gesprochen hatte. „Jesu, du Sohn des ewigen Gottes, erbarme dich meiner!", waren Servets letzte Worte. Der Beifall der angesehensten Theologen aller Länder, auch Melanchthons,

billigte, was in Genf geschehen war, und ungehört verhallte der literarische Protest, den ernste Stimmen, vor allem Castellio, im Namen der Gewissensfreiheit erhoben. — Der ungetrübte Erfolg in der Verurteilung Servets gab nun endlich die Möglichkeit, die Gegenpartei völlig zu vernichten. Ein an sich bedeutungsloser Aufstand am 15. Mai 1555 bot die Gelegenheit, reinen Tisch zu machen. Man erhob die Anklage auf Landesverrat, eine weitgehende Untersuchung wurde eingeleitet; der umfassende Gebrauch der Folter schaffte die nötige Unterlage zur Urteilsfällung. Nicht eher wurde aufgehört, als bis die führenden Geister der Opposition geflohen und verbannt, eingekerkert und hingerichtet waren. Das alte Genf der Berthelier und Favre, der Freiheitskämpfer der zwanziger Jahre war nicht mehr; es entstand das neue Genf, das dem Reformator willig gehorchte und durch die massenhafte Einwanderung der Refugiés aus Frankreich und England einen ganz anderen Charakter bekam, das neue Genf, das auf dem Gebiet des reformierten Protestantismus verehrt und angesehen wurde wie eine heilige Stadt. — Die Kräfte C.s hatten sich freilich in allen diesen Kämpfen verbraucht und aufgerieben, unter schwerer körperlicher Belastung hatte er eine unerschöpfliche Fülle von Pflichten treulich erfüllt, bis der Körper nicht mehr standhalten konnte. Sein letztes großes Werk war die Einrichtung der Genfer Akademie, der Hochschule, die für den ganzen reformierten Protestantismus die Prediger und Lehrer liefern sollte und geliefert hat. Die Verfassung, die C. dieser seiner eigensten Schöpfung gegeben hat, berührt sich bei aller Gegensätzlichkeit in manchen Punkten auffällig mit der der Schulen des Jesuitenordens, und ähnlich ist auch die gewaltige Wirkung gewesen, die von diesen so fest in sich geschlossenen, so zielbewußt auf die Erziehung der Einzelnen berechneten Schulorganismen ausgegangen ist. Es war eine freundliche Fügung, daß C. als ersten Rektor seiner Akademie den ausgezeichneten Theodorus ¶ Beza gewinnen konnte, der dann auch der Nachfolger des von ihm schwärmerisch verehrten Reformators werden sollte. Am 27. Mai 1564 ist C. gestorben, erst 55 Jahre alt, der große Mann „von der harten Erhabenheit der Firnen, auf denen die Rosen nicht blühn: aber im Scheine der geschichtlichen Ewigkeit leuchten sie über die Jahrhunderte hin."

. Fachliteratur siehe RE³ III, S. 654 ff; — Calvins Lebenswerk in seinen Briefen. Eine Auswahl in deutscher Uebersetzung von Rudolf Schwarz, 2 Bde., 1909; — F. W. Kampschulte: Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf, 2 Bde., 1869. 1899 (standard work, leider unvollendet); — ‡ A. Bossert: Jean Calvin, Paris 1906. Deutsch von H. Krollick, 1908; — ‡ A. Baur: Joh. Calvin (RV IV, 9), 1909; — Im Erscheinen begriffen E. Doumergue: Jean Calvin, bisher 3 Bde.; — Wundervolle Charakteristik Calvins bei E. Marcks: Gaspard von Coligny, Bd. I, 1, 1892, S. 281 ff; — Sehr schön auch ‡ Bernh. Beß in: Unsere religiösen Erzieher, Bd. II, 1908, S. 62 ff; — E. Troeltsch in: Kultur der Gegenwart I, Abt. 4, S. 253 ff; — Ueber Bucer und Calvin s. A. Lang: Der Evangelienkommentar M. Butzers usw., 1900 (dazu die Anzeige von Walter Köhler in GGA 1902, S. 6 ff); — R. Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte, II, 1898, S. 379 ff (gute Schilderung der Theologie Calvins); — K. Müller: Kirchengeschichte II, 1, 1902, S. 457 ff.

Rudolf Hermes.

Calvinismus.

1. Ausbreitung; — 2. C. und Kapitalismus.

1. Von den Schweizer Kirchen war mit der Genfer von vornherein am nächsten verbunden die in Neuchâtel, wo Farel seit seiner Vertreibung aus Genf wirkte, und die Kirche des bernischen Waadtlandes, die durch Viret und seine Genossen in einem engen Verhältnis zu Calvin und seiner Gemeinde stand. Mit Zwinglis Nachfolger in Zürich, Bullinger, vereinbarte Calvin 1549 den ¶ consensus Tigurinus über die Abendmahlslehre, dem sich die anderen Kirchen der Schweiz allmählich anschlossen. Diese Verbindung wurde befestigt durch die Annahme der von Bullinger für den Kurfürst Friedrich III von der Pfalz geschaffenen Darstellung und Rechtfertigung des evangelischen Glaubens in Zürich, Bern und Genf, die als ¶ confessio Helvetica posterior dem C. eines seiner hervorragendsten Bekenntnisse gegeben hat. Die Schweizer Kirchen haben sich dann insgesamt mit calvinischem Geiste erfüllt, während sie ihre Theologie und ihr Staatskirchentum beibehielten. — Außerordentliche Eroberungen hat der C. in Deutschland gemacht. Als das Luthertum sich in den Kämpfen um die Augsburger Konfession und die Abendmahlslehre und nach der ¶ Konkordienformel immer mehr verengte und versteinerte, da erschien den Anhängern der vermittelnden Richtung Melanchthons und den nicht ganz strenggläubigen Lutheranern der C. als die tolerantere und freiere Fassung des evangelischen Christentums; man flüchtete vor der rabies theologorum in die calvinische Kirchenform hinein. Der erste bedeutsame Uebertritt war der des Kurfürsten Friedrich III von der Pfalz, der nach ernsthaftem Studium des C. und nach sehr üblen Theologenkämpfen in Heidelberg zur reformierten Kirche überging und durch seine Hoftheologen Olevianus und Ursinus 1562 den Heidelberger Katechismus verfassen ließ, ein ausgezeichnetes Werk, trefflich systematisch aufgebaut und durchgebildet, wenn auch nicht ganz so körnig und volkstümlich in der Sprache, wie der Lutherische (¶ Katechismus). Die Abendmahlslehre ist darin sehr konziliant vorgetragen, die Prädestinationslehre wird umgangen. Dem Beispiel der Kurpfalz folgten Nassau, Wittgenstein, Solms-Braunfels, Sayn, Isenburg und Wied, Bremen, Anhalt, Liegnitz-Brieg, Lippe, Hessen-Kassel. Von besonderer Wichtigkeit war der Uebertritt des Kurfürsten von Brandenburg, Johann Sigismund, 1613. Diese deutschen reformierten Kirchen trennten sich indes nicht von der Augsburger Konfession und nannten sich nicht calvinisch, weil sie sich nicht vom Augsburger Religionsfrieden ausschließen wollten. Für das Abendmahl hielten sie sich an Melanchthons vermittelnde Theorie, und ihr Bekenntnis war die ¶ Confessio Augustana variata. Näher an das Muster der Genfer Kirchenverfassung rückten die von Johannes ¶ Laski gegründeten Gemeinden in Ostfriesland, in denen auch wiedertäuferische Einflüsse zu bemerken sind. In Emden wurden neben die Prediger Presbyter aus dem Bürgerstande gestellt, welche die Kirchenzucht zu handhaben hatten. Die Disziplinarordnung wurde der Genfer neuen Kirchenordnung nachgebildet. Anstelle der Konsistorien traten geistliche Zoeten, die unter sich Synoden zur Beaufsichtigung der Prediger, zur Prüfung der Kandidaten usw. hielten. Die Entscheidungen er-

folgten mit Stimmenmehrheit. Der Emdener Katechismus diente als Lehrbuch. Nach dem Muster der Ostfriesischen wurden dann die Gemeinden am Niederrhein und in Westfalen in der zweiten Hälfte des 16. Jhd.s eingerichtet, auch nach den Niederlanden hinüber hat Laskischer Einfluß gewirkt. — Vor allem war Calvins Aufmerksamkeit seinem Vaterlande zugewendet; seit seiner Rückkehr aus Italien hatte er es nie wieder betreten, aber an seiner Schwelle wollte er die Männer ausbilden, die das Werk der Reformation Frankreichs als ihre Lebensaufgabe übernehmen und die sich bildenden Gemeinden als Prediger bedienen sollten. In Frankreich regierte Franz I, ein ritterlicher König, Freund der Humanisten, brüderlich verbunden mit seiner Schwester Margaretha, Königin von Navarra, die deutliche Sympathien für die evangelischen Bestrebungen zeigte. Franz förderte die reformsuchenden Humanisten; die Sektierer und prinzipiell Evangelischen verfolgte er als seinem Thron gefährlich. Schwer traf seine Hand die Waldenser 1545, für die dann Calvin eintrat. Aus politischen Rücksichten lehnte sich der König nach 1530 an den Schmalkaldischen Bund an, und seitdem ist eine Milderung in der Verfolgung evangelischer Bestrebungen zu verzeichnen. Einen Erfolg in kirchlicher Hinsicht hatte sonst die politische Annäherung nicht. Eine ähnliche Politik befolgte Heinrich II, ihm zur Seite seine Frau Katharina von Medici, eine bigotte Katholikin, und seine Maitresse Diana von Poitiers, eine fanatische Feindin der evangelischen Bewegung. Die Verbrennungen steigerten sich besonders nach dem Edikt von Châteaubriand 1541, doch trat kein Stillstand in der Ausbreitung der neuen Gedanken ein. Seit 1543 etwa gewinnt Calvin maßgebenden Einfluß auf die „Huguenots" durch die institutio, auch durch andere Schriften, vor allem durch seine Briefe, und es entsteht eine Kirchenorganisation nach Genfer Vorbild mit Pastor, Aeltesten und Diakonen, dem Konsistorium an der Spitze der Einzelgemeinde. Demokratischer als in Genf, weil von vornherein zum Staat in Opposition stehend, vollzieht sich hier die Ausbildung einer Synodalverfassung mit kirchlich parlamentarischer Selbstregierung. Die Einzelgemeinden schließen sich in Kreissynoden (colloques) zusammen, und diese unterstehen einer Nationalsynode, die den Zusammenhang der ganzen Kirche aufrecht hält. Dennoch liegen bewußt demokratische oder gar independentistische Gedanken fern. Die geistliche Führung tritt stark hervor, bei der Wahl der Geistlichen, bei der Ergänzung der Konsistorien, bei der Bestimmung der Synodalvertreter. Eine strenge Kirchenzucht mit Strafen vom Verweise bis zum Bann sorgt für Reinheit der Lehre und der Sitten. Das Laienelement hat eine starke Bedeutung. Diese discipline ecclésiastique in Frankreich ist für alle Synodalverfassungen des Protestantismus vorbildlich gewesen. — Als sich am Königshofe selbst eine evangelische Partei bildete, der Anton von Navarra mit seiner Frau Jeanne d'Albret, sein Bruder Ludwig von Condé, aus hohem Adel der Admiral Coligny angehörten, entstand auf der anderen Seite eine äußerste katholische Rechte, an ihrer Spitze die Königin und die Guisen, die unter Franz II allmächtig wurden. Infolgedessen sah sich Katharina von Medici als Vormünderin für Karl IX zu Zugeständnissen an die Protestanten genötigt. Es kam sogar zu einem Religionsgespräch zu Poissy 1561, an dem ¶ Beza und Jakob ¶ Andreae teilnahmen, ohne daß ein Ergebnis herauskam. Der Protestantismus nahm einen starken Aufschwung — von 2550 organisierten Gemeinden in Frankreich wird berichtet — besonders nach dem Edikt von St. Germain en Laye 1562, das eine beschränkte Religionsfreiheit, gottesdienstliche Versammlungen bei Tageszeit und ohne Waffen gestattete und sie unter den Schutz der Polizei stellte. Frankreich schien dem Protestantismus verfallen. — Da setzte der energische Widerstand der Guise ein; das Blutbad zu Vassy, Mai 1563 gab das Signal zu den blutigen Religionskriegen, die im Frieden von St. Germain en Laye 1570 einen vorläufigen Abschluß fanden und nach der Bartholomäusnacht, 24. August 1572, in der 20 000 Hugenotten, darunter Coligny, in Paris fielen, wieder aufloderten. Erst nach langen Kämpfen und nach dem Aussterben des Hauses Valois brachte unter Heinrich IV das Edikt von Nantes, 13. April 1598, den ersehnten Frieden und die Duldung der evangelischen Organisation. Die militärische Macht der Hugenotten wurde dann unter Richelieu zersprengt, ihr Zufluchtsort La Rochelle wurde ihnen genommen, aber die religiös-kirchliche Duldung wurde im Edikt von Nîmes 1629 gleichwohl aufrechterhalten, bis 1685 durch die Aufhebung des Edikts von Nantes die Vernichtung des Protestantismus in Frankreich besiegelt wurde. — Einen anderen Ausgang nahm der C. in den Niederlanden. Dort hatte das Wiedertäufertum mit lutherischen Einschlägen längst die katholische Inquisition herausgefordert, die mit blutigen Gerichten die Bewegung einzudämmen suchte. Unter Calvins Einfluß, vermittelt durch französische Flüchtlinge, vor allem auch durch den Hennegauer Guy de Bray, entstand dann eine Organisation der Gemeinden, die sich in der ¶ confessio Belgica ein Symbol schufen und die Wiedertäuferei ausschieden. In der Verfassung tritt ein staatskirchliches Element hervor, doch ist es zur Bildung einer Reichskirche nicht gekommen. Die Einzelstaaten ordnen ihre kirchlichen Verhältnisse selbst, nicht ohne den Charakter der Kirche als der göttlichen Heilsanstalt zur Predigt des Wortes und zur Ausübung der Disziplin durch den Kirchenrat stark erkennen zu lassen. Im einzelnen zeigen sich französische Einflüsse, auch solche von Laski her. Die Instanzen sind: Kerkenraad, Classis, Provinciaale und Nationaale Synode; die Aemter: Dienaaren des Woords Gods, Ouderlingen (= Aeltefte), Diaconen, wozu meist auch die Doktoren kommen. Neue Aelteste werden im allgemeinen durch Kirchenrat und Diakonenkollegium gewählt. „Den holländischen Ordnungen eigentümlich ist die Wahl der Aeltesten für zwei Jahre, so daß jährlich die Hälfte ausscheidet" (K. Müller). Diese niederländische Kirchenordnung hat nach dem Niederrhein hinübergewirkt, auch die Hamburger reformierte Gemeinde hat sie übernommen und mit Modifikationen bis heute beibehalten. — Unter Philipp II kam Herzog Alba in das Land. Sein Schreckensregiment (in sechs Jahren wurden 18 600 Bluturteile vollstreckt) trieb in Scharen Flüchtlinge über die Grenzen, die sich z. B. in Hamburg-Altona zur Gemeinde zusammenfanden, und fachte den großen Befreiungskrieg der Niederlande an, in dem unter

Wilhelm von Oranien, nach dessen Ermordung unter Moritz von Oranien mit der politischen auch die religiöse Freiheit der Nordstaaten errungen wurde, die 1648 im Westfälischen Frieden anerkannt wurde. In den belgischen Provinzen blieb der Katholizismus fortbestehen. — Nach Schottland hinüber wirkte der C. vor allem durch die Persönlichkeit des John Knox. Lutherische und zürcherische Einflüsse waren dort schon in den humanistischen Kreisen des Mönchtums, des Klerus, auch des Adels wirksam gewesen. In St. ¶ Andrews sammelte John Knox, Schüler Wisharts, das Volk Gottes als Prediger. Unerbittlich in seinen Forderungen und von stahlhartem Charakter bildete sich in ihm die aggressive Art des C. bis in die äußersten Konsequenzen, bis zum Tyrannenmorde aus, und damit die Theorie, die nachher von Cromwell und seinen Eisenseiten in die Praxis umgesetzt wurde. Im Jahre 1549 von der Galeere befreit, hatte Knox sich in Genf mit Calvins Geist füllen können und kehrte 1555 nach Schottland zurück. Hier sammelte er Mitglieder des hohen Adels um den neuen Glauben, die sich 1557 zum (ersten) covenant zusammenschlossen. Bald brach der offene Kampf um die Reformation aus. 1559 kam Knox nach dreijähriger Abwesenheit in Genf nach Schottland zurück und führte nun eine calvinistische Organisation durch, so getreu, daß die schottische Kirche als die eigentlich calvinische bezeichnet werden kann. Anerkannt wurde der Protestantismus 1567 bei der Vertreibung der Maria Stuart, doch bedurfte es noch mannigfacher Kämpfe, vor allem auch gegen den Import des Anglikanismus durch die Stuarts, bis durch die Revolution 1689 die schottische Kirche endgültig ihren streng calvinischen Charakter behauptete und durchsetzte. — Eine eigenartige Stellung hatte der C. in der englischen Reformationsgeschichte. Als nach schweren Kämpfen unter Heinrich VIII die Reformpartei siegreich vordrang und im ¶ common prayer book die neue Liturgie geschaffen war, da begannen durch Laski, Bucer, Hooper und Knox genferische und schweizerische Ueberlieferungen einzugreifen und fördernd auf die Reformfreunde zu wirken. Dann konnte freilich die katholische Maria (1553—1558) hunderte von Todesurteilen fällen und ausführen lassen und damit eine große Zahl von Flüchtlingen auf den Kontinent jagen (Genf, Straßburg, Frankfurt a. M.), während der englische Episkopalismus diese Stürme überdauerte und gefestigt aus ihm hervorging. Daß sich gegen sein Kompromißkirchentum der Protest der Calvinisten erhob, war nur natürlich. Die Puritanerkämpfe fangen schon unter Elisabeth an und haben Vertreibungen, besonders nach den Niederlanden, zur Folge. Von hier wirken dann täuferisch befruchtete Einflüsse zurück, verbinden sich mit schottischen, und so entsteht ein neuer Puritanismus, der ein wesentlich anderes Gebilde ist als der ältere, rein calvinistische, und aus dessen Schoß die Ideenwelt emporstieg, die in Cromwell und Milton ihre klassischen Vertreter fand. An der liberalen Idee, wie sie aus dem Independentismus hervorwuchs, ist der C. also nur mittelbar beteiligt: es sind die auf holländischem Boden aufgenommenen täuferischen Gedanken, die später eine so ganz andersartige, die ursprüngliche Genfer Grundlage völlig umschmelzende Entwicklung, besonders in Amerika, herbeigeführt haben. — In Amerika fand endlich der C. sein größtes Arbeits- und Ausdehnungsgebiet. 1620 wurde Plymouth gegründet von jener berühmten Schar der Pilgerväter, die in zwei kleinen baufälligen Schiffen den Weg gefunden hatten zu einer Gemeindegründung nach apostolischem Muster in Neu-England. Nach ihnen sind Tausende von Puritanern über das Meer gezogen, aber der Puritanismus wandelte sich in immer strengeren C. besonders durch den Einfluß nachkommender irisch-schottischer Presbyterianer, die ihre strenge Organisation mitbrachten. „In diesem nordamerikanischen C., verbunden mit der angelsächsischen Selbstverwaltung und der Stählung durch den harten Kampf des Kolonialebens, bildeten sich die Charakterzüge der zur zukünftigen Herrschaft berufenen Rassen, deren Freiheitssinn, strenge Moralität und granitne Gläubigkeit sie zum Beherrscher des hier entstehenden Völkergemisches, zur bildenden Kraft im Zentrum der modernen Völkerwanderung machen sollte". — Ueber den C. bei den slavischen Völkern vgl. ¶ Oesterreich-Ungarn, ¶ Polen.

2. Es ist nicht zufällig, daß die Heimstätten des C. heute die Länder mit den entwickeltsten kapitalistischen Wirtschaftsformen geworden sind, vielmehr hat gerade in der Entwicklung des Wirtschaftslebens der C. eine eigentümliche Auswirkung bewährt, indem er durch seine auf dem Prädestinationsgedanken aufgebaute Ethik die Grundlagen zum Kapitalismus der Niederlande, in England und in Nordamerika hat schaffen helfen. Es ist das Verdienst von Max Weber, diese Zusammenhänge aufgedeckt zu haben. In der ¶ Westminster-Confession steht der monumentale Satz: „Gott hat von Ewigkeit her zur Offenbarung seiner Herrlichkeit einige Menschen bestimmt zu ewigem Leben und andere verordnet zu ewigem Tode". Die zum ewigen Leben bestimmt sind, haben die Ehre Gottes auf Erden durch Erfüllung seiner Gebote zu mehren, denn die Welt dient nur der Selbstverherrlichung Gottes. Gott will, daß die soziale Gestaltung des Lebens seinen Geboten gemäß und so eingerichtet werde, daß sie ihren höchsten Zwecken entspreche. Die Nächstenliebe besteht also in der Erfüllung der Berufsaufgaben, die der Erwählte zu leisten hat. Die Arbeit an der Erfüllung des Berufes soll dem Christen ein Zeichen sein, das im täglichen Kampf um die subjektive Gewißheit der eigenen Erwählung neu errungen wird. Gott hilft dem, der sich selber hilft; die guten Werke, die der Christ tut, schaffen ihm die Gewißheit, nach der er sucht, sie sind ihm Zeugnisse der göttlichen Gnade. Zur Hervorbringung solcher guten Werke wird nun das ganze Leben unter systematische Selbstkontrolle genommen und methodisch umgestaltet ad majorem gloriam Dei, damit ein waches, bewußtes, stilles Leben entstehe voll der eifrigsten Arbeitslust und Arbeitsfähigkeit. Auf diese Weise wird der Mensch von allem Zusammenhang mit der „Welt", dem Kreatürlichen, dem Bereich der Sinnenfreude losgelöst und in ernste Askese hineingetrieben, die ihm helfen muß, durch die Bewährung in einer streng kontrollierten, auf rastlose Arbeit gerichteten Lebensführung seines Gnadenstandes gewiß zu werden (¶ Askese II ¶ Beruf). So erscheint in der seelsorgerlichen Literatur nicht der Reichtum an sich als schwere sittliche Gefahr, sondern das Ausruhen auf seinem

Besitz, der Genuß des Reichtums, und nur weil der Besitz diese Gefahr mit sich bringt, ist er bedenklich. Nur Handeln dient je nach Gottes Wort zur Mehrung seines Ruhmes. Zeitvergeudung ist die erste und prinzipiell schwerste aller Sünden. Die Zeit ist ja unendlich wertvoll, weil jede verlorene Stunde der Arbeit im Dienste des Ruhmes Gottes entzogen ist. Daher das leidenschaftliche Betonen der Arbeit in der calvinisch-puritanischen Literatur, wie das noch bei ¶ Carlyle nachklingt. Arbeiten und nicht verzweifeln! — auch in der älteren Zeit hat das einen guten Sinn gehabt: Die Arbeit hilft nicht nur in Anfechtungen, sie ist Selbstzweck des Lebens, und Arbeitsunlust ist Symptom des fehlenden Gnadenstandes. Darum soll der Christ auch einen festen Beruf haben; er soll ihn wechseln, wenn er einen andern findet, der Gottes Ruhm stärker fördert. Das wird sich u. a. auch in der Profitlichkeit des Berufes zeigen, die man nicht unterschätzen darf, weil wir ja für Gott arbeiten, um reich zu sein. Auf diese Weise mußte nun wohl die Produktion mächtig gesteigert werden, und umgekehrt wurde die Konsumtion energisch eingeengt durch den Grundsatz, daß der unbefangene Genuß des Daseins mit allem, was er an Freuden zu bieten hat, Sünde ist. Die Kulturgüter dürfen wohl angeeignet werden, aber sie dürfen nichts kosten. Der Mensch hat ja von jedem Pfennig, den er verbraucht, Rechenschaft abzulegen, weil er nur der Verwalter der Güter Gottes ist. So entstehen Kapitalanhäufungen durch asketischen Sparzwang. Das gesparte Geld muß aber sogleich wieder gewinnbringend angelegt werden. So ist die calvinistische Diaspora eine Pflanzschule der Kapitalwirtschaft geworden, weil sie mit der rationalen Lebensführung auf Grund der Berufsidee das Streben nach unbeschränktem Erwerb aus dem Geiste der christlichen Askese herausgeboren hat. — Auch das Absterben der religiösen Wurzel und das Emporkommen des reinen Nützlichkeitsstandpunktes hat man (F. J. Schmidt) neuerdings als notwendig aus der calvinistischen Frömmigkeit abgeleitet. Hat die Berufsleistung des Calvinisten einen so ganz unpersönlichen Charakter, ist nur der göttliche Wille maßgebend, werden alle subjektiven Momente als sündhaft ausgeschieden, dann müssen auch die religiösen Motive endlich weichen, weil ja alle echte starke Religion nur im subjektiven Glaubensleben ihre Wurzeln hat. So kommt man hinaus auf den allgemeinen Nutzen der Gütererzeugung, eine ganz unpersönliche Art der Berufsbewährung, die alle persönliche Selbst- und Nächstenliebe ausschaltet; und damit ist ein grundlegendes Moment des modernen ¶ Kapitalismus entstanden, daß bei der Verwertung des Kapitals keine persönlichen Gesichtspunkte geltend gemacht werden dürfen. An die Stelle des einst herrschenden, abstrakt allgemeinen göttlichen Willens ist nun die abstrakt allgemeine Macht der grenzenlosen Gütererzeugung getreten.

Karl Müller: Kirchengeschichte II, 1, 1905, S. 478 ff (hier die Fachliteratur); — Max Weber: Die protestantische Ethik und der „Geist" des Kapitalismus (Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik XX. XXI), 1905; — Ernst Troeltsch in: Kultur der Gegenwart, Teil I, Abteil. 4, S. 253—458; — Derselbe: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (HZ 97, Dritte Folge, Band I, S. 1); — G. v. Schulze-Gaevernitz: Britischer Imperialismus und englischer Freihandel, 1906; — F. J. Schmidt: Wiedergeburt des Idealismus, 1907; — G. Naumann: Protestantismus und Kapitalismus (Evangelisch-Sozial 1908, 2. 3). **R. Hermes.**

Calwer Handbuch der Bibelerklärung ¶ Bibelübersetzungen usw., 5.

Camaldoli ¶ Kamaldulenser.

Cambridge, englische Universität in der gleichnamigen Hauptstadt von Cambridgeshire. — Geschichte. Der Ursprung der Universität C. ist ebenso wie der ihrer älteren Schwester ¶ Oxford in Dunkel gehüllt. Lange vor Errichtung des ersten College erteilten die Kanoniker von St. Giles Unterricht, der sich allmählich zu einem regelrechten „Studium" entwickelte. 1224 ließen sich die Franziskaner, ein halbes Jahrhundert später die Dominikaner in C. nieder, wo sie noch früher als in Paris zu den Graden zugelassen wurden. Um 1230 war C. schon eine organisierte Lehrkörperschaft mit einem Kanzler als Haupt. 1229 und 1231 vermehrte sich ihre Mitgliederzahl durch Zuwanderung aus Paris und Oxford. Die wichtigsten Maßregeln zur Begründung einer festen Organisation waren 1. die Bestimmung von 1276, daß jeder, der anerkannter Schüler von C. sein wollte, innerhalb 14 Tagen nach seinem Eintritt sich einem bestimmten Magister unterordnen müsse, und 2. die Errichtung von Colleges, die ihren Insassen Wohnung, Verpflegung und Unterricht gewährten (wie noch jetzt). Das erste College, Peterhouse, wurde 1284 von Hugh Balsam, Bischof von Ely, gegründet mit Statuten, die denen von Oxford nachgebildet waren. 1326 folgten Michaelhouse, King's Hall (beide im 16. Jhd. mit dem Trinity College vereinigt), Clare College, 1347, Pembroke Hall (das die erste eigene Kapelle in seinen Mauern erhielt), 1348 Gonville und Caius College. Während diese für weltliche Studenten bestimmt waren, nahmen Trinity Hall (1350) auch Kleriker, Corpus Christi College (1352) nur Kleriker auf. — Im Mittelalter stand C. an Bedeutung hinter Oxford zurück; im 16. Jhd. überflügelte es aber seine Rivalin. Durch die Wirksamkeit eines Desiderius ¶ Erasmus, des Bischofs John Fisher u. a. wurde C. ein Mittelpunkt des Humanismus; die königl. Injunktions (= Einschärfungen) von 1535 vollendeten den Niedergang der alten scholastischen Methode. Die Schriften der deutschen Reformatoren fanden in C. früher Eingang als in Oxford, das lange ein Bollwerk des Katholizismus blieb; nach der Reaktion unter Maria der Katholischen gelangte der Anglikanismus zum Siege. Unter Elisabeth wurde C. ein Herd des Puritanismus (Emmanuel College 1584). Durch die Elisabethischen Statuten von 1570, die bis 1858 Geltung hatten, erhielt die Universität eine ziemlich oligarchische Verwaltungsform, gleichzeitig unter dem Titel The Chancellors, Masters, and Scholars of the University of C. Sicherung ihrer Korporationsrechte und Privilegien. Im 17. Jhd. war C. eine Pflegstätte der kartesianischen Philosophie, im 18. der mathematischen und Naturwissenschaften. Die Reformen von 1858 brachten eine freiheitlichere Gestaltung der Organisation und Anpassung an die Erfordernisse der Neuzeit; 1869 wurden auch Studenten zugelassen, die nicht den Colleges angehören, 1871 wurden die religiösen Eide (mit einigen wenigen Ausnahmen) abgeschafft und damit den Katholiken die Erlangung der Grade ermöglicht,

1881 die letzten Beschränkungen, die den geistlichen Ursprung zeigten, beseitigt; doch ist das anglikanische Element in der Leitung der Universität noch stark überwiegend. — Die Organisation von C. weicht wie die Oxfords wesentlich von der der Universitäten des Festlands ab und ist hauptsächlich durch das selbständige Nebeneinanderbestehen und doch Zusammenwirken von Universität und Colleges charakterisiert. C. ist eine autonome Körperschaft mit dem Privileg der bürgerlichen und kriminellen Gerichtsbarkeit in allen Fällen, in denen eine Partei Mitglied der Universität ist, mit dem Rechte, die akademischen Grade zu verleihen und ihren Studiengang selbst zu regeln. Ins britische Parlament entsendet sie zwei Abgeordnete. Die Verwaltung führt der vom Senat gewählte Council of the Senate, der aus dem Kanzler, dem Vizekanzler, 4 Vorstehern von Colleges, 4 Professoren der Universität und 8 andern Mitgliedern des Senats besteht. Der Senat setzt sich zusammen aus der Gesamtheit der Doktoren, Bakkalaren und Magister (1908: 7311, sehr viele Graduierte bleiben nach dem Abgang von der Universität durch Zahlung eines Jahresbeitrags Mitglieder), doch haben nur die in C. mindestens 4 Wochen vor dem Wahltermin sich Aufhaltenden das Wahlrecht. Die Würden des Kanzlers und High Steward sind Ehrenämter, tatsächliches Oberhaupt ist der jährlich vom Senat gewählte Vizekanzler; ihm stehen zur Seite 2 Proktors (die für die Aufrechterhaltung der Ordnung und der guten Sitten in den Straßen von seiten der jüngeren Studenten verantwortlich sind), die Sex Viri und der Court of Discipline (Kanzler und 6 Mitglieder), beide zur Handhabung der Disziplin bei den Graduates und Undergraduates, 2 Esquire Bedells, der öffentliche Redner (Public Orator) und Archivar (Registrary). Ihren Unterhalt bestreitet die Universität ohne Staatszuschuß aus eigenen Mitteln und aus Zuschüssen der Colleges; die Verwaltung des Vermögens leitet der Financial Board. Den Studiengang überwacht der General Board of Studies; daneben bestehen für 12 Fächer noch Special Boards of Studies. Die meisten Professoren werden auf Lebenszeit ernannt von einem besondern Wahlausschuß von 8 Mitgliedern, die außerordentlichen Professoren (Readers) und die University Lecturers vom General Board of Studies. Die 17 Colleges haben ihre eigene Verfassung und eigenen Stiftungen: von ihrem jährlichen Einkommen (1908: 319 940 £) liefern sie einen Teil an die Universität ab. Sie gewähren ihren Mitgliedern Wohnung, Verpflegung und einen bedeutenden Teil des fachwissenschaftlichen Unterrichts durch Tutoren und Lektoren. Der größte Teil der Studenten gehört den Colleges an, alle Mitglieder der Colleges sind zugleich solche der Universität. Von den Colleges stammen 10 aus dem 14. und 15. Jhd. (die ältesten s. o.), 6 aus dem 16., 1 (Downing College) aus dem Jahr 1800. Daneben besteht ein Hostel (Selwyn College, 1882 gegründet; für Mitglieder der Church of England), 2 Women's Colleges (1896 und 1871/73 gegründet; 1907/08: 326 Studentinnen, die aber nicht Mitglieder der Universität sind und akademische Würden nicht erlangen können) und für Katholiken das St. Edmund's House und St. Benet's House (nur für Benediktiner). Die keinem College angehörenden Studenten, Non Collegiate Students, stehen unter Aufsicht eines Zensors. Der Studiengang ist auf 3 Jahre mit je 3 „Terms" (= Studienfristen) berechnet; nur nach dreijährigem Studium und nach 3 Prüfungen werden die Grade verliehen. — Außerhalb ihrer Mauern veranstaltet die Universität C. Prüfungen und Vorlesungen an zahlreichen Städten Großbritanniens (C. University Local Examinations and Lectures); das Syndikat zur Leitung dieser örtlichen Prüfungen übernimmt auch die Prüfung und Inspektion von Schulen. Die örtlichen Vorlesungen, bekannt als University Extension (seit 1872) sollen männlichen und weiblichen Personen aller Stände, die in einem Beruf tätig sind, die Erlangung einer höheren Bildung ermöglichen (¶ Volksbildungsbestrebungen); die Kurse bestehen gewöhnlich aus 12 wöchentlichen Vorlesungen von je 1 Stunde. Der Univ. sind „affiliiert" 21 Colleges und höhere Schulen in Großbritannien und britischen Kolonien; Studierenden dieser Anstalten wird unter bestimmten Bedingungen bei Meldung zur Erwerbung eines akademischen Grades in C. ein Jahr angerechnet. — Die Zahl der Dozenten betrug 1908: 54 Professoren, 9 Readers, 66 Lecturers, 30 Lehrer für vergleichende Anatomie, Biologie, Botanik usw., 10 Lehrer für vorwiegend praktische Kurse, ferner 201 Lecturers an den Colleges, die Zahl der immatrikulierten Studenten 1907: 3463, die der Mitglieder 1907: 14 053 (7220 Mitglieder des Senats, 3463 Undergraduates). Die eigenen Einnahmen und Ausgaben der Universität beliefen sich 1907 auf 52 212 £, die des Common University Fond (aus den Zuschüssen der Colleges) auf 35 199 £. Die Bibliothek, die von allen im Vereinigten Königreich erscheinenden Schriften 1 Pflichtexemplar erhält, besitzt an 450 000 Bände.

Walsh: Historical account of the University of C., 1837; — V. A. Huber: Die englischen Universitäten, 2 Bde., 1839 f; — Cooper: Athenae Cantabrigienses, 1858—61; — Cambridge, Report of the Universities' Commission, 1874; — J. Bass Mullinger: The University of C., 2 Bde., 1873 und 1884 (bis auf Karl I reichend); — Derselbe: History of the University of C., 1888; — Wordsworth: Scholae Academiae, 1877; — Statutes of the University of C., 1882; — Heinr. S. Denifle: Die Universitäten des Mittelalters I, 1885; — Willis und Clark: Architectural History of the University of C., 4 Bde., 1886; — Ath. Zimmermann: Die englischen Universitäten im 16. Jhd., 1889; — Colleges Histories of C., I—XIII, 1898 ff; — H. Thompson: C. and its Colleges, 1898; — Clarke: C., 1908; — C. University Calendar (jährlich); — Minerva II (1893), III (1894) und XVIII (1909). Lins.

Camera apostolica ¶ Beamte: I. Kirchliche, 2.

Camerarius, Joachim (1500—1574), eigentlich Camermeister, geb. in Bamberg, studierte in Leipzig, Erfurt und Wittenberg, wo er mit Melanchthon treue Freundschaft schloß. Von diesem empfohlen, zog er 1526 als Lehrer des Griechischen und Lateinischen an das neugegründete Gymnasium in Nürnberg. 1535 folgte er einem Rufe nach Tübingen, 1541 siedelte er an die Leipziger Universität über, der er bis zu seinem Tode als bedeutendstes Glied angehört hat. An den kirchlichen Verhandlungen hat er mehrmals teilgenommen. Seine Bedeutung aber liegt auf humanistischem und pädagogischem, speziell religionspädagogischem Gebiete, wo er sich als echter Schüler Melanchthons zeigt. Blei-

benden Wert haben seine biographischen Arbeiten über Eobanus Hessus, Fürst Georg von Anhalt und Melanchthon; die von ihm veröffentlichten Melanchthonbriefe geben jedoch die Originale nicht getreu wieder. Die von ihm und seinem Sohne zusammengebrachte, jetzt leider verstreute Sammlung von Briefen aus der Reformationszeit dient jetzt noch den Forschern als Fundgrube.

Th. Kolde: RE³ III, S. 687—689. **O. Clemen.**

Camerlengo heißt der Kardinal-Schatzmeister der Kurie (camerarius s. Romanae ecclesiae). Seit dem 12. Jhd. hatte er die Vermögensverwaltung und äußere Jurisdiktion im römischen Bistum; allmählich hat seine Bedeutung sich dahin gesteigert, daß er durch einen Vize-Camerlengo die Kriminaljustiz, durch den sogen. auditor camerae die Ziviljustiz verwaltete und selbst die Finanzen leitete. — ¶ Beamte: I, 2. Unterschieden vom päpstlichen C. ist der Finanzmeister der Kardinäle (camerlengo del sacro collegio); er wird alljährlich vom Papste durch Ueberreichung eines roten Beutels ernannt.

KHL I, 822 f. **K.**

Cameronians, Anhänger des schottischen Predigers Archibald Camero (gefallen 1681 in der Schlacht bei Airs-Moß), der die Monarchie abschaffen wollte, weil sie die Quelle der Kirchenfälschung sei. Extreme Presbyterianer. Geduldet seit 1743.

Camillianer oder Regularkleriker vom Krankendienst, auch Väter des guten Todes (patres agonizantes), in Spanien Agonizanten (von agonía = Todeskampf) genannt, neuerdings in Deutschland eifrig tätig. Die von Camillus von Lellis († 1614, heilig gesprochen 1746, von Leo XIII 1886 zum Patron aller Kranken und Spitäler erhoben) 1584 in Rom gegründete religiöse Genossenschaft wurde bereits 1591 zum Orden erhoben unter Exemtion von der bischöflichen Jurisdiktion. Der Orden breitete sich außer in Italien besonders in Spanien, Portugal und Südamerika, auch in Ungarn, Frankreich, Belgien und Holland rasch aus und hat namentlich in den Pestepidemien des 17. Jhd.s Heldenmütiges geleistet. In neuerer Zeit hat er bei Choleraepidemien (besonders 1854 in Messina) und auf den Schlachtfeldern von Solferino, Custozza usw. gewirkt. Sein Zweck ist die Krankenpflege ohne Rücksicht auf die Konfession in Privathäusern wie Spitalen und auf dem Schlachtfelde. Neben den drei feierlichen Gelübden und dem des Krankendienstes legen seine Mitglieder (Priester und Brüder, letztere zur leiblichen Pflege der Kranken) das besondere ab, nach keiner Würde weder innerhalb noch außerhalb des Ordens zu streben. Der Generalpräfekt (seit 1904 P. Vido, vorher deutscher Provinzial) residiert in Rom, wo seit 1586 Sta Maddalena der Hauptsitz des Ordens ist. In neuerer Zeit war seine Verbreitung außer einigen Niederlassungen in Spanien und Frankreich auf Italien beschränkt. Seit 1897 besteht aber, nachdem schon 1884 ein ausschließlich für deutsche Ordensmitglieder bestimmtes Haus zu Roermond in Holland und 1897 eine Niederlassung in Baals bei Aachen begründet worden waren, eine deutsche Ordensprovinz, die gegenwärtig 58 Priester, 47 Brüder und 40 Aspiranten zählt und u. a. Heilanstalten für Nervenkranke in Heidhausen bei Werden a. Ruhr, wo auch der Sitz des Provinzials ist, und in Tarnowitz in Oberschlesien leitet, auch in Aalborg in Jütland und (1906) in Wien Niederlassungen begonnen hat. Seit 1898 erscheint in Baals monatlich das St. Kamillusblatt. — Die seit 1890 bestehenden Camillianerinnen mit Mutterhaus in Rom sind in Italien, Belgien und Südamerika verbreitet.

Heimbucher² III, S. 280—285; — Wilh. Baumker: D. heil. Camillus u. sein Orden (Frankfurter Zeitgemäße Broschüren IX, Heft 2), 1887; — A. Zimmermann: D. heil. Camillus usw., 1897. **Joh. Werner.**

Campanus, Johannes (?—ca. 1575), geb. in Maeseyck im Bistum Lüttich, gebildet in Düsseldorf und Köln, wo er ca. 1520 wegen seiner Bekämpfung der ¶ Scholastik ausgewiesen wird. Er wirkt nunmehr im Sinne der Reformation in Jülich, bis er 1527 nach Wittenberg geht. 1529 ist er auf dem Marburger Religionsgespräche (¶ Deutschland II) und gibt als Lösung der Abendmahlsdifferenz zwischen Luther und Zwingli die Deutung: dieses Brot ist zwar ein Körper für sich, aber der Leib Christi, sofern es eine von ihm geschaffene Kreatur ist; die gewünschte Disputation mit Luther darüber wird ihm verweigert. In der Folgezeit treten nun seine täuferischen (¶ Wiedertäufer) und antinomistischen Gedanken (¶ Antinomisten) immer deutlicher heraus, ohne daß ihr Ursprung (Erasmus?) ganz klarzulegen wäre. 1530 erscheint er in Torgau bei der Beratung der Theologen über das zu Augsburg einzureichende Bekenntnis (¶ Confessio Augustana) und will wiederum mit Luther disputieren. Die Reformatoren quittierten mit seiner Verwerfung in Art. 1 des Bekenntnisses. 1531 verläßt er Kursachsen, taucht in Braunschweig auf, um dann in Jülich zu wirken. Hier kann er sich dank der Erasmischen Stimmung halten und gewinnt Einfluß auf die Anfänge der Münsterschen Täuferbewegung. 1546 möchte er in der Kölner Reformation eine Rolle spielen, knüpft auch Beziehungen mit ¶ Philipp von Hessen an, wird dann aber ca. 1555 durch den Herzog von Jülich gefangen gesetzt. Seine starke Einbildungskraft und Eitelkeit scheint sich im Kerker bis zum Größenwahn gesteigert zu haben. Als Schrift von ihm ist im Auszug bekannt: Contra Lutheranos et totum post apostolos mundum, 1532, in deutscher Bearbeitung von einem seiner Anhänger herausgegeben unter d. T.: „Göttlicher und heiliger Schrift . . . . Restitution und Besserung". Seine Trinitätslehre faßte Gott und Christus als zwei Personen, aber eines Wesens wie Adam und Eva, der h. Geist ist nicht dritte Person, sondern gemeinsames Wesen beider; auch ist der Sohn nur der Erstgeborene des Vaters vor allen Kreaturen.

RE³ III, S. 696; — K. Rembert: Die Wiedertäufer in Jülich, 1898; — A. Hegler: Beiträge zur Geschichte der Mystik, herausgegeben von W. Köhler, 1906. **Köhler.**

Campbell, 1. Alexander (1788—1866), Gründer der nordamerikanischen religiösen Sekte Disciples of Christ, der „Jünger Jesu". In Irland geboren, kam er 1809 nach den Vereinigten Staaten. Von Jugend an war er religiös lebhaft interessiert, konnte aber unter den verschiedenen Kirchen Amerikas keine finden, deren Bekenntnis er mit gutem Gewissen annehmen konnte. Infolge dessen führte er einen Kampf gegen alle Bekenntnisse und begann auf eigene Hand Gemeinden zu gründen, die sich allein auf die Bibel als die Richtschnur ihres Glaubens beriefen. Näheres ¶ Campbelliten. **Hans Haupt.**

2. Reginald John, geb. 1867, kon-

gregationalistischer Geistlicher, seit 1903 am City Temple, London. In seinen Donnerstag-Vormittag-Gottesdiensten, zu denen sich Tausende von Kaufleuten aus der City drängen, vertritt er eine monistische Theologie, verbunden mit radikal sozialen Interessen. Seine theologischen Anschauungen sind populär dargelegt in: A Faith for to day und The New Theology, 1907. **Wollschläger.**

Campbell-Morgan, G., Pastor der Westminster Congregational Church, London, geb. 1863, war vordem in Amerika Leiter des von dem bekannten Evangelisten Moody gegründeten Predigerseminars; — einer der begabtesten Prediger englischer Zunge der Gegenwart. Veröffentlichte u. a.: God's Methods with Men. Parables of the Kingdom. God's Perfect Will. The Crises in the Christ. **Wollschläger.**

Campbelliten oder die Disciples of Christ haben ihren Namen von Alexander ¶ Campbell, der 1809 mit seinem Vater von Irland nach Amerika kam und zuerst einer Presbyterianerkirche in Pennsylvanien als Hirte diente. Sein Vater kam jedoch mit der Gemeinde in Konflikt, indem er den Grundsatz aufstellte: „Wenn die Schrift spricht, sprechen wir auch; wenn die Schrift schweigt, schweigen wir auch!" „Dann sind wir mit der Kindertaufe fertig", sagte sein Freund Andrew Munro. Die Folge war, daß die beiden Campbells mit fünf Gliedern ihrer Familie sich durch Untertauchung in die Bush Run Baptistengemeinde aufnehmen ließen. Nach einiger Zeit begann jedoch Alexander gewisse Ansichten und Gebräuche der Baptistengemeinde in Frage zu stellen. Da er gegen alle „Glaubensbekenntnisse" war, ist es nicht leicht, seine Ansichten genau festzustellen. Doch kehren folgende drei Punkte ständig wieder. 1. Der heilige Geist wirkt nicht unmittelbar, sondern nur durch das Wort Gottes. 2. Die Wiedergeburt ist nicht völlig, bis die Untertauchung stattgefunden hat. 3. In der Taufe werden die Sünden abgewaschen. Dem gegenüber lehren die Baptisten, 1. daß der heilige Geist auch ohne das Wort so mächtig auf eine Person einwirken kann, daß sie zum Stillstand und zur Wiedergeburt kommt; 2. schon vor der Taufe kann und muß der Mensch die völlige Gewißheit seiner Annahme bei Gott haben, und die Taufe ist nur sein öffentliches Bekenntnis zu Christo; 3. von einer „Taufwiedergeburt" kann absolut keine Rede sein. Ueber diese Punkte wurde in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s in Virginien, den Süd- und Südweststaaten, viel debattiert. Campbell forderte jeden zur öffentlichen Diskussion heraus, er selbst ging dabei sehr ruhig, klar und unentwegt vor, aber auch die Baptisten stellten ihren Mann. Je länger jedoch die Debatten währten, desto größer wurde die Kluft zwischen beiden Parteien. 1826 gab C. seine eigene Bibelübersetzung heraus, in welcher er die Worte Taufe und Täufer stets durch immersion und immerser (Untertauchung und Untertaucher) wiedergab. 1827 organisierte sich seine Partei als Disciples of Christ. 1841 gründete er Bethany College in West-Virginien. 1866 starb er. Nach dem Zensus von 1908 haben die C. 11 307 Gemeinden und 1 285 123 Kommunikanten.

Richardson: A. Campbell, 1868; — Armitage: History of the Baptists, 1890. **Hocks.**

Campe, Joachim Heinrich (1746—1818), ¶ Philanthropinisten.

Campegio (Campeggi), Lorenzo (1474—1539), Kardinal, Sohn des Rechtsgelehrten Giov. Campegio. Er wandte sich zunächst der Jurisprudenz zu und wirkte vielleicht schon in Padua, sicher aber in Bologna (neben seinem Vater) als Professor der Rechte. Nach dem Tode seiner Gattin trat er in den Dienst der Kirche und wurde von Julius II zum Auditor der Rota (¶ Kurie, römische) befördert. Bald darauf begann er seine diplomatische Laufbahn. Bereits 1511 wurde er zu Maximilian I geschickt, um ihn vom Beitritt zum Pisaner Konzil abzuhalten und für das geplante (5.) Laterankonzil zu gewinnen. Von 1513 bis 1517 vertrat C. als der erste ständige Nuntius in Deutschland die Kurie am Kaiserhofe. Der große Kardinalsschub vom 1. Juli 1517 brachte auch ihm den Purpur. 1518/19 war er als Legat am Hofe Heinrichs VIII v. England tätig, um diesen für eine Vereinigung der christlichen Mächte zum Kampfe gegen die Türken zu gewinnen. Nach der Rückkehr wurde er an der Spitze der Signatura justitiae (¶ Kurie) berufen. Clemens VII sandte ihn 1524 als Legaten nach Deutschland und Ungarn. Auf dem Nürnberger Reichstage (¶ Deutschland: II) drang er zwar vergebens darauf, die strenge Durchführung des Wormser Ediktes zu beschließen, aber es gelang ihm doch, auf einem Konvente zu Regensburg mehrere Fürsten und Bischöfe zum Widerstande gegen die Neuerung zu vereinigen; auch erließ er damals 35 Reformdekrete, um einen Teil der deutschen Gravamina zu entkräften. Im Jahre 1528/29 mußte er sich der aussichtslosen Aufgabe unterziehen, die Ehesache Heinrichs VIII friedlich zu regeln. Nachdem Karl V in Bologna zum Kaiser gekrönt worden war, begleitete C. ihn auf den Reichstag in Augsburg (1530), von da in die Niederlande und auf den Reichstag in Regensburg (1532); der Kardinal huldigte der Ansicht, man müsse die von Rom Abgefallenen zunächst durch Güte zu gewinnen suchen, wenn jedoch diese nicht zum Ziele führe, Gewalt anwenden. 1536 wurde er von ¶ Paul III in die Konzilskommission berufen und 1538 zum ersten präsidierenden Legaten für das nach Vicenza ausgeschriebene, aber nicht eröffnete Konzil ernannt. Er starb 1539 in Rom. Als gewandter Diplomat genoß er großes Ansehen, aber sein sittlicher Ruf war nicht fleckenlos. Er besaß (wenigstens zum Teil nacheinander) folgende Bistümer: Feltre (1520 seinem Bruder Tommaso überlassen, der sich später auf dem Trienter Konzil hervorgetan hat), Bologna (1525 folgte ihm hier sein ältester Sohn Alessandro, der spätere Kardinal), Salisbury, Huesca, Candia, Parenzo (1536 an einen Venetianer abgetreten). Auch seinen Kardinalstitel hat er sechsmal gewechselt: Kardinalpriester von St. Thomas in Parione, St. Anastasia, St. Maria Trastevere, Kardinalbischof von Albano (1534), Präneste (1535) und Sabina (1537).

KL² II, Sp. 1779 ff; — RE³ III, S. 698 ff, mit vielen Literaturangaben; — Vgl. ferner RQ XVII, 383 ff. XVIII, 358 ff. XIX, 129 ff. XX, 54 ff; — L. Pastor: Geschichte der Päpste, 1906/07, Abt. 1 u. 2 (Register). **Greving.**

di Campello, Enrico, Marchese (1831—1903), geb. in Spoleto, 1855 Priester, 1868 Domherr bei S. Peter in Rom. Die Proklamation des Unfehlbarkeitsdogmas auf dem vatikanischen Konzil und die Aufhebung des Kirchenstaates veranlaßte ihn zur Bildung einer geheimen altkatholischen und zugleich nationalen Sondergemeinschaft: „Katholisch-italienische Ge-

nossenschaft zur Wiederherstellung der dem christlichen Volke und besonders den römischen Bürgern gebührenden Rechte", 1881 trat er öffentlich aus der römischen Kirche aus, publizierte ein altkatholisches Glaubensbekenntnis und gründete für die Verbreitung seiner Ideen die Zeitschrift Labaro. Rom antwortete mit der Exkommunikation. Die römische Gemeinde löste sich infolge von Differenzen bald auf, doch gelang es C., in Umbrien schließlich 8 Gemeinden mit 10 Geistlichen und ca. 700 Mitgliedern als „italienisch-katholische Kirche" zu gründen. C. wurde von der jährlich tagenden Synode zum Bischof gewählt, aber aus pekuniären Rücksichten und infolge Widerstandes der englischen Kreise, mit denen er Fühlung hatte, nicht ordiniert. 1902 ist C. zur römisch-katholischen Kirche zurückgekehrt; seinen Gemeinden wurde damit die Seele genommen, doch hält sie die größere antikurialistische Modernistenbewegung. Neben dem Labaro wirkt für sie La Riforma catholica.

A. Robertson: Graf C. und die katholische Reform in Italien, 1900. **Köhler.**

Canada, englische Kolonie in Nordamerika seit 1763, nachdem vorher England mit Frankreich sich in den Besitz hatte teilen müssen; die Entdeckung war zu Beginn des 16. Jhd.s erfolgt, die Besiedelung seit 1608. Zahl der Einwohner: ca. $5^1/_2$ Millionen. Davon sind 41% Katholiken. Die katholische Mission hatte 1611 mit den Jesuiten begonnen, denen 1613 Franziskaner folgten, seit 1625 wieder Jesuiten, 1640 Sulpizianer. 1658 wurde ein apostolisches Vikariat errichtet, das 1674 zum Bistum Quebec erhoben wurde. Das protestantische England hatte 1774 durch die Toleranzakte von Quebec den Katholiken Religionsfreiheit gewährt und sich dadurch die Kolonie, die sich am amerikanischen Unabhängigkeitskriege nicht beteiligte, erhalten; 1829 kam die volle bürgerliche Gleichberechtigung. Die Gesamtzahl der Katholiken beträgt gegenwärtig etwa 2 250 000; sie sind organisiert in 8 Kirchenprovinzen mit 8 Erzbistümern (S. Boniface, Halifax, Kingston, Montreal, Ottawa, Quebec, Toronto, Victoria), 20 Suffraganbistümern (S. Albert, Antigonish, Charlottetown, Chatham, S. John, Alexandria, Peterborough, Sault S. Marie, S. Hyacinth, Joliette, Sherbrooke, Valleyfield, Pembroke, Chicoutimi, Nicolet, Rimouski, Three Rivers, Hamilton, London, New Westminster) und vier apostolischen Vikariaten (Athabaska, Saskatchewan, S. Lorenz-Golf, Mackenzie). Man zählt 2506 Kirchen, 2663 Welt- und 1156 Ordenspriester, 1227 Kongregationshäuser. Der Ausbildung des Klerus dient außer zahlreichen Seminaren die Laval-University in Quebec. Die Kongregationen und Orden treiben Mission unter den (ca. 108 000) Indianern und Eskimos, von denen etwa 35 000 Katholiken geworden sind. Der Protestantismus umfaßt 51,5% der Gesamtbevölkerung. Davon kommen 17% auf die ¶ Methodisten, die hier seit 1763 wirken und seit 1883 nach früherer Zersplatung zur Einheit zusammengeschlossen sind (Methodist Church of Canada); der Ausbildung ihrer (ca. 2100) Prediger dient die Victoria University in Toronto. An zweiter Stelle stehen die ¶ Presbyterianer mit 16% (ca. 2360 Kirchen, 1400 Geistliche), an dritter die anglikanische Kirche, in 2 Erzbistümern und 19 Bistümern mit ca. 680 000 Mitgliedern und 1000 Geistlichen organisiert, an vierter die ¶ Baptisten mit nahezu 118 000 Mitgliedern, ca. 700 Predigern, ca. 1100 Kirchen, an fünfter die Lutheraner (ca. 92 000), an sechster die ¶ Mennoniten (ca. 31 000, andere schätzen auf 60 000) an siebenter die ¶ Kongregationalisten (ca. 28 500), an achter die ¶ Campbelliten (ca. 15 000), an neunter die ¶ Heilsarmee (ca. 11 000), an zehnter die ¶ Quäker (ca. 4500), an elfter die ¶ Adventisten (ca. 1300). Die meisten dieser Körperschaften verfügen über eigene Missionsgesellschaften, die teils in C. selbst, teils anderweitig Heidenmission treiben. Indianer-Schulen zählt man 146 evangelische (93 anglikanische, 40 methodistische, 13 presbyterianische), 104 katholische, 40 staatliche. Auch die Brüdergemeine missioniert unter den Indianern. Orthodox-anatolische Christen zählt man ca. 15 500, ca. 16 500 Juden, ca. 7500 Mormonen, ca. 10 500 Buddhisten, ca. 5000 Konfuzianer, ca. 8700 Duchoborzen, unter denen die Quäker missionieren.

KHL II, Sp. 271 f (Kanada); — H. Gundert: Die ev. Mission, 1903⁴. **Köhler.**

Canisius, Petrus (1521—1597), bekannter Jesuit. Geboren am 8. Mai als Peter Canis (= de Hondt?), Sohn des angesehenen und reichen Bürgermeisters von Nimwegen (in Geldern), erzogen in Herzogenbusch und Arnheim, 1535—1546 Student in Köln, wo nach seinem eigenen Bekenntnis Nik. van Esche ihn maßgebend bestimmte. „Verstehest du Christum gut, so genügt das, auch wenn du das Uebrige nicht verstehen solltest" (Eph 3_{19}), war dieses Lehrers Grundsatz, der tägliche Evangelienlektüre und Einprägung von Herrnworten forderte. 1536 Baccalaureus, 1538 Lizentiat, dann Magister, schlug er 1540 die vom Vater gewünschte Verlobung mit einer reichen und schönen Braut aus und gelobte Ehelosigkeit — „mein Gelübde hat mich nie gereut". Am 8. Mai 1543 (seinem „zweiten Geburtstag") trat er als erster in Deutschland Geborener (der aber niemals deutsch gefühlt hat) in den Jesuitenorden ein, für den ihn der erste in Deutschland wirkende Jesuit Peter Faber gewonnen hatte. Die erste Stätte seiner Wirksamkeit war Köln; hier (1545—1547) erschienen seine literarischen Erstlingsfrüchte, die Ausgaben von Tauler, Cyrillus von Alexandrien und Leo d. Großen Seine Absicht war, zeitlebens in Köln zu bleiben, von wo aus er in verschiedenen Missionen (u. a. auch in der Angelegenheit Hermanns v. ¶ Wied) tätig war und als glänzender Prediger einen Namen gewann. Aber der Meister des Ordens, Ignatius v. Loyola, rief ihn im September 1547 von Bologna und den Beratungen des Tridentinischen Konzils nach Rom; von hier aus wurde er 1548 nach Messina geschickt, um dann auf Drängen Herzog Wilhelms IV von Bayern seit 1549 nach vorheriger Profeßablegung in Rom ähnlich wie Bonifatius als „Apostel von Deutschland" in Ingolstadt als Theologieprofessor zu wirken (unterwegs verlieh ihm nach vorhergegangener Prüfung Bologna die Würde eines Dr. theol.). Bis Ende Februar 1552 war er in Ingolstadt tätig, wo er das etwas in Verfall geratene akademisch-wissenschaftliche Leben wieder hob; 1550 bekleidete er die Rektorwürde, 1551 das Amt eines Vizekanzlers; das geplante jesuitische Kollegium kam aber damals noch nicht zustande (erst 1556). Vielmehr rief Ignatius 1552 alle Jesuiten von Ingolstadt nach Wien; als einziger deutsch predigender Jesuit, Dozent an der

Universität, entfaltete C. hier eine große Tätigkeit, unterstützt von König Ferdinand von Oesterreich, dessen Hofprediger und maßgebender Ratgeber er wurde. Hier erschien auch 1555 (nicht 1554) die erste Ausgabe seines berühmten Katechismus (Summa doctrinae christianae ¶ Katechismen). 1556 richtete C. ein Jesuitenkollegium in Prag ein, wurde in demselben Jahre zum Provinzial der oberdeutschen Ordensprovinz ernannt, nahm 1556/57 am Regensburger Reichstage teil (hier bereitete er eine Neuauflage seines 1556 erstmalig in Ingolstadt gedruckten Kinderkatechismus vor), 1557 am Wormser Religionsgespräche (das ihm Veranlassung gab, noch einen dritten Katechismus, ein Mittelding zwischen dem großen und kleinen, zu verfassen), um 1559 Domprediger in Augsburg zu werden, wo er die Gegenreformation einleitete; 1562 abberufen, tätig auf der letzten Tagung des Tridentinischen Konzils, in zahlreichen politischen Aufträgen (Polen z. B.) wirksam, beschließt er seinen Lebensabend in Freiburg i./Schweiz, wo namentlich in dem auf der Höhe gelegenen Dörfchen Bourguillon (die dortige alte Kirche trägt sein Bild) sein Andenken noch heute besonders lebendig ist. 1864 wurde er selig gesprochen, sein Gedächtnistag ist der 27. April, sein Todestag der 21. Dezember.

2. C. gehört, namentlich seit seiner Seligsprechung, zu den volkstümlichsten Figuren des Katholizismus; der 1879 auf der Aachener Katholikenversammlung gegründete C.-Verein zur Bewahrung der katholischen Jugend vor den Gefahren glaubensloser Schulen, der 1895 in Nordböhmen gestiftete C.-Preßverein zur Förderung katholischer Presse, und eine zahlreiche, mehr oder minder populäre Literatur erhalten sein Andenken lebendig. Aber die Popularität hat vielfach die geschichtlichen Farben retouchiert und eine C.legende geschaffen. Man wird ihn nicht als Patrioten feiern dürfen, denn seine Liebe zu Deutschland galt nur dem für Rom zurückzugewinnenden Lande, und die ihn verherrlichende C.-Enzyklika Militantis ecclesiae vom 1. August 1897 als Kundgebung von höchster kirchlicher Stelle berührt eigenartig, wenn die Geschichte lehrt, daß C. keineswegs der blind folgende Papst- und Jesuitenjünger gewesen ist, vielmehr beiden gegenüber sich eine gewisse Selbständigkeit wahrte. Mit ¶ Lainez hat er auf dem Tridentinischen Konzil sich überworfen, und dem Kaiser Ferdinand ist er bei seinen Reformwünschen der Kurie gegenüber weit entgegengekommen, hat u. a. die Milderung der ¶ Index-Verbote gefordert, und war für die Gewährung des Abendmahls in beiderlei Gestalt zu haben, so gewiß er auf der anderen Seite den Papst über das Konzil stellte und „der erste Jesuit war, der in einem größeren selbständigen Werke die Lehre von der Jungfrau ¶ Maria (De Maria virgine 1577 = Bd. 2 des großen polemischen Werkes gegen die Magdeburger Zenturien) entwickelt hat." Sein Rücktritt vom Provinzialamte ist kein ganz freiwilliger gewesen, und die Vollendung seines Werkes gegen die Magdeburger Zenturien (¶ Kirchengeschichtschreibung), dessen erster Band 1571 erschien, hat man ihm gerade an dem Punkte untersagt, da er über das Papsttum sprechen wollte. Eine in ihrer Art bedeutsame Persönlichkeit bleibt er.

Die ältere Literatur RE³ III, S. 708 ff; — ‡ P. Drews: P. C., 1892; — ‡ G. Krüger: P. C. in Geschichte und Legende, 1898 (hier eine Uebersetzung der Canisius-Enzyklika); — ‡ B. Duhr: Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge I, 1907; — O. Braunsberger: Epistulae et acta Canisii (bis jetzt 4 Bde.), 1896—1905; — A. Gautier: Etude sur la Correspondance de P. C., Genf 1905. **Köhler.**

Cannegieter, Tjeerd, holländischer ev. Theologe freisinniger Richtung, geb. 1846 zu Schingen (Friesland). Pfarrer von 1870—78, seitdem „Kirchlicher" Professor für Dogmatik, Niederländische Kirchen- und Dogmengeschichte und Niederländisches Kirchenrecht in Utrecht. Seit 1885 Vorstandsmitglied der Haagsche Genootschap tot verdediging van den Christel. godsdienst, 1906 Sekretär dieser Genootschap; Mitbegründer von Teylers Theologisch Tijdschrift (1902) und ständiger Mitarbeiter. Einer der scharfsinnigsten modernen Theologen Hollands. Ihm ist die Dogmatik die „philosophische Untersuchung unserer Glaubenserfahrung"; die Quelle der Gotteserkenntnis und der Glaubensgewißheit ist ihm das innere Leben, dieses religiöse Gemüts- und Seelenleben selbst das Wesen der Religion und die Vollendung des Wesens des Menschen zugleich. Schrieb zur systematischen Theologie: De nuttigheidsleer von John Stuart Mill en Prof. van der Wijk (1876), De zedelijkheid, haar wezen, grondslag en doel (1878), De taak en de methode der wijsbegeerte van den godsdienst (1886); und zur Kirchenverfassung: De bevoegdheid tot regeling van het beheer der kerkelijke goederen der Herv. Gemeenten berust bij de Algemeene Synode (1890), Uitstel, geen afstel (1891), In naam van historie en recht (1893). Seine religiöse und theologische Auffassung hat er dargelegt in De godsdienst in den mensch en de mensch in den godsdienst (Teylers Theolog. Tijdschr. 1904) und in De moderne richting (1908 in der van Veen'schen Sammlung Kerk en Secte, Serie II). **Schowalter.**

Canossianerinnen, Säkularkongregation, 1808 von der ehrw. Gräfin Magdalena von Canossa († 1835; Biogr. Mailand 1907) unter dem Namen „Dienstmägde der Armen" zur Armen- und Krankenpflege, besonders zur Erziehung armer Mädchen gestiftet, 1828 bestätigt, mit Mutterhaus in Verona, außer in Italien namentlich (seit 1860) in China (Hongkong und Goa) wirkend. **Joh. Werner.**

v. Canstein, Karl Hildebrand Frhr. (1667—1719). Als Freiwilliger bei den brandenburgischen Truppen in Flandern erkrankt, gelobte er, „sein Leben lang Gott zu dienen", in der Meinung, daß weltlicher Dienst und Gottesdienst sich gegenseitig ausschlössen. Als wohltätiger Privatmann in Berlin lernte er Spener und Francke kennen. Mit seinem ganzen Vermögen förderte er nun das Hallische Waisenhaus und die mit diesem später verbundene Bibelanstalt, die er begründet hatte, um bei Benutzung stehen bleibender Lettern und unter Verzicht auf jeglichen Gewinn das NT mit Psalter für 2 gute Groschen, die ganze Bibel für 6 Groschen den Armen zu verkaufen (¶ Bibelgesellschaften, 1 a). Seinen praktischen Gedanken verbreitete er erfolgreich durch Wort und Schrift. — Canstein war um kritische Feststellung des Textes bemüht, schrieb auch eine „Harmonie und Auslegung der heil. 4 Evangelisten". Es war die Cansteinische Bibelanstalt, in der 1892 zuerst der (Eisenacher) revidierte Text der Lutherischen Uebersetzung gedruckt wurde.

RE³ III, S. 710; — C. H. Chr. Plath: C. H. Frhr. v. Canstein, 1861. **Landgrebe.**

Unter C etwa Vermißtes ist unter K und Z zu suchen.

Canterbury, ſchon in römiſcher Zeit die Stätte einer Niederlaſſung und ſpäter die Hauptſtadt des Königreichs Kent, bildete für ¶ Auguſtin von C. den Ausgangspunkt ſeines Wirkens als Miſſionar und wurde durch ihn Biſchofsſitz. Im Mittelalter erkämpfte es ſich unter hartnäckigem Widerſtande von York Primas-Rechte über ganz England. Dieſer ſeit dem 12. Jhd. unbeſtrittene Zuſtand hat ſich bis zur Gegenwart erhalten. Von den 32 engliſchen Bistümern gehören 25 (u. a. London, Ely und Oxford) zur Kirchenprovinz C., die übrigen unterſtehen dem Erzbistum York. Der mit fürſtlichem Gehalt (15 000 Pfund) ausgeſtattete Primas von C. gilt als erſter Peer des Reiches und hat das Recht, den König zu krönen; ſeine gewöhnliche Reſidenz iſt der am Ende des 15. Jhd.s errichtete Lambeth Palace in London. Unter den 11 Kirchen der Stadt C. ragt die Kathedrale (Form eines erzbiſchöflichen Doppelkreuzes) hervor, in der ¶ Becket ermordet wurde. An Auguſtin von C. erinnert ein Miſſions-College, das aus dem von Auguſtin geſtifteten Kloſter entſtanden iſt. **Herz.**

Cantica. Unter C. verſteht man die in den Horen (¶ Brevier) außer den Pſalmen gebräuchlichen antiphoniſchen (d. h. Wechſel-) Geſänge des AT und NT. Nach dem römiſchen Brevier waren dies 7 alttestamentliche und 3 neutestamentliche. Von dieſen nahmen die letzteren im kirchlichen Gebrauch die wichtigere Stellung ein, nämlich das Canticum Zachariae (Benedictus Luk $1_{68—79}$), das Canticum Mariae (Magnificat Luk $2_{46—55}$) und das Canticum Simeonis (Nunc dimittis Luk $2_{29—32}$). Dazu kam noch das gewöhnlich auf Ambroſius zurückgeführte Te Deum. Die C. werden (¶ Liturgie: II) auf alle Pſalmtöne geſungen, aber mit der feſtlichen Intonation. Die lutheriſche Kirche nahm die ſämtlichen C. (auch das Te Deum) auf, bezeichnete die atlichen als psalmi minores, die ntlichen als psalmi maiores und fügte noch einige Geſänge aus der h. Schrift hinzu. Wie die gewöhnlichen Pſalmen, ſo hatten auch die C. ihre beſonderen Antiphonen. (Die atl. wurden auch ohne ſolche geſungen.) Im 16. Jhd. ließ man in der lutheriſchen Kirche an Stelle der vorher meiſt lateiniſch geſungenen C. auch deutſche Lieder treten (L. Fr. Schöberlein: Schatz des liturg. Chor- und Gemeindegeſangs, 1865 ff). **Wilh. Weber.**

Canus, M., OP († 1560), Gegner der ¶ Jeſuiten.

Capadoſe, Abraham (1795—1874), eine der hervorragenden Figuren des holländiſchen Reveil im 2. Viertel des 19. Jhd.s. Aus anſehnlichem portugieſiſch-jüdiſchem Geſchlechte in Amſterdam geboren. Verwandter und Studienfreund des ſpäteren Dichters Js. ¶ Da Coſta. Schüler ¶ Bilderdijks. Arzt zu Amſterdam, ſpäter im Haag. Obgleich Bilderdijk nie auf ſeine Bekehrung gedrungen hatte, geſchah es dennoch durch deſſen Einfluß, daß er 1822 zugleich mit Da Coſta die Taufe empfing. Von 1823 an trat er mit Bilderdijk und Da Coſta an die Spitze der antikonſtitutionellen und kontrarevolutionären Bewegung. Auch erklärte er ſich aus ärztlichen, zumal aber aus religiöſen Gründen gegen die Kuhpockenimpfung. Von der ärztlichen Praxis zog er ſich zurück und widmete ſich ganz der chriſtlichen Liebestätigkeit. Mit Da Coſta gründete er zur Judenbekehrung die Geſellſchaft „Freunde Israels" (1846); ſie löſte ſich ſpäter (1861) in den „niederländiſchen Verein für Israel" auf, der in enger Beziehung zu der freien ſchottiſchen Kirche ſtand. Er ſelbſt hielt zur Evangeliſation unter den Juden viele Vorträge. Mit andern gründete er den „Evangeliſch-proteſtantiſchen Verein für Innere Miſſion" (1853). Er wird auch der Vater des Niederländiſchen Sonntagſchulvereins (ſeit 1866) genannt, da er 1836 die erſte Sonntagſchule des Reveil im Haag begann und ſtark dafür eiferte. Lebhaft intereſſierte er ſich für die Aufhebung der Sklaverei, und er war die Seele der niederländiſchen Abteilung der Evangeliſchen ¶ Allianz. Als Abgeordneter dieſer Abteilung zog er mit einer großen internationalen Abordnung nach Spanien, wo Manuel Matamoros ſeines Proteſtantismus wegen zu neunjähriger Galeerenſtrafe verurteilt war, nun aber zu Verbannung begnadigt wurde (Fr. G. J. Grape: Spanien und das Evangelium, 1896, S. 8 f). Anläßlich dieſer Reiſe gründete er mit Jhr. Mr. J. W. van Loon und Jonkvr. C. van Loon im Jahre 1869 das „Niederländiſche Komitee für die Evangeliſation in Spanien". In dem Streit für die chriſtliche Schule ſtand er in der erſten Reihe. Auf kirchlichem Gebiete war er lange Zeit Verfechter des Gedankens, die (ſeines Erachtens) in Unglauben und Halbglauben entartete Kirche auf kirchenrechtlichem Wege wiederherzuſtellen, um ſo das Licht der Rechtgläubigkeit auf den Leuchter zu ſtellen. Deshalb unterſchrieb er mit ¶ Groen van Prinſterer und noch fünf andern im Jahre 1842 eine Bittſchrift an die Synode (die der ſog. „ſieben Haager Weiſen"), worin nicht nur orthodoxe Lehrzucht, Reviſion der Kirchenordnung und ſtrenge Kirchenzucht, ſondern auch direkte Verurteilung der „Groninger Richtung" wegen ſyſtematiſcher Leugnung der chriſtlichen Lehre und Verrat an den teuerſten Intereſſen der Kirche gefordert wurde. 1848 ſtellte er mit Groen van Prinſterer u. A. das Programm der ſtreng konfeſſionellen Partei (in der Kirche) auf. In ſeinem Alter zog er ſich aus jeder Kirchengemeinſchaft zurück, da er die Kirche für unverbeſſerlich achtete. Er wollte nur noch die Chriſtusgemeinſchaft mit allen Gläubigen pflegen. — Obgleich immer ſchwächlich (er litt an Engbrüſtigkeit), verſchied er erſt 1874, faſt achtzig Jahre alt. Immer wohlgemut und liebenswürdig, hatte er viele Freunde. Seine Schriften ſind meiſtens Gelegenheitsſchriften. Am bekannteſten iſt ſeine Bekehrungsgeſchichte (Conversion du Dr. A. C., 1837). Außerdem ſeien genannt: Jehova-Jesus (3 Bde., 1834—1845), Ontboezeming over het Concordaat (1841), Zwijndr. en Groninger godgeleerde wetenschap (anonym 1842), Het despotisme zich uit het liberalisme ontwikkelende (1846), Revolutie en Contrarevolutie (1860), De kracht des geloofs (Geſchichte des ſpan. Märtyrers Matamoros 1863). — Sein Sohn Iſaac (geb. 1834), Juriſt und Beamter im Kolonialminiſterium, gab 1867 Amt und Beruf auf, um als Evangeliſt für die „apoſtoliſchen Gemeinden" (¶ Irvingianer) zu arbeiten.

Willem de Clercq naar zijn dagboek, Haarlem 1888; — L. Wagenaar: Het Reveil en de Afscheiding, Haarlem 1880; — G. J. Vos: Groen van Prinsterer en zijn Tijd, 2 dl., Dordrecht 1886. 1891; — J. Reitsma: Geschiedenis van de Hervorming en de Hervormde Kerk der Nederlanden, Groningen 1899²; — W. van Oosterwijk Bruyn: Uit de Dagen van het Reveil, Rotterdam 1900; — T. de Vries: Mr. G. Groen van Prinsterer in zijne Omgeving, Leiden 1908. **A. M. Brouwer.**

Unter C etwa Vermißtes iſt unter K und Z zu ſuchen.

Capernaum ¶ Kapharnaum.

Capistrano (1386—1456). Johann von C., neben Bernhardin von Siena der gewaltigste franziskanische Bußprediger des 15. Jhd.s, war mit jungen Jahren Governatore von Perugia, verzichtete nach seinem politischen Sturz 1416 auf die politische Laufbahn, trat in den Minoritenorden und begann 1425, mit beispiellosem Erfolge als Prediger zu wirken. Sein Hauptverdienst liegt in seinem Anteil an der Umbildung der rigoristischen Schicht der Franziskaner in eine selbständige Kongregation (sog. Franziskaner-Observanten). Wohl auf Veranlassung von Aeneas Silvius ging er 1451 zur Bekehrung der Hussiten über die Alpen; wohin er kam, in Oesterreich, Mittel- und Süddeutschland und Polen, zog ihm das Volk in endlosen Prozessionen entgegen und lauschte seinen (lateinisch gehaltenen und von einem Dolmetscher übersetzten) Predigten; indessen sein eigentliches Ziel, die Bekehrung der Hussiten, erreichte C. nicht. Zuletzt wirkte er, ohne viel Erfolg, namentlich in Ungarn, für die Kreuzzugsbewegung und nahm an der Schlacht bei Belgrad 1456 teil. Die franziskanische Berichterstattung hat alle diese Taten in stärkster Weise übertrieben. C. starb 1456; 1690 wurde er heilig gesprochen. Von seinen zahlreichen Schriften ist nur wenig gedruckt. ¶ Mönchtum.

G. Voigt: HZ X, S. 19—96; — RE³ III, S. 713—715; — KL² VI, Sp. 1606—1611. **Heussi.**

Capito, Wolfgang (1478—1541), Reformator. C. (Köpfel), geboren in Hagenau, besuchte die Pforzheimer Lateinschule, studierte in Ingolstadt und besonders in Freiburg, erst Medizin und Jurisprudenz, dann Philosophie und Theologie, und begann mit innerer Unlust scholastische Theologie zu dozieren. 1512 wurde er Stiftsprediger in Bruchsal, 1515 Münsterprediger, bald auch Professor, in Basel. Der Kirchenlehre längst kritisch gegenüberstehend, trat C. in Basel in den Kreis des ¶ Erasmus ein und wurde ein begeisterter Anhänger von dessen kirchlichen Reformplänen. Von tieferer Frömmigkeit als der Meister, wurde er bald zugleich ein warmer Verehrer Luthers, dessen ungestüme Art dem aristokratischen Humanisten freilich nicht behagte. Im Frühjahr 1520 wurde er für kurze Zeit Domprediger, dann geistlicher Rat des Kurfürsten Albrecht von Mainz, in welcher Stellung er durch kluge Beeinflussung seines Herrn und diplomatische Aktionen auf den Reichstagen von Worms und Nürnberg der reformatorischen Bewegung, ohne direkt für sie einzutreten, wertvolle Dienste zu leisten wußte. — Als diese Schwebestellung unmöglich geworden, zog er sich im Frühjahr 1523 auf seine Propstei an St. Thomae zu Straßburg zurück. Hier bald als offener Anhänger der Reform hervortretend, wurde er mit seiner verbindlichen, vornehmen Art und seiner bedeutenden Rechts- und Geschäftskenntnis für die nächsten Jahre der theologische Führer der Straßburger Reformation, während er später hinter dem energischeren ¶ Bucer zurücktrat. Er war von 1524 bis zu seinem Tode 1541 Pfarrer an Jung-St.-Peter; daneben hielt er, ein tüchtiger Hebraist, Vorlesungen über das AT. Eine milde, feinfühlige, etwas schwermütige Natur, war der zu undogmatischem Christentum neigende C. der weitherzigste, namentlich den Sektierern am weitesten entgegenkommende unter allen deutschen Reformatoren, entscheidender durch den Humanismus bestimmt und weniger Kirchenmann als Bucer. Er war in Oberdeutschland und der Schweiz von Ansehen und Einfluß; einen Höhepunkt seines Wirkens bildete die entscheidende Rolle, die ihm auf der für das dortige Kirchenwesen grundlegenden Berner Synode 1531—1532 zufiel.

Literatur bei ¶ Straßburg, Reformation; — Dazu Paul Kalkoff: W. Capito im Dienste Erzbischof Albrechts von Mainz, 1907. **Anrich.**

Cappa, ursprünglich Mantel mit Kapuze; mantelartiges Kleid der kath. Ordensgeistlichen; als liturgisches Gewand namentlich bei hohen Geistlichen prachtvoll ausgestattet (mit Schleppe usw.).

Cappellus, eine berühmte französische Familie, aus der sich auf theologischem Gebiet hervorgetan haben: 1. Ludwig (I 1534—1586), geboren zu Paris. Nach seinem Uebertritt zur Reformation begab er sich nach Genf, um unter Calvin zu studieren. Als eifriger Anwalt und beliebter Prediger der Reformierten führte er ein bewegtes Leben; z. B. hielt er, von Wilhelm von Oranien an die neugegründete Universität Leiden berufen, bei ihrer Eröffnung die Inaugurationsrede 1575. Er starb als Prediger und Professor der Theologie in Sedan. — Seine Neffen: 2. Jakob (III 1570—1624), in Rennes geboren, als Professor der Theologie in Sedan gestorben. Er hat sich u. a. mit exegetischen Fragen des Pentateuchs Jos Richt usw. beschäftigt; — 3. Ludwig (II 1585—1658). Im Dorfe Saint Elier bei Sedan geboren. Nach Studien in Sedan und außerhalb Frankreichs, namentlich Oxford, wurde er 1613 Professor der hebräischen Sprache, seit 1626 auch der Theologie in Saumur, hier neben Moses ¶ Amyraut und Josua ¶ Placaeus wirkend. Seine bleibende Bedeutung liegt in seinen erfolgreichen Bemühungen um die atl. Textkritik (¶ Bibelwissenschaft: I, E. 2 d). Zwar nicht als erster, aber mit besonders wertvoller Begründung wies er die junge Herkunft der hebräischen Vokalpunkte nach. Das geschah in seiner 1624 anonym erschienenen Schrift: Arcanum punctationis revelatum sowie in seinen Vindiciae arcani punctationis, welche erst sein Sohn Jakob (IV), der nach der Aufhebung des Edikts von Nantes die Stelle als Nachfolger seines Vaters hatte aufgeben und in England Zuflucht suchen müssen, im Sammelwerke: Ludovici C. Commentarii et Notae criticae in V. T. 1689 herausgab. Besonders wichtig ist ferner die Erkenntnis, die sich Ludwig C. aus der Vergleichung von Paralleltexten und Uebersetzungen des AT aufdrängte, daß sich die traditionelle Ansicht von der Unversehrtheit des atl. Textes geschichtlich nicht halten lasse. Er schrieb darüber 6 Bücher, die unter dem Titel einer Critica sacra von einem andern seiner Söhne, Johann, der zum Katholizismus übergetreten war, mit Hilfe des Oratorianers ¶ Morinus in Paris 1650 herausgegeben wurden, nachdem sich von protestantischer Seite zu lebhafter Widerspruch dagegen erhoben hatte. Dabei hatte C., ein durchaus glaubenstreuer Mann, nicht im geringsten daran gedacht, das Ansehen des Bibeltextes mit seinen Forschungen erschüttern zu wollen. An der Spitze der Opposition stand der jüngere ¶ Buxtorf. Gegen ihn richtete C. seine Diatriba de veris et antiquis Ebraeorum literis, Amsterdam 1645, worin er die Priorität der samaritanischen Schrift gegenüber der Quadratschrift nachweist. Je weniger C. von der Ortho-

doxie seiner Zeit verstanden wurde, um so glänzender hat ihn die Folgezeit gerechtfertigt.

Bertheau: RE³ III, S. 717—22. **Bertholet.**

Caputiati oder Pacifĕri, eine Verbrüderung zur Aufrechterhaltung des Landfriedens, die 1183 in der Auvergne entstand, eine kurze Zeit sich überraschend schnell über einen großen Teil Frankreichs verbreitete, aber, wie es scheint, einem ebenso raschen Verfall erlag, vermutlich infolge des Widerstandes des fehdelustigen Adels. Irrtümlich hat die frühere Forschung die Bewegung für eine häretische gehalten.

RE³ III, S. 722 f. **Heussi.**

Caracalla, römischer Kaiser 211—217, ¶ Christenverfolgungen ¶ Imperium Romanum.

Caracciŏli, Galeazzo, Marquis von Vico (1517—1586). Einer der hervorragendsten unter den italienischen Flüchtlingen in Genf, Neffe des Papstes ¶ Paul IV. Noch sehr jung hatte er in Neapel Viktoria Caraffa geheiratet. Die glänzendste Zukunft lag vor ihm, als er durch Petrus ¶ Martyr Vermigli für das Evangelium gewonnen wurde. Vater und Weib begriffen ihn nicht. Als die kirchliche Reaktion in Neapel die Oberhand gewann, entschloß sich C., die Heimat zu verlassen (März 1551). Er ließ sich in Genf nieder, schloß sich hier der italienischen Gemeinde an und wurde ein vertrauter Freund Calvins (monsieur le marquis). Seine Familie tat alles, um ihn zur Rückkehr zu bewegen, aber vergeblich. Im Frühjahr 1558 besuchte er alle die Seinen auf dem Schlosse Vico. Das Wiedersehen war tiefbeweglich und leidenschaftlich, aber bitter traurig. — Donna Viktoria weigerte sich, auf neutralem Boden so mit ihm zu leben, daß sie mit ihren Kindern im katholischen, er im evangelischen Glauben beharrte. Da löste auf Antrag C.s das Genfer Consistoire die Ehe auf und ermächtigte ihn, eine andere Frau zu nehmen. Er heiratete im Januar 1561 die Witwe Anna Framery, die gleich ihm um des Glaubens willen geflüchtet war. C. blieb die Stütze der italienischen Gemeinde in Genf. Er genoß allgemeine Achtung; jeder Fremde von Bedeutung suchte ihn auf.

N. Balbani: Historia della vita di G. C., Genf 1587, franz. 1681, auch lat.; — E. Doumergue: J. Calvin III, 1905, S. 633 ff. **Choisy.**

Caraffa, 1. Carlo ¶ Fromme Arbeiter. 2. Gianpietro ¶ Paul IV ¶ Theatiner.

Carbonari. Wie anderwärts in der Reaktion gegen die Restauration des Wiener Kongresses Geheimgesellschaften entstanden, so auch in Italien, wo namentlich die Carbonari (d. h. „Kohlenbrenner") Verbreitung gewannen. Ueber ihren Ursprung laufen verschiedene Vermutungen um, als seien sie aus Geheimgesellschaften wie den Muratori franchi oder den Philadelphi des napoleonischen Heeres entstanden. Nun steht zwar jede Geheimgesellschaft zu den früheren in irgend einer Beziehung; aber der Bund der C. hat eigene besondere Entwicklung gehabt. Diese wurde bei den C. dadurch bestimmt, daß sie die Befreiung Italiens aus der vom Wiener Kongreß sanktionierten Knechtschaft zum Ziel hatten. Von Vaterlandsliebe glühende Jünglinge erhoben sich im Neapolitanischen, sonderlich in den Abruzzen, und schlossen sich zur Geheimgesellschaft der C. zusammen. Diesen Namen gaben sie sich, weil sie den Kohlenbrennern ähnlich in Wäldern lebten und ihr besonderes Wahrzeichen eine glühende Kohle war, welche die freiheitsfeindliche Luft reinigen und die wilden Tiere des Despotismus verscheuchen sollte. Der Symbolismus ist eine allen Geheimgesellschaften gemeinsame Begleiterscheinung, und das Symbol diente den C. als Erkennungszeichen. In den Wäldern riefen sie sich mit symbolischen Ausrufen, welche Grimm und Möser in ihren phonetischen Studien gesammelt haben. Wenn sie sagten: „der Wald ist von Wölfen zu reinigen", so sollte das heißen: „das Vaterland ist von den Fremden und Bedrückern zu befreien". Sie hatten sogar einen besonderen Schutzheiligen, St. Theobaldus, die Verkörperung männlichen und göttlichen Wagemutes gegen die Bedrückung gekrönter Tyrannen. Auch schauerliche Eide spielten dabei eine Rolle, wie der folgende: „Ich schwöre ewigen Haß den Tyrannen. Ich schwöre, sie bis auf ihren letzten Sproß zu vertilgen", worauf der Schwörende mit roter Flüssigkeit als mit Tyrannenblut getauft wurde. — Aus dem Neapolitanischen verbreiteten sich die C. mit großer Schnelligkeit über die anderen Provinzen Italiens. Aus allen Gesellschaftsklassen kamen die Anhänger, sogar aus hochangesehenen Gelehrten- und Künstlerkreisen. Im Jahre 1815 entstanden, hatten sie schon 1818 eine große Bedeutung gewonnen. Ueberdies bildete sich in den Abruzzen noch die untergeordnete Zweiggesellschaft der Calderari, die viel geringere Elemente verband, wenn schon mit demselben Ziel, Italien vom fremden Joch zu erlösen. Nach Frankreich drangen die C. 1818 hinüber, und kämpften dort für die Republik gegen die Restauration unter derselben Verfassung und Symbolik wie in Italien. — Als sie sich so von der allgemeinen Teilnahme getragen und — besonders im Neapolitanischen — in so großer Menge sahen, wollten sie 1820 ihre Kräfte messen. Da ein Volksaufstand dem König von Spanien eine Konstitution aufgezwungen hatte, ergriffen die C. von Neapel diesen Gedanken und nötigten den König Ferdinand I von Bourbon, gleichfalls eine solche zu geben. Ferdinand fügte sich und beschwor die Verfassung. Auch nach Sizilien drang die Erhebung. Ihr Versuch, Sizilien von Neapel loszureißen, wurde jedoch mit Waffengewalt unterdrückt. Nach Norden setzte sich die Bewegung gleichfalls kräftig fort: der Kirchenstaat, Parma, Modena, Piemont wurden erregt. Nur Toscana verhielt sich ruhig. ¶ Pius VII (1800—1823) exkommunizierte die C. Die Fürsten der hl. Allianz, Oesterreich, Rußland und Preußen halfen bei ihrer Verfolgung. Ein österreichisches Heer drang bis in den Süden der Halbinsel und wütete grausam gegen die Verschworenen, deren viele, auch Vornehme und Schriftsteller, zum Tode und hartem Kerker verurteilt wurden. Le mie prigioni des Silvio Pellico ist die traurige Erzählung der Schmerzen und Leiden, welche er und andere im Zuchthaus erduldeten. Nur wenige vermochten sich durch die Flucht nach Frankreich und England zu retten. — Nach dieser Niederlage glaubten die Despoten, das heilige Feuer der Vaterlandsliebe ausgetreten zu haben. Fürst Metternich, der namens Oesterreichs in der Lombardei den Herrn spielte, erklärte Italien „für einen geographischen Begriff". Aber das heilige Feuer glühte unter der Asche fort. Zunächst brach 1830 eine neue, von den C. vorbereitete Revolution in Frankreich aus und stürzte den verhaßten Thron der Bourbonen älterer Li-

nie. Louis Philipp aus dem Hause Orleans trat die Erbschaft an. Bald darauf — noch 1830 — erhoben sich alle freiheitlichen Elemente in der Romagna, in Umbrien, um wieder von österreichischen Waffen niedergeworfen zu werden. Als dann im folgenden Jahre 1831 die Romagna sich aufs neue erhob, schritten die Oesterreicher wieder ein. Diesmal aber beteiligte sich Papst ¶ Gregor XVI (1831—1846) dabei, und zwar in so brutaler Weise, daß man in Europa den Despotismus der päpstlichen Regierung für ärger als den der Türkei erklärte. So fielen die C. ehrenvoll nach tapferem Kampf 1820 und 1830 für die Freiheit des Vaterlandes. Sterbend aber reichten sie die brennende Fackel der neuen Geheimgesellschaft der Giovane Italia (des „Jungen Italien"), deren Feuerseele, Giuseppe Mazzini, dasselbe hohe Ziel unentwegt vor Augen hatte.

Colletta: Storia del reame di Napoli, Firenze 1831; — C. Botta: Storia d'Italia dal 1789—1814, Torino 1822; — C. Cantù: Il Conciliatore e i Carbonari, Milano 1878; — De Castro: Fratellanze segrete, Mailand o. J.; — H. von Sybel: Geschichte der Revolutionszeit von 1789—1795, 3 Bde., (1853—58) 1877⁴; — Derſ.: Geschichte der Revolutionszeit 1795—1800, 2 Bde., (1872—74) 1878—82²; — N. Duchamps: Les sociétés secrètes et la société, Paris 1815; — O. Charles: Les Carbonari, Paris 1818.

Labanca.

Carey, William (1761—1834), der Vater der neuern Mission. Die dänisch-hallische Mission der Pietisten, wie die Mission der Brüdergemeinde (Zinzendorf) drangen nicht über enge Kreise hinaus. Da wurde am 20. Nov. 1792 „die Baptistische Gesellschaft zur Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden" gegründet; und mit ihr brach „das Jahrhundert der Heidenmission" an (¶ Heidenmission: III). William C. wurde in Paulerspury bei Northampton geboren. Sein Vater war Weber und Küster. Der Sohn lernte das Schuhflicken. 1783 schloß er sich den Baptisten an. Als seine Predigtversuche gelangen, studierte der 23-jährige lateinisch, griechisch und hebräisch, und zwar mit solcher Lust, daß er auch noch holländisch und französisch hinzufügte. Die Baptistengemeinde zu Moulton berief ihn 1785 zu ihrem Prediger. Sein Gehalt belief sich auf 200 M. jährlich. Durch Schulehalten suchte er es etwas aufzubessern. Die Geographie und Bibelkunde in der Schule, dazu die Lektüre von Cooks Entdeckungen, entfachten und nährten in ihm den Gedanken der Heidenmission. Doch fand er wenig Verständnis. So wandte er sich 1786 mit seiner berühmten Enquiry (Untersuchung) durch die Presse an das große Publikum. Er suchte in der Enquiry die fünf angeblichen großen Hindernisse gegen die Heidenmission zu widerlegen. (1. Die Gefahr getötet zu werden, 2. große Entfernung, 3. Barbarei der Heidenvölker, 4. Schwierigkeit der Lebensunterhaltung und 5. die unbekannte Sprache.) Seine Predigt in Northampton (31. Mai 1792) über Jes 54 $_{2—3}$ 1. „Erwarte Großes von Gott, 2. Unternimm Großes für Gott" gab den Anstoß zur Gründung der oben genannten Gesellschaft. Er selbst kam als der erste Missionar 1793 nach Bengalen. Die Feindschaft der „Ostindischen Gesellschaft" war jedoch so groß, daß er nicht auf englischem Gebiet landen durfte, sondern in Mudnabati auf dänischem Gebiet als Pflanzer Eingang suchen mußte. Die ersten sechs Monate waren so entbehrungsvoll, daß ihm ein Kind starb und seine Frau unheilbar irrsinnig wurde. Seine beiden Gehilfen Ward und Marshman wurden von einem amerikanischen Kapitän in Sirampur bei Kalkutta gelandet, wo auch C. 1800 eine Buchdruckerei gründete. Dieses „Sirampurer-Trio" entwickelte eine außerordentliche Fruchtbarkeit. Als Lord Wellesley, der General-Gouverneur von Ost-Indien, das College Fort William in Kalkutta gründete, eine Schule für junge englische Beamte, in der sie neben europäischen Wissenschaften die indischen Sprachen erlernen sollten, wurde C. Lehrer des Bengali. In dieser Stelle blieb er 30 Jahre. Unter seinem Einfluß nahmen auch die Wissenschaften einen großen Aufschwung. Das Sanskrit wurde sprachlich ergründet, Flora und Fauna des Landes wurden erforscht. C. wurde Mitglied zahlreicher gelehrter Gesellschaften in Europa und stand in lebhaftem Briefwechsel mit den Orientalisten und Botanikern seiner Zeit. Er sah jedoch dies alles nur als Mittel zum Zweck an, denn er war und blieb bis an sein Ende im tiefsten Herzen Missionar. Von seinem Gehalt (24 000 M.) verwendete er den größten Teil für Missionszwecke. Seine Hauptaufgabe sah er in der Uebersetzung der Bibel. Von seinem Sprachgenie zeugen 6 vollständige Uebersetzungen des Alten und Neuen Testaments, 23 Uebersetzungen des Neuen Testaments und 10 Uebersetzungen einzelner Bücher in fremde Sprachen oder Dialekte. Natürlich sind diese Arbeiten durch die nachfolgende Forschung längst überholt. 1804 baute er die erste Kapelle für Heidenpredigt; in demselben Jahre erschienen von ihm Ausgaben verschiedener Sanskritoriginale („Hitopadeça", „Daçakumâra-carita", „Sprüche des Bhartrihari"), 1806 eine Sanskritgrammatik, später noch mehrere Originalausgaben, Uebersetzungen, Grammatiken und Wörterbücher indischer Dialekte usw. 1818 gründete er die erste Zeitung in ostindischer Sprache. 1818—1821 baute das „Trio" unter einem Aufwand von 300 000 M., die es selbst aufbrachte, das Sirampurer College, in dem die Eingeborenen zu Missionsgehilfen ausgebildet werden sollten. 1829 wurden durch C.s Einfluß der Mädchenmord, 1832 die Witwenverbrennung verboten. Zur Gemeinde in Sirampur hielten sich bei seinem Ende 26 Filialen.

J. B. Myers: W. Carey. Deutsch von Mundhenk, 1892; — Armitage: History of the Baptists, New-York 1890; — Landels: Baptist Worthies, London 1883; — G. Warneck: Abriß einer Geschichte der protestantischen Mission, 1905⁸.

Hoefs.

Carlyle, Thomas (1795—1881).

1. Seine Bildungsgeschichte; — 2. Die Brücke zwischen Deutschland und England; — 3. Seine Bedeutung als Geschichtsphilosoph; — 4. Seine Bedeutung als Soziolog; — 5. Seine Bedeutung für die Weiterbildung der christlichen Religion.

1. Das Verständnis des Charakters Thomas C.s hängt ebenso ab von dem Einblick in seinen schottisch-calvinistischen Ursprung wie von dem Einblick in seine Beziehungen zu Bentham und den Enzyklopädisten einerseits, zu Goethe andrerseits. Das schwere, tiefpflügende Wesen der Schotten, verstärkt durch das schwerkämpfende Leben des kinderreichen Elternhauses, die unerbittliche religiöse Konsequenz der ¶ Cameronians, die 1680 Calvins und John Knox' herben, harten Geist gegen das Staatskirchentum bis aufs Blut behauptet hatten, die mehr alttestamentliche Pietät als evangelische Freiheit atmende, jedes De-

tail des Lebens beherrschende Gebundenheit an die Bibel als „das Gesetz", die herbe Geschlossenheit des Lebens, dem der Schönheitssinn fehlte, die tiefe Schweigsamkeit und Humorlosigkeit des unbestechlich aufrichtigen Vaters, die stete, zarte Sorge der durch ihre Bibelkenntnis geadelten Mutter um sein Seelenheil (¶ Dichter und Denker des Auslands, 2) — diese ersten Eindrücke „reichten tief einwärts bis in das Mark seines Wesens" und entwickelten darin, zunächst eingehüllt in Furcht, jene Ehrfurcht vor dem tiefen Geheimnis des Lebens, die ihn durchweg auszeichnete, aber auch die düstere, einsame Passivität nach außen, die mit einer krankhaften inneren Reizbarkeit und Unbehaglichkeit zusammenging. Diese Anlage wurde nun durch schlechte Schule und Ernährung noch gesteigert. Ganz wie Bismarck eine mächtige, zähe Konstitution mit enormer Nervosität verbindend, war er äußerst schwer zu behandeln und bei den gewaltigsten Anforderungen an die eigene Kraft stets unzufrieden mit seinem Befinden. Die Nötigung, unausgesetzt für seine eigene Gesundheit und Leistungsfähigkeit zu sorgen, erklärt auch die überraschende Tatsache, daß er für die Bedürfnisse anderer, selbst seiner Frau, so wenig Blick und Rücksicht übrig hatte. Auf der Universität Edinburg stieß sein angeerbter Calvinismus zusammen mit einem rationalistischen, allem Mystizismus feindlichen Skeptizismus, dem er sich, da seines Freundes Edward ¶ Irving forcierte Christlichkeit nur seinen Wirklichkeitssinn aufreizte, mit echt schottischer und calvinistischer Verbissenheit hingab. Keinen Bruch zwischen Theorie und Praxis ertragend, kein matter of fact-man wie die meisten Engländer, darum ohne Weltanschauung nicht wirklich lebend, aber auch kein eigentlich philosophischer, abstrakt denkender Kopf, lenkte er seine wählerische Vielleserei immer entschlossener auf die englischen und französischen Vertreter des durchgeführten Sensualismus und Materialismus, der allen seinen Kindheits- und Selbstgefühlen Hohn sprach, aber eben darum ihm imponierte. So hat er den im Sartor Resartus geschilderten gewaltigen Kampf um die Weltanschauung durch Jahre durchgeführt, während deren die rein mechanische Weltanschauung Holbachs und die rein utilitaristische Sozialmoral Benthams mit seinem intérêt bien connu auf seiner frommen Seele lastete wie ein Alpdruck. In gewisser Hinsicht ist es der typische Kampf gläubig erzogener Seelen, die doch zu aufrichtig sind, um sich vortäuschen zu können, zu glauben, was ihr Verstand ihnen als falsch erweist, als unverträglich mit dem unerbittlichen Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Das Universum ward ihm zu einer enormen leblosen, bestimmungslosen Dampfmaschine, sein Ich zu einem bloßen Durchgangspunkt unpersönlicher Kräfte, seine Sittlichkeit zu einem Erleiden bloßer Lust- und Unlusttriebe. In der entgotteten Welt keine Heimat findend, empfand und überwand er den Druck des Mechanismus der Natur wie einen bitteren, langgedehnten Todeskampf. Die Wendung, die er selbst seine Wiedergeburt nennt, war ebenso typisch: „So hatte das ewige Nein gebieterisch durch alle Schlupfwinkel meines Ich hindurchgeschallt; und dann geschah es, daß mein ganzes Ich aufstand in angeborener, gottgeschaffener Majestät und mit Emphase seinen Protest entgegenrief". Es ist der Protest des eigenen Ich mit seinem Freiheitsdrang, der auf immer die erdrückende Verstandeskonsequenz, den fühllosen Mechanismus der Natur in seine Schranken weist. Aber auch über dieses Stadium, „das Zentrum der Indifferenz", wo sich Ich und Welt wie zwei feindliche Lager gegenüberstanden, erhebt sich der starke Willens-Mensch durch den Trotz auf die unverlierbaren Rechte der Persönlichkeit. Goethe führt ihn zurück zur Wirklichkeit und zum freudigen Schaffen an ihr. So rein sieht man selten innerste Prozesse sich vollziehen — das ist das Geheimnis der sittlichen Gewalt C.s.

2. Als Uebersetzer und Verenglischer Goethes, dem er sein Reifwerden verdankte, ward C. die persönliche Brücke zwischen Deutschland und England. Schiller, dem er, durch Natur und Geschick verwandt, seine erste Liebe und Uebersetzerkraft widmete, befriedigte doch sein leidenschaftliches Fragen nach spekulativer Einsicht nicht. Goethe schien ihm den eigenen dornigen Pfad gewandert zu sein: „Er war nicht in Atheismus verfallen, nicht in Aberglauben versunken. Er blieb wahr allem, was sein Intellekt ihn gelehrt, und nachdem er all den geistigen Ungeheuern ins Angesicht geschaut, schien er sich doch siegreich in die Atmosphäre ruhiger Majestät erhoben zu haben". Als Zeugnis dieser ihm innerlichst verwandten Geistesreife übersetzte er „Wilhelm Meister", in dem er (trotz der ihm fremden Ueberschätzung des Theaters als Zentralbildungsanstalt) Goethe selbst entdeckte und in ihm „den klaren und universalen Inbegriff des Menschen", dessen schöne, religiöse Weisheit in diesen harten, ungläubigen, utilitaristischen Tagen uns Lichtstrahlen der unsichtbaren, doch nicht unwirklichen Welt enthüllen können. Der Umgang mit Goethe, auch mit Jean Paul, Novalis und Fichte entriß ihn am Ende den Versuchungen der Wüste, der Einsamkeit und ließ ihn an sich erleben, was er sein Volk gelehrt hat: „Große Männer sind die inspirierten Texte jenes göttlichen Offenbarungsbuches, von welchem von Epoche zu Epoche ein Kapitel fertig wird". Goethes Naturevangelium von der Gottheit lebendigem Kleid und Goethes Persönlichkeitsevangelium von der Selbstentsagung und befreienden Tat, Goethes Faust und Wilhelm Meisters Wanderjahre führten C. zu dem „ewigen Ja", zu des Lebens tiefstem, positivem Sinn. In immer wiederholten Charakteristiken hat C. seinem Volk — damals noch höchst unpopulär — empfohlen, sich in Goethes Werke zu versenken, deren objektive Klarheit und Gerechtigkeit, für welche die Welt ein Ganzes ist, sie unmittelbar neben Shakespeares Dramen stellt. Goethes Lebenswerk aber erschien ihm noch wichtiger: die Ausgestaltung seiner Persönlichkeit zu einem typischen, symbolischen Spiegelbild unserer tiefsten Kämpfe und Siege; in seinen Werken erblickte er den Niederschlag der aufbewahrten Freuden und Leiden seines Lebens, den ermutigenden und antreibenden Kampf um den Lebensinhalt. Und während er sich seufzend an der Uebersetzung des Wilh. Meister abmühte, sog C. in sich den tätigen, entsagenden Idealismus ein, in dem Goethe das beste deutsche Wesen ausgelebt hat: das Heldentum der Hingabe eines reichen Innenlebens an die Kultur der Persönlichkeit im Volk; mit dieser Kultur getraute er sich den Bent-

hamismus, Materialismus, Utilitarismus, Geschäftsegoismus seiner Zeit und Nation zu überwinden. So ist auch das bedeutendste, obschon abstruseste Werk C.s, der Sartor Resartus, eine Nachwirkung Goethescher, allerdings mit Jean Paul und Novalis verquickter Einflüsse. Die Philosophie der Symbole oder Kleider, in die sich die ewigen Gedanken in der Erziehungsgeschichte der Menschheit wechselnd kleiden, und mit ihr die Heldenverehrung und neue Gesellschaftslehre glaubte er dem Propheten des neuen Glaubens zu danken, „dem das Göttliche sich enthüllt hat durch die niedrigsten und höchsten Formen des Gemeinlebens und durch den es sich wieder prophetisch enthüllt". Gewiß hat der Rigorist, Calvinist und Puritaner sich den Goethe so geschaffen, wie er und sein Volk ihn brauchten; er hat die starken ästhetischen und sinnlichen Akzente überhört und ihn positiver, gläubiger, tatkräftiger verstanden, als es dem Ganzen seines Lebenswerkes gegenüber berechtigt ist. Aber indem er ihn als einen Fichte wahlverwandten Willensmenschen und als calvinistischen Gottsucher auslegt, hat er ihm eine Nachwirkung im englischen und indirekt auch im deutschen Volk verschafft, welche die edelsten, fruchtbarsten Keime seines überreichen Wesens zu segensreichster Entfaltung brachte. Ein seltenes, ja einzig dastehendes Beispiel der Uebersetzung einer ganzen Persönlichkeit in ein anderes Volks- und Sprachgewand.

3. Die Hauptstärke des Schriftstellers C., des Wiedererweckers des Mittelalters in „Past and Present", des Schöpfers eines englischen „Friedrich des Großen", des ersten geistigen Durchdringers der französischen Revolution, vor allem aber des Entdeckers des Mannes, der die englische Größe geschaffen, Oliver Cromwells, ist seine geschichtsphilosophische Betrachtung. Sie ist klassisch niedergelegt in seinen Vorlesungen: „Helden und Heldenverehrung", die wieder nur die gesunde Weiterbildung der Kleiderphilosophie des Sartor Resartus sind unter Abstreifen ihres romantischen, alles auf die Spitze, ins Kolossale treibenden Uebermuts (¶ Dichter und Denker des Auslands, 2). Für C. ist nämlich die Natur- und Menschenbetrachtung von einerlei Art: Ist die Natur das Gewand der Gottheit, ihr Wesen zugleich verhüllend und offenbarend in wechselnden Kleidern, so ist auch der Mensch für jeden Beschauer eingehüllt in Gewänder, die sein Wesen ebenso verbergen wie versinnbildlichen. Anknüpfend an eine Idee Goethes in der pädagogischen Provinz der Wanderjahre, nennt C. die symbolischen Gedanken, in die der Mensch in verschiedenen Zeitaltern sein identisches Wesen ausgeprägt hat, Kleider, und findet die tiefste Aufgabe des Geschichtsschreibers darin, eine Entwickelungsgeschichte dieser Kleider oder Formen zu schreiben, in denen die Menschen ihr stilles Geheimnis zugleich verhüllend und andeutend für sich selbst und für andere, für Nächste oder für die Gemeinde dargestellt haben. Die wichtigsten Kleider sind aber die religiösen, unter denen die Menschen in verschiedenen Perioden das religiöse Prinzip, die göttliche Idee der Welt und ihre eigene Bestimmung, für sich und die Gemeinde verkörpert, mit einem empfindsamen und praktisch tätigen Leib bekleidet haben, so daß es unter ihnen wohnen konnte als ein lebendiges und Leben gebendes Wort. Die großen Männer aber, die Helden, sind nichts anderes als die symbolisierenden Verkörperungen jener göttlichen Idee der Menschheit, in sich, in dem immer nur geahnten Geheimnis ihres Wesens die wunderbare Wirkungskraft der Symbole darstellend, Schweigen mit Reden, Verborgenheit mit Offenbarung vereinend. So wird ihm die Menschheitsgeschichte, die Kulturgeschichte — gewiß im besten Sinne Goethisch, nur daß Goethe nie geschichtliche Reihen überschaute — zur Darstellung symbolisierenden, Geist in Stoff ausprägenden Handelns. So findet er die Hauptaufgabe der Geschichtschreibung in der Wiedererweckung der in Goethes pädagogischer Provinz gepredigten Ehrfurcht vor dem, was über uns, was uns gleich und was unter uns ist, kurz vor dem Göttlichen in uns durch die Anschauung der Helden, deren Bedeutung nicht etwa die Verkörperung der Ideen und Mächte ihrer Zeit, sondern die Umgestaltung der Gesellschaft durch neue Symbole der menschlichen Bestimmung ist. So entstand die „Heldenverehrung" als das Mittelstück C.scher Geschichtsphilosophie in schroffstem Gegensatz zu aller materialistischen oder ökonomisch-sozialen (Marxistischen) Geschichtsbetrachtung; nach allen Seiten weicht vor unserm Geist die nüchterne, illusionslose Welt der praktischen, rechnenden, logischen Vernunft, und es ersteht ein unendlich beziehungsreiches, sinn- aber auch geheimnisvolles Phantasiebild der Gott- und geisterfüllten Wirklichkeit: alles Irdische, alles Menschliche ein Gleichnis, das wir deuten, indem wir es verehren als der Gottheit lebendiges Kleid. Das ganze Pathos seiner Geschichtsphilosophie liegt aber in ihrem Gegensatz gegen alle demokratische, die Verbreitung nützlichen Wissens als das Prinzip des Fortschrittes verkündende Geschichtsbetrachtung, wie sie in ¶ Buckles History of civilisation gipfelt. Die Ungleichheit der Menschen an Einsicht und moralischem Einsatz; der Fortschritt auf dem Wege der Leitung der Masse durch eine Auslese und der freiwilligen oder gezwungenen Unterordnung der Masse unter die Auslese; das Walten sich wesentlich gleichbleibender, nur verschieden einkleidender Gestaltungs- und Herrschaftstriebe der Vernunft über die Materie; das Ziel des weltgeschichtlichen Prozesses Verwirklichung der Gerechtigkeit d. h. Erhebung der Würdigen, Tätigen, Ehrlichen auf den ihnen entsprechenden Platz, das Hauptmittel Willensentschlüsse der Helden, die ihrer Zeit ihr höheres, persönliches Recht entgegenwerfen und sie dadurch zu neuen Symbolen und Lebenswerten zwingen, nicht das Milieu, die soziale und ästhetische Umwelt, die vielmehr von den Helden geprägt wird: „Macht ist Recht!" d. h. Eigentum wird erworben durch Macht, es zu nutzen und zu verarbeiten, wird verloren durch Ohnmacht gegenüber solchen, die es höher zu verwerten wissen — diese optimistischen Grundgedanken einer Geschichtschreibung, die sich ganz auf die persönlichen Ursprungs- und Höhepunkte der Kultur- und Ideengeschichte beschränkt und die sie vergröbernden und verbreitenden Massenbewegungen, die technisch-ökonomischen wie intellektuellen Fortschritte kaum beachtet, verbinden sich mit einer an Treitschke erinnernden leidenschaftlichen Parteilichkeit, die lauter sittliche Werturteile: wahr — falsch, echt — gemacht, aufrichtig — schauspielerisch, gesund — schwächlich, natürlich — künstlich anwendet, im

letzten Grunde aber durchweg religiös bestimmt ist und mit Goethe das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte im Konflikt des Glaubens und Unglaubens und den Wertmesser für Epochen und Individuen darin sucht, bis zu welchem Grade sie symbolische, ewige Werte erkannt und eingeschätzt haben. Das Heldentum der Werte schaffenden Tat erkennt er als echt und aufrichtig nur, wenn es aus der stillen Tiefe einer glaubenden, trauenden, sehnenden Seele erwächst.

4. Ueber Goethe hinaus und in die Verwandtschaft mit Fichtes „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" hinein führt entschieden C.s Sozialpolitik. Mit Recht bildet die Charakteristik C.s geradezu den Mittelpunkt in Schulze-Gaevernitz' „sozialpolitischer Erziehung des englischen Volkes" (s. u. Lit.). Denn hinter den Christlich-Sozialen, die ein so erhebliches Maß dazu beigetragen haben, die englische Arbeiterbewegung in die Bahnen der konstitutionellen, sich selbst regulierenden, von der Bildung der Nation sekundierten Arbeiterassoziation zu lenken, hinter den Maurice, Ludlow, ¶ Kingsley steht C. mit seinen Anschauungen über den Zusammenhang der Einzelnen mit der Gesellschaft. Seine berühmte Streitschrift On Chartisme (1839) stellt sich mit großer Leidenschaft auf die Seite der von den Maschinen und den Sweaters ausgebeuteten Arbeitstiere, die er unter der Herrschaft der Industriemagnaten zu Nomaden und Sansculotten herabsinken sieht; abzuhelfen ist ihnen aber nach seiner Ueberzeugung weder auf parlamentarischem noch auf verfassungsreformerischem Wege (durch Ausdehnung des Stimmrechts), am wenigsten durch Behandlung der Arbeiternöte als Armensache oder durch das utilitaristische Prinzip des Laisser-aller, nur durch Assoziation der Arbeit, durch Erziehung und Auswanderung. Dem Aberglauben an die Macht des Stimmrechts, an die Vernunft in der Majorität, die sich durch ihr wohlverstandenes Interesse sicher leiten lasse, diesem Benthamismus setzt er seinen Glauben an den Gehorsam, an die freiwillige Unterordnung unter Bessere, Führende entgegen, dem freien Spiel der Kräfte die planmäßige Freigebung des großen „Saatfeldes der Zeit", die Erweckung der Einsicht der Arbeiter. Statt des gottlosen Malthusianismus empfiehlt er als Hilfsmittel gegen die Uebervölkerung die Auswanderung. Ueber die prophetischen Worte dieser Schrift predigten die Christlich-sozialen wie über Texte und verwandelten die Fülle kräftiger Impulse in aufopfernde Wirksamkeit unter den Arbeitern. — Die kraftvollen Keime dieser Ideen finden wir schon im Sartor resartus in dem tiefen Respekt vor der schwieligen Hand mit ihrer königlichen Macht über die Materie, vor den für uns mißgestalteten Knochen und Fingern, vor den rauhen verwetterten Gesichtern mit ihrer rohen Intelligenz, in dem bitteren Kummer über das Heldentum der Unbildung, in der die Lampe der Arbeiterseelen aus Mangel an Nahrung auszulöschen droht, in den harten Anklagen gegen die herrschende Gesellschaft, deren höchste Führer und Regierer nicht führen können, weil man ihnen von allen Seiten zuruft: Laissez-faire! Nicht wirtschaftliche Theorien, aber sozial-sittliche Impulse hat C. seiner gährenden Zeit zu bieten gehabt: er hat die der „klassischen Nationalökonomie" zugrunde liegende Annahme, daß der Mensch ein rein egoistisches Wesen sei, das sein Eigeninteresse befolge wie ein Naturgesetz, kritisiert vom Standpunkt der Freiheit des Willens und der Sympathie aus, die auf überirdische Interessen sich richten. — In Past and Present (1843) stellt er der zur Mechanik erstarrten Gesellschaftsethik der Kapitalisten: Arbeitskraft gegen Geldlohn!, die zur Zersetzung der Gesellschaft und zum revolutionären Anarchismus führen muß, in dem Idealbild des mittelalterlichen Klosters die „Organisation der Arbeit" entgegen, die durch Koalition der Arbeiter die Vereinzelung der Leute, die Quintessenz ihres Elends, überwindet und damit verbunden eine neue Ethik für die führenden Stände, eine Ethik der Verantwortlichkeit für die Pflege des persönlichen Lebens, für die menschenwürdige soziale Lage der untern Schicht, besonders für die Durchsetzung ihres Rechtes auf Arbeit, darin ihre Würde ruht. Nicht mehr bloß „Hände", auch „Seelen" in den Arbeitern schätzend, werden die Kapitäne der Industrie außer dem Wochenlohn edlere Bande der Treue und des Gehorsams knüpfen. Der entschiedene Gegner aller Demokratie, die jede Stimme als gleichwertig schätze, dadurch die Gesellschaft atomisiere, den Einzelnen auf sich stelle, findet sein Ideal der Verfassung in einem Staate, der von einer pflichtbewußten Aristokratie des Geistes im Interesse der Gesamtheit geleitet wird. Gerade in diesem Grundgedanken eines aristokratischen Heldentums der dienenden Tat, von dessen freier Selbstbestimmung, und nicht von den Bewegungen der unpersönlichen Masse, er rettende Reformen der Gesellschaft erwartete, berührt er sich mit Goethes „Wilhelm Meister", während er in dem großen geschichtlichen und sozialen Blick, in dem energisch-politischen Instinkt, in dem Rechnen mit Generationen statt mit Individuen, in der Beobachtung der sich wandelnden gesellschaftlichen Ideale, in dem Aufruf der Aristokratie zur Selbstbesinnung auf die Solidarität der höheren Interessen, vor allem in der pessimistischen Wertung der Gegenwart mit ihrer Zersetzung aller organischen Gemeinschaften, mit ihrer Ersetzung gemütlicher, moralischer durch rein mechanische, ökonomische und Interessenbande, und in der Hochschätzung gläubiger, opfernder Zeiten Fichtes Genosse ist. Sicher ist der Einfluß der Carlyleschen sozial-aristokratischen Impulse auch auf unsere deutsche christliche Bildung noch nicht erschöpft. C. darf als der geistige Vater des evangelisch-sozialen Kongresses bezeichnet werden.

5. C. war, wie Goethe rühmte, „eine moralische Macht von großer Bedeutung. Es ist in ihm viel Zukunft vorhanden". Für ihn wie für Fichte ist die verborgene Tendenz aller Weltanschauungsarbeit praktisch, wirksam, die Wahrheit zugleich Tat, Stählung der Willenskraft durch die Konzentration auf feste letzte Ziele Wirkung der Religion. Aber im Unterschied von Fichte ist C. keineswegs lediglich Idealist; Gott ist ihm eine Realität abgesehen von unserem Denken und Handeln, der persönliche Urheber der Geschichte, der die Helden sendet, sie mit Schauen der Wahrheit erfüllt, ihnen neue Kleider der Anschauung schenkt. Der Schein des Pantheismus trügt: unsere Ideen von Gott sind nicht bloß Symbole, Kleider, die wir erzeugen und denen keine objektive Wahrheit entspricht; Gott ruft

die immer adäquateren Symbole selbst hervor und verkörpert sie in den Helden, die er sendet. Nicht Gott wird in der Geschichte, sondern seine Offenbarung oder sein Reich wird, er selbst bleibt, was er ist: die ewige Kraft und Wahrheit, die wir darum nur in Tat und Schweigen verehren können. C. war und blieb Calvinist unter Ablehnung aller calvinistischen Theologie; er hatte, wie Goethe erkannte, „ein ursprüngliches Prinzip der Ueberzeugung" im religiösen Glauben, den er mit seiner Mutter teilte, obschon ihre Sprache völlig verschieden war. Und obschon er allen einzelnen Wundern, die die Offenbarung bestätigen sollen, auch denen der heiligen Geschichte, entschlossen den Glauben versagte aus intellektueller Redlichkeit, blieb ihm Gott doch die Tatsache aller Tatsachen, fand er sein ewiges Gesetz überall, durch alle Natur und in aller Geschichte waltend mit unerbittlicher Strenge. Das „Evangelium der Stärke", d. h. des göttlichen Rechts des Starken, ist fest verankert in seinem herben calvinistischen Glauben an die ewige Vorsehung, die alles Glück der Erdenkinder bindet an den Gehorsam gegen das Gesetz, gegen die Wirklichkeit Gottes. — C. empfand selbst seine Religion ebenso als im Wesen eins mit der seiner Mutter wie als eine Umkehrung der altväterlichen. Er konstatiert einmal, daß die Umwandlung unserer religiösen Denkart genau der Umwälzung der astronomischen Weltansicht durch Galilei entspricht: die Welt Gottes dreht sich nicht mehr um uns, sondern wir uns um die Welt, das Gesetz, die Ordnung Gottes, soll sie uns nicht zermalmen; aber dadurch wird diese Welt nicht anders, nur gewaltiger für unsern Willen. Die Bibel genießt kein Sonderrecht mehr neben allen anderen Büchern, so voll C. auch in ihr steht; aber alle Literatur, ja alle Geschichte ist eine Bibel, in der ein ernster Sinn die große Tatsache der göttlichen Wirklichkeit liest, wie er im Werk des Genius nicht freie Erfindung, sondern Gegenwart, Wirkung, Nötigung der ewigen Macht verehrt. — Mehr und mehr wurde ihm Klarheit und Reinheit, „im Ganzen, Guten, Wahren resolut zu leben" (Goethe), das „Eine Notwendige". Dazu gehört ihm aber neben der Einsicht in die unendliche Natur der Pflicht, der man freiwillig seine selbstsüchtigen Wünsche opfert, die Einsicht in die hohe Bedeutung „des Entsagens", das Verständnis für die „göttliche Tiefe des Schmerzes", für „das Heiligtum des Schmerzes". Indem er nun auf Grund seiner Kleiderphilosophie alle Wunder als Uebertragungen menschlicher Willkürhandlungen auf Gott, alle Mythologien und religiösen Anschauungen als die notwendigen Produkte des gottgeschaffenen Menschengeistes wertet, betont er doch immer wieder, daß nur das Kleid dieser Anschauungen für uns sich gewandelt hat, ihr Wesen aber sich überhaupt nicht ändern kann, weil es in unserm innersten Sein wurzelt. Und obschon er jeden Versuch, unsern armen Wunsch oder Willen gegen den Willen des Ewigen durchzusetzen, ablehnt, erklärt er das Gebet, freilich zumeist das schweigende, als das sehnsüchtige Ausgreifen unserer armen, ringenden, schwerbeladenen Seele nach ihrem ewigen Vater, für eine notwendige Lebensäußerung aller Religion. — Der Beitrag, den C. zur Weiterbildung der christlichen Religion leisten kann und wird, ist in seinem eigenartigen Verständnis der Goetheschen Religiosität zu finden, wonach die tiefe Ehrfurcht vor dem göttlichen Geheimnisse, das sich in den Helden fortgehend enthüllt, vor dem „Heiligtum des Schmerzes", darin alle Würde der Menschheit ruht, als das Wesen der christlichen Religion zugleich „die krönende Herrlichkeit oder vielmehr Leben und Seele unserer ganzen modernen Kultur ist". So schwer es ihm war, sich in die Kirche als die Macht der festen Ueberlieferung zu finden, da sie Kirchenkleider hartnäckig festhält, die längst aus den Ellbogen gegangen, so erkannte er doch, daß, da Religion eine soziale Sache, Religion nicht ohne Kirche sein kann. Aber sein energischer Reformdrang ging darauf, der tiefen Ergriffenheit von Willen und Phantasie durch die stillen, feierlichen Geheimnisse der Ewigkeitswelt adäquatere Kleider zu schaffen (¶ Akkommodation). Und wir möchten glauben, daß die Ausdehnung der Heldenverehrung auf Jesus, den Mann der Schmerzen, „unser göttlichstes Symbol", den er aus echt schottischer Scheu doch außerhalb der Helden gestellt, das entsprechende Kirchenkleid abgeben würde. Auch unsere Zeitgenossen werden durch Verehrung des Helden Jesus, der das höchste Symbol, den Vaternamen Gottes, den Kindesnamen der Sünder, das Heiligtum des Schmerzes, die Selbstopferung der Edelsten für die Geringsten durch Wort und Tat in die Geschichte einführte, am sichersten zum Schweigen vor Gott geführt.

Ausgewählte Werke C.s, 9 Bände, Leipzig, O. Wigand; — Einzelnes auch in Hendels Bibliothek der Gesamtliteratur und Reclams Universalbibliothek, sowie zahlreichen anderen deutschen Ausgaben; — C.s Lebenserinnerungen, deutsch von Paul Jaeger, 1897 ff; — Sozialpolitische Schriften, deutsch von P. Hensel und Pfannkuche, 1895 ff; — Paul Hensel: Carlyle, 1900 (Frommanns Klassiker der Philosophie); — Gerhard v. Schulze-Gaevernitz: Zum sozialen Frieden, 1890; — Lujo Brentano: Die christlich-soziale Bewegung in England, 1883; — Otto Baumgarten: Carlyle und Goethe, 1906.

Baumgarten.

Carmina Burana, lateinische, deutschlateinische und deutsche gereimte Lieder, zum größten Teile von Lenz und Liebe handelnd, aber zum Teil auch moralischen, religiösen, mythischen, geschichtlichen Inhalts. Ernstes und Lustiges, Heiliges und Unheiliges bunt durcheinander. Von mehreren Händen des 13. und 14. Jhd.s in eine erst der Abtei Benediktbeuren (daher der Name), jetzt der Münchener Hof- und Staatsbibliothek gehörige Handschrift eingetragen. Von ¶ Clerici vagantes verfaßt. Reizende Ueberreste einer sonst fast verschwundenen Literatur. Frisch, keck, natürlich, unser sittliches Gefühl manchmal verletzend. Vorläufer unserer Studentenlieder. Von Scheffel nachgeahmt. Hrsgg. von Schmeller, (1847) 1904[4]. Ergänzungen: Fragmenta Burana, hrsgg. von W. Meyer, 1901.

Giesebrecht: Die Vaganten oder Goliarden und ihre Lieder (Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur, 1853) u. a.

O. Clemen.

Carnesecchi, Pietro, in Florenz im 16. Jhd. geboren. Vorübergehend war er Protonotar in Rom unter Papst ¶ Clemens VII (1523—34). Später verließ er Rom und ging nach Frankreich, wo er mit der Reformation bekannt geworden, den Rechtfertigungsglauben sich aneignete, die sakramentale Beichte und Firmelung, die Transsubstantiation, den Ablaß, das Fegfeuer, die Forderung des Keuschheits-

gelübdes von Priestern und Mönchen ablehnte und den Papst, ohne päpstliche Autorität, nur als Bischof von Rom anerkannt sehen wollte. — Er hatte Beziehungen zu allen namhaften italienischen Anhängern der Reformation, zu Ochino, Vergerio, Marcantonio Flaminio, Vittoria Colonna, Margarethe, Gemahlin des Emanuele Filiberto von Savoyen. — Als man in Toskana eine Gesellschaft bildete, um die Opfer der Inquisition mit Geld zu unterstützen, wurde er eines der ersten Mitglieder. Er kam mehrfach mit dem hl. Offizium in Berührung. Das erste und zweite Mal ward er auf Bitten des Cosimo dei Medici freigelassen, das dritte Mal aber unter dem erbarmungslosen Ketzerfeind ¶ Pius V (1566—72) mit Zustimmung des Herzogs nach Rom geführt und zum Tode verurteilt.

Ein Auszug seines Prozesses ist von Giacomo Manzoni 1870 publiziert in den Miscellanee di Storia Italiana edita per cura della regia deputazione per la Storia patria (höchst interessant für die ganze Reformbewegung), Bd. X, Turin 1870; — Leopold Witte: P. C., 1883; — Leonardi Bruni: Cosimo I dei Medici e il processo d'eresia del Carnesecchi, Turin 1891; — Antonio Agostini: P. Carnesecchi ed il movimento Valdesiano, Florenz 1899. **Labanca.**

Carolini libri ¶ Karl der Große ¶ Bilderstreitigkeiten.

v. Carolsfeld, Julius Schnorr, ¶ Buchillustration, 5.

Carpenter, 1. Joseph Estlin, geb. 1844. Seit 1899 Professor der vergleichenden Religionswissenschaft am Manchester College, Oxford, Unitarische Kirche. Hauptwerke: Ewalds History of Israel vol. III—V (1867 u. 69), The first three Gospels, their Origin and Relations (1890. 1904), The Bible in the 19th Century, 8 Lectures (1903). In Gemeinschaft mit Prof. Rhys Davids Herausgeber der Digha Nikaya und Sumangala Vilasini.

2. William Boyd, geb. 1841. Bischof von Ripon, war Hofprediger der Königin Viktoria, schriftstellerisch tätig auf biblischem und praktisch theolog. Gebiet: Kommentar zur Offenbarung (1879), A popular History of the Church of England (1900). Eine auch ins Deutsche übersetzte Probe seiner feinsinnigen Schriftbehandlung: The Son of man among the Sons of Men (Der Menschensohn unter den Söhnen der Menschen), 1897. **Wolfschläger.**

Carpzov, sächsische Gelehrtenfamilie. Genannt seien hier: 1. Benedikt C. (1595—1666), Richter und Professor der Rechtswissenschaft in Leipzig, zeitweise am Hofe in Dresden, besonders hervorragend als Kriminalist und auf dem Gebiet des Kirchenrechts (Iurisprudentia ecclesiastica, 1645). — 2. Johann Benedikt C. (1607—57), Professor der Theologie in Leipzig, bekannt dadurch, daß er die Zahl der Predigtmethoden auf 100 brachte; begann eine Isagoge in libros eccl. luth. symbolicos, gilt deshalb als einer der Väter der Symbolik. — 3. Johann Benedikt C. (1639—99), Sohn des Vorigen, Professor der Theologie in Leipzig, heftiger Gegner der dort entstehenden collegia philobiblica, überhaupt des Pietismus, der Hauptfeind ¶ Speners in Sachsen, dafür besonders von Thomasius verspottet. — 4. Samuel Benedikt C. (1647—1707), Hofprediger, zuletzt Oberhofprediger in Dresden, durch seinen unter 3. genannten Bruder ebenfalls zum Gegner Speners geworden. — 5. Johann Gottlieb C. (1679—1767), Sohn des vorigen, Professor in Leipzig, dann Superintendent in Lübeck, als Vertreter strenger Inspirationslehre Kämpfer gegen die aufkommende kritische ¶ Bibelwissenschaft (I, E). — 6. Johann Benedikt C. (1720—1803), Professor der Theologie in Helmstedt, einer der letzten Vertreter der Orthodoxie gegen die hereinbrechende Neologie, besonders gegen Teller; Kenner des hellenistischen Sprachgebrauchs.

RE³ III, S. 725 ff. **Mulert.**

Carranza, Bartolomé de Miranda (1503—1576). Erzbischof von Toledo. C. wurde zu Miranda geboren, studierte in Alcalá, wurde 1520 Dominikaner und war mit 25 Jahren Professor der Theologie von ausgezeichneter Gelehrsamkeit. 1539 ging er im Auftrag seines Ordens nach Rom und trat in Beziehungen zu Juan de Valdés. 1540 wurde er Professor der Theologie in Valladolid. Von Karl V als kaiserlicher Theologe nach Trient gesandt, nahm er hier 1546—1548 eine Stellung zu den Reformbestrebungen ein, die dem Sinne der spanischen katholischen Reformation entsprach, und wahrte seine Selbständigkeit den päpstlichen Legaten gegenüber. 1550 wurde er Ordensprovinzial, ging zum 2. Mal nach Trient und dann mit Philipp nach England, wo er in der Verfolgung der Protestanten eine führende Stellung einnahm. 1557 empfing er von Philipp die höchste geistliche Würde des Landes, er wurde Erzbischof von Toledo. Nun ging der Neid seiner Gegner (Generalinquisitor Valdés und Melchior Canus) zur offenen Feindschaft über. Sein Katechismus (Comentario sobre el Catec. Christiano, Anvers 1558) lieferte ihnen die Waffen, C. wurde verhaftet und 8 Jahre in Haft gehalten. 1567 ließ ihn ¶ Pius V nach Rom bringen, wo er noch 9 Jahre in Untersuchungshaft zubrachte. Die „Ketzerei" konnte ihm nicht bewiesen werden, aber er mußte „abschwören". Am 22. Mai starb er, 73 J. alt, im Dominikanerkloster Sa. Maria. Im Angesichte des Todes legte er einen feierlichen Eid für seine Rechtgläubigkeit ab, Gregor XIII setzte ihm eine ehrenvolle Grabschrift. Sein Prozeß umfaßt 25 Bde. in Folio, 20 000 Bogen, ohne die Akten von Rom, in der Real Academia de la Historia in Madrid. Menendez y Pelayo hat ihn durchgearbeitet: Historia de los heterodoxos Españoles II, S. 359 f. — C.s Leben und Geschick ist bezeichnend für die Reformationsgedanken der besten, nicht einseitigen Theologen Spaniens im 16. Jhd., das Verhältnis der spanischen Kirche zu Rom, die Macht der Inquisition gegenüber der Königsmacht und den Erzbischöfen, und wichtig für die Eigenart der „protestantischen" Gemeinde in Valladolid. — ¶ Spanien.

H. Langwitz: B. C., Erzbischof v. Toledo, 1870; — Llorente: Geschichte der spanischen Inquisition, 1819; — H. Ch. Lea: A History of the Inquisition of Spain, 1906 ff. **Hecp.**

Carrière, Moritz (1817—1895), theistischer Philosoph, geb. in Hessen, 1849 a.o. Prof. in Gießen, 1853 o. Prof. in München, schrieb u. a.: Die Religion in ihrem Begriff, ihrer weltgeschichtl. Entwicklung und Vollendung (1841), Religiöse Reden und Betrachtungen für das deutsche Volk von einem deutschen Philosophen (1850), Die Kunst im Zusammenhang der Kulturentwicklung und die Ideale der Menschheit

(1876 ff³), Die sittliche Weltordnung (1877). C. gehört mit J. H. ¶ Fichte zu denjenigen Philosophen der Hegelschen Schule, die gegenüber der pantheistischen Deutung die metaphysische Bedeutung der Persönlichkeit betonten. Er nannte seine Auffassung selbst Real-Idealismus, insofern der erkennende Geist wie die zu erkennende Außenwelt einem gemeinsamen Prinzipe unterlägen, insofern weiter auch in der Natur aufsteigende Lebensentwicklung und damit ein Seitenstück zum Sittengesetz wahrnehmbar sei, und endlich der persönliche Gott als der tragende und zusammenhaltende Grund der gesamten Ordnung allgegenwärtig sich offenbare.

Christ: ADB 45, 1903. **Heydorn.**

Cartesius, Latinisierung des Namens ¶ Descartes.

Cartwright, Thomas (1535—1603), energischer Vorkämpfer des puritanischen Presbyterianismus, studierte in Cambridge und trat in Predigten und Disputationen mit scharfer Dialektik und steigender Leidenschaftlichkeit gegen die staatskirchliche Richtung auf. Besonderen Eindruck machte er durch den Vergleich der bestehenden kirchlichen Zustände mit den Institutionen des Urchristentums. Infolge dieser Angriffe geriet C., der 1569 Professor in Cambridge geworden war, in heftige Konflikte mit der Regierung und mußte mehrfach in die Verbannung gehen; aber auch in der Fremde (Genf, Antwerpen und Middelburg) hörte er nicht auf, gegen den Anglikanismus zu protestieren. Vor allem versuchte er, in zwei Traktaten das Parlament für sich zu gewinnen. Bei der Rückkehr wiederholt verhaftet, kam er durch einflußreiche Freunde frei und erhielt eine Sinekure am Hospital in Warwick. Der puritanischen Sache widmete er auch weiter seine besten Kräfte; 1588 verfaßte er mit W. Travers die Holy Discipline, die in Cambridge von 500 Geistlichen unterschrieben wurde und das Fundament der werdenden presbyterianischen Freikirche bildete. Für C. zog dies eine nochmalige Gefangennahme nach sich, aus der ihn nur das Versprechen künftigen Schweigens erlöste. Die letzten Lebensjahre verbrachte er, durch die Aufregungen aller Kämpfe körperlich gebrochen, auf der Kanalinsel Guernsey und im Hospital von Warwick. C.s praktische Hauptforderungen waren folgende: Wahl der Geistlichen durch die Gemeinde ohne Bewerbung, Handhabung des Kirchenregiments durch Pfarrer und Aelteste, Abschaffung der unapostolischen Aemter der Erzbischöfe und Archidiakonen. C. hat mit solchen Gedanken der beginnenden puritanischen Bewegung fruchtbare Anregungen gegeben, doch bedurfte sie noch mancher Klärung und Läuterung, ehe sie ihren Höhepunkt erreichte.

Dexter: History of Congregationalism, New-York 1880; — Rudolf Buddensieg: RE³ III, S. 733—735; — Dictionary of National Biography IX, S. 226 ff. **Herz.**

Carus, Paul, nordamerikanischer Religionsforscher, geboren 1852 zu Ilsenburg in Deutschland. Herausgeber zweier religionswissenschaftlicher Monatsschriften: The Monist und The Open Court. Verfasser von: The Gospel of Buddah (1898), und Buddhism and its christian Critics (1899). **Hans Haupt.**

de las Casas ¶ Las Casas.

Casaubonus, Isaac (1559—1614), geb. zu Genf als Sohn eines reformierten Predigers, Professor der griechischen Sprache in Genf, Montpellier und Lyon, 1599—1608 Bibliothekar Heinrichs IV in Paris, dann in London. 1600 nahm er als königlicher Kommissar teil an einer Konferenz zu Fontainebleau zwischen du Perron und dem Hugenotten Duplessis-Mornay; diesem wies er Ungenauigkeiten nach, zum großen Aerger seiner Glaubensgenossen. Als Philologe und Herausgeber lateinischer und griechischer Autoren (z. B. der scriptores historiae Augustae, des Aristoteles, Plinius, Sueton, Persius, Gregor v. Nyssa) geschätzt, ist er theologisch auf Georg ¶ Calixtus von großem Einfluß gewesen und gehörte zu denjenigen Gelehrten, die auf der Schwelle der Wendung des Calvinismus hin zur Aufklärung stehen. 1587 erschien in Genf seine Uebersetzung des NT. In England unter Jakob I stellte er seine Feder in den Dienst der Jesuitenpolemik, schrieb u. a. einen Kommentar zu den Annalen des Baronius (¶ Kirchengeschichtschreibung).

M. Pattison: I. C., (1875) 1892²; — Nazelle: I. C., sa vie et son temps, 1892; — A. Garn: I. C. (in La grande Encyclopédie IX, Sp. 652). **Köhler.**

Caselius, Johannes (1533—1613), aus der altadligen geldrischen Refugiésfamilie von Chessel oder Kessel, der letzte große Humanist des 16. Jhd.s, wurde in Göttingen geboren und auf den Schulen zu Northeim, Gandersheim, Nordhausen und Göttingen, wo sein Vater Matthias Bracht von Kessel nacheinander im Schulbezw. Kirchenamte stand, vorgebildet, dann in Wittenberg Melanchthons, in Leipzig Camerarius' Schüler und 1553 Schulgeselle in Neu-Brandenburg. Von dort berief Herzog Johann von Mecklenburg den ausgezeichneten jungen Gelehrten als Professor nach Rostock und gewährte ihm die Mittel, zweimal (1560—63 und 1565—68) Italien zu bereisen, wo er nicht nur in Bologna und Florenz ausgebreiteten Studien oblag und in Pisa den juristischen Doktorhut erlangte, sondern auch die Freundschaft der bedeutendsten italienischen Humanisten, so des Kritikers Pet. Victorius, des Archäologen Sigonius, des Verlegers P. Manutius, des Muratus u. a. erwarb, mit denen ein im elegantesten Latein geführter Briefwechsel ihn dauernd verband. Auf der Rückreise über Wien erlangte er die Erneuerung seines Adels und übernahm dann wieder — abgesehen von den Jahren 1570—74, wo er an den Hof gezogen wurde, um mit Andr. Mylius die Erziehung des Prinzen Johann zu leiten — sein akademisches Lehramt, in dem er bald europäischen Ruf erlangte. 1589 zog ihn Herzog Heinrich Julius an die aufblühende Universität Helmstedt, deren Zierde als wissenschaftliche Autorität, als geistvoller anregender Lehrer und als Freund und Berater der akademischen Jugend er 23 Jahre bis zu seinem 1613 erfolgten Tode blieb. In den letzten Lebensjahren widerwärtigen Angriffen der strengen Lutheraner, besonders Daniel Hoffmanns ausgesetzt, dazu während der Abwesenheit seines Fürsten von Nahrungssorgen bedrückt, fand der genügsame, friedfertige und fromme Greis dennoch heitere Seelenruhe und Trost wider die „hereinbrechende Barbarei" in seiner Bibel und seinem Aristoteles und in der bis ins Alter meisterlich gepflegten Poesie. Eine Biographie von C. sowie eine Sammlung und Herausgabe seiner Werke (meist Gelegenheitsschriften) fehlt bislang.

Fr. Koldewey: Matth. Bracht v. Kessel (Zeitschrift

der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte VI, 1 ff); — Derselbe: Paränetische Gedichte des Humanisten J. C., 1905 (= GPr Nr. 829); — O. Tüselmann: Eine Studienreise durch Italien i. J. 1562 (Festschrift der Klosterschule Ilfeld, 1896, Nr. 6); — J. a Dransfeld: Op. epistolicum Jo. Caselii, 1687; — Jak. Burckhard: Epist. de Jo. Caselii erga bonas literas meritis ejusque lucubrationum editione, 1707; — Commercium liter. clarorum virorum e museo Rud. Aug. Noltenii, 1737; — G. H. Klippel: Deutsche Lebens- und Charakterbilder I, 1853; — Tschackert: RE³ III, S. 735 ff; — G. Kämmel: ADB IV, S. 40 ff. **K. Kayser.**

Caspari, 1. Karl Heinrich (1815—61), ev. Theologe, Volksschriftsteller, geb. zu Eschau (Unterfranken), seit 1845 Pfarrer an mehreren Orten Bayerns, zuletzt in München. Verfaßte außer einem Katechismus zahlreiche, oft aufgelegte Volksschriften, u. a.: Christ und Jude; Der Schulmeister und sein Sohn; Geistliches und Weltliches. — Eine illustrierte Gesamtausgabe: Erzählungen für das deutsche Volk, erschien 1898. ¶ Volksschriftsteller.

2. Karl Paul (1814—1892), luth. Theologe, geb. in Dessau von jüdischen Eltern, 1838 in Leipzig, wo er seit 1834 orientalische Sprachen studierte, unter dem Einfluß seiner Freunde Franz Delitzsch und Karl Graul (später Vorsteher der Leipziger Missionsschule) zum Christentum übergetreten. Nachdem bereits seine Arabische Grammatik (1844. 1887⁵ bearb. von Aug. Müller; auch in englischer und französ. Uebersetzung) seinen Ruf als Orientalist begründet hatte, wurde er auf Empfehlung Hengstenbergs und durch Vermittelung seines späteren Freundes und Kollegen Gisle Johnson († 1894) 1847 Dozent und 1857 Prof. für AT an der Universität Christiania. Trotz mehrerer Berufungen nach Deutschland blieb C. bis zu seinem am 11. April 1892 erfolgten Tode seiner neuen Heimat treu, in der er als Dozent wie als außerordentlich fruchtbarer Schriftsteller die Entwicklung des wissenschaftlich-theologischen Lebens wesentlich gefördert hat. Als Alttestamentler war und blieb C. der Schüler ¶ Hengstenbergs; er schrieb u. a. über Obadja (1842), Jesaja (1848 sowie 1858), den syrisch-ephraimitischen Krieg unter Jotham und Ahas (1849), Micha (1851), Hiob in Hieronymus' Uebersetzung (1894 hrsg.). Auf das Gebiet der Kirchengeschichte, dem C.s Studien und Publikationen in den letzten Jahrzehnten seines Lebens vorzugsweise galten, wurde er dadurch geführt, daß ihn ¶ Grundtwigs Anschauungen zu eindringender Beschäftigung mit dem Taufsymbol und seiner Geschichte veranlaßten. In seinen Werken: „Ungedruckte Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel" (3 Bde. 1866—1875) und „Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols" (1879) hat er das Material außerordentlich vermehrt und mit exakter Kritik gesichtet. Seit 1857 gab er mit Johnson die Theologisk Tidskrift for den ev.-luth. Kirke i Norge heraus, die erst kurz vor seinem Tode einging und großenteils aus seinen Beiträgen bestand.

RE³ III, S. 737—742. **Joh. Werner.**

3. Walter, ev. Theologe, geb. 1847 zu Sommerhausen (Unterfranken), zuerst bayrischer Pfarrer, 1885 a.o. Prof. und Universitätsprediger in Erlangen, seit 1887 ord. Professor der prakt. Theologie und Pädagogik daselbst. Verfaßte u. a.: Die epistolischen Perikopen nach der Auswahl von Thomasius erklärt (1883), Die evang. Konfirmation (1890), Die geschichtl. Grundlage des gegenwärtigen ev. Gemeindelebens (1908²).

4. Wilhelm, ev. Theologe, geb. 1876 zu Memmingen, 1901 Stadtvikar in Augsburg, 1904 Repetent, seit 1907 Privatdozent in Erlangen. Verfaßte u. a.: Die Religion der assyr.-babylonischen Bußpsalmen (1903), Die Bedeutungen der Wortsippe KBD im Hebräischen (1907), Echtheit, Hauptbegriff und Gedankengang der messian. Weissagung Jes. 9 (1908), Die Bundeslade unter David (1908), Die Pharisäer (1909), Aufkommen und Krise des israelitischen Königtums unter David (1909). **M.**

Cassander, Georg, ¶ Unionsbestrebungen: II.

Cassel, Paulus Stephanus (1821—1892), ursprünglich Selig C. In Großglogau (Schlesien) von jüdischen Eltern geboren, studierte Geschichte (Gesch. d. Juden 1851 bei Ersch und Gruber), eine Zeitlang Redakteur, dann Bibliothekar in Erfurt, 1855 getauft, 1859 Gymnasiallehrer in Berlin, 1866 konservativer Abgeordneter, 1868—1890 Prediger an der Berliner Christuskirche (unabhängige Gemeinde). Hielt viele Vorträge, die meist als Broschüren veröffentlicht wurden und schrieb außerordentlich vielerlei, darunter sehr viel Unreifes, beteiligte sich eifrig an der Judenmission. Theol. Schriften: Richter und Ruth (in Langes Bibelwerk 1865), Altkirchl. Festkalender (1869), Für ernste Stunden (1870), Aus guten Stunden (1874), Vom Weg nach Damaskus (1872), Esther (1878), Wochenschrift Sunem (1875—89). **Christlieb.**

Casseler Religionsgespräch von 1661 ¶ Unionsbestrebungen, protestantische.

Cassianus, 1. Märtyrer, Knabenlehrer zu Imola, der bei einer Christenverfolgung (unter Diokletian?) von seinen Schülern mit den Schreibgriffeln getötet sein soll. Die spätere Tradition hat ihn zum Bischof von Seben gemacht, andere unterscheiden einen C. von Seben von ihm. Heiligentag: 13. August. Neben diesem kennt die römische Kirche noch einen Heiligen seines Namens, Cassian, Bischof von Autun († 355, Heiligentag: 5. August).

RE³ III, S. 749. **K.**

2. Johannes (ca. 360—ca. 435), geboren wahrscheinlich nicht, wie die herrschende Meinung auf Grund von Collationes 24_{18} und des lateinischen Stils seiner Schriften voraussetzt, in der Provence, sondern, wie Theodor Zahn und S. Merkle nachzuweisen versucht haben, an der unteren Donau (Dobrudscha, Scythia minor, vgl. Gennadius' Nachricht, C. sei Skythe gewesen), wo die lateinische und griechische Sprache, die Cassian beide beherrschte, auf einander stießen. Den größten Teil seines Lebens hat C. im Morgenland verbracht. Ungefähr zwei Dezennien hat er sich mit seinem Freund Germanus (bis ca. 400) bei den Mönchen Palästinas (Bethlehem) und den Anachoreten Unterägyptens aufgehalten und einen tiefen Eindruck vom mönchischen Leben erhalten. Von hier ging er nach Konstantinopel, wo er ein Schüler des ¶ Chrysostomus wurde und durch ihn die Diakonatsweihe erhielt. Erst die Verbannung des Chrysostomus brachte C. ins Abendland, wo er jetzt dauernd blieb; er wurde Presbyter, gründete im Massilia (Marseille) ein Mönchs- und Nonnenkloster und wurde an diesem Ort, der seit alters mit der griechischen

Welt in Verbindung stand, zu einem Vermittler zwischen Orient und Okzident, namentlich hinsichtlich des mönchischen Lebens (¶ Mönchtum). Die in Südgallien und auf den lerinensischen Inseln angesiedelten Mönche lebten z. T. ohne Gelübde und jedenfalls ohne Verpflichtung auf irgend ein ausgearbeitetes Statut, auf eine als dauernd verbindlich gedachte Regel. C. hat nun freilich weder den südgallischen Mönchen noch auch seiner eigenen Gründung eine Mönchsregel gegeben. Aber er hat doch (in den ersten 4 Büchern seines vor 426 geschriebenen Werks: De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII) aus den schon als Tradition von ihm gewerteten Lebensregeln der „Väter" der Askese die dem abendländischen Klima und Geist angepaßten, also gemilderten Grundsätze abgeleitet, die das mönchische Leben bestimmen sollen. Das Material zu einer abendländischen Mönchsregel war in diesen vier ersten Büchern der Schrift C.s enthalten. Bischof Eucherius von Lyon machte einen Auszug aus der „Regel" C.s, der in südgallischen Klöstern, aber keineswegs in allen, Verbreitung fand. Immerhin hat C. doch über den engen Bezirk seiner Gründung hinaus gewirkt, und es kam durch ihn eine größere Einheitlichkeit in das gallische Mönchsleben, dem allerdings weder er noch seine Anhänger eine statutarisch und gesetzhaft gedachte Regel gaben und geben wollten. In seinen 24 vor 429 niedergeschriebenen Collationes, Gesprächen, die C. während seines Aufenthaltes in den orientalischen Mönchssiedelungen mit dortigen Mönchen gehabt hat und die natürlich auf unbedingte historische Glaubwürdigkeit keinen Anspruch erheben können, aber doch ein eindrucksvolles Bild von dem dort herrschenden Geist und den Idealen C.s geben, befaßt er sich, wie auch in dem den 8 Hauptlastern gewidmeten Teil der instituta, mit den letzten Fragen der mönchischen Vollkommenheit und der mönchischen Seelsorge, wie sie namentlich im Kampf gegen die 8 „Wurzelsünden" zum Ausdruck kommt und den Ernst der individuellen religiös-sittlichen Lebensaufgabe offenbart (freiwillige Privatbeichte, ¶ Bußwesen). Damit vertrug sich wohl C.s Auftreten gegen den Augustinismus (vgl. Coll. 13). Der ernst strebende und in der griechischen Freiheitslehre aufgewachsene Mönch mußte eine sittliche Gefahr in prädestinatianischen Gnadengedanken ¶ Augustins erblicken, durch den zugleich die sakramentale Gnade der Kirche bedroht wurde. So wurde C. zum Wortführer der „Massilienser", die das Mittelalter Semipelagianer nannte. Gegen Pelagius wird daran festgehalten, daß der Tod die Strafe des Sündenfalles ist, daß auf der Menschheit das Sündenverhängnis lastet und die Gnade dem Menschen zu Hilfe kommen muß. Aber die nur auf einen Bruchteil der Menschheit bezogene Gnadenwahl und die vollständige Unfreiheit des menschlichen Willens widerstreben dem religiösen wie sittlichen Empfinden C.s. Der durch die Sünde nur krank gewordene Wille wirkt mit der Gnade zusammen und kommt der Gnade entgegen (Weiteres ¶ Pelagius und der Pelagian. Streit). Auch in den nestorianischen Streit, der sich mit dem pelagianischen verquickte, hat C., obwohl er Schüler des Chrysostomus war, auf die Aufforderung des späteren Papstes Leo I hin eingegriffen (De incarnatione domini contra Nestorium libri VII). Er versucht den Nachweis der inneren Zusammengehörigkeit beider Ketzereien zu erbringen. Theologische Selbständigkeit und systematische Kraft eignen diesem Werke nicht. C.s Bedeutung liegt in seiner Tätigkeit für das Mönchtum und in der Mobilisierung der griechischen und voraugustinischen Freiheitslehre sowie des mönchischen sittlichen Eifers gegen den strengen Augustinismus.

Werke: MSL Bd. 49. 50; — CSEL Bd. 13. 17; — Uebersetzung in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter, 1879; — Der kurze Auszug des Eucherius, MSL Bd. 50, S. 867 ff; — Lombard: Jean Cassien, sa vie, ses écrits, sa doctrine, 1863; — Grützmacher: RE³ III, S. 746 ff; — M. Petschenig: Prolegomena zur C.-Ausgabe CSEL; — G. F. Wiggers: Pragmatische Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus II, 1833; — F. Wörter: Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus, 1898; — H. v. Schubert: Lehrbuch der Kirchengeschichte I, S. 586 ff. 637 ff. 798 ff, 1902; — Theodor Zahn: Neuere Beiträge zur Geschichte des apostolischen Symbols, NKZ 1896; — Al. Hoch: Zur Heimat des Joh. Cassianus, ThQ 1900, S. 43—69; — Seb. Merkle: Cassian kein Syrer, ThQ 1900, S. 419—441. **Scheel.**

Cassiodorus, Flavius Magnus Aurelius Senator (ca. 480—578), geboren in Scyllacium in Bruttien, Staatsbeamter unter dem Ostgotenkönige Theoderich und seinen Nachfolgern. Als Siebzigjähriger zog er sich in das auf dem väterlichen Grundbesitz gebaute Kloster Vivarium zurück und erzog hier vorbildlich die Mönche zu wissenschaftlicher Tätigkeit. Hauptwerke, teils aus der ersten, teils aus der zweiten Lebensperiode: Chronicon, Geschichte der Goten in 12 Büchern, erhalten in der Bearbeitung durch Jordanes, 12 Bücher Variae (scil. epistulae = eine Sammlung von Erlassen, Reskripten, Formularen u. dgl.), De anima, Psalmenkommentar, Institutiones divinarum et saecularium litterarum = eine Einführung in die Theologie, Historia tripartita = ein Kompendium der Kirchengeschichte, aus Sokrates, Sozomenos, Theodoret zusammengezogen (¶ Kirchengeschichtschreibung), im Mittelalter und der Reformationszeit (z. B. von Luther) viel gebraucht. — Ueber seine Bedeutung für die Baukunst ¶ Altchristliche Kunst, 2 a.

Werke: MSL, Bd. 69. 70; — RE³ III, S. 749; — H. Usener: Anecdoton Holderi, 1870; — B. Hasenstab: Studien zur Variensammlung des Cassiodorus Senator, 1883. **K.**

Castellio (französisch: Chatillon), Sebastian (1515—1563), geb. zu St. Martin du Fresne als Bauernsohn, studiert in Lyon 1535—1540, wo humanistische Einflüsse auf ihn wirken, die für ihn die Brücke zur Reformation werden, als das Scharfmachen der Kirche gegen die reformierten Literatenkreise den Humanismus vor die Alternative stellt. Calvins Institutio bringt ihn endgültig auf die Reformationsseite herüber, sein Aufenthalt in Straßburg zieht ihn 1540 dorthin, wo er in Calvins Hause als Pensionär lebt. Schon vor diesem siedelt er 1541 nach Genf über und wird in demselben Jahre dort Rektor des neuerrichteten Gymnasiums. Ende 1542/43 erschien hier sein Schulbuch: Dialogi sacri in drei Teilen, ein Unterricht in der biblischen Geschichte in Dialogform, zugleich auf Einübung humanistischen Lateins berechnet; es verbreitete sich in zahlreichen Ausgaben durch Frankreich, Deutschland, die Schweiz, Spanien u. a. C.s inniges Verhältnis zu Calvin ging bald in Kälte über; per-

sönliche Differenzen (ruhend auf der für den Autokraten Calvin zu großen geistigen Selbständigkeit C.s) und theologische Gegensätze (C. vermag die Inspiration des „Liebesliedes", des Hohenliedes nicht einzusehen und bekämpft die Deutung der Höllenfahrt Christi im Apostolikum auf die Erduldung der Höllenstrafen durch Christus) lassen Calvin die geplante Wahl C.s zum Geistlichen hintertreiben. Nach vergeblichem Versuche in Lausanne findet er 1545 in Basel ein Unterkommen. Hier wird er nach längerer Wirksamkeit in der Buchdruckerei Oporins 1553 Magister und Lehrer der griechischen Sprache. Mehrere poetische Werke, eine lateinische Uebersetzung des Pentateuch, eine Ausgabe der Oracula Sibyllina, endlich eine Bibelübersetzung in lateinischer (1551) und französischer (1555) Sprache bezeugen seine literarische Kraft. Anläßlich der Verbrennung ¶ Servets, die nahezu allgemeine Zustimmung fand, trat C. 1554 unter dem Pseudonym Martin Bellius im Bunde mit Gleichgesinnten mit der berühmten Schrift De haereticis an sint persequendi (darf man Ketzer verfolgen?) an die Oeffentlichkeit. Unter Vorführung von Zeugen (Luther, Brenz, Erasmus, Sebastian Franck u. a.) geißelte er die Wandlung der Reformatoren im Punkte Ketzerprozeß und brandmarkte die Ketzerverfolgung als unchristlich. Von dem Gesichtspunkte der tatsächlichen gegenseitigen Verketzerung der Religionen aus trat er für gegenseitige Toleranz ein. „Je mehr man die Wahrheit kennt, desto weniger ist man zum Verdammungsurteil geneigt". Die Schrift erregte ungemeines Aufsehen, im Lager der „Kirchlichen" scharfen Widerspruch, dessen Wortführer ¶ Beza wurde (vgl. seine Schrift Antibellius), doch erwiderte der „Bellianismus" in wohlorganisierter Verteidigung, C. insbesondere durch die Schrift Contra libellum Calvini, 1554, deren Druck freilich verhindert wurde. Den Calvinisten gelang trotz wiederholter Angriffe die Vertreibung des durch seine Beziehungen zu David ¶ Joris, seine Polemik gegen die Prädestinationslehre und seinen weitreichenden Einfluß Verdächtigen und Gefährlichen nicht. Dogmengeschichtlich gehört C. auf die Linie des zu den Täufern und Freidenkern hinüberführenden Humanismus; in der Vorrede seiner lateinischen Bibelübersetzung kann er Erasmische Skepsis erreichen. Noch seine letzte Schrift Conseil à la France désolée 1562 verfocht die Toleranz. Calvin nannte ihn ein „auserwähltes Werkzeug Satans".

F. Buisson: S. C., 2 Bde., 1892. **Köhler.**

v. Castelnau, Peter, ¶ Albigenser.

Castor, der Heilige, Schutzpatron von Coblenz. Seine Reliquien sollen ca. 790 in Carden a. d. Mosel (wo er angeblich Einsiedler war) entdeckt und 836 nach Coblenz gebracht sein. Die des historischen Kernes entbehrende Legende sieht in C. den Missionar der Moselgegend unterhalb Trier. Heiligentag: 8. November.

RE³ III, S. 752. **K.**

Casula (Kasel), oberstes Gewand der katholischen Priester bei der Messe, ein glockenförmiger Mantel, ursprünglich nur mit einem Ausschnitt für den Kopf, später auch mit solchen für die Aermel, von verschiedener Farbe.

Casus ¶ Kasuistik.

Casus reservati (Vorbehaltene Fälle).

1. Die Theorie der c. r.; — 2. Zur Geschichte der c. r.

1. Während in der griechischen Kirche jedem vom Bischof bevollmächtigten Priester das Recht der Verwaltung der Beichte in ihrem vollen Umfang zusteht, hat das römische Kirchenrecht die c. r. oder Reservatfälle ausgebildet. Das in der heutigen römischen Kirche geltende Recht versteht darunter Sünden und Zensuren (d. h. schwere Strafen, wie Exkommunikation, Interdikt u. ä.), zu deren Lossprechung die niederen Seelsorger, die Priester, kraft der ihnen übertragenen ordnungsgemäßen seelsorgerlichen Rechte nicht befugt sind. Die Lossprechung ist dem Papst, den Bischöfen und den Ordensoberen vorbehalten oder reserviert (casus papales, casus episcopales, casus regulares). Zwar ist mit jedem selbständigen seelsorgerlichen Amt als solchem die von der Regierungsgewalt (potestas iurisdictionis) unterschiedene Bußgerichtsbarkeit verbunden (iurisdictio in foro interno sacramentali). Aber es wird die Gewalt der kirchlichen Gerichtsbarkeit von der Weihegewalt (potestas ordinis) unterschieden. Während letztere, durch Handauflegung des Bischofs unmittelbar von Gott gegeben, dem Priester nur die Fähigkeit verleiht loszusprechen, muß die Befugnis zur Ausübung der Gewalt noch besonders erteilt werden. Befähigung und durch Bevollmächtigung geschaffene Kompetenz begründen erst einen gültigen Urteilsspruch. Die Bevollmächtigung erteilt der Bischof, der, obwohl nach dem ¶ Vaticanum faktisch zu einem beauftragten Organ des Papstes geworden, doch dank dem Nachwirken der alten episkopalistischen Anschauung, immer noch als der Inhaber der Gewalt der Gerichtsbarkeit gilt, also die bischöfliche Jurisdiktion als unmittelbare besitzt. Der Bischof überweist demnach den Priestern die ordentliche Gerichtsbarkeit (iurisdictio ordinaria in foro interno). Neben ihr besteht noch die besonders übertragene Vollmacht (iurisdictio delegata), die nach Inhalt und Dauer widerruflich, vom Willen des Delegierenden abhängt und nur innerhalb des Gebietes des Delegierenden ausgeübt werden kann. So ist nur die Absolution gültig, die von einem Priester ausgesprochen wird, der eine ordentliche oder delegierte Jurisdiktion besitzt (sessio XIV des Tridentiner Konzils, de poenitentia cap. 7); und erteilen kann er die Absolution nur denjenigen, die seiner Kompetenz zugewiesen sind, der Inhaber einer iurisdictio ordinaria also überall dort, wo er ihm zugewiesene Beichtkinder antrifft. Der Bischof hat die Jurisdiktionsgewalt im ganzen Bereich seiner Diözese; den Ordensoberen steht ordnungsgemäß über die ihnen unterstellten Ordensglieder die Bußgerichtsbarkeit zu. Diese kirchenrechtliche und dogmatische Theorie rechtfertigt nun die bischöflichen Reservationen. Der Bischof kann die Jurisdiktion, da eben die Verleihung von ihm ausgeht, in größerem und geringerem Umfang erteilen, d. h. er kann einen Teil für sich behalten, also besonders namhaft gemachte schwerere Todsünden der priesterlichen Bußjurisdiktion entziehen oder bei der Uebertragung der Jurisdiktion sie von der priesterlichen von vorn herein ausschließen. Die bischöfliche Uebertragung (Delegation) rechtfertigt die Reservation. Anders muß die päpstliche Reservation gerechtfertigt werden. Denn auch das Vaticanum hat die alte Anschauung, daß der Bischof seine Jurisdiktion unmittelbar besitze, nicht beseitigt. Zur Begründung der päpstlichen Reservatfälle greift der römische Katholizismus auf die Primatialidee zurück (sessio XIV des Trid.

Konzils de paenitentia, c. 7 de cas. res.). Kraft seines Primates besitzt der römische Bischof die Jurisdiktion über die ganze Kirche (¶ Papat und Primat). Mag er darum auch nicht die unmittelbare Quelle der bischöflichen Jurisdiktion sein — die Konsequenz der papalistischen Theorie fordert dies freilich — so kann er doch kraft seines Primates Reservatfälle im Hinblick auf Sünden und Zensuren für sich beanspruchen und demzufolge die Jurisdiktion der Bischöfe beschränken. Die neutestamentliche Begründung wird durch Matth 16 $_{19}$ und Joh 21 $_{16-17}$ erbracht. Freilich kennt die älteste Kirchengeschichte keine päpstlichen Reservatfälle. Das soll aber die Theorie nicht erschüttern. Denn da der Primat wie das Christentum selbst in die Geschichte eintrat, mußte er sich auch geschichtlich entwickeln und also erst allmählich Gestalt gewinnen. Das Recht der Reservation war von Anfang an mit dem Primat gegeben; die Ausübung der Reservation mußte erst in späterer Zeit erfolgen, als besondere Verhältnisse sie notwendig machten. Die päpstliche Reservation darf darum weder als Anmaßung (Usurpationstheorie) noch als Uebertragung einzelner bischöflicher Rechte seitens der Bischöfe an den Papst im Interesse der Kirchenzucht erklärt werden (Delegationstheorie). Es handelt sich nicht um einen Verzicht der Bischöfe auf einen Teil ihrer Bußgerichtsbarkeit zugunsten des Papstes, sondern um die Aufforderung an den Papst, von seinem mit dem Primat gegebenen Reservationsrecht Gebrauch zu machen (Evolutionstheorie unter Voraussetzung des Primates). Den Reservationen selbst wird, wenn auch nicht unbestritten, so doch weithin, „medizinaler", nicht „vindikativer" Charakter zugeschrieben, d. h. sie haben nicht den Charakter der Strafe, sondern der Seelsorge. Die Reservationen, die nur auf besonders schwere Sünden bezogen sind (atrociora quaedam et graviora crimina, und zwar vollendete, notorisch gewordene Verbrechen, die mit Exkommunikation belegt sind, Sessio XIV a. a. O.), sollen die Ueberzeugung von den schweren seelischen Gefahren der betreffenden Sünden wach halten und diejenigen, die in dieser Beziehung gesündigt haben, einer wirksameren „Seelenkur" unterstellen. Daß der Büßende sich an den höheren und darum auch entfernteren Richter wenden muß, verursacht freilich Schwierigkeiten; aber sie sind nicht beabsichtigt, sondern nur eine sekundäre Folge. Als das Motiv der Aufstellung von Reservationen wird das seelsorgerliche, auf die Heilung der schweren Seelenwunden bedachte angegeben. Eben um dieser „medizinalen", heilenden Bedeutung der Reservationen willen haben auch die Seelsorger die Aufgabe, die wichtigsten Reservationen immer wieder einzuschärfen.

2. Diese Theorie wird nun freilich durch die Geschichte der c. r. nicht schlechthin bestätigt. So weit die Frage des päpstlichen Primates erörtert werden müßte, darf hier auf die einschlägigen Artikel verwiesen werden (¶ Papat und Primat ¶ Papsttum). Auch die Unstimmigkeiten im Verhältnis der bischöflichen und päpstlichen Reservationen sollen nicht berührt werden (Episkopal- und Primatialibee). Es soll nur dessen gedacht werden, daß es, trotz der schon in der alten Kirche erhobenen Primatsansprüche, vor dem 12. Jhd. keine päpstlichen Reservationen gegeben hat, also gesetzliche und allgemeine, von den jeweiligen Personen ganz absehende Vorbehalte pro foro interno, die es also nicht mit Appellationsfällen und dem auf das äußere Forum zum Zweck päpstlicher Kenntnisnahme und zutreffender richterlicher Beurteilung und Entscheidung bezogenen Vorbehalt in Strafrechtsfällen zu tun haben, sondern mit der Lossprechung von der Sünde. Hatten schon frühzeitig Bischöfe in verwickelten Fällen den römischen Stuhl um Entscheidung oder maßgebende Belehrung gebeten, hatten ferner seit dem 11. Jhd. die von den Bischöfen geradezu begünstigten Wallfahrten der Büßenden nach Rom (peregrinationes) dem römischen Stuhl eine letzte, autoritative Bedeutung im Bußwesen verliehen, hatte die dagegen opponierende Synode von Seligenstadt (1023) nicht durchdringen können, vielmehr die Autorität Roms eine ständige Steigerung erfahren und durch ¶ Gregor VII die weitgehendsten Ansprüche geltend machen können, so konnte im 12. Jhd. unschwer der römische Bischof mit der ersten, allgemein geltenden päpstlichen Reservation auftreten (Innocenz II im Jahre 1131 zu Rheims, Reservation der percussio clerici, d. h. der tätlichen Verletzung eines Klerikers; von der darauf gesetzten Exkommunikation kann nur der Papst, abgesehen von Todesgefahr, den zum persönlichen Erscheinen verpflichteten Täter absolvieren). Zu dieser ersten päpstlichen Reservation haben die folgenden zwei Jahrhunderte nicht gerade viele neue hinzugebracht. Die starke Vermehrung der Reservationen fällt erst in die Zeit, wo das Papsttum seine universalkirchlichen Ansprüche durchgesetzt hatte; vom Ende des 14. Jhd.s an bis in das 18. Jhd. hinein reicht diese Periode der starken Erweiterungen. So wird man in den päpstlichen Reservatfällen nicht schlechthin die Tendenz der Erweiterung gerade der päpstlichen Machtstellung ausgesprochen finden dürfen. Es hat auch ein großer Teil der Bischöfe die Bildung dieser Institution als einen kirchlichen, ihnen selbst zugute kommenden Gewinn betrachtet. Schon die erste päpstliche Reservation zeigt, daß sie im Interesse der kirchlichen Hierarchie überhaupt erfolgt war. Erschwerte sie die Absolution, begründete sie also eine schärfere Strafe, als wie sie bis dahin üblich war, so erschien die Bekämpfung und Ueberwindung des Verbrechens leichter. Das Verlangen nach einer Verschärfung der Strafe zugunsten der Wahrung der kirchlichen Interessen durch Erschwerung der Absolution war durch die päpstliche Reservation gestillt. Dies Motiv ist auch bei den meisten späteren Reservationen zu erkennen, wie ein Ueberblick über die Liste der von Hausmann aufgezählten päpstlichen Reservatfälle zeigt. Es treten deutlich hervor die Bedrückung der (bischöflichen wie päpstlichen) Kleriker durch weltliche Gewalten, die Störung der kirchlichen Gerichtsbarkeit, die Verletzung des Kirchengutes, die Beeinträchtigung der Freiheit der Kirche und ihrer Diener, die Verachtung der kirchlichen Zensuren, bestimmte, die kirchliche Ordnung antastende Uebergriffe und Disziplinwidrigkeiten der Mönche und Nonnen, Diebstahl in Klosterbibliotheken, willkürliche Besteuerung der Geistlichen, Kirchen und Klöster, Bedrohungen des Kirchenstaates u. dgl. m. Der erste Entwurf der ¶ Abendmahlsbulle von 1364, der zum erstenmal verschiedene Reservatfälle gesammelt vorführt, läßt diesen hierarchisch-kirchlichen, nicht ausschließlich papalistischen Gesichtspunkt klar erkennen, auf den selbst Hausmann

hingeführt wird, ohne ihn freilich historisch richtig zu würdigen. Manche Reservationen haben freilich nur rein örtliches Interesse oder beziehen sich auf schwere soziale und sittliche Vergehen (Duell, Wucher, Meineid, künstliche Abtreibung, beabsichtigte Unfruchtbarkeit) oder auf Bestechlichkeit und Simonie der Geistlichen u. a. m. Hier gewinnt man den Eindruck der Zufälligkeit des Vorbehalts. Wo aber eine klare Tendenz zu erkennen ist, da handelt es sich um den Schutz der hierarchisch-kirchlichen, nicht bloß päpstlichen Interessen, durch Verschärfung der Strafe und Erschwerung der Lossprechung. Im übrigen sind systemlos, ohne Reflexion auf den Charakter der Vergehen und also ohne beabsichtigte Klassifizierung der für die Reservationen in Frage kommenden und der nicht in Frage kommenden Vergehen mehr oder weniger zahlreiche Vergehen anderer Natur herausgegriffen, gegen die man mit demselben Mittel erfolgreich glaubte vorgehen zu können, mit dem man die Gefährdung der hierarchischen Interessen bekämpfte. — Waren die päpstlichen Reservationen zunächst nur gering an Zahl gewesen, hatte die erste Sammlung in der Abendmahlsbulle von 1364 nur 7 Fälle enthalten, so fand seit dem 14. Jhd. eine stärkere Vermehrung statt. Die Abendmahlsbulle von 1583 enthält schon 21 Exkommunikationsfälle, von denen nach ausdrücklicher Erklärung ¶ Martins V (1420, clausula Martini) nur der Papst absolvieren konnte, wie denn überhaupt diese Bulle mit ihren Erweiterungen (—1627) die wichtigsten päpstlichen Reservatfälle enthält. Dazu kommen noch besonders namhaft gemachte Reservationen. Bis zu der von ¶ Pius IX erlassenen Konstitution Apostolicae sedis vom 12. Okt. 1869 lassen sich ungefähr 200 Fälle nachweisen. Diese Konstitution hat die Zahl der Fälle beschränkt und zugleich mit einer schon im Mittelalter üblich gewordenen Praxis sich eingehender befaßt. Je zahlreicher die Reservationen wurden, desto schwieriger mußte es dem Papste oder seinem Beauftragten, dem Großpoenitentiar, werden, dem Verlangen nach Absolution nachzukommen. Abhilfe wurde nun dadurch geschafft, daß der Papst allgemeine Privilegien und Vollmachten zur Absolution von päpstlichen Reservationen erteilte. Seit dem 15. Jhd. wurden diese Vollmachten häufiger erteilt, und schließlich auch ausdrücklich auf die c. r. der Abendmahlsbulle ausgedehnt (Julius II in seinem Absolutionsprivileg an die Dominikaner), die Klausel Martins V wurde also aufgehoben. Die Privilegien und Vollmachten galten also insoweit, als nicht besondere, speziell genannte Fälle von der erteilten allgemeinen Vollmacht ausgeschlossen wurden. Das führte zur Unterscheidung der dem Papst reservierten Fälle und der speciali modo (in spezieller Weise) reservierten. Letztere konnten nur auf Grund einer besonderen Vollmacht anderen zur Absolution zugewiesen werden. Zu solchen speciali modo reservierten Fällen zählte Julius II die Verschwörung gegen den Papst. Die Konstitution Apostolicae sedis hat diese Unterscheidung ausdrücklich hervorgehoben und darnach die Fälle eingeteilt. Auf die Kasuistik der Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Nur dessen sei gedacht, daß abgesehen von zwei Fällen die päpstlichen Reservationen stets mit Zensuren belegte Sünden zum Gegenstand haben, sodaß also die päpstlichen Reservationen erst wirksam werden, wenn die Zensur „inkurriert" ist. Wann das der Fall ist, gibt die kirchenrechtliche Kasuistik an. So gilt z. B. Unkenntnis der Tat als Entschuldigungsgrund. Wie weit Unkenntnis des Rechts entschuldigt, wird in spezieller Kasuistik erörtert. — Die bischöflichen Reservationen, die ebenfalls im 12. Jhd. aufgestellt wurden, sind seit dem 18. Jhd. stark vermindert worden. Sie beziehen sich vornehmlich auf die Absolution von einigen schweren Sünden; Gleichheit der Reservationsfälle herrscht natürlich nicht in den Diözesen. Auch bei den bischöflichen Reservationen unterscheidet man die schlechthin und die speciali modo reservierten Fälle. Die von der Konstitution Apostolicae sedis nicht aufgehobenen ¶ Quinquennalfakultäten befähigen die Bischöfe, von bestimmten päpstlichen Reservationen zu absolvieren. Endlich hat der Bischof das Recht der Absolution von den dem Papst vorbehaltenen Sünden für den Fall, daß sie nicht offenkundig geworden sind (Tridentinisches Konzil, sessio XIV c. 6, de reform.). — Die Reservatfälle der Ordensoberen sind durch Dekret Clemens VIII von 1593 geregelt.

Die Konstitution Apostolicae sedis abgedruckt bei E. Friedberg: Sammlung der Aktenstücke zum 1. Vatik. Konzil, S. 403 ff; — RE³ III, S. 752; — KL²: Reservatfälle; — Thomassin: Vetus ac nova ecclesiae disciplina, pars I, lib. II; — Justinus Febronius: De statu ecclesiae et legitima potestate romani pontificis, (1763) 1765³, „in einem getreuen Auszug" übersetzt unter dem Titel: „Von dem Zustande der Kirche und der rechtmäßigen Gewalt des römischen Papstes", Wardingen 1764; — Fr. Zaccaria (Aut. pseud. Theotimus Eupistinus): De doctis catholicis viris, qui Febronio in scriptis suis retractandis praeiverunt, 1791; — Die brauchbarste Monographie von Matthias Hausmann (kath.): Geschichte der päpstlichen Reservatfälle, 1868; — Linzer Monatsschrift, 1833, Bd. 3, S. 148 ff; — Paul Hinschius: Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland V, 1895, S. 360 ff. VI, 1897, S. 148 ff. **Scheel.**

Catenae. Unter C. (= Ketten) versteht man die Randkommentare zu der Heiligen Schrift, die aus den Werken früherer Erklärer ausgezogen und zu einer fortlaufenden Kette von Erklärungen gestaltet worden sind. Sie verdanken ihre Entstehung der Armut der späteren Zeit an selbständigen Exegeten, zugleich aber auch dem pedantischen Bestreben, bei der Erklärung vor allem die Weisheit der früheren Generationen zur Geltung zu bringen, ein Bestreben, das auch auf profanem Gebiet z. B. bei den Randkommentaren zu Werken des Plato und Aristoteles wahrzunehmen ist. Besonders fleißig in der Anfertigung von C. war Niketas von Serrae. Der Wert dieser Sammlungen besteht vor allem darin, daß in ihnen zahlreiche Bruchstücke verlorener exegetischer Schriften erhalten sind; aber auch darin, daß sie uns ein Bild der älteren Exegese liefern, das im allgemeinen darum zutreffend ist, weil keine exegetische Schule, selbst nicht die des Origenes, ausgeschlossen ist. Leider sind sie alle noch nicht in brauchbaren Ausgaben der Benützung erschlossen. — ¶ Bibelwissenschaft: II, 2.

RE³ III, S. 754 ff; — Turner: Dict. of the Bible, Suppl., Art. Patristic Commentaries on the Epistles of St. Paul; — Einen vortrefflichen Katalog der Catenenhandschriften als Vorarbeit einer kritischen Ausgabe haben Karo und Lietzmann besorgt: Catenarum graecarum Catalogus, NGW 1902, 1. 3. 5. **Preuschen.**

Unter C etwa Vermißtes ist unter K und Z zu suchen.

Cathedra ¶ Beamte, kirchliche, 1 ¶ Ausstattung usw., 1.

Cathrein, Viktor, kath. Theologe, Jesuit, geb. 1845 zu Brig (Wallis), Priester seit 1877, 1879—1882 Mitredakteur der Stimmen aus Maria Laach, seitdem Professor am Ignatius-Kolleg zu Valkenberg b. Mastricht (Holland). Verfaßte zahlreiche ethische, rechtsphilosophische und kulturpolitische Schriften, u. a. Moralphilosophie (1890), Der Sozialismus (1906⁹), Philosophia moralis in usum scholarum (1907⁴), Recht, Naturrecht und positives Recht (1901), Glauben und Wissen (1903), Religion und Moral (1904²), Die katholische Moral in ihren Voraussetzungen und ihren Grundlinien (1907). **M.**

Cavalier, Jean (1681—1740), Führer der Camisarden, entstammte einer sehr frommen Hugenottenfamilie in den Cevennen (Geburtsort: Ribaute bei Anduze, Dep. Gard.). Seine Jugendzeit, in der er Bäckerlehrling war, fiel in die drangvollen Jahre nach der Aufhebung des Edikts von Nantes. Da er in Konflikte mit einem katholischen Pfarrer geriet, entwich er 1701 nach Genf. Als der feurige Jüngling ein Jahr später in die Heimat zurückkehrte, hatte ein Abt dort die hugenottische Bevölkerung tief erbittert. Sie ermordete ihn, andere Gewalttaten folgten, immer größere Banden bildeten sich unter verschiedenen Führern. C., der ohne irgendwelche Ausbildung entschiedenes militärisches Talent hatte, befehligte bald deren bedeutendste, doch nie mehr als etwa 1000 Mann. Großen Einfluß unter den „Camisarden", wie sich die kämpfenden Cevenolen nannten, hatte C. auch durch seine Predigten und vor allem durch seine Prophezeihungen. Die Gabe des Zungenredens und Prophezeihens hatte sich nämlich unter dem erregten und durch die Verfolgungen zu brennenden Zukunftshoffnungen entflammten Volke verbreitet. C. errang in den blutigen Kämpfen gegen die königlichen Soldaten mit seinen fanatisierten und ortskundigen „Gotteskindern" große Erfolge, wurde aber auch mehrfach empfindlich geschlagen. Nach dem Scheitern aller Versuche, seiner Herr zu werden, wußte ihn 1704 der Marschall Villars durch Verhandlungen zu gewinnen, bei denen C. die allgemeinen Interessen der Hugenotten wohl nicht bewußt vernachlässigte, sich aber als schlechter Diplomat erwies. Er, der von Eitelkeit nicht freizusprechen ist, wurde zum Obersten ernannt und erlangte für sich und die sich ihm anschließenden Genossen Religionsfreiheit und das Recht, auszuwandern. Er kämpfte noch in Piemont, dann an der Spitze reformierter Flüchtlinge unter englischem Befehl in Spanien gegen die Truppen Ludwigs XIV (1707). Von da an blieb er in England, das ihn 1738 zum Gouverneur von Jersey ernannte. Zwei Jahre später starb er in Chelsea.

Th. Schott: Camisarden, RE³ III, S. 693 ff, 1897; — Haag: France protest. III, 1881—82²; — Bulletin de l'hist. du protestantisme français, Bd. 50, 1901, S. 260 ff.; — Cavalier: Memoirs of the wars of the Cevennes, London 1712 (unzuverlässig); — A. Court: Histoire des troubles des Cevennes, (1760) 1819. **Eltan.**

Cavallari, Aristide, Patriarch von Venedig, geboren 1849 in Chioggia. Als Pfarrer und Erzpriester von St. Pietro di Castello in Venedig war er der vertrauteste Freund des Patriarchen Sarto, des jetzigen Papstes Pius X. Nach der Papstwahl wurde er Patriarch von Venedig und am 15. April 1907 Kardinal. **Kürv.**

Cave, William (1637—1713), kirchengeschichtlicher Forscher, verwaltete nach längerem Studium in Cambridge mehrere staatskirchliche Pfarrstellen in Londoner Vorstädten und war daneben königlicher Kaplan sowie, später, Kanonikus von Windsor. Seine theologische Bedeutung beruht auf umfassenden patristischen Arbeiten, denen er sein ganzes Leben widmete; mit erstaunlichem Fleiß und einzigartiger Gründlichkeit sammelte er darin Quellen aus der alten Kirchengeschichte. Was er in den Tabulae Ecclesiasticae, den Antiquitates Apostolicae, der Historia litteraria scriptorum ecclesiasticorum (bis 1517) sowie dem Chartophylax an Material zusammengetragen hatte, das versuchte er systematisch darzustellen in Primitive Christianity or the Religion of the ancient Christians in the first ages of the Gospel. Aber auch dieses Werk leidet an dem Mangel, daß die Forderungen der Kritik nur ungenügend berücksichtigt sind und daß kein wirklicher Einblick in den Entwicklungsgang des Urchristentums geboten wird. Für die 16 Jahrhunderte nach Christus prägte C. übrigens charakteristische Bezeichnungen, deren bemerkenswerteste sind: Saeculum Gnosticum (2. Jhd.), Arianum (4), Obscurum (10), Hildebrandicum (11), Wiclevianum (14), Synodale (15). **Herz.**

Cavicchioni, Beniamino, römischer Prälat, geboren 1836 in Veiano bei Viterbo. 1872 trat er in den Dienst der Kurie, wurde 1884 Erzbischof und apostolischer Delegat nach Südamerika, 1894 Sekretär der Congregatio Concilii und 1903 Kardinal. Er ist Mitglied der Congregatio Consistorii (¶ Kurie). **Kürv.**

Cavour, Graf Camillo Benso di C. (1810—1861).

1. Politische Lage Italiens und C.s jugendliche Entwicklung; — 2. C.s politische Lebensarbeit.

1. Als C. starb, erhob sich eine große Totenklage. Nicht nur in der Heimat. War es doch hauptsächlich ihm gelungen, Italien zu einem einigen unabhängigen Staate zu machen, trotz Oesterreich, dem Todfeind der Einigkeit und Freiheit Italiens, sowie den Vasallenstaaten (Modena, Parma, Toskana), die der Wiener Kongreß mit Zustimmung der Großmächte eingerichtet hatte. Das abseits stehende Piemont unterlag 1848 Oesterreich. Geheime Gesellschaften mit revolutionären Bestrebungen, die doch keine klaren politischen Ziele hatten, brachten bei nur vorübergehenden Scheinerfolgen dauernden Schaden. Die patriotischen Schriftsteller aber schufen Illusionen. Um 1848 und später hatte sich eine historische Romantik entwickelt, ein Neu-Welfentum, dessen Hauptträger in Oberitalien Manzoni, Balbo, d'Azeglio waren, und im Süden Troya und Tosti. Sie lebten in dem Traum eines der modernen Kultur freundlichen Papsttums, welches zum politischen Mittelpunkt der verschiedenen Bundesstaaten Italiens werden könnte. Neu war der Gedanke nicht. Hatte ihn doch unter den Päpsten schon ¶ Innocenz III gehabt, ferner ¶ Thomas von Aquino und der Philosoph Campanella. Der schon im Mittelalter nicht durchzusetzende Gedanke mußte im 19. Jhd. romantisch werden. Auch das Motto Mazzinis Dio e popolo löste keine politische Kraft aus. Der Mann, der die Verschwörungen und romantischen Phantasien durch die Politik des Erreichbaren ersetzte, war Graf Camillo Benso di Cavour. Mit

ihm begann eine feste klare Politik, die zu wirklichen Resultaten führte. Schon im Jahre 1827, kaum siebenzehnjährig, war er aufs tiefste durchdrungen von der Notwendigkeit ökonomischer Reformen, wenn Italien einen würdigen Platz unter den Staaten Europas einnehmen wollte. Damals schon ahnte er, daß die wirtschaftliche Frage wirklich der feste Punkt dauerhafter politischer Reformen ist. Ohne wie Mazzini und andere auf Utopien sich einzulassen, begann er seine Laufbahn mit Abhandlungen über die italienischen Eisenbahnen (1845) und den englischen Handel (1847). Ueber die fernere Richtschnur seines staatsmännischen Handelns lesen wir in seinen Briefen und autobiographischen Notizen: „Plötzliche Volksbewegungen sind immer zu vermeiden; zumal wenn unzeitgemäß, sind sie ein unnötiger Verbrauch von Kräften". — „Jeder große Politiker pflegt und achtet die liberale Meinung." — „Die ersehnte Freiheit muß stets der Höhenlage der Sittlichkeit entsprechen." — „Der moralisch freie Mann kann nie blindlings der Knecht einer Partei werden." — „Was die Repräsentativ-Staaten erhält, ist das allgemein verbreitete Bewußtsein der Verantwortlichkeit." — „Jeder politischen Wiedergeburt muß die ökonomische vorausgehen, wenn die erstere gesund und dauernd sein soll." — „Die Politik darf nicht auf abstrakten, nebelhaften Gedanken beruhen, sondern auf der historischen Vergangenheit und Gegenwart." — „Wer nicht den Takt des Möglichen hat, ist kein wahrer Staatsmann." — Diese durch innere Geistesarbeit und häufige Reisen in die Schweiz, Frankreich und England erworbenen Ansichten brachte er mit in seine ministerielle Tätigkeit, in welcher er nicht um eigener Ehre und Gewinnes willen, sondern um das Wohl Italiens rastlos sich bemühte. In dieser vornehmen, absoluten Uneigennützigkeit und dem Streben, dauernde Reformen auf liberale Prinzipien zu gründen, überragt er die größten Staatsmänner der anderen Völker.

2. C. war am 10. August 1810 in Turin geboren und starb am 6. Juni 1861. Sein Vater war von altem piemontesischem Adel, seine Mutter eine Patrizierin von Genf. Von 1846 an war er journalistisch tätig. Im Jahre 1850 wurde er in das piemontesische Parlament gewählt, wo er am 6. März seine erste berühmte Rede zur Verteidigung des Gesetzes Siccardi hielt, das die geistliche Gerichtsbarkeit abschaffte. Er nennt darin diese ein für jeden freiregierten Staat unerträgliches Privilegium, das unmöglich mehr zu dulden sei. Rom nahm dies natürlich sehr übel und verhehlte seine Mißstimmung nicht. In weiten Kreisen aber empfand man, daß er hierdurch ein förmliches, kirchenpolitisches Programm entworfen hatte, und der Ministerpräsident d'Azeglio gab der allgemeinen Stimmung Ausdruck, indem er ihm das grade erledigte Portefeuille des Ackerbaus, Handels und der Marine anbot. Vittorio Emanuele II gab hierzu seine Einwilligung, nicht ohne d'Azeglio gewarnt zu haben: „C. wird am Ende eure sämtlichen Portefeuilles an sich reißen!" C. nahm den Posten an und nutzte ihn in kürzester Zeit zu erstaunlichen Verbesserungen. 1855 bestimmte er in einer zweiten berühmten Rede das Parlament zum Bündnis mit England und Frankreich behufs des Krimkrieges. Schon am 21. April konnten sich 15 000 Mann unter Alfonso Lamarmora in Genua einschiffen. Ihr Sieg von Cernaia war auch ein Sieg für C. Am 25. Februar 1856 trat der Pariser Kongreß zusammen. Trotz allem Widerstreben Oesterreichs ward dazu auch Piemont zugelassen, und C. entfaltete sein politisches Genie in glänzender Weise in der Rede vom 3. April über die Donaustaaten und die bedrängte Lage Italiens. Aber noch Größeres erwartete das Vaterland von ihm. Bei ihm war das geflügelte Wort von l'Italia fara da sè schon längst ausgereift zu der Ueberzeugung l'Italia deve stare da sè, es muß sich selbst angehören, wenn es einmal unabhängig geworden. Mit dem sicheren Takt für das Erreichbare sah er klar, daß gegen das übermächtige Oesterreich und seine italienischen Vasallenstaaten nur ein Bündnis helfen könne. Dies wurde am 20. Juli 1858 von ihm in Plombières mit Napoleon III geschlossen. Die Folge davon war der zweite Unabhängigkeitskrieg im nächsten Jahr, dessen Siegeslauf Napoleon unerwarteter Weise durch den Frieden von Villafranca unterbrach. Vittorio Emanuele mußte diesen, wenn schon in großer Betrübnis, mit unterzeichnen, während C. seinen leidenschaftlichen Protest durch seinen Rücktritt besiegelte (13. Juli 1859). In tiefem Groll zog er sich an den Genfer See zurück. Dort faßte er den Gedanken, durch die Verschwörung zu erreichen, was der offene Krieg ihm vorenthalten hatte. Zu seinen Vertrauten sagte er: „man wird mich einen Revolutionär nennen, mais avant tout il faut marcher, et nous marcherons". Napoleon hatte inzwischen auch noch auf dem Züricher Kongreß (August 1859) und durch einen Brief an den König (20. Oktober) der Einigung Italiens Hindernisse zu schaffen gesucht. Da fühlte C., daß er ins Ministerium zurück müsse, und zwar als Ministerpräsident, denn er dachte nicht entfernt daran, sich Napoleons Wünschen zu fügen. Während des Feldzuges hatte er an der Erhebung der Herzogtümer Parma und Toskana und der Romagna gearbeitet, und nachher leitete er als Minister den Beschluß der Kammer, außer der Lombardei auch noch Mittelitalien zu annektieren. Freilich kostete es das schwere Opfer der Uebergabe Nizzas und Savoyens an Frankreich, dieses die Wiege des Hauses Savoyen, jenes die Vaterstadt Garibaldis. Als in Palermo die Revolution ausbrach, und der ganze Süden sich erhob, unterstützte C. heimlich diese Bewegung, sowie den Zug der Tausend unter Garibaldis Führung nach Sizilien. Auch sandte er am 7. Sept. 1860 ein Ultimatum an den hl. Stuhl; und nach Zurückweisung desselben ließ er die piemontesischen Truppen in Umbrien und den Marken einrücken, wo die päpstlichen Regimenter sofort geschlagen wurden. Am 26. Dezember 1860 ließ er das Dekret der Vereinigung beider Sizilien, Umbriens und der Marken mit dem neuen Königreich bekannt machen. Am 18. Februar 1861 eröffnete er das erste italienische Parlament, durch das Vittorio Emanuele zum König von Italien proklamiert wurde. Trotz dieser großen Erfolge verzehrte er sich dennoch in Unruhe um die noch nicht einverleibte Stadt Rom, derentwegen die Mazzinianer und Garibaldiner in beständiger ungeduldiger Bewegung waren. Da erkrankte er plötzlich und starb (ausgesöhnt mit der Kirche) in wenigen Tagen. Nicht jedoch ohne zuvor Rom für die Hauptstadt Italiens erklärt, und seine gesamte Anschauungsweise in den Ausdruck zusammengefaßt zu haben: libera

Chiesa in libero stato. — ¶ Pius IX ¶ Antonelli.

H. von Treitschke: Cavour (historische und politische Aufsätze Bd. II, 1886²); — Lettere edite ed inedite di C., 1884—1887, hrsg. von L. Chiala; — Diario inedito con note autobiografiche del C. C., hrsg. von Dom. Berti, 1888; — G. Nigra: Le comte de Cavour et la Comtesse de Circourt, Lettres inédites, 1894; — Discorsi parlamentari, hrsg. von G. Massari, auf Geheiß der Kammer gedruckt, 12 Bde., 1863—1880; — W. de la Rive: Le Comte Cavour, 1863; — G. Massari: Il conte Cavour. Ricordi biografici, 1873; — F. X. Kraus: Cavour. Die Erhebung Italiens im 19. Jhd., (1901) 1903². **Labanca.**

de Cazalla, Augustin (1510—1559), gilt in den meisten Berichten über die protestantische Gemeinde Valladolid in Spanien, die durch die Inquisition 1558 und 59 entdeckt und vernichtet wurde, als deren Gründer und Haupt. Mit Unrecht. Seine Eltern waren Pedro de C. und Doña Leonor de Vivero. Beide, von jüdischer Herkunft, sind wegen Zugehörigkeit zu der mystischen Sekte der ¶ Alombrados bestraft worden. Er studierte zu Alcala, wurde 1542 Hofkaplan Karls V, begleitete diesen 1543 nach Deutschland und predigte hier gegen die Protestanten. Ein glänzender Redner, aber ein schwankender Charakter. Nach Valladolid zurückgekehrt, trat ihm in seinem Bruder Pedro de C. und in Carlos de Seso, dem Gründer der protestantischen Gemeinde in Valladolid, spanischer „Protestantismus" nahe, er wurde nach anfänglicher Zurückweisung für die neue Lehre gewonnen und nahm nun als die durch seine Predigttätigkeit am allgemeinsten bekannte und beliebte Persönlichkeit in der jungen Gemeinde eine bedeutende Stellung ein. Bei der Entdeckung wurde er eines der ersten Opfer. Er wurde auf dem Auto de Fe am 21. Mai 1559 erdrosselt und dann verbrannt. Sein Verhalten im Gefängnis und bei der Hinrichtung ist verschieden dargestellt worden: von den einen (z. B. Fr. Fliedner) wird C. als bekenntnistreuer Märtyrer des evangelischen Glaubens hingestellt, von den andern wird berichtet, C. habe während des Prozesses und vor und bei dem Auto de Fe seinen evangelischen Glauben verleugnet und sich zur katholischen Kirche bekehrt (Bericht La Careras). Auf Grund der Akten (s. bes. Schäfer) läßt sich die These von C.s Treue nicht aufrecht erhalten. C. hat, wie viele der im Innern noch gar nicht gefestigten „Protestanten" der Gemeinde Valladolid, im Angesicht des schrecklichen Feuertodes die Festigkeit verloren. Bei seinem wankelmütigen Charakter ist dies kein „psychologisches Rätsel".

Menendez y Pelayo: Historia de los heterodoxos españoles II, Madrid 1880, S. 314 f; — E. Schäfer: Beiträge zur Geschichte des span. Protestantismus und der Inquis. im 16. Jhd., 1902; — F. Fliedner: Blätter aus Spanien, 65 und 66. **Heep.**

Cele, Johs., ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens.

Cellérier, 1. Jean Isaak Samuel (1753—1844), reformierter Theologe, geboren in Crans (Kanton Waadt), studierte in Genf, 1783 Pfarrer in Satigny, lebte nach seiner Pensionierung (1814) bis zu seinem Tod in Genf. Obwohl nur einfacher Landpfarrer, wurde er durch seine tiefe Frömmigkeit und seine glänzende Predigtgabe der Mittelpunkt der religiösen Bewegung, die in Genf zum „Réveil" führte. Er veröffentlichte mit ¶ Gaussen eine confession de foi helvétique. Persönlich streng orthodox nahm er an den erbitterten religiösen Kämpfen in Genf nur vorübergehenden Anteil: sie waren für ihn sujets de s'affliger, d'oublier, de pardonner. C. veröffentlichte: Discours familiers d'un pasteur de campagne (1818), Sermons et prières pour les solennités chrétiennes et les dimanches ordinaires (1819. 1824 [2]), Homélies (1825), Nouveaux discours familiers d'un pasteur de campagne (1825), Sermons, Homélies, discours familiers et prières (1845).

Diodati: Notice biographique sur J. J. S. C., 1845; — H. v. d. Goltz: Die reformierte Kirche Genfs im 19. Jhd., 1862.

2. Jakob Elysée (1785—1862), studierte in Genf, wurde 1808 Vikar seines Vaters in Satigny, 1816 Professor des Hebräischen, 1825 für das NT an der Fakultät in Genf. C. war Mitverfasser des Reglements vom 3. Mai 1817, das der Ausgangspunkt 20jähriger heißer kirchlicher Kämpfe wurde, weil es, um den Frieden aufrecht zu erhalten, sämtliche Pfarrer des Kantons Genf verpflichtete, in der Predigt nicht zu reden über die Weise, wie die göttliche Natur mit der Person Jesu vereinigt ist, über die Erbsünde, über die Weise, wie die Gnade wirkt, und über die Prädestination. C. selbst, der sich einen homme de transition nannte, nahm eine vermittelnde Stellung ein zwischen dem alten Liberalismus, dem er wissenschaftlich nahe stand, und zwischen der Theologie des „Réveil", zu der er sich durch seine Frömmigkeit hingezogen fühlte. Als Lehrer war er wie Samuel ¶ Vincent vor allem darauf bedacht, die Studenten mit der deutschen protestantischen Theologie bekannt zu machen. Auch seine literarische Tätigkeit ging nach dieser Richtung: Les Elements de la grammaire hébraique traduits librement de l'allemand de W. Gesenius (1820, die erste hebräische Grammatik in französischer Sprache), Essai d'une introduction critique au N.T., ou analyse raisonnée de l'ouvrage intitulé: Einleitung in die Schriften des NT.s von J. L. Hug in Freiburg i. B. (1823), Introduction à la lecture des livres saints de l'A.T. à l'usage des hommes religieux et éclairés (1832), L'Esprit de la législation mosaique, 2 Bde. (1837), L'Epître de S. Jacques (1850), Manuel d'herméneutique (1852).

H. v. d. Goltz (s. o.); — Lichtenberger: Encyclopédie religieuse, Art. Cellérier. **Lachenmann.**

Celliten ¶ Alexianer.

Cellitinnen oder Alexianerinnen (¶ Alexianer), nach ihrer Tracht auch „Schwarze Schwestern" genannt, im 15. Jhd. zur Pflege der Pestkranken entstandene Genossenschaft von Barmherzigen Schwestern, die sich besonders in Deutschland und Belgien verbreitete. Gegenwärtig noch 5 Mutterhäuser in Köln (2), Düren, Neuß und Aachen („Christenserinnen"), sowie in Belgien das in Oudenarde. Die C. leben nach der Augustinerregel und dienen der Kranken- und besonders der Irrenpflege. **Joh. Werner.**

Celsus. Ein Eklektiker C., von dessen Leben uns nichts bekannt ist, verfaßte um 178 n. Chr. eine Streitschrift Lógos alēthēs „Wahres Wort", durch die er die dem Christentum zugefallenen Gebildeten für das Heidentum zurückzugewinnen suchte. Die Schrift ist als Ganzes verloren, doch sind durch die Widerlegung des ¶ Origenes so zahlreiche Bruchstücke erhalten — etwa $^2/_{10}$ der vollständigen Schrift —, daß eine Wiederher-

stellung des Gedankenganges möglich ist. Mit einem Angriff auf das Christentum von jüdischem Standpunkt begann die Schrift. Als Quelle für diesen Abschnitt scheint C. einen christenfeindlichen jüdischen Dialog benutzt zu haben, in dem alle Einwände der Juden (Angriffe auf die Person Jesu und Beurteilung des Verhältnisses der christlichen Lehren zum Judentum) verarbeitet waren. C. greift hierauf von dem Standpunkt eines hochgebildeten Philosophen das Christentum mit großer Schärfe an und wirft ihm seine Unwissenschaftlichkeit, seinen blinden Glauben, seine innere Zerfahrenheit vor, die mit seinem Anspruch, die allein wahre Religion zu sein, in grellem Widerspruch stehe. Als den Mittelpunkt der christlichen Lehre, gegen den er in erster Linie seine Angriffe richtete, betrachtet er die Erlösungslehre, den Glauben an einen vom Himmel herabgekommenen Gott, dessen Aufgabe die Erlösung der Menschen sei. Dieser Glaube scheint ihm einerseits unlogisch, da Gott doch alles wisse und vermöge und darum nicht auf die Erde zu kommen brauchte, und andererseits unphilosophisch, da er die Menschen zum Mittelpunkt des Weltalls mache. Dem Gedanken an eine Menschheitserlösung stellt er daher den einer ewigen Weltordnung und dem von der Fleischwerdung Gottes den andern von Gottes unbedingter Ueberweltlichkeit gegenüber. Die Streitschrift ist deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil sie die Argumente scharf zusammenfaßt, die bis auf den heutigen Tag bei der Polemik gegen das Christentum verwendet werden, und weil sie von einem geistig hochstehenden, gebildeten Manne herrührt, der sich nicht mit oberflächlichem Absprechen begnügen wollte. Aber dieser aristokratische Standpunkt läßt ihn das Wesentlichste am Christentum übersehen. — ¶ Apologetik: III, 2.

Wiederherstellungsversuch von ‡ Theod. Keim: Celsus wahres Wort, 1873; — Derſ.: Rom und das Christentum, 1881, S. 391 ff; — ‡ F. Max Müller: Die wahre Geschichte des C. (Deutsche Rundschau 84, 1895, S. 79 ff).

Preuschen.

Celtis oder **Celtes**, Konrad (1459—1508), der erste deutsche gekrönte Dichter, der „Erzhumanist", wurde geboren zu Wipfeld, einem am Main zwischen Schweinfurt und Würzburg gelegenen Dorfe, als Sohn eines Weinbauers, latinisierte seinen Familiennamen Pickel in C. und gräzisierte ihn in Protucius, studierte in Köln, Heidelberg, wo er in Johann von Dalberg einen Mäcen und in Rudolf Agricola einen ausgezeichneten Lehrer fand, dozierte dann in Erfurt, Rostock, Leipzig platonische Philosophie, ciceronianische Rhetorik und horazische Poetik, reiste 1486 nach Italien, küßte in Rom Innocenz VIII den Pantoffel, verkehrte hier und in Florenz, Bologna, Ferrara, Padua, Venedig mit den bedeutendsten Gelehrten und faßte den Plan, Deutschland der Barbarei zu entreißen und zur Pflege der Wissenschaft anzuleiten. Im Frühjahr 1487 war er schon wieder in Nürnberg, wo Kaiser Friedrich III, vom Kurfürsten Friedrich von Sachsen angeregt, ihm auf der Burg den Dichterlorbeer und Doktorhut überreichte. In Krakau studierte er dann Mathematik, Physik, Astronomie, vereinte die Gelehrten der Weichselgegend zur Sodalitas litteraria Vistulana und machte Exkursionen nach Danzig und in die Karpathen. Darauf reiste er in die mittleren Donaugegenden, über Prag, Olmütz, Preßburg nach Ofen und Wien, wo er die Gelehrten zur Sodalitas litteraria Hungarorum bezw. Danubiana zusammenschloß. Nach Durchwanderung Süddeutschlands gründete er in Heidelberg die Sodalitas litt. Rhenana. Dagegen konnte er seinen Plan, die Gelehrten Norddeutschlands zur Sodalitas Baltica oder Codanea (Codanus = Ostsee) in Lübeck zu vereinigen, nicht ausführen. Wie weit alle diese Sodalitäten nur Projekt blieben, wie weit sie Wirklichkeit wurden, ist überhaupt unsicher. Später hat er besonders in Ingolstadt und Wien gewirkt, wo Kaiser Maximilian 1501 ihn zum Präsidenten des ersten deutschen Poeten-Kollegiums (der einzigen humanistischen Schulgründung Deutschlands von einiger Dauer) mit dem Rechte, Gelehrte, die in Wien Poetik und Rhetorik studiert hatten, nach strenger Prüfung zu Dichtern zu krönen, ernannte. Durch die vielen anstrengenden Reisen früh gealtert, starb er schon 1508. Er hat die Wissenschaft im weitesten Umfang und in verschiedener Hinsicht gefördert, interessierte sich besonders auch für Geschichte und Geographie, forschte in Klosterbibliotheken nach handschriftlichen Schätzen, entdeckte z. B. in St. Emmeran zu Regensburg die Werke der Nonne Hroswitha, die er 1501 herausgab, und war endlich ein Dichter von genialer Fruchtbarkeit und Leichtfertigkeit.

Engelbert Klüpfel: De vita et scriptis Conradi Celtis, 1827; — Aſchbach: Die früheren Wanderjahre des C. C., 1869; — Derſ.: Geschichte der Wiener Universität, 1877; — G. Bauch: Geschichte des Leipziger Frühhumanismus, 1899; — Derſ.: Die Anfänge des Humanismus in Ingolstadt, 1901; — Derſ.: Die Rezeption des Humanismus in Wien, 1903; — Derſ.: Die Universität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus, 1904. **O. Clemen.**

Censura ¶ Zensur ¶ Casus reservati.

Cerdo (ca. 140), syrischer Gnostiker, bedeutsam nur als Lehrer des ¶ Marcion, zerfiel mit der römischen Gemeinde auf Grund eines behaupteten Dualismus zwischen dem Gotte Israels und dem Vater Jesu Christi. ¶ Gnostizismus.

RE³ III, 776 f. **K.**

Cerinthus, kleinasiatischer Gnostiker. Gut gnostisch unterscheidet er den höchsten Gott von der weltschaffenden Kraft, Jesus ist der eheliche Sohn Josephs und der Maria, in der Taufe kommt der Christus über ihn, um ihn bei der Passion wieder zu verlassen. Nach ¶ Irenäus schrieb Johannes sein Evangelium gegen C. und lief entsetzt fort, als er in Ephesus mit ihm im Bade zusammentraf. Umgekehrt haben die kritisch gestimmten Aloger (Spottname einer Richtung, die den Sohn Gottes nicht Logos genannt wissen wollte) die gesamte johanneische Literatur auf diesen Ketzer abgeschoben; daher ihm auch (Offenb) grobsinnlicher ¶ Chiliasmus vorgeworfen wird. ¶ Gnostizismus.

RE³ III, S. 777. **K.**

de Cervantes Saavedra, Miguel (1547—1616), ist der bekannteste spanische Dichter. Sein Leben ist reich an Abenteuern. Zu Alcalá de Henares aus altadeligem Geschlecht geboren, studierte er in Salamanca und Madrid, erst Theologie, dann Humaniora; er ging 1569 nach Italien, war Kammerdiener in Rom, nahm teil am Krieg gegen die Türken und afrikanischen Korsaren, wurde bei Lepanto (1571) verwundet, lebte 3 Jahre in Sardinien und tat dann Dienste unter Juan d'Austria in der Lombardei. 1575 wurde er auf der Heimreise von algerischen Seeräubern ergriffen und in die Gefangenschaft geschleppt. 1580 kauften ihn Verwandte los; er

kehrte nach Spanien zurück und nahm noch einmal an einer Expedition gegen die Azoren teil. In die Heimat zurückgekehrt, verheiratete er sich mit einer adligen, aber armen Dame und mußte nun, um für den Erwerb zu sorgen, zur Schriftstellerei, die er schon als Student versucht hatte, zurückkehren. Er schrieb unter anderem den Schäferroman „Galatea", 30 Dramen und viele Novellen. In Valladolid schrieb er im Gefängnis den 1. Teil des Don Quijote — 1604 erschienen —, erst 1615 erschien der 2. Teil. Bekannt ist noch sein Roman: Trabajos (Leiden) de Persiles y Sigismunda. Er starb am 23. April 1616 in Madrid. — Sein Hauptwerk El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha ist ein europäisches Buch geworden. Es bildet eine vernichtende Satire gegen die Ritterromane, die in Spanien verschlungen wurden und Phantasie und sittliches Gefühl des Volkes vergifteten. Der Roman ist durch und durch bodenständig, zeichnet mit Anmut in Sprache und Lebendigkeit der Darstellung, mit unversieglichem Humor und komischer Würde, mit Naivität und spanischer Phantasie den Volkscharakter in seinen Schatten- und Lichtseiten. Das Ganze ist eine gewaltige Allegorie, welche die Gegensätze zwischen Geist und Materie, Ideal und Wirklichkeit, Poesie und Prosa, für die grade die spanische Volksseele infolge der eigenartigen Geschichte des Landes ein feines Gefühl hat, zur Darstellung bringt. Was in ¶ Calderons Dramen dithyrambisch redet, lächelt in C.s Roman, aber edel, mitleidsvoll.

Unter den Gesamtausgaben von C.s Werken ist die beste die von Argamasilla (12 Bde., 1864); — Don Quijote erschien in hunderten von Ausgaben und ist fast in alle europäischen Sprachen übersetzt. Erläuterte Ausgabe des Don Quijote von Clemencin (6 Bde., Madrid 1833—39). — Von deutschen Uebersetzungen seien besonders erwähnt die alte Bearbeitung „Juncker Harnisch aus Fleckenlandt" (Cöthen, 1621), die von Tieck (1799—1801, 4 Bde.), die von Soltau (1800, 6 Bde.) und die ganz ausgezeichnete von Braunfels (1883, 4 Bde., Collection Spemann); — Die billigsten Ausgaben: Reclam. Nr. 821—830 (nach Soltau von W. Lange) und R. Presbers Bücher des deutschen Hauses, 1908, Nr. 41 u. 42. **Heep.**

César, August, ev. Theologe, geb. 1863 zu Apolda, seit 1888 Pfarrer zu Wiesenthal bei Dermbach (S.-Weimar), besonders tätig auf dem Gebiet des landwirtschaftlichen Genossenschaftswesens und der ländlichen Wohlfahrtspflege (Erbauer des ersten großen Gemeindehauses auf dem Lande). Gab das Ev. Gemeindeblatt für Thüringen heraus. — Der „Fall César", der 1906 ff im evangelischen Deutschland lebhafte Bewegung hervorrief, hat sich im wesentlichen folgendermaßen abgespielt. C. wurde April 1906 von der größeren Gemeindevertretung der Reinoldigemeinde in Dortmund einstimmig zum Geistlichen gewählt. Das Konsistorium zu Münster hielt mit C., als Geistlichem einer anderen Landeskirche, 12. Juni 1906 ein Kolloquium ab, das hauptsächlich der Stellung C.s zu den im 2. Artikel des Apostolikums berichteten Tatsachen galt, und versagte auf Grund dieser Verhandlung am 16. Juli die Bestätigung. Eine Beschwerde der größeren Gemeinde-Vertretung von Reinoldi an den Oberkirchenrat in Berlin beantwortete dieser am 14. Nov. 1906 ablehnend; er stellte zwar Unrichtiges und Unbilliges im Verfahren des Konsistoriums fest, lehnte aber Aufhebung des Konsistorialentscheids ab, da die Feststellung der Anstellungsfähigkeit auswärtiger Geistlicher durch Kolloquium gesetzlich den Konsistorien vorbehaltlos zugewiesen sei, der OKR also solche Entscheidungen nur dann aufzuheben habe, wenn sie völlig grundlos seien. Die Gemeinde wandte sich darauf an den König und erhielt vom OKR den Bescheid, über seine (des OKR) sachliche Stellung zu der verlangten Gesetzesänderung (zum Schutz der Glaubensfreiheit) könne er sich nicht äußern. Doch hatte man den Eindruck, die Verfügung des OKRs an die Konsistorien vom 31. Dez. 1906 (die erst viel später bekannt wurde), sie sollten sich vor Einleitung von Lehrdisziplinarverfahren mit ihm in Verbindung setzen, sei, wenn auch früher beschlossen, nicht ohne Hinblick auf den Fall C. ausgegeben worden. 4. Januar 1907 erklärten 147 Pfarrer der preußischen Landeskirche (ihre Zahl ist durch Anschlußerklärungen noch gewachsen) ihre grundsätzliche Uebereinstimmung mit C. Der OKR antwortete am 8. Febr. mit einer tadelnden Verfügung, ohne weitere Schritte zu tun.

Fr. Wiegand: Kirchl. Bewegungen der Gegenwart I, 1907, S. 24—58. **Mulert.**

Cesena († 1342). Michael von C. (südlich von Ravenna) war seit 1316 Franziskanergeneral und wurde der Führer der Opposition der Franziskaner gegen Papst Johann XXII in dem Streit über die Armut Christi. 1327 entfloh er mit den Franziskanern ¶ Occam und Bonagratia aus Avignon, wohin ihn der Papst zur Verantwortung geladen hatte, ging nach Pisa und leistete von hier aus der Kurie heftigen Widerstand. Vom Papste seines Generalats entkleidet, vom Generalkapitel aus dem Franziskanerorden ausgestoßen, verbrachte er den Rest seines Lebens im Schutze Ludwigs des Bayern in München und starb hier 1342, vermutlich im Unfrieden mit der Kurie. — ¶ Mönchtum.

KL[a] VIII, Sp. 1489—1492. **Heussi.**

Ceylon, britische Insel im Süden Asiens, das alte Taprobane. 543 v. Chr. wurde sie von einer Hindudynastie erobert, die alsbald den Buddhismus einführte; 1505 kamen die Portugiesen, 1658 die Holländer, 1796 die Engländer. Das Christentum verbreiteten unter portugiesischem Schutze Jesuiten, Oratorianer, Franziskaner. Gegenwärtig zählt der Katholizismus von der etwas über 3½ Millionen starken Bevölkerung (darunter ⅘ Buddhisten) etwa 1/10 im Süden, 1/8 im Norden. Er ist organisiert zur Kirchenprovinz Kolombo (seit 1886 Erzbistum) mit den Suffraganbistümern Dschafna, Kandi, Point de Galle, Trinkomalli. Statistik 1905: Gesamtzahl ca. 300 000, Kirchen und Kapellen: 592, Elementarschulen: 570 mit 45 549 Kindern, geistliche Seminare: 5 (Zentralseminar in Kandi) mit 174 Zöglingen, Waisenhäuser: 16 mit 975 Waisen, Missionare: 133 europäische, 43 einheimische, Ordensleute: 281 (Oblaten der unbefleckten Empfängnis, Jesuiten, Benediktiner), Ordensfrauen: 430. Protestantische Mission wurde von den Holländern eröffnet, aber in sehr äußerlicher Weise, dann wirkte von 1804—1820 die Londoner Missionsgesellschaft, seit 1812 die Baptisten, seit 1814 die Wesleyaner, seit 1816 der amerikanische Board, seit 1817 die englisch-kirchliche Mission, seit 1840 die Ausbreitungsgesellschaft, seit 1896 die Quäker. Gesamtzahl ca. 35 000 (12 000 Kommunikanten). Missionsschulen erfreuen sich großer Blüte. 1823 wurde in Kolombo

die Bibel zuerst in das Singhalesische übersetzt.
H. Gundert: Die ev. Mission, 1903⁴, S. 395 ff. **K.**

Chaber, hebr., vor allem neuhebr. 1. Gefährte, Genosse, Nächster, Volksgenosse (Spr. d. Väter 2 $_9$, Chul. 2 $_2$, Schabb. 31ª, ein Ausspruch Hillels, gerichtet an einen Nichtjuden, der Jude werden will. Genaueres ¶ Hillel); — 2. Kollege eines Gelehrten, sein Schüler, noch nicht ordiniert (chaber = talmid chākām, b. Baba bathra 75ª); — 3. Mitglied einer Genossenschaft, die zum Zweck strengerer Gesetzesbeobachtung schon vor der Zeit Christi gegründet worden ist (Hauptstellen: Tosephtha Demai Kap. 2 f, b. Bechoroth 30 b, 31 a, lauter Aussprüche der Tannaitenzeit). Jeder Israelit ('am ha'ārez) konnte sich dieser Genossenschaft anschließen, vor allem gehörten natürlich die ordinierten Gelehrten und die Pharisäer dazu. In Gegenwart dreier Chaberim wurde man aufgenommen, meist nach vorausgegangener Belehrung über die zu übernehmenden Pflichten. Diese betrafen: das Händewaschen, die Reinheitsgesetze über die Hebe und die Zehnten. Im besonderen verpflichtete man sich, Hebe und Zehnte nicht einem 'am-ha'ārez-Priester zu geben, seine für rein zu erklärenden Früchte nicht in Gegenwart eines 'am-ha'ārez-Priesters herzurichten, seine profanen, d. h. nicht dem Tempel oder den Priestern gehörenden Früchte in Reinheit zu essen. Für Flüssigkeiten sollte nach den Schammaiiten das Gelübde auf 30 Tage, für Gewänder (und die dabei zu beobachtenden Reinheitsgesetze) auf 12 Monate gelten, die Hilleliten erstreckten beides auf 12 Monate. Für das NT interessant ist der (Tosephtha Demai 3, b. Bechor. 31 a überlieferte) Ausspruch, wonach ein Chaber, der Zöllner wird, aus der Genossenschaft (chabēruth) ausgestoßen wird.

Schürer⁴ II, S. 468 ff; — J. Levy: Neuhebr. Wörterbuch, Art. „Chaber"; — F. Weber: Jüd. Theologie, 1897², Register; — J. Hamburger: Realenzyklopädie d. Judentums, Bd. II, 1896, unter „Chaber". **Fiebig.**

Chaine, Léon, geb. in Lyon am 22. Febr. 1851, studierte am Collège in Oullins (bei Lyon) und auf der Universität Lyon die Rechte, lebt seit 1878 als Rechtsanwalt in seiner Vaterstadt. Ueberzeugter Katholik und politisch konservativ trat Ch. am 27. Nov. 1901 hervor mit einem „Offenen Brief an einen Bischof", der in der Justice sociale des Abbé Naudet abgedruckt und allen französischen Bischöfen zugeschickt wurde. Ch. erhob darin gegen die Vertreter der katholischen Kirche den Vorwurf, daß sie im Fall Dreyfus die Verteidigung von Recht und Wahrheit den andern überlassen, dagegen mit Fälschern und Verbrechern sich solidarisch gemacht hätten, und forderte die Bischöfe auf, durch ein ehrliches Geständnis die verhängnisvollen Folgen dieses schweren Fehlers abzuwenden. Einer der bedeutendsten Wortführer des religiös-liberalen katholischen Laientums, gilt er mit seinem Schwiegersohn Marcel ¶ Rifaux und Abbé ¶ Brugerette als Führer der modernistischen Ecole de Lyon. 1905 beteiligte er sich an der Gründung der reformfreundlichen Wochenschrift Demain, die Juli 1907 nach dem Erscheinen des neuen Syllabus einging. Ch. schrieb: Les catholiques français et leurs difficultés actuelles (1903. 1905³); eine zweibändige Ausgabe in Großoktav (1904 und 1908) bringt im Anhang sämtliche Artikel und Besprechungen, die in allen Lagern und Ländern durch das Buch hervorgerufen wurden: von unschätzbarem Wert für die religiöse Zeitgeschichte. Ferner: Menus propos d'un catholique libéral (1908). **Lachenmann.**

Chalcedon, Konzil 451 ¶ Christologie II, 3 b.

Chalcedonense ¶ Monophysiten.

Chaldäa ist der südlichste Teil Babyloniens, in dem nach der vielleicht unrichtigen Meinung des AT Ur, die Heimat Abrahams, gelegen haben soll (I Mose 11 $_{28.\ 31}$). Seine in mehreren Kleinstaaten organisierten Bewohner, die Chaldäer, haben sich nicht nur dauernd der Beherrschung durch die babylonischen Könige entzogen, sondern sich auch allmählich in den Besitz von ganz Babylonien gesetzt und schließlich unter Nabopolassar das neubabylonische Reich gegründet, das freilich nur von kurzer Dauer war (¶ Babylonien und Assyrien). Nach seinem Untergange bezeichnete man in der alten Welt die Vertreter der babylonischen Geheimwissenschaften, Astrologen und Wahrsager, als Chaldäer. So werden die Weisen von Babel bereits im ¶ Danielbuche genannt (Dan 1 $_4$ 2 $_{2.\ 4.\ 10}$ 4 $_4$ 5 $_7$). Bei griechischen und römischen Schriftstellern ist „Chaldäer" geradezu ein Berufsname. Gegen seine Träger, die in der römischen Kaiserzeit zu einer Landplage geworden waren, wurde mehrfach mit scharfen Gesetzen vorgegangen. — Irrtümlich bezeichnete man früher die westaramäische Sprache, in der Teile der Bücher ¶ Esra und Daniel und auch die ¶ Targumim und der jerusalemische Talmud geschrieben sind (¶ Mischna, Talmud und Midrasch), als chaldäisch, vermutlich auf Grund des Umstandes, daß der Gebrauch der aramäischen Sprache im Buche Daniel gerade mit einer Rede der „Chaldäer" beginnt (Dan 2 $_4$. ¶ Aramäisches im AT). **Fr. Küchler.**

Chaldäische Christen, eine Sekte der Nestorianischen Kirche. Diese Kirche erstreckte sich im 14. Jhd. bis Sibirien, China und Ceylon, aber sie verlor durch den Uebertritt der mongolischen Fürsten zum Islam, durch Timurs Eroberungen und infolge des Sturzes der Mongolenherrschaft in China durch die Ming-Dynastie (1369) stark an Umfang und blieb zuletzt nur noch auf Persien beschränkt. Die Neubesetzung des Patriarchates führte 1551 zu Streit und Spaltung der Nestorianer in zwei Parteien, deren eine ihren Kandidaten, den Mönch Johannes, um ihm höheres Ansehen zu verleihen, zum Empfang der Weihen nach Rom schickte. Diese mit Rom unierten Nestorianer führen den Namen „Chaldäer". Ihr Patriarch, der immer den Namen Mar-Joseph führte, residierte ehedem in Diarbekr und hat heute seinen Sitz in Mossul. Die Chaldäer, etwa 48 000 Köpfe stark, erkennen den päpstlichen Primat an, folgen aber sonst griechischem Ritus. Die nicht unierten Nestorianer traten mit ihrem Patriarchen, der in Kotschannes bei Dschulamerg in den kurdischen Bergen residiert, zum großen Teil 1898 zur griechischen Kirche über und stellten sich gegen die wilden Kurden unter russischen Schutz. — Literatur ¶ Nestorius. **Roth.**

Chalmers, Thomas (1780—1847), Begründer der schottischen Freikirche, wurde 17. März in Anstruther (Fife) geboren. Nach umfassenden Studien in St. Andrews kam er als Pfarrer nach Kilmany, wo seine bisher rationalistische Anschauung sich zum entschiedenen Supranaturalismus wandelte. Die Uebersiedlung nach Glasgow (1815) stellte Ch. vor bedeutsame soziale und seelsorgerliche Aufgaben und

offenbarte seine außerordentliche Begabung für das Praktische und Organisatorische. Das Problem der städtischen Armut trat ihm in der neuen Gemeinde besonders bedrückend entgegen und rief seine Tatkraft auf den Plan. Die seit langem bestehenden staatlichen Einrichtungen zur Armenpflege hatten sich als ungenügend und unwirksam erwiesen und die Armen infolge unwürdiger Behandlung herabgedrückt, anstatt sie äußerlich und innerlich zu heben. Ch. suchte dem Uebel auf eine tiefere Weise beizukommen und teilte sein Kirchspiel in 25 Bezirke; jeder von ihnen umfaßte etwa 400 Glieder und unterstand einem Aeltesten und einem Diakonen, deren Sache das regelmäßige Aufsuchen der Bedürftigen und die sorgfältige Prüfung der Verhältnisse war. Die nötigen Mittel wurden in der Hauptsache durch Kirchenopfer aufgebracht. Im Zusammenhang mit diesen Bestrebungen entwickelte Ch. in mehreren Schriften seine Anschauungen über Armenpflege (On the christian and economic Polity of a Nation; On the Sufficiency of the parochial System without a poor-rate for the right management of the poor). Danach sind Staat und politische Gemeinde gegenüber den Armen zu keinerlei Unterstützung verpflichtet; diese ist vielmehr durchaus Aufgabe der Kirche und ihrer Organe. Bei der Behandlung der Armen kommt es in erster Linie an auf innerliche Beeinflussung, die zunächst alle guten Triebe zu wecken und zu stärken sucht, um erst später finanzielle Hilfe zu gewähren. Letztes Ziel solcher kirchlichen Armenpflege ist, die Kirchenfremden und Verwahrlosten wieder zu lebendigem Anteil am Gemeindeleben zu befähigen. Daß diese eigenartigen Gedanken zunächst kaum Widerhall fanden, war kein Wunder: gehörte doch zu ihrer kraftvollen Verwirklichung eine Persönlichkeit, wie nur Ch. sie war. Es lag in der Konsequenz jener Zweckbestimmung der Armenpflege, wenn er gleichzeitig eine Vermehrung der Kirchen verlangte. Dank seiner Energie wurden im Verlauf von 7 Jahren nicht weniger als 306 000 Pfund gesammelt und für den Bau von 205 Kirchen verwendet. 1823 ging Ch. zur akademischen Lehrtätigkeit über, der er als Professor der Moralphilosophie und Gottesgelehrtheit in St. Andrews und Edinburgh oblag. Bedeutsame gelehrte Leistungen sind daraus nicht hervorgegangen; Ch.'s Hauptinteresse blieb nach wie vor der Praxis zugewandt. Gegen Ende seines reichen Lebens kam er, der bisher stets für den Wert einer vom Staat gestützten Landeskirche eingetreten war, tragischerweise in Konflikt mit dieser. Auf Ch.' Veranlassung erneuerte die General Assembly 1834 das vergessene Vetorecht der Gemeinden gegen die vom Patron aufgestellten Bewerber. Das rief einen langen Kampf mit den staatlichen Behörden hervor, in den Ch. literarisch eingriff durch Remarks on the present position of the Church of Scotland. 1843 trennte sich Ch. mit über 200 Geistlichen von der Staatskirche und begründete die „Freie Kirche Schottlands", die erstaunlich rasch aufblühte und 1860 schon über 800 Gemeinden umfaßte. In ihrem sogleich aufgetanen theologischen College waltete Ch. bis zum Tode mit reichem Segen. Kurz vorher durfte er sich noch der verheißungsvollen Anfänge eines anderen Werkes, der Evangelischen ¶ Allianz erfreuen.

Original Works, 25 Bde., 1848/49; — Posthumous Works, 9 Bde.; — W. Hanna: Memoirs of the Life and Writings of Th. Ch., 4 Bde., 1849—1852; — Biographien von Ramsay (1866²) und Oliphant (1893²); — Julius Köstlin: RE³ III, S. 777—783. **Herz.**

Chalybäus, 1. Heinrich Moritz (1796—1862), Religionsphilosoph, geb. zu Pfaffroda (Sachsen), nach theologischen, philologischen, philosophischen Studien Prof. in Meißen und Dresden, von 1839 an Prof. der Philosophie in Kiel. Vers. u. a.: Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel (1835, 1860⁵), Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre (1846), System der spekulativen Ethik (1850), Philosophie und Christentum (1853), Die spekulative Erkenntnis Gottes (JdTh 1857), Fundamentalphilosophie (1861). Er gehört zu den damals zahlreichen Vertretern eines spekulativen Theismus (¶ Spekulative Theologie); die verschiedenen Gedanken seines Systems (Primat des Willens, Unterscheidung zweier Momente im Absoluten, eines substantiellen und eines ideellen) finden ihren Abschluß in einer christlich-trinitarische Ideen aufnehmenden Gotteslehre.

2. Heinrich Franz, geb. 1840 zu Kiel als Sohn des vorigen, zuerst in der schlesw.-holsteinischen Justiz und Verwaltung tätig, dann Rat im Landeskonsistorium zu Hannover und im Kultusministerium zu Berlin, 1891 Präsident des Konsistoriums zu Kiel, 1903 des Landeskonsistoriums zu Hannover. Verfaßte: Sammlung der Vorschriften und Entscheidungen betr. das schleswig-holsteinische Kirchenrecht, (1894) 1902²; — In Verbindung mit G. Uhlhorn: Kirchengesetze der evang.-luth. Kirche der Provinz Hannover, 1886. **M.**

Chamberlain, Houston Stewart, ist 9. Sept. 1855 in England als Sohn eines englischen Admirals geboren, besuchte erst die Schule in Versailles, dann in Cheltenham College und studierte seit 1879 an der Universität Genf, wo er den Grad eines Bachelier ès sciences erwarb; eine Frucht dieser Studien ist seine (1897 veröffentlichte) Arbeit über den aufsteigenden Saft der Pflanzen. Nach längeren mit einem deutschen Oberlehrer zusammen gemachten Reisen mußte er 1884 eines Leidens wegen die wissenschaftliche Laufbahn aufgeben, und seit 1899 lebt er in Wien als Privatmann. Seit 1888 schrieb er deutsch, seine erste größere Schrift war „das Drama Richard Wagners, (1892) 1906³, ihr folgte eine Ausgabe von Wagners Briefen an Präger und dann sein erstes großes Buch „Richard Wagner" 1896, ursprünglich auf Anregung des Verlegers Bruckmann in München mit reicher Illustration, später auch als Text allein herausgegeben. Mit einem Schlag wurde er bekannt und einflußreich durch sein Buch: Die Grundlagen des 19. Jhd.s (1899. 1907⁸, auch eine billige Volksausgabe ist erschienen). Nach den Parsifal-Märchen 1900 betrat er wieder den theologisch-religiösen Boden mit seiner Sammlung: „Worte Christi" (1901, Volksausgabe 1903²). Auch drei Bühnendichtungen hat er verfaßt. 1904 folgte die „Indoarische Weltanschauung" und 1905 das große Buch: „Immanuel Kant. Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk". — Während an dem Buch über Wagner zunächst nur das scharfe Erfassen der Persönlichkeit hervorttrat, sowie die Fähigkeit, seinen Helden vollständig zu durchdringen und lebendig wiederzugeben, wobei besonders der Ideengehalt der Schriften Wag-

ners, vor allem die Regenerationsidee und der gedankenmäßige Inhalt seines Lebenswerkes, der „Bayreuther Gedanke" zum erstenmal in dieser Deutlichkeit geschildert wurden, erregten die Grundlagen des 19. Jhd.s die öffentliche Meinung aufs stärkste. War doch hier zum erstenmal in die Geschichtsbetrachtung der Gedanke der Rasse eingeführt, der als der notwendige Uebergang von der Naturwissenschaft zur Geschichte schon seit Gobineau in der Luft lag. Was aber das Buch auch für Theologie und Kirche bedeutsam macht, ist seine ganz originelle Verbindung des Rassegedankens mit der Religion. Der Werdegang unserer nordeuropäischen Kultur ist nur so zu verstehen, daß um das Erbe der alten Welt, das aus drei Stücken besteht: hellenische Kunst und Philosophie, Römisches Recht und die Erscheinung Christi, die Erben kämpfen, die sich wieder dreifach teilen: das Völkerchaos, die Juden und die Germanen. Mit diesem Germanenbegriff will Ch. aber nicht Gobineaus Rassenvorstellung erneuern, wonach eine Rasse sozusagen fertig, und je nachdem edel oder unedel, vom Himmel fällt; sondern eine Rasse *wird*, sie bildet sich nach bestimmten Gesetzen, die man vom Tierzüchter erfahren kann, und man darf nicht an absolut reine Rasse denken, sondern der Germane muß verbunden gedacht werden mit seinem älteren Bruder im Westen, dem Kelten, und seinem jüngeren im Osten, dem Slaven, soweit dieser noch arisches Blut in sich hat. Die wahllose Bastardierung, die im römischen Kaiserreich im Schwang ging, ergab das Völkerchaos, das uns leider das Christentum in einer durchaus verderbten Gestalt, der römisch-ultramontanen Kirche und Lehre, übermittelt hat. Ihr gegenüber müssen wir auf die Erscheinung Christi zurückgehen, der nicht der jüdischen Rasse angehört (Galiläa = Kreis der Heiden). Die Juden, eine sehr reine und darum sehr kräftige Rasse, sind überhaupt nicht das religiöseste, sondern das irreligiöseste Volk. Für uns Germanen besteht die Religion in der Ueberbrückung der Kluft zwischen Gott und Mensch — alles andere ist Philosophie oder Moral. Und da unsere germanische Wissenschaft in der Methode besteht, die Erscheinungen mechanisch zu deuten, so ist Religion für uns Germanen das Verhalten gegenüber demjenigen Teil der Erfahrung, der nicht in die Erscheinung tritt und darum einer mechanischen Deutung nicht fähig ist. So enthält die Religion für uns ein der Phantasie vorschwebendes Gesamtbild der Weltordnung und so ist es eigentlich nur uns Germanen möglich, fromm und zugleich frei zu sein. Die Hauptfeinde unserer germanischen Religiosität sind das jüdische Element im Christentum: das Wertlegen auf das einzelne historische Faktum (eine Anschauung Ch.s, die ganz mit der ¶ Lagardes übereinstimmt), und daneben der römische Aberglaube des Völkerchaos und die imperialistische Idee des Papsttums, verkörpert im Jesuitenorden, der das Individuelle wie das Nationale gleichmäßig unterdrückt. — Aehnliche Gedanken spricht Ch. in dem Büchlein „Indoarische Weltanschauung" aus, wo er eine Ergänzung des Humanismus durch die uns in vielem wahlverwandten indischen Gedanken fordert. In seinem Kantbuch sucht er die Persönlichkeit Kants herauszuarbeiten durch Vergleichung mit fünf großen Männern: Goethe, Lionardo, Descartes, Bruno und Plato, um am Schlusse festzustellen, daß Kants Gotteslehre genau mit indisch-germanischer Mystik zusammentrifft. Religion ist für ihn das Gebären der Gottesidee aus den Tiefen des Gemütes, die Veranschaulichung der Welt der Freiheit im Bild und Gleichnis in der Hinausprojizierung der Persönlichkeit auf die Welt. Deshalb ist eine Neugestaltung unserer Religion, nicht mehr auf semitischer, sondern auf indoarischer, genauer auf germanischer Grundlage, am reinsten verkörpert in Kant, das dringendste Bedürfnis unserer Kultur. **Christlieb.**

Chambre ardente, brennende Kammer, französischer Gerichtshof gegen Ketzer. — Ch. a. wird der Gerichtshof genannt, den Heinrich II von Frankreich am 8. Oktober 1547 am Pariser Parlament (einem Gericht, dessen Jurisdiktion sich über fast ein Viertel des Reiches erstreckte) für die Prozesse gegen die Anhänger der neuen Lehre einsetzte. Ihr offizieller Name war la seconde Tournelle (= das zweite Kriminalgericht); die brennende Kammer heißt sie, weil ihre Urteile so sehr häufig auf den Feuertod lauteten. Ihre erste Session, die nicht einmal durch die üblichen Gerichtsferien unterbrochen wurde, dauerte vom Dezember 1547 bis zum Januar 1550. Sie hat in dieser Zeit anscheinend (die Register fehlen teilweise) über 500 Urteile in Sachen des Glaubens gefällt — und das bedeutete fast ebensoviel Verurteilungen. — Die Geistlichkeit, der durch die Kammer die eigene Gerichtsbarkeit geschmälert wurde, sah die Einrichtung nicht gern. Es wurden daher durch ein Edikt vom November 1549 dem weltlichen Gerichte nur die sogenannten „privilegierten Fälle" vorbehalten, d. h. solche, bei denen nicht nur ketzerische Ansichten vorlagen, sondern auch ein durch deren öffentliches Bekennen oder auf andere Weise hervorgerufenes öffentliches Verbrechen. Die unteren Instanzen hatten in Zukunft die „gewöhnlichen Fälle" den geistlichen Richtern zu übergeben. Die Ch. a. wurde geschlossen. — Aus den Urteilen der Kammer ergibt sich, daß die Ketzerei in jener Zeit ihre Anhänger hauptsächlich unter Handwerkern und andern Leuten der unteren Stände sowie unter den Mönchen fand, nicht aber unter den Adligen. Viele Hugenotten entstammten auch dem katholischen Klerus.

N. Weiß: La chambre ardente, Paris 1889; — Vgl. E. Lavisse: Histoire de France, Bd. 5, Paris 1904, S. 202—204. **Ellan.**

Chamier, Daniel (1565—1621). Französischer reformierter Pastor und Politiker. Geboren im Dauphiné. Sein Vater, ursprünglich Advokat, der infolge einer Romreise zum Protestantismus bekehrt wurde, war Pastor in Südfrankreich. Daniel studierte in Orange, dann, nachdem er selber schon eine Lehrtätigkeit ausgeübt hatte, in Genf (1583—89). Nach seiner Rückkehr nach Frankreich wurde er Pfarrer einer Reihe von Gemeinden und schließlich in Montélimar der Nachfolger seines Vaters. Seit 1596 datiert seine Tätigkeit in den verschiedensten Synoden, politischen Versammlungen und Religionsgesprächen. Seine Haltung zeichnete sich jedesmal durch außerordentliche Festigkeit aus, so bei den Verhandlungen über den Erlaß des Edikts von Nantes. 1603 war er Modérateur (d. h. Vorsitzender) der Nationalsynode von Gap, die zu dem Glaubensbekenntnis einen Artikel zufügte, in dem der Papst für den Antichrist er-

klärt wurde. 1607 hatte Ch. Unterhandlungen über die Errichtung einer Akademie in Montélimar mit dem König zu führen, der ihm als einem der „Tollen der Synode" wenig günstig gesinnt war. — Die Synode von Privas 1612, der Ch. wieder präsidierte, ließ seine Ernennung zum Pastor und Professor an der Akademie von Montauban zu, die die vorherigen Synoden verweigert hatten. Die Tätigkeit dieser Synode war vor allem auf Herstellung größerer Einigkeit der Hugenotten gegenüber dem Staat gerichtet; 5 Jahre später ließ sogar eine Synode durch Ch. und andere einen Einigungsentwurf für sämtliche protestantische Kirchen aufstellen; eine von Chamier schon begonnene Reise nach Dordrecht zur Synode (1618) wurde von der Regierung verhindert. Als Montauban 1621 von den königlichen Truppen belagert wurde, fand er durch einen Schuß seinen Tod auf den Wällen. — Die von Ch. verfaßten Werke enthalten fast ausnahmslos heftige Polemik gegen die Katholiken; das wichtigste sind die Panstratiae catholicae (4 Bde, 1626), die noch 1643 in verkürzter Form wieder herausgegeben wurden.

Bonnet-Maury: RE³ III, S. 783—84; — Haag: France protestante III², 1881, Sp. 1026—1038; — Ch. Read: D. Chamier, journal de son voyage à la Cour de Henry IV et sa biographie, 1858. **Ellan.**

Chaminade, W. J., ¶ Marianisten.

Champollion, Jean François (1790—1832), kurze Zeit Professor in Grenoble, später in Paris, der geniale Entzifferer der ägyptischen Hieroglyphen. Nach jahrelangem eindringendem Studium gelang es Ch. im Jahre 1822, vor allem auf Grund einer bei Napoleons ägyptischem Feldzuge gefundenen dreisprachigen (hieroglyphisch-demotisch-griechischen) Inschrift, dem sogenannten „Stein von Rosette", mit der Lesung der Namen Ptolemäus, Kleopatra und Alexander den Grund zu legen für die ganze nun folgende Entzifferung der ägyptischen Schrift, die er selbst noch während der nächsten zehn Jahre auf das Glänzendste förderte. In den Jahren 1828—1830 leitete er eine toskanisch-französische Expedition nach Aegypten und Nubien, die mit reichem wissenschaftlichem Material heimkehrte. Es ist niedergelegt in dem grundlegenden Werke Monuments de l'Egypte et de la Nubie, dessen Veröffentlichung (1835—1845) Ch. selbst nicht mehr erlebte.

H. Hartleben: Ch., sein Leben u. s. Werk, 1906. **Ranke.**

de Chandieu, Antoine, Seigneur de la Roche (ca. 1534—1591), Hugenotten-Prediger, wurde auf einem Schloß bei Macon geboren und schon durch seinen Lehrer in Paris der Reformation geneigt gemacht, dann in Toulouse, wo er die Rechte studierte, besonders aber in Genf durch Calvin selbst völlig gewonnen. Er ging von Genf nach Paris und wurde dort zweiter Prediger der eben gegründeten Gemeinde (um die Wende 1556/57). Zu ihrem Aufblühen hat er hervorragend beigetragen, war aber auch im ganzen übrigen Lande für die Hugenotten wirksam. Er verteidigte sie durch Schriften, verhandelte mit den aristokratischen Parteiführern, schlichtete Streitigkeiten, nahm an den Synoden teil und war besonders — auch publizistisch — für ihre Verfassungseinrichtungen tätig. Während der Religionskriege setzte er zuerst seine vielseitige Tätigkeit in Paris und andern Orten fort, mußte aber 1568 in die Schweiz entweichen. Nach dem Frieden von St. Germain 1570 kehrte er in die Heimat zurück, in der er auf den General-Synoden wiederum eine wichtige Rolle spielte. Den Verfolgungen nach der Bartholomäusnacht entging er durch abermalige Flucht in die Schweiz; durch diplomatische Verhandlungen, akademische Vorlesungen in Lausanne und schriftstellerische Tätigkeit diente der gewandte und treue Mann seiner Kirche weiter. 1583 kehrte er nach Frankreich zurück, wurde 1585 Heinrichs IV Feldprediger und gab diese Stellung erst 3 Jahre später wegen Krankheit auf. Nachdem er noch für Heinrich eine politische Rundreise bei den deutschen Fürsten gemacht hatte, zog er nach Genf und wurde dort wieder als Prediger angestellt. In dieser seiner geistigen Heimat starb er 1591. — Ch. hat viel geschrieben, häufig unter Pseudonymen (besonders Zamariel und Sadeel). Historisch wichtig ist seine Geschichte der Pariser Kirche von 1557—1560. 1592 und mehrmals später erschienen Gesamtausgaben: Anton. Sadeëlis Chandaci opera theologica. Im Dogma hat sich Ch. fest an Calvins Lehre gehalten.

Th. Schott: RE³ III, S. 784 ff; — E. Haag: La France protestante² III, S. 1049 ff; — Jungmann: KL² III, Sp. 63 f; — Vor allem Bernus (Bulletin de l'hist. du protestantisme franç., 1888, Bd. 37, 2 ff). **Ellan.**

Channing, William Ellery (1780—1842), nordamerikanischer Geistlicher einer kongregationalistischen Gemeinde in Boston. Geboren zu Newport in Rhode Island. Studierte in Harvard, war, ehe er sich ganz der Theologie widmete, eine Zeitlang Hauslehrer in Richmond, Virg. und lernte als solcher die Sklaverei kennen und verachten. 1803 trat er seine erste und einzige Pfarrstelle an der calvinistischen Gemeinde in der Federalstraße zu Boston an. Seine Interessen lagen zunächst mehr auf literarischem Gebiet; seine Aufsätze über Milton und Napoleon fanden weiteste Beachtung. Ch. war aller Sektiererei äußerst abhold, und als er seinen Ueberzeugungen gemäß (er war eigentlich Arianer und Supranaturalist) stark in die unitarische Bewegung jener Tage hineingezogen wurde, sah er seine Aufgabe darin, womöglich einen Bruch zwischen den ¶ Kongregationalisten und ¶ Unitariern zu verhindern. Gleichwohl stärkte er 1819 durch eine Ordinationsrede die unitarische Bewegung. In den nächsten Jahren galt seine Arbeit der Stärkung unitarischer Positionen. Gegen 1830 ging seine Tätigkeit auf soziale und politische Arbeit über und, voll Teilnahme für jede philanthropische Bewegung, erwies er hier sein Talent als vorzüglicher Organisator (Gefängnisreform, Bibelverbreitung). Die sozialen Fragen brachten ihn dann zur Aufnahme des Kampfes für Temperenz, und die letzten Jahre seines Lebens galten vor allem der Schärfung des öffentlichen Gewissens gegenüber der Sklaverei. Bei äußerst schwacher und gebrechlicher Gesundheit, hat er doch sein Leben als Prediger und Mann der Presse voll ausgefüllt. Die Nachwelt rühmt ihn als den würdigsten Vertreter des älteren amerikanischen Unitarismus. — ¶ Unitarier ¶ Predigt, Geschichte. The works of Wm. E. Channing, 6 Bde., 1848 u. öfter (American Unitarian Association, Boston 1903); — Deutsche Ausg. von Sydow u. Schulze, 1850.

Memoir of W. E. Ch., 1848. **Hans Haupt.**

de Chantal, Franziska, ¶ Salesianer.

Chantre, Daniel August, reformierter

Theologe, geb. 1836 in Genf, studierte in Genf, Deutschland und Paris, wurde 1862 Pfarrer in Genf, gründete 1869 die Zeitung l'Alliance libérale, die er 15 Jahre lang leitete, und 1870 die Union suisse du christianisme libéral. 1882 wurde er Professor der Kirchengeschichte an der Universität Genf als Nachfolger ¶ Chastels, seit 1896 ist er Dekan der theologischen Fakultät. Ch. ist der Führer des kirchlichen Liberalismus in Genf und war nach dem Eingehen der Alliance libérale der Hauptmitarbeiter des Progrès religieux (1897—1903) und des Protestant libéral (—1907).

Ch. schrieb außerdem: Exposition critique des opinions d'Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie et Origène sur la nature de l'oeuvre rédemptrice de Jésus-Christ, 1860; — Histoire abrégée du Symbole des Apôtres, 1871; — La séparation de l'Eglise et de l'Etat, (1878) 1879²; — Manuel d'instruction religieuse, 1903³. **Lachenmann.**

Chaos, wörtlich „Kluft", bei den Griechen seit Hesiod, Theogonie 116 (Rzach) und daher auch im modernen religionswissenschaftlichen Sprachgebrauch Bezeichnung des mythischen Urzustandes der Welt. Von solchem Urzustand vor der Schöpfung erzählen viele der antiken Schöpfungsmythen; auch das alte Israel hat derartige mythische Vorstellungen gekannt, und das Judentum, mit dessen Glauben an Gottes schlechthinige Schöpfermacht die Annahme eines Zustandes der Welt vor der Schöpfung eigentlich nicht vereinbar war, hat doch die aus der Vorwelt darüber überlieferten Traditionen erhalten.

Geschildert wird dieser Urzustand wie bei anderen Völkern so auch in Israel gern in negativen Sätzen: es fehlte damals, was jetzt die organisierte Welt ausmacht (Gen 2 ₅). Auf dasselbe kommt es heraus, wenn jene Urzeit als Finsternis gedacht wird (Gen 1 ₂): damit ist zugleich gesagt, daß der Uranfang grausig und unheilvoll war, während die gegenwärtige Welt, die Schöpfung des guten Gottes, des Lichtes voll ist: auch dies bei vielen andern Völkern. Werden positivere Aussagen gegeben, so denkt man sich den Urzustand gewöhnlich nach Analogie derjenigen Jahreszeit, in der die Hand des weltgestaltenden und alles Gute schenkenden Gottes sich von der Erde zurückgezogen zu haben scheint. Ein Volk also, das in einem Wüstenklima wohnt, wo im Hochsommer alles trocken und leblos ist, bis die Regengüsse des Winters neues Leben schaffen, stellt sich den Urzustand als eine wasser- und vegetationslose Wüste vor, so die gegenwärtig mit der Paradieseserzählung verbundene Schöpfungsgeschichte Gen 2 ₅; ähnliches bedeutet das bekannte „tohu wabohu" d. h. etwa „Wüste und Leere" Gen 1 ₂. Während diese Vorstellung also auf kanaanäisches oder verwandtes Klima zurückgeht, in dem Wasser stets Segen bedeutet, ist es spezifisch babylonisch, wenn der Urzustand nach Analogie des babylonischen Winters als greuelvolle Vorherrschaft des Wassers gedacht wird, bis der gute und gnädige Gott der Frühsonne dies Wasser teilt und so Himmel und Erde schafft, so Gen 1 ₂; dabei führt auf babylonischen Ursprung besonders das Wort tehôm = Urmeer, dem das babylonische tihâmat entspricht. Im Babylonischen ist Tihâmat ein göttliches, drachenähnlich vorgestelltes Wesen, das, wie der berühmte Mythus Enuma Elisch erzählt, vor der Schöpfung mit den oberen Göttern gekämpft hat ¶ Babylonien und Assyrien, 4 F; auch von diesem vorweltlichen Götterkampf dauern bei den hebräischen Dichtern und Propheten und selbst noch bei jüdisch-christlichen Apokalyptikern gewisse Reste fort, ¶ Drache, ¶ Bibel und Babel, ¶ Apokalyptik: 3 b. Eine uralte mythologische Vorstellung ist ferner in dem Satze: „der Geist (ruach) Gottes brütete über den Wassern" Gen 1 ₂ erhalten. Dabei erinnert das Wort „brüten", wenn auch nur von ferne, an die weitverbreitete und einst sehr geistreiche Lehre, daß die Welt ein Ei sei, dessen obere Schale, den Himmel, wir sehen, und das einst aus flüssigem Urstoff zum Organismus geworden sei, ebenso wie noch jetzt aus flüssigem Eistoff der junge Vogel entsteht. Der brütende Geist über den Wassern, ursprünglich zu denken als ein wunderbar-göttliches, warmes Wehen über dem Weltei ist „der dunkelen, wehenden Luft" über dem „trüben, finsteren Chaos" der Phönizier verwandt und ursprünglich eine andere Figur als der die Welt durch sein Wort schaffende Gott Gen 1 ₂ ff; im gegenwärtigen Text ist ruach nicht mehr „Wehen", sondern „Geist" zu übersetzen und als weltschaffendes, geistiges Prinzip zu denken. ¶ Weltbetrachtung ¶ Geist usw. im AT.

v. Sybel in Roschers Lexikon der griech. und röm. Mythologie I, Sp. 871 f; — Herm. Gunkel: Schöpfung und Chaos, 1895; — Kommentare zur Genesis von A. Dillmann (1892 ⁶) und H. Gunkel (1909 ³). **Gunkel.**

Chaponnière, Francis, reformierter Theologe, geb. in Genf 1842, studierte in Genf, Paris, Deutschland, England und Schottland, 1870 Hilfsprediger in Genf, hielt 1870—1879 freie Vorlesungen an der theologischen Fakultät über Exegese des NT und kirchliche Statistik.

Ch. redigiert seit 1880 die Semaine religieuse de Genève, das Organ der Orthodoxen in der Genfer Nationalkirche. Er schrieb u. a.: L'Eglise nationale évangelique au lendemain de la Séparation, 1880; — Pasteurs et Laïques de l'Eglise de Genève, 1889; — La comtesse A. de Gasparin, 1895; — M. F. Buisson et le Christianisme évangélique, 1900. **Lachenmann.**

Chapuis, Paul (1851—1904), reformierter Theologe, geb. in Lieu (Kanton Waadt), studierte in Lausanne und Tübingen, wurde 1874 Pfarrer in L'Etivaz, 1879 Professor für neutestamentliche Exegese an der staatlichen theologischen Fakultät in Lausanne. Seine freikirchlichen Neigungen, denen er in der 1880 von ihm gegründeten Zeitung Evangile et Liberté oft leidenschaftlichen Ausdruck verlieh, zwangen ihn, 1886 seine Professur niederzulegen und sich auf eine Pfarrei (Chexbres bei Lausanne) zurückzuziehen. Hier führte ihn seine innere Entwicklung vom Allianzchristentum zur modernen Theologie. Gleichen Schritt mit der wissenschaftlichen Krisis hielt eine wachsende Abneigung gegen die freikirchlichen Grundsätze. Das Kirchenblatt Evangile et Liberté, das die gleiche Wandlung durchmachte und deshalb neben dem staatskirchlichen, früher von ihm heftig bekämpften Semeur Vaudois sein Existenzrecht verlor, ging 1894 ein. 1895 erhielt Ch. wieder einen Lehrauftrag an der Staatsfakultät in Lausanne und 1901 die Professur, die er 1886 niedergelegt hatte. Außer zahlreichen Beiträgen zur Revue de Théologie et Philosophie schrieb Ch.: Le surnaturel (1898), Sind wir noch Christen? (Hefte z. Chr. Welt 26, 1897). **Lachenmann.**

Charādj, religiöse Steuer im Islam, ¶ Islam.

Charakter.

1. Formale Momente des Ch.s; — 2. Die psychologischen Bedingungen der Ch.bildung; — 3. Die konstitutive Bedeutung des sittlichen Endzwecks für den Ch.

1. a) Ein wichtiger Begriff der neueren Ethik und insbesondere der christlichen Ethik ist der Begriff des Ch.s. Es ist sogar der Versuch gemacht worden, den christlichen Ch., der als ethischer Begriff im neuen Testament nicht vorkommt, und der überhaupt erst seit der zweiten Hälfte des 18. Jhd.s als ein besonderer Begriff die Ethik beschäftigt, zur Quelle und zum Prinzip der theologischen Ethik zu machen. Das bedeutet aber eine Ueberschätzung der systematischen Bedeutung des Begriffs, dem eine selbständige, prinzipielle Stellung nicht zukommen kann. Denn so eng auch sittliches Leben und Ch. mit einander verbunden sind, so empfängt, sachlich betrachtet, der Ch. seine Bestimmung nicht durch sich selbst, sondern durch den letzten Lebenszweck, der in Bewußtsein und Willen aufgenommen ist. Wege und Ziele, und darum auch Art und Wert des Ch.s können stark von einander abweichen. Was der Eine als Vernichtung der Persönlichkeit und darum auch des sittlichen Ch.s ansieht, darin kann der andere grade die Verwirklichung seines Strebens und seines Ch.s erblicken. Ist also ein von vornherein feststehendes, eindeutiges Urteil über den Inhalt des Ch.s nicht möglich, ist er vielmehr von der ethischen Gesamtanschauung abhängig, und ist darum dem Begriff eine fundamentale Bedeutung für die ethische Systematik zu versagen, so ist über die formale Natur des Ch.s doch leichter ein auf allgemeinere Zustimmung rechnendes Urteil möglich. Mit dem Begriff Ch., dessen Wortsinn „Gepräge" bedeutet, wird die jedem ernsten sittlichen Wollen eignende Beharrlichkeit und Festigkeit in der Verwirklichung der sittlichen Lebensaufgabe bezeichnet. Sittliches Wollen oder das Streben nach Verwirklichung der sittlichen Aufgabe und Charakterbildung sind demnach mit einander verflochten. Das „Herz" soll „fest" werden. Wer solche Festigkeit besitzt, ist Herr der Umwelt und vor abwegigen Schwankungen beschützt. Der Asket, der aus der Welt flüchtet, um die Seele zu retten und gegenüber dem zersplitternden und mitreißenden Getriebe des Lebens die innere Freiheit und Selbstbestimmung zu behaupten, der „Weise", der durch allerhand Uebungen das Wünschen und Begehren zum Schweigen bringt, um Unerschütterlichkeit zu gewinnen und durch nichts mehr sich anfechten zu lassen, der Mensch, der Zucht und Ordnung, Klarheit und Verläßlichkeit in sein Leben zu bringen sich bemüht, alle sind sie darauf bedacht, das zu erreichen, was man Ch. nennt. So hat die formale Würdigung des Ch.s an der Stetigkeit und Festigkeit ihren Maßstab.

b) Dazu kommt ein zweites Moment. Man hat unterschieden zwischen angeborenem und erworbenem Ch. Wenn man lediglich den Wortsinn des Begriffs zugrunde legt, ist gegen diese Unterscheidung nichts einzuwenden. Sie bringt die jedem geläufige Erkenntnis zum Ausdruck, daß das Gepräge der Menschen von Haus aus verschieden ist, und daß diese individuelle Eigenart den Menschen begleitet und auch dem im Lebenskampf erworbenen Ch. eine besondere Färbung verleiht. Rasse und Geschlecht, Naturell, Temperament und Talente, kurz die natürliche Anlage und Mitgift fallen unter den Begriff des angeborenen Ch.s und bilden also die natürliche Grundlage des erworbenen Ch.s. Sind demnach die angeborenen Charaktere verschieden, so müssen auch die erworbenen verschieden sein. Aber es erheben sich doch Bedenken gegen diesen Sprachgebrauch. Nicht erst dann, wenn im Interesse einer sicheren Unterscheidung des angeborenen und erworbenen Ch.s der Inhalt des angeborenen Ch.s durch das „Milieu" erweitert wird. Es handle sich hier um „die Summe der festen Einflüsse, die auf die individuelle Natur eines Menschen aus seiner besonderen Situation eindringen". Klima, Familie, gesellschaftliche Sphäre seien ebensowohl dem Menschen angeboren wie Rasse und Geschlecht. Vom ersten Moment des Lebens an wirke dies Milieu mit derselben Notwendigkeit auf den Menschen wie die angeborene Natur. Die Natur und die naturhaft gegebenen Umgebungsbestandteile, kurz alles, was nach Art der Naturkausalitäten auf das Individuum wirke, gehöre zum angeborenen Ch. Man wird diese Erweiterung des Begriffs nicht als glücklich bezeichnen können. Denn die Einwirkungen des sogenannten Milieus auf den Menschen sind keineswegs so konstant und unmittelbar, wie die Einwirkungen der natürlichen Anlagen, z. B. des Geschlechts und des Temperaments. Sie gehören allerdings zu den Faktoren, die in der Bildungsgeschichte des Menschen wirksam sind; ja wir haben es hier mit einem Faktor zu tun, dessen Einfluß früh und mächtig einzusetzen vermag. Das berechtigt aber nicht zu der Erweiterung des Begriffs des angeborenen Ch.s. Denn es fehlt grade den „naturhaft gegebenen Umgebungsbestandteilen" die den natürlichen Anlagen eignende direkte Beziehung auf die Art, wie das Individuum sich äußert. Das „Milieu" gehört schon zu den Faktoren, die von außen her als etwas relativ Fremdes auf das Subjekt Einfluß gewinnen. Daß es vollends nach Art der Naturkausalitäten wirke, ist zum mindesten eine mißverständliche Behauptung, die nur dort einen ihrem Wortlaut entsprechenden Sinn hat, wo die Voraussetzung besteht, daß die Bildungsgeschichte des Menschen nach Analogie des Naturprozesses sich vollzieht, der Ch. des Menschen demnach nichts anderes ist als das durch äußeren Zwang und unvermeidliche Notwendigkeit gewonnene Ergebnis aus den Einwirkungen der Anlagen und des Milieus. Wird aber diese, jeden Ch.erwerb im sittlichen Sinn ausschließende Voraussetzung nicht geteilt (¶ Willensfreiheit), so ist es unangebracht, von einer Wirkung des Milieus auf das Individuum nach Art der Naturkausalität zu sprechen. Es bleibt dann nichts anderes übrig, als das Milieu prinzipiell ebenso zu würdigen, wie jeden anderen neuen Faktor, der in der Entwicklung des Individuums bedeutungsvoll wird, d. h. es kann das Milieu nicht dem angeborenen Ch. zugeordnet werden. Aber die allgemein übliche Unterscheidung eines angeborenen und erworbenen Ch.s muß in einer begriffswissenschaftlichen Untersuchung über den sittlichen Ch. überhaupt beanstandet werden. Der gewöhnliche Sprachgebrauch wird sich freilich immer wieder dieser bequemen Unterscheidung bedienen. Ethisch betrachtet hat man es jedoch mit zwei ganz verschiedenen Begriffen zu tun. Der sog. angeborene Ch. ist über-

haupt noch kein Ch. im ethischen Sinn. Denn ein wesentliches Merkmal des sittlichen Ch.s ist eine irgendwie bestimmte Tätigkeit des Willens. Wenn man von einem sittlichen Ch. spricht, so soll damit nicht eine von Natur aus vorhandene Bestimmtheit und selbstverständliche Beschaffenheit unseres Wesens zum Ausdruck gebracht werden, sondern eine durch die Kraft und Arbeit des Willens gewonnene feste und verläßliche Willensbeschaffenheit. Wille und Ch. gehören also zusammen. Dies Moment des sittlichen Willens fehlt aber gerade dem Begriff des angeborenen Ch.s. Er ist ja nur die natürliche Basis, auf der sich die Geschichte des Willens ereignet. Diese Basis kann der Bildung eines guten sittlichen Ch.s förderlich oder hemmend sein. Aber auch die angeborenen „guten" Eigenschaften sind als angeborene noch nicht sittliche Qualitäten. Sie werden es erst durch die Arbeit des Willens. Der Ch. im sittlichen Sinne ist demnach stets erworben, und erst ein solcher erworbener Ch. gibt dem sog. angeborenen Ch. seinen sittlichen Wert. Will man also, um den Zusammenhang von natürlicher Beanlagung und dem Ergebnis sittlicher Arbeit zum Ausdruck zu bringen, an den Begriffen des angeborenen und erworbenen Ch.s festhalten, so wird man jedenfalls das nicht übersehen dürfen, daß die Struktur beider Begriffe wesentlich verschieden ist. Das Moment, das den erworbenen Ch. konstituiert, kommt für den angeborenen Ch. überhaupt noch nicht in Frage. Sind aber beide Begriffe in der Hauptsache verschieden orientiert, so bedeutet die Aufnahme beider in die ethische Systematik (d. h. die Aufnahme einer naiven und rein empirischen Begriffsklaviatur in die systematische, begriffswissenschaftliche und durch einen leitenden, alles organisierenden Gesichtspunkt bestimmte Untersuchung) nicht gerade einen systematischen Gewinn. Man verfährt demnach methodisch richtiger, wenn man in der begrifflichen Definition des Ch.s von der üblichen Unterscheidung absieht und lediglich sich an den Begriff hält, der ethisch brauchbar ist. Daß diese Forderung mit der bekannten Auffassung ¶ Kants vom „empirischen" und „intelligibeln" Ch. nichts zu tun hat, bedarf keiner weiteren Erörterung. Denn in dieser kantischen Unterscheidung handelt es sich um die Gegenüberstellung des kausalitätslosen intelligibeln Ch.s und des kausal bedingten und kausal wirkenden empirischen Ch.s. Auch hier werden freilich verschiedene Vorstellungen mit demselben Namen bezeichnet. Aber der intelligible und empirische Ch. Kants haben überhaupt keine in der Entwicklungsgeschichte des Individuums begründete Beziehung zu einander. Sie stehen einander dualistisch gegenüber. Die Ablehnung der Bezeichnung des angeborenen Ch.s erfolgt aber lediglich aus ethisch-systematischen Gründen. Daß reale Beziehungen zwischen dem sog. angeborenen und dem erworbenen Ch. bestehen, wird nicht geleugnet. Es muß also die formale Definition des Ch.s nicht bloß auf die Festigkeit und Verläßlichkeit verweisen, sondern auch auf die Betätigung des Willens, die dem Ch. sein sittliches Gepräge verleiht. Wie geartet diese Betätigung ist oder welche Richtung sie nimmt, ist in diesem Zusammenhang gleichgültig. Auch mit den einzelnen sachlichen Leistungen und Arbeitsergebnissen haben wir es nicht zu tun. Darauf Rücksicht zu nehmen, würde auf Abwege führen und das sittliche Urteil überhaupt verwirren. Denn äußere Erfolge können nicht unmittelbar sittlich gewertet werden. Der äußere Erfolg der Betätigung des Willens ist zum größten Teil abhängig von Bedingungen, die außerhalb der Sphäre des Einzelwillens liegen. Für die ethische Definition kann nur die freilich inhaltlich noch nicht näher zu bestimmende Willensrichtung in Betracht kommen. Dann wird man aber den sittlichen Ch. formal als den befestigten Willen oder die befestigte Gesinnung definieren dürfen.

2. Mit dieser Definition ist zugleich schon angedeutet, in welchem Sinn der Wille, der den Ch. konstituiert, zu begreifen ist. Es wird ersichtlich, daß, psychologisch betrachtet, der im Ch. kund werdende sittliche Wille eine komplizierte Erscheinung ist. Denn er stellt das Endergebnis der Willensbildung dar, die ideale Höhe, die das sittliche Subjekt zu erklimmen bestimmt ist. So wenig der angeborene Ch. in ethischer Beziehung auf die Bezeichnung Ch. Anspruch erheben kann, so wenig kann die elementarste Form des psychischen Lebens schon ethisch gewertet und mit dem Ch. in Beziehung gebracht werden. Die psychologische Analyse der elementaren seelischen Bewegungen führt noch nicht auf ein solches Wollen, wie es die Ethik kennt. Die einfachen und elementaren Funktionen, auf denen sich das kompliziertere seelische Leben aufbaut, sind die Empfindungen, die innere Wahrnehmung und das Gefühl. In den Empfindungen haben wir die unmittelbare psychische Antwort auf bestimmte Reize. Die innere Wahrnehmung läßt die Empfindungen bewußt werden. Im Gefühl nimmt das Subjekt zu den Empfindungen und Wahrnehmungen Stellung, oder richtiger, da nicht alle Empfindungen uns deutlich bewußt werden, zu den durch die Wahrnehmung ins Bewußtsein erhobenen Empfindungen. Die Gefühle charakterisieren sich demgemäß als Gefühle der Lust oder Unlust. Dem natürlichen Triebleben liegen diese elementaren und einfachen Funktionen zugrunde. Aber diese naturhaften Begierden und Triebe sind noch kein Wollen, jedenfalls kein Wollen, mit dem die ethische Betrachtung sich befassen kann. Denn das elementare Triebleben vollzieht sich ohne eine bewußte Zwecksetzung. Das Wollen aber, mit dem es die Ethik zu tun hat, ist ein von Zwecken bestimmtes und auf die Verwirklichung von Zwecken gerichtetes Wollen, also psychologisch eine sehr komplizierte Größe, eine komplexe Erscheinung und darum, wie alle komplexen psychischen Größen, jedem exakten, naturwissenschaftlichen Experimentieren entzogen. Es bleibt experimentalpsychologischen Untersuchungen unzugänglich und kann keiner mathematisch-quantitativen Betrachtung unterzogen werden. Das bedeutet aber, daß schon die psychologische Struktur des ethischen Wollens jeden Versuch, von naturwissenschaftlich-deterministischen Voraussetzungen aus die Charakterbildung begreiflich zu machen oder zu beeinflussen, aussichtslos erscheinen läßt. Daraus kann nun freilich nicht gefolgert werden, daß die Willensentschlüsse, in denen sich der Ch. bildet oder darstellt, von einander unabhängig seien, sodaß nur der Indeterminismus, der dem Willen die Fähigkeit zuschreibt, jederzeit nach dem Gutdünken des wechselnden Augenblicks sich zu entscheiden, der ethisch-psychologischen Wirklichkeit gerecht würde (¶ Wil-

lensfreiheit). Nur die nach Analogie oder im Rahmen der naturwissenschaftlichen Kausalität vorgestellte Determinierung ist abgelehnt. Die Existenz einer von vorangegangenen Entschlüssen abhängigen und nachfolgende Entscheidungen mitbestimmenden psychischen Motivation wird nicht angetastet. Wenn das sittliche Wollen auf Zwecke gerichtet ist, so macht es diese Zwecke auf Grund eines bestimmten Gefühls sich zur Richtschnur. Dies Gefühl, in dem das Subjekt auf den Zweck „reagiert", wird durch eine Vorstellung, also durch das Bewußtsein, angeregt. Diese Zweckvorstellung, die ein bestimmtes Gefühl wach ruft und nun das Wollen in Tätigkeit setzt, tritt dem Individuum nicht bloß als etwas Gegenständliches gegenüber, sondern auch als eine außerhalb des Individuums vorhandene Realität. Was also zum sittlichen Handeln anspornt, ist etwas Subjektives und zugleich etwas Objektives. Daß aber das Objektive den Hauptakzent hat, ist offensichtlich; denn eben dies ist es, das die Reaktion des Gefühls auslöst. Wo beides vorhanden ist und zur Betätigung antreibt, kann von einem Wollen gesprochen werden. Mit anderen Worten: jedes Wollen ist motiviert. In welcher Richtung die Motive sich bewegen und wie ihre innere Beziehung zum handelnden Subjekt sich gestaltet, ob sie konventionell, gesetzlich oder anders geartet ist, kann in diesem Zusammenhang unberücksichtigt bleiben. Das Entscheidende ist hier, daß zum Wollen Motive gehören, das Wollen zwar nicht kausal determiniert, aber teleologisch motiviert ist. Das derartig motivierte Wollen ist nun keine isolierte Größe. Die einzelnen Motivierungen und das durch sie veranlaßte Wollen stehen nicht unabhängig nebeneinander. Jedes motivierte Wollen übt eine mehr oder weniger starke, aber unter allen Umständen erfolgende Wirkung auf den Willen aus. Jedem erkennbar wird dies bei starken Eindrücken. Der Wille wird so durch sie bestimmt, daß er in der durch sie hervorgerufenen Richtung verharrt und anders geartete Motive zur Seite schiebt. Daß dauernd eine Ablenkung nicht möglich ist, ist damit natürlich nicht behauptet. Wenn das Motiv verblaßt, wird seine wirkende Kraft geschwächt und es kann schließlich aufhören, überhaupt noch ein Motiv zu sein. Der Nachdruck liegt aber auf der Erkenntnis, daß ein solches Motiv über den Augenblick hinauswirkt und auch die spätere Haltung des Handelnden beeinflußt. Das gilt dann von jedem Motiv. Damit wird aber zum Ausdruck gebracht, daß die einzelnen Betätigungen des Willens unter sich zusammenhängen. Der Wille wird disponiert; er hat eine bestimmte gute oder schlechte Disposition erhalten, die bis zu einem gewissen Grade maßgebend für die künftige Haltung wird. In keinem Augenblick ist darum der sich sittlich entscheidende und handelnde Mensch in dem Sinn frei, daß er gleichsam ein unbeschriebenes Blatt wäre, das er nach Gutdünken mit den verschiedensten Lettern beschreiben könnte. Wie jede Willensentscheidung mitbeeinflußt wird durch vorangegangene Entscheidungen und die dadurch bedingte Zuständlichkeit des Willens, so enthält sie wiederum eine Vorentscheidung für künftige Entschlüsse. Für die Ch.bildung wird diese alles andere als indifferente Natur des Willens außerordentlich wichtig. Die Erkenntnis von der Eigentümlichkeit der psychologischen Grundlage der Willensbildung muß die Verantwortlichkeit vor dem Augenblick ungemein schärfen. Kann man nicht jederzeit mit selbstverständlicher Gewißheit Herr seiner selbst und der Lage sein, so wird man sein Augenmerk darauf richten, den Willen derartig zu disponieren, daß er im gegebenen Fall die Probe bestehen kann und nicht in einer ernsten Stunde eine vorangegangene Gleichgültigkeit oder gar schlechte Disponierung eine Niederlage verursacht, die weitere Niederlagen nach sich ziehen muß. Für die Ch.bildung ist darum neben der Disponierung die Gewöhnung notwendig, die aus der wiederholten Ausübung der Pflichtgrundsätze erwächst, und die durch ¶ Askese gekräftigt werden kann, d. h. in diesem Zusammenhang durch Fernbleiben von Situationen, die mit der sittlichen Aufgabe des Subjekts unverträglich sind oder die dem nicht Gefestigten Störungen, wenn nicht Rückschritte und Niederlagen zu bringen vermögen. Wirkt eine solche Askese bewahrend, so wirkt die Gewohnheit stählend und nimmt entgegen arbeitenden Reizen ihre Kraft. Der Ch. mit seinen Tugenden kann sich nun entfalten. Allerdings kann die der Ch.bildung dienende Gewohnheit auch in eine Hemmung umschlagen. Nicht von vornherein; wohl aber, wenn die Gewohnheit das letzte Wort behält oder auf das Gewohnheitsmäßige ängstlich Rücksicht genommen wird. Ein solches Uebergewicht der Gewohnheit verengt den Horizont, schwächt die Aufgeschlossenheit gegen neue, dem bisherigen Lebenskreise nicht entstammende Anregungen, lähmt die Frische und Lebendigkeit des Empfindens und macht schließlich hart und unselbständig. Auf diesem Wege gelangt man zum gesetzlichen Ch., der entweder durch spröde Einzelnormen bestimmt wird oder der Gewissensleitung anderer mit kasuistischer Pflichtbestimmung anheimfällt. Ein psychologisches Gegengewicht bietet allerdings die von Haus aus jedem eignende Empfänglichkeit für neue Reize. Je jünger der Mensch ist, desto lebhafter und auch unverbrauchter ist seine Empfänglichkeit. Auf ihr ruht die Möglichkeit, den Bann der Gewohnheit zu überwinden. So können beide der Ch.bildung dienstbar gemacht werden. Die Gewohnheit vermag die Disposition zu kräftigen und die anfänglich leicht in verschiedener Richtung bestimmbare Empfänglichkeit auf eine feste Bahn zu leiten. Umgekehrt vermag die Empfänglichkeit die sittlichen Störungen eines bloß gewohnheitsmäßigen Handelns und einer bloß die Gewohnheit ins Auge fassenden Willensrichtung zu korrigieren und zu paralysieren. Das führt freilich zu Oszillationen zwischen Gewohnheit und Empfänglichkeit. Sie sind aber unvermeidlich, wenn Gewohnheit und Empfänglichkeit die psychologischen Voraussetzungen der Ch.bildung sind. Eine wirkliche Störung bedeuten sie erst, wenn es dauernd zu keinem Ausgleich kommt, vielmehr ein stetes Schwanken, d. h. aber Ch.losigkeit, das Ergebnis ist.

3. Die Bildung des christlichen Ch.s erwächst auf derselben psychologischen Grundlage wie die des Ch.s überhaupt. Hat man früher noch eine besondere, die natürliche ergänzende christliche Psychologie zu statuieren versucht, und zur Durchführung dieses Versuchs Anleihen bei der ¶ Mystik gemacht, so kann gegenwärtig wenigstens auf protestantisch-wissenschaftlichem Ge-

biet dieser Versuch als überwunden gelten. Auch die in der alten dualistischen Betrachtung wurzelnde Behauptung, daß nur im Christentum Ch.bildung möglich sei, dem Nichtchristen der Gewinn des Ch.s versagt bleibe, muß gegenwärtig als unerträglich empfunden werden. Zwar wird man dort noch nicht von einem Ch. reden können, wo nur einzelne, freilich gefestigte, aber zu innerer Verbindung und Geschlossenheit nicht gelangte Ch.züge vorhanden sind. Die Aufnahme von Einzelzwecken, die möglicherweise nicht aufeinander abgestimmt sind, die nicht an einem bestimmten, umfassenden Lebensziel orientiert sind und die Gesamtrichtung des Willens weder bestimmen noch bestimmen wollen, kann keinen Ch. schaffen. Wer nicht darüber hinauskommt, bleibt auf einem Vorstadium stehen. Nicht als ob jederzeit dem sich sittlich betätigenden Individuum das letzte Ziel gegenwärtig sein müßte und als ob all sein Handeln stets mit bewußter Rücksicht auf das Ziel und die charaktervolle Festigung seiner Gesinnung erfolgen müßte. Das wäre psychologisch unmöglich und würde auch auf Abwege führen. Das sittliche Handeln des Menschen muß, wenn es vor Zersplitterung bewahrt bleiben soll, in einer sachlich festen Umgrenzung sich vollziehen, d. h. der Mensch muß einen ¶ Beruf haben, in dem er die Stätte für seine Betätigung findet. Die Einzelforderungen dieses Berufes machen eine fortwährende Orientierung an einem letzten Ziel und Lebenszweck unmöglich. Der Dienst des Menschen wird in Anspruch genommen durch die sachlichen Aufgaben des Berufs. Man soll darum nicht eine psychische Stimmung sich anquälen, die ihrer Natur nach vorübergehend sein muß und immer nur mühsam gehalten werden kann, unter Schädigung der Berufsinitiative und Frische. Es würde aber auch der Versuch, die Ch.bildung selbst zur direkten Aufgabe des Lebens zu machen, auf eine abwegige Bahn leiten. Denn dies wäre gleichbedeutend mit skrupelhafter Beobachtung innerer Gemütszustände, d. h. wiederum mit einer Lähmung der sittlichen, aktiven Kraft. In den konkreten Fällen der sittlichen Betätigung kann es sich demnach nicht darum handeln, stets das Bewußtsein der geschlossenen Einheit zu besitzen. Wohl aber muß, wenn wirklich ein Ch. gewonnen werden soll, ein umfassender, sittlicher Endzweck aufgenommen werden, der über die einzelnen, besonderen und nächstliegenden Zwecke hinausgreift. Erst dann wird aus dem Fragmentarischen ein Ganzes, aus Unvollständigem ein Vollkommenes, aus Einzelmotiven ein das persönliche Leben ganz erfüllendes Motiv, das, mag es auch, psychologisch betrachtet, keineswegs jederzeit deutlich zum Bewußtsein gebracht werden, doch allen Betätigungen sein Gepräge gibt und die Richtung des Willens oder der Gesinnung dauernd bestimmt. Ein sicheres Regulativ und Motiv ist gewonnen, das aus dem innersten Leben selbst hervorquillt, Gedanken und Handlungen meistert und neue Lebendigkeit erzeugt, die auch von der Beengung durch die nächsten Aufgaben des Berufsdienstes nicht erdrückt wird, vielmehr von der Starrheit, auf die die Einspannung in den Beruf hinführen kann, befreit und zum Herrn auch des in der Wiederkehr der täglichen Aufgaben sich darstellenden Berufes macht. Denn so notwendig der „Beruf" ist, um der Zerstreuung zu wehren und Geschlossenheit des Ch.s zu erzielen, so notwendig ist doch auch der von innen heraus immer wieder aufs neue erzeugte sittliche Endzweck, um die Lebendigkeit und Elastizität des Ch.s zu wahren. Schafft auch die freie Wahl des Berufs eine Verbindungslinie, so kann sie doch nicht das Sachliche, Unpersönliche und Unlebendige, das mit der Berufsarbeit verknüpft ist, aus dem Wege räumen. Erst in der persönlichen Aneignung und immer aufs neue erfolgenden Produzierung eines höchsten sittlichen Zweckes vollendet sich der Ch., der nun in der Gebundenheit an diesen Endzweck die Freiheit und Sicherheit, Verläßlichkeit und Lebendigkeit gewinnt. Der christliche Ch. erhält durch das christliche Heilsgut (¶ Ethik) seine besondere Bestimmtheit. Es kann nicht hier die ganze Skala von Ch.tugenden aufgezählt werden, die man aufgestellt hat, indem man entweder die antike Ethik mit der christlichen kombinierte, oder auch es versuchte, systematisch den christlichen Ch. zu analysieren und eine Reihe christlicher Ch.eigenschaften aufzustellen. Ein solcher Versuch behält stets etwas Subjektives und Willkürliches. Er gehört auch nicht mehr in eine prinzipielle Erörterung über den Ch. hinein, sondern in die Behandlung der Tugenden. Wohl aber muß dessen hier gedacht werden, daß die christliche Gewißheit der ¶ Gotteskindschaft dem christlichen Charakter sein besonderes Merkmal verleiht. In ihr sammelt sich wie in einem Brennpunkt das Leben des Christen; durch sie muß darum auch der christliche Ch. bestimmt sein. Die Freude an dem Gott, der die Versöhnung schenkt, sein heiliges Leben mitteilt, Liebe und Demut schafft und eben darin eine nicht durch dies Weltleben begrenzte Zukunft eröffnet, diese Freude und Hoffnung, die den unzerstörbaren Wert des durch Gott geschaffenen persönlichen Lebens zum Ausdruck bringen, bedingen die Eigenart des christlichen Ch.s. Dies Leben von Gott durch seine Offenbarung in Christus sich geben lassen, heißt christlichen Ch. gewinnen.

Hermann Schultz: Grundriß der evang. Ethik, 1891; — Immanuel Kant: Metaphysik der Sitten, hrsgg. von v. Kirchmann, 1897³; — Derſ.: Kritik der praktischen Vernunft, hrsgg. v. K. Vorländer, 1906⁴; — Derſ.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hrsgg. v. K. Vorländer, 1906³; — Arthur Schopenhauer: Die beiden Grundprobleme der Ethik, 1860²; — Richard Grützmacher: Studien zur systematischen Theologie, Heft 1, 1905; — Otto Ritschl: Die sittliche Charakterbildung unter dem psychologischen Gesichtspunkt (Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen Predigerverein, Heft 3), 1899; — ‡ Erich Abicks: Charakter und Weltanschauung, (1905) 1907³; — W. Herrmann: Ethik, (1901) 1904⁴; — ‡ Th. Häring: Das christliche Leben, (1902) 1906²; — H. H. Wendt: System der christlichen Lehre II, 1907; — Joh. Gottschick: Ethik, 1907; — ‡ Fr. Paulsen: System der Ethik, 1906⁷; — Th. Elsenhans: Charakterbildung, 1909.

Scheel.

Charakter indelebilis = das unzerstörbare heilige Merkmal, das bei den ¶ Sakramenten der ¶ Taufe, der Firmung (¶ Konfirmation) und der ¶ Ordination nach katholischer Lehre der Seele eingeprägt wird.

Charitas.

1. Grundsätzliches; — 2. Fürsorge für die Kinder; — 3. Für die heranwachsende Jugend; — 4. Für die wandernde und heimatfremde Bevölkerung; — 5. Für christlichen und kirchlichen Sinn in den Gemeinden; — 6. Für zerstreute Kirchenglieder; — 7. Für Kranke, Sieche und

Arme; — 8. Bekämpfung einzelner besonderer Notstände; — 9. Schriftenwesen; — 10. Charitativ-soziale Zentralvereine; — 11. Persönliche Arbeitskräfte; — 12. Wissenschaft und Kunst. Nachlese; — 13. Zur Beurteilung.

1. Ch. (lat. = Liebe) ist das katholische Gegenstück zur evangelischen ¶ Inneren Mission. Man pflegt darunter alle humanitären und sozialen Veranstaltungen auf römischer Seite zu verstehen, auch soziale Standesvereine und Einrichtungen für Kultur- und Volkspflege. Uns interessiert natürlich besonders die charitativ-soziale Wirksamkeit der Katholiken Deutschlands, zumal sie vorbildlich für die katholische Ch. ist. In den alten katholischen Ländern ist sie im Vergleich zu Deutschland doch recht mangelhaft entwickelt. Dies ist der beste Beweis für die von römischer Seite oft bestrittene Abhängigkeit der deutschen katholischen Ch. von der evangelischen Inneren Mission. Freilich hat es auf römischer Seite niemals an Beispielen größter christlicher Aufopferung gefehlt, und die Freigebigkeit für kirchlich-humanitäre Zwecke ist vorbildlich. Aber im Auffinden der unserem modernen Gesellschaftsleben entsprechenden neuen Wege für die christliche Liebestätigkeit ist der Protestantismus fast überall vorangegangen, wie meist schon die Gründungszahlen der betr. katholischen Vereine beweisen. Das „Katholische Kirchenlexikon" gibt dies auch in einzelnen Fällen zu, im Unterschied vom kirchlichen Handbuch von Krose (s. u.). Von römischer Seite wird die Ch. natürlich als zwei Jahrtausende währende kirchliche Betätigung christlicher Liebe gefaßt. Wir haben hier nicht die historische Entwicklung christlicher ¶ Liebestätigkeit zu verfolgen, haben uns auch nicht mit der Frage zu beschäftigen, ob Rom ein Recht hat, alle Liebestätigkeit der christlichen Vergangenheit ausschließlich für sich in Anspruch zu nehmen. Wir haben es nur mit dem gegenwärtigen Stand der katholischen Ch. zu tun. Da überrascht es zu sehen, wie wenig Werke der Liebe aus früheren Jahrhunderten überkommen worden sind, wo doch die hauptsächlichen Werkzeuge der Ch., die Orden, eine jahrhundertelange Tradition dafür besitzen sollten, wie vielmehr die Ch. zum Teil erst beträchtlich später die Wege wandelt, die die Innere Mission geebnet hat. Ausnahmen sollen bereitwilligst zugestanden werden. Aber so viel ist klar: die katholische Ch. war zurückgeblieben, jetzt sucht sie mit Riesenschritten die evangelische Liebestätigkeit einzuholen. Bei all diesen Bestrebungen wirkt ein kirchliches Motiv mit: das Verlangen nach konfessioneller Parität. Dieser Grundsatz ist in die Liebestätigkeit von katholischer Seite eingeführt. Den römischen Christen erscheinen schon paritätische Veranstaltungen von evangelischer Seite kirchlich zweifelhaft. Das widerstreitet dem Wesen der Ch., der Liebe, und ohne diese konfessionelle Konkurrenz wäre mit den aufgewandten Mitteln viel mehr Liebesübung möglich. Wir müssen es aber hinnehmen, daß sich unter dem großen Namen der Ch. in der Hauptsache kirchlich-konfessionelle Bestrebungen Geltung verschaffen. Wir folgen bei unserer Darstellung im allgemeinen der von Rahlenbeck in RE³ XIII, S. 95 f aufgestellten Uebersicht über die Innere Mission, um eine Vergleichung mit der Arbeit der inneren Mission zu ermöglichen. Allerdings bleibt unsere Darstellung auf jeden Fall unvollständig, da umfassende statistische Arbeiten über katholische Ch., wie Liese im kirchl. Handbuch 1908/9 betont, noch fehlen. Wir schließen uns sonst seiner Darstellung an. Im übrigen ¶ Vereinswesen, kathol. I.

2. Krippen, in denen Säuglinge Aufnahme finden, sind auf römischer Seite selten und meist nur für uneheliche Kinder bestimmt. Bewahranstalten (es kommen dafür die Namen: Bewahrschule, Kleinkinderschule, Spielschule vor) sind zahlreich. Es gibt fast 1100 in Preußen, 400 in Bayern, 318 in Elsaß-Lothringen, 275 in Baden usw. Sie werden fast nur von Ordensschwestern geleitet und stehen meist im Besitz von Kirchengemeinden und Schwesterngenossenschaften. Sie sind meist erst in den letzten 25 Jahren gegründet. Die Kinder spielen, singen, lernen kleine Gebete und Gedichte. Die Fröbelsche Methode hat wenig Anhänger auf katholischer Seite. Die Bewahrschulschwestern sind meist ungeschult, sie haben nur einige Monate in einer solchen Anstalt hospitiert. Jetzt beginnt aber auch da eine andere Anschauung sich Bahn zu brechen. — Kinderhorte sind selten, weil es Schwestern verboten sei, die Ausarbeitung von Schularbeiten zu überwachen. Nur in Groß- und Fabrikstädten sind sie vertreten, meist getrennt für Knaben und Mädchen. — Für die Fürsorge für jugendliche Verwahrloste und Gefährdete besteht eine Anzahl Rettungsanstalten, in Preußen etwa 50. Auch die Waisenhäuser nehmen meistens solche Kinder auf. Fürs gewöhnliche gibt man solche Kinder aber in Familienpflege, nachdem sie in Fürsorgeheimen (noch nicht zahlreich) einige Wochen daraufhin beobachtet worden sind, ob sie sich für Familienpflege eignen oder besser in einem Erziehungshaus untergebracht werden möchten. — Für Jugendfürsorge sorgen Erziehungsvereine (¶ Vereinswesen, kath. I. 3), z. B. der 1894 gegründete Paderborner Diözesanverein, der 1905 gegründete Jugendfürsorgeverein für die Pfalz u. a. Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang das von den Kapuzinern gestiftete Seraphische Liebeswerk (¶ Vereinswesen, kath. I. 3), das, 1889 in Ehrenbreitstein von P. Cyprian begonnen, 1907 300 000 Mitglieder in Deutschland zählte, die monatlich 10 Pfg. bezahlen. Es will sittlich oder religiös gefährdeten Kindern eine christliche Erziehung geben und sie in eine rechte Laufbahn bringen. — Katholische Waisenhäuser sind in Württemberg und Baden selten, in Bayern gibt es 130, in Preußen über 250. Meist werden Knaben und Mädchen gemeinsam aufgenommen vom 2.—14. Jahre. Die Fürsorge für die entlassenen Zöglinge läßt, wie es scheint, zu wünschen übrig. In Diasporagegenden (besonders in der Provinz Sachsen) werden die Waisenhäuser ganz oder teilweise auch als Kommunikantenanstalten (wohl erst nach dem Vorbild der Konfirmandenanstalten) verwendet. Kinder, die eine protestantische Schule besucht haben, werden darin ein Jahr lang gründlich auf die erste Kommunion vorbereitet. — Für die Erziehung der Jugend in der Diaspora will der Bonifatiussammelverein (¶ Vereinswesen, kath. I. 2), ein Zweig des Bonifatiusvereins, sorgen, unterstützt Waisenhäuser und Kommunikantenanstalten, zahlt Schul- und Kostgeld für arme Kinder, um ihnen den Besuch einer katholischen Schule zu ermöglichen. Der Verein sammelt Freimarken, Staniol, Korke usw., in Wirtschaften gehen Sam-

melbüchsen herum u. a. m. Zentralstelle in Paderborn, 11 Diözesanhauptstellen und 7 selbständige Hauptstellen. Einnahmen jährlich 135—140 000 Mark. — Den gleichen Zweck verfolgt der Schutzengelverein, der dem Verein der heiligen Kindheit Jesu (¶ Heidenmission: II kathol. ¶ Vereinswesen, kath. I. 2) angegliedert ist. Letzterer, dessen Mitglieder Kinder von der Taufe bis zum 12. Jahre sind — über dies Alter hinaus können sie Teilnehmer sein — sorgt eigentlich für Heidenkinder. Auf Anregung des Aachener Verwaltungsrates wurde seit 1895 seine Tätigkeit auch auf die „Missionsgegenden Norddeutschlands" ausgedehnt (Beringer 769), dann wurde beides getrennt und mit Benützung der Organisation des Kindheit-Jesu-Vereins ein Schutzengelverein mit einer kleinen Erhöhung des monatlichen Beitrags für den Kindheit-Jesu-Verein von 5 auf 6 oder 7 Pfennig ihm angeschlossen. Außerdem sollen die Kinder, die zum ersten Mal zur Kommunion gehen, unter sich sammeln, um einem Kinde in der Diaspora die Gnade der ersten Kommunion zuteil werden zu lassen. Der Verein unterhält Kommunikantenanstalten und katholische Privatschulen. Jährliche Einnahme ca. 110 000 M. — Das gleiche Ziel verfolgt der 1885 gegründete katholische Sammelverein der Provinz Schlesien. Viele Konferenzen des Vincentiusvereins (s. u.) dienen auch der Fürsorge für Kinder.

3. Eine Organisation, die an Größe den Jünglingsvereinen bezw. Vereinen christlicher junger Männer entspräche, gibt es auf katholischer Seite nicht. Die Marianischen Kongregationen für Jünglinge haben sich nicht so eingeführt, wie die für Mädchen. Es gibt ca. 900 Jünglingskongregationen (¶ Vereinswesen, kath. I. 4), davon mehr als ⅔ in Rheinland und Westfalen. In Schlesien und Hessen sind freie Vereine häufiger, in ganz Deutschland ca. 300. In Bayern hat man seit 1904 „Burschenvereine" gebildet (jetzt über 150). Im ganzen bestehen etwa 1350 Vereine mit ca. 200 000 Mitgliedern. Die Jünglingsvereine sind meist zu Diözesanverbänden zusammengeschlossen. Seit 1907 sind sie in einem Gesamtverbande für ganz Deutschland (außer Elsaß-Lothringen) vereinigt. Zwischen der Zentralleitung und den Diözesanverbänden stehen 4 Unterverbände für West-, Ost-, Mittel- und Süddeutschland. Sowohl für die Vereinsvorsitzenden, wie für die Mitglieder gibt es ein besonderes Blatt. Sitz des Verbandes der Burschenvereine ist Regensburg. Die Versammlungen sind außerkirchlich, pflegen in Schule oder Wirtshaus alle 14 Tage bis 4 Wochen einmal stattzufinden. Die Beiträge schwanken zwischen 5 und 20 Pfg. monatlich neben einem Eintrittsgeld von 50 Pfg.—1 Mk. An viele Vereine sind Sparkassen angeschlossen, nicht selten auch Bibliotheken. — In die Zahl dieser Jünglingsvereine sind die Lehrlingsvereine schon einbezogen. Sie besitzen in einzelnen Städten schöne Vereinshäuser mit billiger Kost und Wohnung für die Lehrlinge. Mit dem Lehrlingshaus in Mainz ist Verlag und Druckerei verbunden; sie geben die Zeitschriften der Jünglingsvereine heraus. Um die Gründung von Lehrlingsvereinen bemühen sich der Gesellenverein und der Verband kathol. kaufmännischer Vereinigungen. — Den Jungfrauenvereinen entsprechen die ¶ Marianischen Kongregationen (¶ Kongregationen usw. ¶ Vereinswesen, kath. I. 4). Nach Liese sind 1860—1907 1610 weibliche Kongregationen in Deutschland, zumeist für Jungfrauen und Zöglinge von Instituten, an die congregatio prima primaria, die in dem Zentralhaus der Jesuiten in Rom ihren Sitz hat, angeschlossen worden. Daneben bestehen noch in einigen Diözesen einige wenige Jungfrauenvereine ohne Kongregationscharakter. Unter einander sind sie nicht zu Verbänden zusammengeschlossen, jeder einzelne Verein hat nur mit Rom zu tun. In kleineren Orten werden nur 4—6 Versammlungen jährlich abgehalten, in Städten monatliche Zusammenkünfte. Manche dieser Vereine haben freie Sonntagsvereinigungen. Meist werden außer dem Eintrittsgeld nur freiwillige Beiträge erhoben, sonst 5—20 Pfg. monatlich. Bibliotheken bestehen vielfach, Sparkassen nur vereinzelt, ebenso sind Haushaltungskurse selten. Zur Liebesarbeit werden sie nur wenig und besonders an Kindern herangezogen. Liese schätzt, ohne feste Unterlagen, ihre Mitgliederzahl auf mindestens 300—350 000. — Weiter sind in diesem Zusammenhang die Anstalten für Fürsorgeerziehung nach dem am 1. April 1901 in Kraft getretenen Fürsorgegesetz zu erwähnen. Denn nahe an die Hälfte aller der in öffentliche Erziehung übernommenen jungen Leute hat die Grenze der Schulpflichtigkeit schon überschritten. Am 1. April waren rund 42 000 junge Leute in öffentlicher Pflege; und das Jahr 1908 hat weitere Steigerung gebracht. Der Staat unterhält nur wenige Anstalten mit 840 Betten. Auf evangelischer Seite hat nur die Innere Mission die Arbeit in Angriff genommen, während auf katholischer Seite Geistlichkeit und Ordensgenossenschaften darin tätig waren (es gibt auch jüdische Anstalten). Nach Schneider, Kirchl. Jahrbuch 1908, wären ⅔ aller männlichen römisch-katholischen Fürsorgezöglinge in kirchlichen und Privatanstalten untergebracht, das letzte Drittel in Staats- und Kommunalanstalten, während $^9/_{10}$ aller weiblichen Zöglinge in Privatanstalten einschl. der kirchlichen Anstalten sich befänden. Liese teilt mit, daß nach Schmitz (Fürsorgeerziehung) 900 Anstalten zur Aufnahme von Fürsorgezöglingen geeignet seien, davon seien gegen 500 katholisch. Ob dabei auch kommunale und staatliche Anstalten mitgerechnet sind, entzieht sich unserer Beurteilung. Hält man dagegen die Tatsache, daß von den vom April 1906 bis April 1907 überwiesenen 62,6% evangelisch, 35,8% katholisch und 1,1% jüdisch waren, weiter die Angabe von Schneider (S. 534), daß ¾ aller männlichen evangelischen, ⅔ aller katholischen Zöglinge in kirchlichen und Privatanstalten waren, so geht daraus hervor, daß man es auf katholischer Seite mit erheblich kleineren Anstalten zu tun hat, die, wie es scheint, vor allem für schulentlassene Fürsorgezöglinge dienen. — Für Schulentlassene hat sich 1906 in Köln ein Verband katholischer Jugendfreunde (¶ Vereinswesen, kath. I. 3) gebildet. Er veranstaltet Elternabende zur Beratung bei der Berufswahl, vermittelt Lehrstellen, gibt Flugblätter zur Verteilung an die Jugendlichen heraus, unterstützt die Gründung von Vereinen und sucht Interesse für diese Arbeit zu wecken, 11 Vereine, 6 Ortsgruppen, 200 Einzelmitglieder. — Schließlich sind die Patronagen (¶ Vereinswesen, kath. I. 4) zu nennen. Sie gehen

von dem im Jahre 1895 in Wien entstandenen Werk des hl. Philipp Neri aus, und wurden 1898 nach Süddeutschland übertragen. Sie nehmen sich jugendlicher Arbeiterinnen bis zum 17. Jahre an, die wegen der Fortbildungsschulpflicht keinem Verein angehören dürfen. Den Verein bilden Patronessen, Damen, die Mädchen heißen „Schützlinge". Letztere zahlen 15 Pfennig monatlich und erhalten dafür das Vereinsorgan „Die gute Freundin" gratis. Es ist also eine Umgehung des Vereinsgesetzes. Es bestehen 29 Patronagen in Bayern, 1 in Württemberg. Sobald die Mädchen das 17. Jahr erreicht haben, gehen sie in die Arbeiterinnenvereine über.

4. Ein Gegenstück zu den Herbergen zur Heimat sind die vom katholischen Gesellenverein (s. u.) errichteten Hospize, ihre Zahl ist in Deutschland 240 (Herbergen zur Heimat 461), in denen 4400 feste Kostgänger, 85 000 unterstützte Wanderer (Herbergen: 1 602 708 Selbstzahler, 441 957 unbemittelte Stationsgäste, 35 122 Kostgänger; möglich, daß die Statistik ungleichmäßig gehandhabt wird) verpflegt wurden. Für wandernde Handwerker hat der Gründer der Gesellenvereine, Kolping, besonders gesorgt. Um sie vor schlechter Gesellschaft und dem Fechten zu bewahren, werden wandernde Mitglieder der Vereine durch ein Wanderbüchlein ausgewiesen, in dem vom letzten Verein, dem der Betreffende angehörte, ein Führungszeugnis eingeschrieben ist. Zugleich enthält es ein Verzeichnis der Vereine, die dem Wandernden weiterhelfen. Daß die Gesellenvereine die Sorge für ihre wandernden Genossen übernommen haben, ist ein sehr gesunder Zug. — Von den 34 (35?) Arbeiterkolonien (¶ Vereinswesen, kath. I. 4) sind 5 katholisch, 2 in Westfalen, 2 in den Rheinlanden, 1 in Schlesien, 4 werden von Franziskanern geleitet, 1 von Trappisten. Die sie erhaltenden Vereine in Westfalen (Sitz: Münster) und Rheinland (Sitz Düsseldorf) haben sich 1887 gebildet. Daß sie, wie es scheint, unter dem Zentralvorstand deutscher Arbeiterkolonien stehen, ist ein erfreuliches Zeichen konfessioneller Zusammenarbeit. — Für weibliche Reisende oder Heimatsfremde gibt es ca. 65 katholische Mädchenheime. Es sind allerdings nicht alles nur für diesen Zweck bestimmte Häuser, sondern auch Waisen- und Krankenhäuser, in denen einige Zimmer dafür bestimmt sind. Die 3 Heime der Bahnhofsmission (Köln, Breslau, Düsseldorf) nehmen nur für eine Nacht auf. Auch die anderen sind nur für vorübergehende Beherbergung reisender, aber auch stellenloser und erholungsbedürftiger Mädchen bestimmt. 11 Mädchenheime hat der St. Josefs-Missions-Verein für deutsche Mädchen in Frankreich, Belgien und vor allem Italien. Hospize sollen Unterkunft für längere Zeit bieten. Am häufigsten sind solche für Arbeiterinnen, die von Fabrikanten oder Arbeiterinnenvereinen errichtet worden sind. Sie zahlen für Kost und Wohnung etwa 60—80 Pfennig täglich. Feinere Hospize für Gehilfinnen, auch Damenheime genannt, nehmen zu 40—45 M. monatlich auf. Es gibt deren etwa 12. In den Mädchenheimen, wie in Krankenhäusern, sind Räume für arbeitsunfähige Dienstboten. Das Marianum in München gibt etwa 200 schwächlichen, nicht voll arbeitsfähigen Mädchen Arbeit, ein Drittel davon wohnt im Hause. — Für all diese und andere Unternehmungen wirkt vor allem der deutsche Nationalverband katholischer Mädchenschutzvereine (gegründet 1905, Zentrale: Freiburg i. Breisgau; ¶ Vereinswesen, kath. I. 3). Er steht in Verbindung mit dem Internationalen Verband katholischer Mädchenschutzvereine in Freiburg in der Schweiz, ist aber noch nicht völlig organisiert. Erst in 4 westdeutschen Diözesen bestehen Diözesanverbände, in anderen Diözesen steht deren Gründung bevor. Der erste Mädchenschutzverein wurde 1895 in München gegründet. Für Bayern besteht ein Landesausschuß mit 7 Lokalstellen. Der bairische Verein gibt einen „Führer" heraus, in dem fast 900 Adressen von Privatpersonen und Anstalten angegeben sind, die sich deutschsprechender Mädchen annehmen. Von kirchlicher Seite wird die Gründung energisch unterstützt. So beauftragte 1907 der Bischof von Paderborn die Geistlichen seiner Diözese, weibliche Vertrauenspersonen in ihren Pfarreien zu werben und die Adresse an den Diözesanpräses zu melden. Diese erhalten dann gedruckte Anweisungen, Empfehlungskarten, ein Verzeichnis der Auskunfts- und Unterkunftsstellen. Die zielbewußte Sicherheit im Organisieren solcher Verbände verdient vollste Anerkennung. Die Generalversammlung des deutschen Nationalverbandes der Mädchenschutzvereine findet zumeist in Verbindung mit dem jährlichen Charitastage statt. — Für einzelne Klassen der wandernden bezw. heimatfremden Bevölkerung will der St. Raphaelsverein (s. u.) sorgen, aus dem Grunde, weil er durch den Rückgang der Auswanderung aus Deutschland entlastet worden ist. Zunächst hat er die religiöse Bedienung der italienischen Arbeiter, die in Deutschland dem Verdienste nachgehen, übernommen. Missionare dieser „italienischen Missionen" sind an 8 Stellen. Seit 1899 sorgt der Verein auch für religiöse Pflege der katholischen Seeleute. — Für die Flußschiffer (aber auch Seeschiffer) sorgt ein 1905 entstandener Rheinischer St. Nikolaus-Schifferverband (¶ Vereinswesen, kath. I. 4), 1906 ist ein ebensolcher für das Flußgebiet der Weser und Elbe entstanden. Sie wollen Regelung der Arbeitszeit und Sonntagsruhe anstreben, Schifferhospize und Kinderheime schaffen, Sparkassen und Rechtsschutzstellen gründen. In Mannheim ist ein christliches Schifferbureau gegründet worden mit Stellenvermittelung, Auskunftsstelle, Heimatpoststelle, Bibliothek und Sparkasse, für andere Orte wird gleiches beabsichtigt. Der Rheinische Verband sucht alle Schifferverbände zusammenzuschließen.

5. Die Franz-Regis-Vereine (¶ Vereinswesen, kath. I. 3) vermitteln Leuten, die in wilder Ehe leben, besonders Ausländern, die kirchliche Eheschließung und die Legitimation ihrer Kinder. Sie sind erst 1890 in Deutschland eingeführt worden, während sie in Paris schon 1826 gegründet wurden. In der Diözese Köln sind 15, auch sonst noch bestehen solche Vereine bezw. „Komitees". An anderen Stellen üben die Vincenzvereine diese Tätigkeit. 1906 konnten die 15 Kölner Komitees in 783 Fällen helfen und 1662 Eheurkunden beschaffen. — Die Vereine der christlichen Mütter (¶ Vereinswesen, kath. I. 4) wurden durch Bischof ¶ Ketteler 1856 nach französischem Muster in Deutschland eingeführt. Bedeutsamer wurde der 1868 gegründete Re-

gensburger Verein, der 1871 zur Erzbruderschaft erklärt wurde. Die Mütter sollen sich durch Gebet, Beispiel und Anregung in der Erziehung der Kinder unterstützen. Nebenbei üben sie auch Liebestätigkeit. Es gibt, soweit bekannt, über 1000 Vereine in Deutschland. Sie sind mit zahlreichen Ablässen versehen. — Die Sammlung der katholischen Arbeiterschaft ist in ihren Anfängen ¶ Ketteler's Werk, der die paritätischen „christlich-sozialen Vereine" gründete. Durch den Kulturkampf verloren sie an Zugkraft. Der Verband katholischer Industriellen und Arbeiterfreunde *Arbeiterwohl* hat dann die Bildung rein katholischer Arbeitervereine angeregt. Der Verband „Arbeiterwohl", 1879 gegründet, will mit Hilfe der Gebildeten sozialen Fortschritt durch Wohlfahrtseinrichtungen, durch Beratung und Leitung der Arbeiter und durch Beeinflussung der sozialen Gesetzgebung herbeiführen. Neben der Schaffung des katholischen Arbeitervereinswesens und Anregung von Wohlfahrtseinrichtungen hat er sich durch hauswirtschaftliche Belehrung und Ausbildung der Arbeiterinnen viel Verdienste erworben. Seit 1905 heißt er „Verband für soziale Kultur und Wohlfahrtspflege" und wirkt durch Abhaltung von sozialen Unterrichtskursen und volkstümlichen wissenschaftlichen Vorträgen. Er schließt sich dabei eng an den katholischen Volksverein (s. u.) an. Der Verein hat ca. 1800 Mitglieder. — Die von dieser Seite angeregte Vereinigung der katholischen Arbeiterschaft ist nach der Enzyklika Rerum Novarum von 1891 kräftig gefördert worden. Es gibt jetzt 2700 kath. *Arbeitervereine* (¶ Vereinswesen, kath. I. 4) mit 375 000 Mitgliedern. Sie sind geteilt in drei Verbände, je einen für Süd-, West- und Norddeutschland. Der westdeutsche Verband (Zentrale M.-Gladbach, gegr. 1900) zählt am meisten Mitglieder, der norddeutsche (Sitz: Berlin gegr. 1897) am meisten Vereine. Jeder Verband gibt eigene Zeitschriften heraus, ebenso eine Folge von Schriften als „Arbeiterbibliothek" oder „soziale Bücherei". Zwischen 80—100 Arbeitersekretäre sind von ihnen angestellt; der Berliner Verband unterhält außerdem ein Reichsarbeitersekretariat, das Rechtsschutz und Vertretung vor dem Reichsversicherungsamte gewährt. Andrerseits unterscheidet sich der Berliner Verband von den beiden anderen dadurch, daß er sich abweisend zu der Gewerkschaftsbewegung stellt und dasselbe, wie jene, durch gewerbliche Fachabteilungen erreichen zu können meint. Das prägt sich auch schon in seiner eigenen Organisation aus. Wohl gewährt der Berliner Verband Sterbe-, Kranken-, Arbeitslosen-, Umzugsunterstützungen, auch Gewerkschaftsunterstützung bei Arbeitslosigkeit infolge wirtschaftlicher Kämpfe, aber kein Mitglied dieses Verbandes hat an diese Unterstützungskassen ein klagbares Recht, sie bedeuten eine freiwillige Beihilfe, nicht soziale Einrichtungen. Die beiden anderen Verbände sind ausgesprochene soziale Standesvereine auf kirchlicher Grundlage, unterhalten Beziehungen zu den Gewerkschaften und geben ihren Mitgliedern ein einklagbares Anrecht an die sozialen Unternehmungen. Beide unterhalten Krankengeldzuschuß- und Sterbekassen, der süddeutsche Verband (Sitz in München gegr. 1893) überdies recht bedeutende Sparkassen. In diesem bestehen außer den Verbands-, Kranken- und Sterbekassen in vielen Vereinen noch eigene Unternehmungen der gleichen Art, während der westdeutsche Verein seinen Verbandskassen in der Regel keine Konkurrenz durch die Einzelvereine machen läßt. Viele Vereine haben Bibliotheken und unterhalten Unterrichtskurse. Die katholischen Arbeitervereine haben durchweg Geistliche zu Vorsitzenden und unterstehen in der einzelnen Diözese einem Diözesanpräses und Diözesankomitee. Alljährlich finden Arbeiterdelegiertentage statt. Neben der allgemein geistigen, fachlichen und sozialpolitischen Schulung und neben gegenseitiger Unterstützung wollen die Vereine satzungsgemäß Religiosität und Sittlichkeit fördern und schützen. Das erstrebt man durch gemeinsame regelmäßige Kommunion und kirchliche Andachten. Der süddeutsche Verein hat einen eigenen Geistlichen für apologetische Kurse angestellt. Im westdeutschen Verbandsbezirk bestehen 3 Exerzitienhäuser (außerdem noch in Feldkirch im Vorarlberg und Trier, das zum Berliner Verbande hält), in denen Arbeiter und Gesellen unter der Leitung von Geistlichen sich je 3 Tage lang geistlichen ¶ Exerzitien hingeben. — Außer den Arbeitervereinen bestehen viele kirchliche Kongregationen, Sodalitäten, Bruderschaften von Arbeitern unter mancherlei Namen zur Förderung von Religion, Sittlichkeit und Uebung in den Standestugenden. — Ganz ähnlich organisiert man jetzt die *Arbeiterinnenvereine* (¶ Vereinswesen, kath. I. 4). In Berlin (seit 1904) und München (seit 1906) bestehen Verbände; für Westdeutschland ist ein dritter Verband im Werden. Den beiden ersteren gehören etwa 28 300 Mitglieder an. Dem Berliner „Verband katholischer Vereine erwerbstätiger Frauen und Mädchen Deutschlands" gehören auch Handelsangestellte, Heimarbeiterinnen, Hausangestellte, Landarbeiterinnen und Angehörige freier Berufe an, während der süddeutsche Verband in der Hauptsache Arbeiterinnenorganisation ist (Verhältnis 5 : 1). Letzterer ist im Kassenwesen dem Münchener Verband der Arbeitervereine angeschlossen, hat aber 20 eigene Sparkassen. Der Berliner Verband hat dagegen eine eigene Kranken- und eine Arbeitslosen- und Wöchnerinnenunterstützungskasse. Dazu 3 Sekretariate. Der erste Arbeiterinnenverein wurde 1868 von Kaplan Liesen in M.-Gladbach gegründet. Im Anschluß an die Vereine sind mehrfach Hospize für Arbeiterinnen gegründet worden. Kurse für Handarbeit, Bügeln, Kochen werden häufig von Ordensschwestern erteilt. Auch Kurse für Korrespondenz, Buchführung, Hauswirtschaftskunde, Ausbildung von Arbeiterinnensekretärinnen sollen eingerichtet werden oder sind es schon. Der Unterricht in der Hauswirtschaft geschieht im Anschluß an ein vom „Arbeiterwohl" herausgegebenes in mehreren hunderttausend Exemplaren verbreitetes Schriftchen „Wegweiser zum häuslichen Glück". Oft besitzen die Vereine Bibliotheken oder sind an Pfarrbibliotheken angeschlossen. — Die ältesten Standesorganisationen sind die 1846 in Elberfeld 1849 in Köln gegründeten katholischen *Gesellenvereine* (¶ Vereinswesen, kathol. I. 4). 1907 wies der Verein 1161 Vereine mit 750 000 Mitgliedern auf, dazu noch 118 000 außerordentliche Mitglieder, meist selbständige Handwerker. 843 Vereine sind in Deutschland, davon 494 mit 36 120 Mitgliedern in Preußen, 222 mit 11 220 in Bayern. Der Verein ist in

Oesterreich und der Schweiz noch stark vertreten, in anderen Ländern zählt er nur wenige Organisationen. Mitglieder können nur ledige Gesellen von 17 Jahren an werden. Früher wurden auch nicht dem Handwerk angehörige junge Leute aufgenommen, wenn an dem betreffenden Ort kein Jünglingsverein bestand, dann hießen die Vereine St. Josephsvereine, jetzt wird es immer mehr ein reiner Handwerkerverein. Der Gründer ¶ Kolping (1813—1865) hat seiner Schöpfung selbst die Organisation gegeben. An der Spitze jedes Lokalvereins steht ein Priester als vom Bischof zu bestätigender Präses, denn nach Kolpings Wort ist der Priester „der geborene Erzieher des Volkes". Jede Diözese hat einen Diözesanpräses, jedes Land einen Zentralpräses. Ueber diesen als das Haupt der Generalpräses in Köln. Bisher haben 15 Generalversammlungen mit Vertretern aller Diözesen stattgefunden. Der Verein ist also im strengen Anschluß an die kirchliche Gliederung ausgebildet. Er soll auch kein sozialer oder sozialpolitischer Verein sein. Er will in patriarchalischer Weise (der Präses übt „väterliche Gewalt") die Handwerksgesellen in religiöser, geistiger und beruflicher Hinsicht fördern. Demzufolge besteht der Vorstand außer dem geistlichen Präses und den gewählten Vertretern des Vereins auch aus Bürgern des Orts und soll eine Art Familienrat bilden. Abends finden Versammlungen, meist allwöchentlich einmal, statt, man will vor vorzeitigen Bekanntschaften mit dem anderen Geschlecht bewahren und zur Sparsamkeit und Genügsamkeit erziehen. Kolping in seiner prächtigen Art muß das ausgezeichnet verstanden haben. Die Hospize und die Fürsorge für die wandernden Gesellen haben wir schon erwähnt. 613 Sparkassen haben Einlagen von 5¼ Million, eine Zentralsterbekasse ½ Million Versicherungssumme, und gleichfalls besteht eine Krankenzuschuß- sowie Hilfskassen. Das „Kolpingsblatt" hat 40 000 Abonnenten. Es bestehen Lehrlingsabteilungen, die ihre Mitglieder mit dem 17. Jahre an die Vereine abgeben. Sie werden zusammengefaßt durch ein Zentralkomitee, das auch Vereinigungen jugendlicher Arbeiter leitet. 1901 etwa 800 Organisationen mit 160 000 Mitgliedern der verschiedenen Berufsarten. Diese Organisation scheint, wenn ein Außenstehender recht zu urteilen vermag, recht gesund und lebenskräftig zu sein. — Dem Zusammenschluß junger Kaufleute und Privatbeamten dient der 1877 in Mainz gegründete Verband katholischer kaufmännischer Vereinigungen (¶ Vereinswesen, kath. I. 4; Zentralstelle Essen; 200 Vereine mit 20 150 Mitgliedern; Gauverbände; 7 hospitierende Vereine in anderen Ländern). Jeder Verein steht unter dem Schutz der Jungfrau Maria und feiert ein Marienfest als sein Titularfest. Er wählt einen Geistlichen als Präses oder Beirat, Regens genannt, der besonders die religiösen Interessen zu wahren hat. Das religiöse Moment steht in erster Linie; zu dem Zweck ist häufigere gemeinschaftliche Kommunion vorgeschrieben. In zweiter Linie steht die Förderung der Standesinteressen. Der Wahlspruch des Verbandes ist: „Ehrlich im Handel, christlich im Wandel". Politik ist ausgeschlossen. Der Verein hat mancherlei soziale Einrichtungen: Krankenkasse, Sterbekasse (4 Millionen versichert), Hilfsfonds für stellenlose und bedürftige Verbandsmitglieder, St. Marien-Witwen- und Waisenfonds, kostenlose Rechtsberatung und geschäftliche Auskunft, jährlich ein Legitimations- und Reisebuch. Er erwirkt bei Abschluß von Versicherungen aller Art seinen Mitgliedern Vergünstigungen. Die Stellenvermittelung verzeichnet für 1907 1304 offene Stellen und 1267 Bewerber. — Auch diese Vereine unterhalten Lehrlingsabteilungen. Für Gründung und Leitung solcher Lehrlingsabteilungen hat der Verband 1907 einen eigenen „Leitfaden" herausgegeben, der auch Normalstatuten enthält. — Für weibliche kaufmännische Angestellte ist 1901 auf dem Aachener Charitastage ein Gesamtverband katholischer kaufmännischer Gehilfinnen und Beamtinnen Deutschlands (¶ Vereinswesen, kath. I. 4) gegründet worden, dem 30 Vereine mit ca. 4200 Mitgliedern angehören. Die ersten Vereine wurden 1893 gegründet. Der Verband unterhält eine selbständige Krankenkasse, der an neun örtlichen Verwaltungsstellen 830 und sonst noch viele Einzelmitglieder angehören. Das Sekretariat des Verbandes ist in Köln. — In ausgesprochenem Gegensatz gegen alle simultanen Organisationen wurde 1889 der katholische Lehrerverband des Deutschen Reiches (¶ Vereinswesen, kath. I. 4) begründet. Er gliedert sich in Provinz bezw. Diözesan-Vereine und Kreis- bezw. Ortsvereine und ist eine Föderativorganisation, der augenblicklich 16 Zweigverbände und gegen 22 000 Mitglieder angehören. Volksschul- und Seminarlehrer geistlichen und weltlichen Standes können beitreten, Vereinszweck ist Hebung der Schule nach den Grundsätzen der katholischen Kirche und Förderung der Interessen des Lehrerstandes. Politik ist ausgeschlossen. Der Badische und Westfälische Verein geben Zeitschriften heraus, letzterer besitzt auch eine Hermann-Hubertus-Stiftung für Lehrerwitwen und -waisen. Alle 2 Jahre veröffentlicht der Verband ein „Jahrbuch" mit statistischen Angaben und pädagogischen Aufsätzen. Der Verband unterhält 5 Kommissionen für Rechtsschutz, Jugendschriften, Jugendschutz, Schuleinrichtungen und preußische Angelegenheiten. — Noch mehr scheint der 1885 begründete Verein katholischer deutscher Lehrerinnen (¶ Vereinswesen, kath. I. 4) erreicht zu haben. Er hat 12 118 Mitglieder, davon 10 040 wirkliche Lehrerinnen, die übrigen zahlende Mitglieder. Zentrale in Boppard. Der Verein hat 81 Bezirksverbände, 132 Sammelstellen, und 10 selbständige Zweigvereine sind ihm angegliedert. Häufige Versammlungen, Fortbildungskurse und Studienzirkel, Kommissionen für Jugendfürsorge, Fortbildung, Propaganda und Statistik, Reiseadressennachweis, Rechtsschutz, Literatur. Letztere sucht gute Literatur für Kinder zu verbreiten. Es gibt eine Abteilung für höhere Mädchenbildung und eine für Mäßigkeitspflege. Auch dieser Verein hat Krankenkasse, Unterstützungskasse, Zentralstellenvermittelung, sowie drei Heime, zwei für Erholungsbedürftige und pensionierte Lehrerinnen, eines in Paris für Lehrerinnen, die sich im Französischen fortzubilden suchen. — Seit 1907 gibt es auch einen Verband katholischer Dienstmädchenvereine (¶ Vereinswesen, kath. I. 4), da eine Organisation der Dienstboten auf konfessioneller Grundlage leichter mög-

lich ist als auf gewerkschaftlicher. Der Sitz des Verbandes ist München, er ist in Diözesanverbände gegliedert. Man versucht, die Dienstbotenvereine weiter auszubreiten; sie müssen aber, um dem Verbande anzugehören, das Normalstatut annehmen. Man will gute Lektüre verbreiten, Haushaltungsunterricht erteilen, Sparkassen gründen, Dienstverträge vereinbaren, Rechtsschutz gewähren, Hausdienstausschüsse mit Vertretung der Herrschaften und Dienstboten bilden, Bedürftige unterstützen. Als Ziel ist außer religiöser und wirtschaftlicher Förderung der Mitglieder die Vorbereitung für den späteren Beruf als Hausfrau und Mutter ins Auge gefaßt, dem Verband gehörten Anfang 1908 30 Vereine an, andere sind noch außerhalb des Verbandes.

6. Das Gegenstück zum Gustav-Adolf-Verein und durch sein Vorbild hervorgerufen ist der Bonifatius-Verein (¶ Vereinswesen, kath. I. 2). Auf der ersten Generalversammlung der katholischen Vereine 1848 wurde er angeregt, auf der dritten 1849 in Regensburg gegründet: ¶ Döllinger entwarf seine Statuten, Graf Josef Stolberg wurde sein erster Präsident. Er bezweckt „die Unterstützung der in protestantischen Gegenden Deutschlands wohnenden Katholiken in Beziehung auf Seelsorge und Schule". Erreicht wird dieser Zweck erst sein, „wenn in jeder protestantischen Stadt oder in jedem protestantischen Städtchen und stellenweise auch in den protestantischen Dörfern katholische Kirchen und Schulen gegründet sein werden". Kleine Ziele steckt man sich also nicht, zumal neben Deutschland auch die Schweiz, Dänemark und Oesterreich in das Arbeitsgebiet des Vereins hineinbezogen werden, in Oesterreich übrigens nicht nur deutsche, sondern auch tschechische Gebiete (z. B. Notkirche in Prag-Lieben). In Oesterreich hat der Verein außerdem den Kampf gegen die Los von Rom-Bewegung aufgenommen durch Kirchenbauten und durch die Verbreitung der Blätter „St. Bonifatius" bezw. „Svatý Vojtech" (tschechisch = St. Adalbert, des Prager Heiligen). In dieser Polemik überschreitet der Verein oft alles Maß, erfreut sich dabei aber der Unterstützung der Staatsbehörden, sofern auf dem Umweg über das Vereinsgesetz das sonst in Oesterreich geltende Verbot der freien Kolportage und des Verteilens von Druckschriften umgangen wird: Man nimmt an, daß jeder, der das Blatt erhält, dafür einen kleinen Beitrag gibt und dadurch Mitglied des Bonifatiusvereins wird, dessen Organ die Mitglieder kostenlos erhalten. Sonst gründet der Bonifatiusverein „Missions"stationen in protestantischen Gegenden, baut Kirchen und Schulen, zahlt Priester- und Lehrergehälter. Er nahm 1906 über 4 Millionen Mark ein. Die Mittel erhält er durch Kirchenkollekten, durch Leibrenten, durch die Erträge der Bonifatiusdruckerei und des Antiquariats in Paderborn, durch Verbreitung seiner Blätter und Unterstützung der katholischen Presse, durch Hilfeleistung der Studentenschaft, durch Beihilfe von Einzelvereinen, durch den Bonifatiussammelverein (s. o.), durch Einigungen für bestimmte „Missionen", indem sich eine Anzahl wohltätiger Personen durch besonderes Statut verpflichten, das Gehalt für den Geistlichen einer bestimmten Mission für eine gewisse Anzahl Jahre (5—10) aufzubringen. Der Generalvorstand ist in Paderborn; darunter stehen 27 Diözesan-Komitees in Deutschland, Oesterreich und Dänemark, im Bistum Ermland der St. Bonifatius-Adalbertus-Verein, in Bayern der bayrische Priesterverein für die Diaspora. Bis 1907 hat der Verein 38 481 727 M. aufgebracht, über 1000 selbständige Pfarreien und an fast 2500 Orten Kirchen oder „Missionsstationen" errichtet. Vereinsgebet täglich ein Vaterunser und Gegrüßet seist du mit der Beifügung: „Hl. Bonifatius, bitte für das deutsche Vaterland". Wer das eine Woche hindurch tut und ein Almosen spendet, hat 100 Tage Ablaß. Die Vereinsbeiträge sind dem Belieben des Einzelnen überlassen. Die akademischen Vereine sind seit 1884 in der Akademischen Bonifatius-Einigung zusammengeschlossen. Es bestehen 37 Ortsgruppen mit 5500 Mitgliedern. — Eine ähnliche Unternehmung ist der St. Josephsmissionsverein (¶ Vereinswesen, kath. I. 2), der ursprünglich „zur Unterstützung der deutschen Missionen in Frankreich und England" bestimmt war, heutzutage aber sich nicht mehr darauf beschränkt. 1864 wurde er zur Bruderschaft erhoben. Die Einnahmen und Ausgaben betrugen 1907 ca. 41 000 M. In Großstädten und Fremdenorten in Frankreich, England, Belgien, Rußland und Italien unterhält der Verein Missionsstationen, an manchen auch Mädchenheime (s. o.). — Außer den genannten Vereinen geben auch die meisten Heidenmissionsvereine namhafte Gaben für „Mission" in protestantischen Ländern, z. B. der Franziskus-Xaverius-Verein, der Ludwigmissionsverein in München (¶ Heidenmission, katholische, ¶ Vereinswesen, kath. I. 2). — Ganz unabhängig von protestantischem Vorbild, vielmehr den Evangelischen zum Vorbild dienend, hat sich der St. Raphaelsverein zum Schutze katholischer deutscher Auswanderer entwickelt. Sein Gründer und jetziger Vorsitzender, Kommerzienrat Peter Paul Cahensly, hatte schon 1865 auf der Generalversammlung der katholischen Vereine in Trier auf das Los der Auswanderer hingewiesen, 1868 ein Komitee dafür zusammengebracht und 1871 den Verein ins Leben gerufen. Der Verein hat durch seine Beratung viele Tausende von der Auswanderung abgehalten, denen aber, welche dazu fest entschlossen waren, in den Hafenstädten dadurch gedient, daß er ihnen durch „zuverlässige Vertrauensmänner", meist Priester, gute Unterkunft verschaffte, bei Einkauf und Geldwechsel behilflich war und sie so vor Ausbeutung schützte. Vor der Einschiffung hält man den Auswanderern besondere Gottesdienste und spendet die Sakramente, geleitet sie dann an Bord. Bei den Schiffahrtsgesellschaften wurde eine Besserung der Lebensverhältnisse der Zwischendeckspassagiere angeregt. Bis Ende 1907 wurden 1 658 422 Auswanderer beschützt, von denen 255 275 die Sakramente sich geben ließen, fast alle am Gottesdienst teilnahmen. Der überwachte Geldverkehr betrug 18 216 834 M., die erledigten Briefe 129 395. Viele religiöse Bücher, Kalender, Rosenkränze und Skapuliere wurden ausgeteilt. Für Kommunion in den letzten 5 Tagen vor der Abfahrt und für Verrichtung der gewöhnlichen Ablaßgebete in einer Kirche oder Kapelle ist seit 1883 den Auswanderern vollkommener Ablaß bewilligt. Vom Verein besoldete Vertrauensmänner sind in Hamburg, Bremen, Antwerpen, Rotterdam, Havre angestellt, anderwärts scheinen Männer

nebenamtlich tätig zu sein. An sie werden die Auswanderer durch besondere Empfehlungskarten gewiesen. Diese empfehlen ihrerseits wieder mit blauen Empfehlungskarten die Auswanderer an Vertrauensleute im Ankunftslande. Cahensly hat auf einer Reise nach den Vereinigten Staaten im Jahr 1883 einen amerikanischen Raphaelsverein ins Leben gerufen, der für die Auswanderer nach ihrer Ankunft in der neuen Welt sorgt. In New-York ist ein besonderes Unterkunftshaus, Leohaus genannt, für sie eingerichtet. Nachdem 1887 ein belgischer, 1889 ein österreichischer Raphaelsverein, ebenso ein italienischer Verein für katholische Auswanderer sich gebildet hatte, wurde Cahensly 1890 von einer Konferenz der Delegierten dieser Vereine beauftragt, dem hl. Vater eine Bittschrift zu überreichen. In dieser wurde angeregt, daß man für die Auswanderer aus den europäischen Ländern Kirchen und Schulen in Amerika errichten möchte, in denen sie von Geistlichen und Lehrern ihrer Nationalität in ihrer Muttersprache bedient würden. Für diese Bestrebungen, das Volkstum der Eingewanderten zu erhalten und für die kirchliche Arbeit zu benützen, wurde in Amerika das Schlagwort Cahenslyismus geprägt, und Erzbischof Ireland von St. Paul als Vertreter des Amerikanismus zog von 1891 an dagegen zu Felde. Denn diese „nativistische" Partei war ja bestrebt, die Sprachen der Eingewanderten möglichst schnell untergehen zu lassen. Der Verein zerfällt in Einigungen. An der Spitze steht ein Vorstand von 10 Mitgliedern. Sitz in Limburg. Einnahmen 1907 19 475 M., Ausgaben 22 740 M. Wo mehr als zwei Einigungen bestehen, werden am 24. Oktober Messen für den Verein gelesen, an denen alle Mitglieder Anteil haben. Sie sollen täglich ein kurzes Vereinsgebet verrichten, mehrere Ablässe sind ihnen bewilligt. Da in den letzten Jahren die Auswanderung aus Deutschland nachgelassen hat, konnte der St. Raphaelsverein sich anderen Arbeiten zuwenden. Seit 1899 hat er sich (s. o.) den katholischen Seeleuten und seit 1895 den italienischen Missionen in Deutschland zugewendet.

7. An erster Stelle der Vereine zur Kranken-, Siechen- und Armenpflege steht der die ganze Welt umspannende Vincentius-Verein (¶ Vereinswesen, kath. I. 3). Er ist gerade ¾ Jahrhunderte alt. Seine Gründer waren 8 junge Studenten in Paris, unter ihnen der spätere historische und philosophische Schriftsteller Ozanam. Die kleine Vereinigung, die sie gebildet hatten, hatte bald eine religiöse Richtung eingeschlagen. Gleich anderen, zu wissenschaftlichen Zwecken gegründeten Vereinigungen, deren eine sie auch ursprünglich gewesen waren, nannten auch sie sich eine Konferenz. Im Mai 1833 beschlossen sie, sich mit dem Besuch von Armen zu befassen. Als Heiligen erwählten sie den heiligen Vincentius von St. Paul, dem zu Ehren sie sich den Namen Vinzenzkonferenz beilegten. Sowohl in Paris fanden sie Gleichgesinnte, wie in der Provinz, wohin die meisten von ihnen nach Beendigung ihrer Studien gingen. Alle Werke der Barmherzigkeit wollte die Konferenz in ihren Bereich ziehen, allerdings nur männliche Personen zum Gegenstand ihrer Fürsorge machen. Der Segen, den die Uebung frommer Nächstenliebe den Beteiligten brachte, führte sie zu der Ueberzeugung, daß der Verein zunächst seinen Mitgliedern diene, erst in zweiter Linie den Unterstützten. Der Zweck ist also, wie man es heute bezeichnet: Selbstheiligung durch Uebung der Nächstenliebe, also eine Liebe „aus eminent religiösen Motiven". Neben den aktiven Mitgliedern gibt es Teilnehmer oder Wohltäter und Ehrenmitglieder. Vor allem übt man Hausarmenpflege durch persönlichen Besuch bei Armen, Kranken, Greisen; die Unterstützungen werden meist in Anweisungen auf Nahrungsmittel, Kleidungsstücke und Brennmaterial gegeben. Von Anfang an wurden Kleiderkammern angelegt, aus denen man das Notwendige entnahm. Das ist noch heute üblich. Der Kinderfürsorge, die durch sogenannte „Schutzvereine" geübt wird, haben wir schon gedacht (s. o.); sie sorgen für religiöse Unterweisung der Schulkinder, halten Sonntagsschulen, geleiten die Knaben zu der Pfarrkirche, vermitteln Dienststellen für Knaben bes. Waisen; sie sind mit dem Vincenzverein verbunden. Der Verein gewährt auch katholischen Kaufleuten bei geschäftlichen Schwierigkeiten eine Aushilfe. Der Verein besteht aus 6—7000 Konferenzen, die auf der ganzen Welt zerstreut sind. An Orten, wo mehrere Konferenzen bestehen (denn deren intimer Charakter soll gewahrt werden), steht über denselben ein örtlicher Verwaltungsrat. Seit 1850 sind diese einem Oberverwaltungsrat unterstellt, der für größere Bezirke, Provinzen oder Länder, gebildet wurde. Ein Teil eines Oberverwaltungsbezirks kann unter Leitung eines Diözesanrates abgesondert werden, der für den Bezirk den Oberverwaltungsrat vertritt. Ueber den Oberverwaltungsräten steht als einheitliche Spitze der Generalrat von Paris. Die Vorsitzenden der Konferenzen sind meist Laien. Doch ist dafür gesorgt, daß nicht unliebsame Persönlichkeiten in dem Verein zu Einfluß gelangen. Nur neu sich bildende Konferenzen können für das erste Mal sich ihren Vorsitzenden selbst wählen. Von da an wird jeder neue Vorsitzende der Konferenz vom Vorsitzenden des Verwaltungsrates ernannt. Letzterer wird auch nur ein einziges Mal bei der Gründung des Verwaltungsrates durch die Konferenzen gewählt, sonst vom Verwaltungsrat selbst bestimmt. Der Vorsitzende ernennt seinerseits nicht nur die Vorsitzenden der Konferenzen, sondern auch die Mitglieder des Verwaltungsrates. Die Vorsitzenden der höheren Instanzen haben somit statutengemäß eine gewaltige Macht in Händen. Von Päpsten wie Bischöfen ist der Verein aufs wärmste empfohlen worden. Reiche Ablässe erhalten die Mitglieder. Teilnahme an einer Versammlung des Vereins, Besuch einer armen Familie, jedes gute Werk im Sinne des Vereins, Grabgeleit für einen Armen bringt jedesmal 7 Jahre und 7 Quadragenen (= 280 Tage) Ablaß. Allmonatlich, außerdem an vier Vereinsfesttagen, kann durch Beichte und Kommunion ein vollkommener Ablaß erworben werden usw. Wie stark der Verein von seiten der Kirche unterstützt wird, beweist, daß die Bedingung für Erwerb dieser Ablässe fast regelmäßiger Besuch der Vereinsversammlungen ist (¶ Bußwesen: III. Ablaß). Auch für die unterstützten Armen, für die Wohltäter, für die Familien der Mitglieder besitzt der Verein Ablässe. Der Gesamtverein hat 6—7000 Konferenzen und fast 14 Mill. Frank Einnahme. Deutschland hat fast 700 Konferenzen, 13 500 tätige Mitglieder,

1,2 Millionen Mark Einnahme. Dazu kommt die Diözese Breslau, die an den Gesamtverband nicht angeschlossen ist, 250 Konferenzen, 5880 tätige und 18 070 Ehrenmitglieder zählt, und 1906 345 000 M. Einnahmen hatte. In Deutschland werden jährlich ca. 20 000 Familien dauernd unterstützt. Der deutsche Verein soll noch straffer organisiert, die Diözesanverbände enger an einander geschlossen, ein Generalsekretär angestellt und die Gebildeten herangezogen werden. 320 Studenten sind in einigen akademischen Vincenzkonferenzen vereinigt. Der Verein ist eine gewaltige, weltumspannende Organisation. Nur muß man sich vor Augen halten, daß in katholischen Ländern die öffentliche Armenpflege um so mehr zu wünschen übrig läßt. — Die entsprechende Organisation auf weiblicher Seite (da Frauen nicht aktive Mitglieder des Vincenzvereins werden können, nur die Diözese Breslau hat Frauen-Vincenz-Konferenzen) sind die Elisabeth-Vereine (¶ Vereinswesen, kath. I. 3). Der Vereinszweck ist der gleiche. Sie haben auch aktive Mitglieder und zahlende Teilnehmer. Die Konferenzen einer Diözese haben die gleichen Satzungen und einen bischöflichen Kommissarius an ihrer Spitze, das sind aber auch die einzigen Lebensäußerungen der Diözesanverbände, die unter einander nicht in Verbindung stehen. Es fehlt also die feste, zentralistische Organisation. In Deutschland bestehen einschließlich der 130 Frauen-Vincenz-Konferenzen der Diözese Breslau mindestens 500 Konferenzen, die 10—12 000 Familien alljährlich unterstützen. — Auch in die Krankenpflege wird der Gedanke der konfessionellen Parität eingeführt. Das kirchliche Handbuch bemerkt, daß im Jahre 1900 in Deutschland 6300 Krankenhäuser mit 370 000 Betten, in Preußen allein 3892 mit 214 320 Betten vorhanden gewesen seien, der weitaus größte Teil von allen sei „evangelisch oder paritätisch". Denn in ganz Deutschland beständen rund 1450 katholische Krankenhäuser mit stark 80 000 Betten. Und nun wird auf Grund davon, daß nach ärztlicher Angabe für jedes Tausend der Einwohner drei Krankenbetten erwünscht seien, berechnet, wie viel katholische Betten auf jedes Tausend katholischer Einwohner in den einzelnen Landesteilen komme und eine sehr ungenügende Versorgung der katholischen Kranken im Osten Deutschlands herausgerechnet. Paritätische Anstalten werden in dieser Berechnung gar nicht berücksichtigt. Erst dann ist die katholische Bevölkerung in ihrem Rechte, wenn ihre Kranken in rein konfessionellen Krankenhäusern versorgt sind. — In der Hauskrankenpflege ist man in konfessionell gemischten Gegenden am weitesten. In Preußen bestehen rund 800, in Baden 430, in Württemberg 150 katholische Stationen. Dagegen gibt es in ganz Bayern nur 180—190. — Von den 35 Anstalten für Blinde, die in Deutschland bestehen, sind 7 katholisch, 2 davon, in Rheinland und Westfalen, Provinzialanstalten, die übrigen privat. Sonst nehmen auch Krankenhäuser Blinde auf. — Für Taubstumme gibt es in Deutschland über 90 Anstalten mit 6700 Plätzen. Davon sind 20 mit 2600 Insassen katholisch, darunter 10 in Bayern. In Ermland und Posen sind Fürsorgevereine für solche Kranke gegründet worden. Der erstere will für Erwachsene religiöse Zusammenkünfte und Unterhaltung schaffen. Dasselbe tut unter Leitung eines Dominikaners der „Berliner katholische gesellige Taubstummenverein". — Während Deutschland über 100 Anstalten für Idioten besitzt, sind 42 in katholischen Händen. Vor allem um das Jahr 1880 wurden viele gegründet. Der Seminarregens und Geistl. Rat J. E. Wagner in Dillingen hat mehrere dieser wie der Anstalten für Taubstumme begründet. Meist nehmen die katholischen Anstalten auch Epileptiker auf. Sie sind zusammengeschlossen in einem 1905 begründeten Verband katholischer Anstalten für Geistesschwache, der alljährlich eine Zusammenkunft hat. Er bereitet ein neues Religionshandbuch und Beichtspiegel für Schwachsinnige vor. — Unter den über 400 deutschen Irrenanstalten mit 90 000 Plätzen, die ja meist paritätisch sind, sind 5 Provinzialanstalten und 22 private in katholischen Händen. Letztere unterhalten vor allem die Alexianer, Barmherzigen Brüder, Augustinerinnen und Borromäerinnen. — Unter 34 Krüppelheimen sind nur 4 katholisch. Zwei neue Anstalten werden bald vorhanden sein. Die 1904 in Bigge (Westfalen) begründete Josephsgesellschaft (¶ Vereinswesen, kath. I. 3) will dem Mangel auf katholischer Seite abhelfen.

8. Zum Kampfe gegen die Unsittlichkeit hat der von römischer Seite 1898 begründete Kölner Männerverein zur Bekämpfung der öffentlichen Unsittlichkeit, dessen Vorsitzender Geheimrat Roeren ist, aufgerufen. Bei jener Gründung waren die Vorstände von 73 katholischen Vereinen mit 15 000 Mitgliedern anwesend. Diesem Vereine sind andere gefolgt. Sie sind interkonfessionell, aber hauptsächlich von Katholiken getragen. Der größte Teil von ihnen hat sich 1907 im Verband der Männervereine zur Bekämpfung der öffentlichen Unsittlichkeit (¶ Vereinswesen, kath. I. 5) zusammengeschlossen. Man will Fälle öffentlicher Unsittlichkeit ermitteln, untersuchen und zur Anzeige bei den Gerichten bringen, und beobachtet dabei besonders das Dirnenwesen, Mutoskope, Kinematographen und Geschäfte mit unsittlichen Bildern und Büchern, zu deren Boykott man auffordert. Der Kölner Männerverein hat von Ende 1903 bis April 1905 40 Eingaben an Behörden gemacht. Allerdings ist ja das römisch-asketische und das evangelische Urteil über das, was unzüchtig ist, an manchen Stellen verschieden (lex Roeren). Immerhin ist das Vorgehen dieser Vereine, soweit es sich wirklich um Schmutz handelt, nur zu begrüßen. — Die ersten Versuche auf römischer Seite, gegen die Verheerungen des Alkohols aufzutreten, fallen in die Jahre 1843 und 1844. In Westfalen brachte der Kaplan J. W. Seling in drei Jahren eifriger Wanderpredigt 82 000 Personen als „Hoffnungsheer" für seinen Mäßigkeitsverein zusammen. Der Erzpriester Fietzek von Deutsch-Piekar bei Beuthen begann 1844, zuerst in seiner Gemeinde, dann in der Umgegend zu arbeiten. Der polnische Kapuziner Stephan Brzozowski unterstützte ihn nachdrücklich, die Bewegung ergriff ganz Schlesien, nach wenigen Monaten hatte eine halbe Million das Gelübde der Mäßigkeit abgelegt. In der Diözese Krakau und Olmütz fand die Bewegung Anklang. Gregor XVI erhob die Mäßigkeitsvereine zu Bruderschaften. Das tolle Jahr von 1848 zerstörte den größten Teil dieser Wirksamkeit, wenn sich auch Reste jener Bruderschaften erhalten haben, vor allem in den Bistümern

Breslau und Kulm. Erst im Jahre 1896 gewann die Mäßigkeitsbewegung unter den Katholiken Deutschlands wieder mehr an Boden. Am 23. Febr. 1896 fand in Aachen eine große katholische Mäßigkeitsversammlung und die Gründung eines katholischen Vereins gegen den Mißbrauch geistiger Getränke statt. Man beschloß die Gründung eines Blattes und einer Heilanstalt für Alkoholkranke. Es bildeten sich verschiedene Mäßigkeits-Ausschüsse des Charitasverbandes für West-, Süd- und Ostdeutschland. Diese Beschlüsse wurden in den nächsten Jahren verwirklicht. Es bestehen augenblicklich folgende Vereine: I. Abstinenzvereine (¶ Vereinswesen, kath. I. 5). (Völlige Enthaltsamkeit.) 1. Das katholische Kreuzbündnis. 1899—1904 Mäßigkeits-, von da an Abstinenzverein. Nur Abstinenten können Mitglieder, Mäßige dagegen nur Teilnehmer und Gönner sein. Letztere versprechen, sich von gebrannten Getränken zu enthalten. Das Gelübde der Mitglieder gilt nicht für das ganze Leben, sondern für ein oder mehrere Jahre. Zentrale: Kamillushaus in Werden-Haidhausen. Besondere Abteilungen: St. Annabund für Frauen und Schutzengelbund für Kinder. 75 Ortsgruppen; in vielen bestehen Trinkerfürsorgestellen, im ganzen über 40, inkl. der mit Hilfe des Vereins zur Fürsorge für Alkoholkranke begründeten. — 2. Priesterabstinentenbund, gegr. 1901. 430 Mitglieder in Deutschland, Schweiz, Oesterreich-Ungarn, Holland, Polen. Vorsitzender: Prinz Max von Sachsen. — 3. Verband katholischer akademischer Abstinentenvereine, gegr. 1907. 6 Ortsgruppen. — 4. Gruppe abstinenter Lehrerinnen ca. 1000 Mitglieder, Teil des St. Annabundes (s. 1). — 5. Verein abstinenter Katholiken gegr. 1903, extrem, schließt Mäßige aus nach Art des Guttemplerordens. 13 Ortsgruppen, ca. 400 Mitglieder. Von 60 000 deutschen Abstinenten sind ca. 3000 Katholiken. — II. Mäßigkeitsvereine. 1. Internationale katholische Vereinigung gegen Mißbrauch geistiger Getränke (Verein seit 1905). — 2. Katholischer Mäßigkeitsbund Deutschlands gegr. 1906. Gibt seine Mitglieder, falls sie Enthaltsamkeit geloben, an das Kreuzbündnis ab. — Von ca. 45 Trinkerheilstätten sind 5 katholisch. Das St. Kamillushaus in Werden-Haidhausen an der Ruhr, welches das Zentrum des Kreuzbündnisses ist, war die erste, auf Anregung des westdeutschen Mäßigkeitsausschusses des Charitasverbandes von den Kamillianern gegründete, Trinkerheilstätte. Bis jetzt mag für etwa 300 Personen Platz in den 5 Heilstätten sein. Die Trinkerheilstätten sollen von dem 1902 ebenfalls in Werden gegründeten Verein zur Fürsorge für Alkoholkranke katholischer Konfession gestützt werden, der beabsichtigt, auch Wohlfahrtseinrichtungen zur Beförderung der Mäßigkeit zu schaffen. Der westdeutsche Mäßigkeitsausschuß ist 1906 in diesen Verein eingetreten. 1899 haben die süddeutschen Bischöfe beschlossen, Mäßigkeitsbruderschaften einzuführen, die Enthaltsamkeit von Branntwein verlangen und gegen die Sitte, den Kindern alkoholische Getränke zu geben, ankämpfen. In Schlesien sollte bei jeder Pfarrei eine Mäßigkeitsbruderschaft begründet werden, neben der die weltlichen Vereine noch bestehen könnten. Die Gelübde dieser Bruderschaften sind nicht so schroff wie die der vor 1848 begründeten Bruderschaften (s. o.). — Hauptsächlich zur Sorge für gefallene oder gefährdete Mädchen wurde 1903 ein Verband von Fürsorgevereinen (¶ Vereinswesen, kath. I. 3) für Mädchen, Frauen und Kinder in Dortmund begründet, dem 40 Vereine angegliedert sind. Andere Vereine stehen noch außerhalb des Verbandes. Die allen Vereinen gemeinsamen Statuten geben als Zweck der Vereinigung Schutz und Rettung sittlich gefährdeter und gefallener Mädchen an. Man sucht Mädchen aus den Städten in gute, einwandsfreie Stellen auf dem Lande zu versetzen, andere, die in Gefahr sind, der Sittenkontrolle zu verfallen, durch Vereinsaufsicht davor zu bewahren. Sonst wirken die Vereine in Magdalenenstationen, Gefängnissen, Entbindungsanstalten, Arbeitshäusern, Armenhäusern, Asylen für Obdachlose. Sie überweisen Mädchen in die Klöster vom Guten Hirten oder verpflegen sie in eigenen Fürsorgeheimen. Eine Gesamtstatistik gibt es noch nicht. Der Dortmunder Verein allein hatte es aber mit 400 Mädchen zu tun. — Die Klöster zum Guten Hirten haben die Fürsorge für schwer Gefährdete oder Gefallene zum Zweck. 1904 gab es in Preußen 3 Mutterhäuser und 9 Filialhäuser, außerdem noch 6 Klöster im übrigen Deutschland. Sie beherbergen 800 Schwestern, 3300 Büßerinnen, 500 andere Zöglinge. Durchschnittlich bleibt jedes Mädchen mindestens 2 Jahre, die Hälfte etwa soll dauernd gebessert sein. In 4 dieser Klöster sind Abteilungen für „Magdalenen", bekehrte Büßerinnen, die ihr Leben lang nach besonderer Regel lebend im Kloster bleiben. Nach dem Muster der Klöster vom Guten Hirten sind von anderen Orden gleichfalls Rettungshäuser eingerichtet worden.

9. Das Schriftenwesen steht in großer Blüte. Die meisten Vereine, von denen wir bis jetzt gesprochen haben, geben zum Teil mehrere Vereinszeitschriften heraus, häufig für die Mitglieder und die Vereinsvorsitzenden gesondert. Bei der Anlegung von Bibliotheken ist den Vereinen der Verein vom hl. Karl Borromäus behilflich. Er wurde 1844 von A. Reichensperger, Dieringer, dem späteren, im Kulturkampf bekannt gewordenen Bischof von Paderborn K. Martin und anderen angeregt. Er hat ca. 3000 Vereinsbibliotheken in katholischen Pfarreien Deutschlands gegründet, unterstützt jetzt vielfach Arbeitervereine und Lesehallen und hat von 1845—1907 21 Millionen für Volksbibliotheken aufgewendet. Außerdem verbreitet der Verein unter seinen Mitgliedern alljährlich kostenlos Bücher, sogen. „Vereinsgaben", die sie sich aus einem Gabenverzeichnis auswählen können, und vermittelte bis 1907 billige Büchereinkäufe. Ehrenvorsitzender ist der jeweilige Erzbischof von Köln. Hauptgeschäftsstelle in Bonn. Der Verein hatte Mitte 1908 3466 Hilfsvereine mit 163 760 Mitgliedern (Beiträge 1.50, 3 und 6 M.), von denen nur ca. 1500 Mitglieder außerhalb Deutschlands wohnen; in Bayern und Württemberg ist der Verein wenig verbreitet. Einnahmen im Jahre 1907: 550 497 M. — Andere Vereinigungen verlegen und verbreiten gute Bücher. In Bayern, wo der Borromäusverein keine große Verbreitung gefunden hat, wirkte schon seit dem Jahre 1830 der katholische Verein zur Verbreitung guter Schriften (¶ Vereinswesen, kath. I. 5), den Ludwig I auf Antrag seiner Erzbischöfe und Bischöfe begonnen hatte. — Während letzterer Verein auf

Bayern beschränkt geblieben ist, hat sich die St. Josephsbruderschaft (¶ Vereinswesen, kath. I. 5) seit ihrem Gründungsjahr 1894 von Klagenfurt (Kärnten), ihrem Hauptsitz, aus durch ganz Deutschland verbreitet. Sie hatte Ende 1907 180 000 Mitglieder, davon in Deutschland 40 000. Vereinsbeitrag 2 Kr. = 1,70 M., nach anderen Mitteilungen (Beringer) 2,55 M., wofür die Bruderschaft jedem Mitglied alljährlich einen Kalender und vier andere Bücher von je 200—250 Seiten aus dem eigenen Verlag liefert. Sie hat über 5 Millionen Bücher in 10 Jahren verbreitet. Für die Teilnahme an der Bruderschaft ist außer Einzeichnung in die Listen und Zahlung des Beitrags nur täglich ein Vaterunser und Avemaria mit dem Zusatz: „hl. Joseph, bitt für uns" vorgeschrieben, wofür verschiedene vollkommene und unvollkommene Ablässe unter den sonst üblichen Bedingungen versprochen sind. — Schon aus dem Jahre 1875 stammt der katholische Bücherverein in Salzburg, der schon 1878 von Leo XIII mit Ablässen beschenkt wurde. Er gibt Bücher, Heiligenbilder, Devotionalien heraus. Aus Büchern oder Bildern besteht die Vereinsgabe. Der Verein besorgt Werke zu $^2/_3$ des Ladenpreises. Die Mitglieder dürfen die örtlichen Vereinsbibliotheken frei benutzen. Er ist eine Art Gegenstück zum Borromäusverein. — Einen schon bekannten Namen macht sich mit geringer Veränderung der 1905 gegründete katholische Kolportageverein Neunkirchen (¶ Vereinswesen, kath. I. 5) mit Zentrale in Wiebelskirchen Bez. Trier nutzbar. Er wirkt, wie sein Name angibt, durch Kolportage von Haus zu Haus. — Der katholische Preßverein für Bayern (gegr. 1901) mit 10 000 Mitgliedern hat über 100 Lesezirkel und bis 1907 55 Volksbibliotheken mit 44 000 Bänden ins Leben gerufen. Außerdem will er Vortragsgelegenheiten schaffen und die katholische Tagespresse stützen. — Einzig der Tagespresse und ihren Vertretern dient der Augustinusverein zur Pflege der katholischen Presse (¶ Vereinswesen, kath. I. 5). Nachdem vorher mehrere Versuche in derselben Richtung fehlgeschlagen waren, gelang seine Gründung im Jahre 1878. Er erteilt Rat und moralische Unterstützung bei Gründung neuer katholischer Blätter, verschafft gemeinsame Information und Berichterstattung für die Presse, unterstützt in Not geratene Redakteure und Journalisten. Er besitzt eine Stellenvermittelung, ein literarisches Bureau, das Unterhaltungsstoff liefert, und eine 1900 gegründete Pensionskasse der katholischen Presse Deutschlands in Berlin mit 1200 Versicherten, fast 400 000 M. Versicherungssumme und fast 163 000 Mark Vermögen, die auch Witwen unterstützt. Mitglieder können nur Schriftsteller und Journalisten werden (Beitrag 5 M.), Teilnehmer sonstige Gönner mit 3 M. Beitrag. 1907 hatte der Verein 926 Mitglieder in 9 Bezirksgruppen, die eine gewisse Selbständigkeit besitzen, Versammlungen abhalten usw. Alljährlich findet in Verbindung mit der Katholikenversammlung eine Generalversammlung statt. Vereinsorgan ist das monatlich erscheinende Augustinusblatt. In Oesterreich bestehen ähnliche, aber gesonderte Organisationen.

10. Das Rückgrat aller charitativen Bestrebungen ist der Volksverein für das Katholische Deutschland (¶ Vereinswesen, kath. I. 6). Windthorst hat bei seiner Begründung Ende 1890 mitgewirkt. Das Ziel seiner Arbeit ist „die Bekämpfung der Irrtümer und Umsturzbestrebungen auf sozialem Gebiete und die Verteidigung der christlichen Ordnung in der Gesellschaft", außerdem die Schulung in der praktischen Mitarbeit an der geistigen und wirtschaftlichen Hebung aller Berufsstände. Dies sucht er zu erreichen, indem er in bezug auf religiöse wie soziale Fragen aufklärend wirkt. Diese Aufklärungsarbeit übt er zunächst durch Versammlungen (jährlich 3—5000, von denen die Zentrale weiß), in denen in der Regel ein religiös-apologetischer und ein zweiter, sozialer oder belehrender Vortrag gehalten wird. Die Reisekosten der Redner trägt der Volksverein. Noch gewaltiger ist die Beeinflussung der Massen durch Druckschriften, die achtmal jährlich erscheinende Zeitschrift „Der Volksverein", die allen Mitgliedern zugeht, die sozialpolitische und die apologetische Korrespondenz, durch die 400 Blätter versorgt werden. Weiter arbeitet der Verein in vorbildlicher Weise durch Flugblätter, die kostenfrei in beliebiger Anzahl abgegeben werden. Bis 1907 waren über 30 sozialpolitische Flugblätter, 10 gemeinnützige (über Alkohol, Hygiene usw.) und einige apologetische, zur Bekämpfung der sozialdemokratischen Lehren, herausgegeben worden, die in über 30 Millionen Exemplaren ausgegangen sind. Kleine Fünfpfennigbroschüren bilden die apologetische, die soziale und die gemeinnützige Volksbibliothek. Für höhere Ansprüche sind die „Sozialen Tagesfragen" (etwa 40 Hefte) und die „Apologetischen Tagesfragen" berechnet. Zur Schulung vor allem im religiös-wirtschaftlichen Kampf gegen die Sozialdemokratie sind Vortragssammlungen usf. vorhanden. In dem großen Volksvereinshaus in M.-Gladbach besteht eine soziale und apologetische Bibliothek von 15 000 Bänden zu freier Benützung, ebenso eine Auskunftstelle. Ebendort finden 8—14tägige „Ferienkurse" für Gebildete, aber auch solche für Arbeitersekretäre, Handwerker u. a. statt. Während früher praktisch-soziale Kurse auch da und dort in Deutschland abgehalten wurden, werden diese nur noch im kleinen Maßstab (1—3 Tage) fortgeführt. Zu allen größeren Kursen findet man sich in M.-Gladbach zusammen. In M.-Gladbach ist Zentrale und Geschäftsstelle, deren Generaldirektor Dr. A. Pieper mit 2 anderen Direktoren ist. Unter ihnen steht ein großes Bureau. Sie haben als Vertreter für größere Bezirke Landes- oder Diözesangeschäftsführer unter sich, diese wieder Bezirksvertreter, schließlich über 30 000 Vertrauensmänner, die die Gelder einkassieren, die Hefte verteilen und Verbindung und Leben in dem gewaltigen Organismus erhalten. Der Verein hat schon über 600 000 Mitglieder, ist, wie auch Sozialdemokraten zugegeben haben, für volkstümliche organisatorische Tätigkeit vorbildlich und hat den deutschen Katholiken bei ihren Glaubensbrüdern in anderen Ländern vor allem bewundernde Achtung eingetragen. Die Einnahmen betragen über $^1/_2$ Million Mark jährlich. — Auch bei diesen Zentralvereinen finden wir die Trennung nach Geschlechtern. Das weibliche Gegenstück zum Volksverein will der 1903 gegründete Katholische Frauenbund (¶ Vereinswesen, kath. I. 5 und 6) werden. Im April 1907 zählte er rund 40 Zweigvereine

mit etwa 17 000 Mitgliedern. Die Zentrale ist in Köln. Neben dem Vorstand steht ein Ausschuß von 60 gewählten Mitgliedern und Delegierten größerer Zweigvereine und katholischer Fachverbände, die sich in ihrer Mehrzahl korporativ dem Frauenbund angeschlossen haben. In solcher Sammlung der Frauenvereinsarbeit sah der Bund seine erste Aufgabe. Weiter will er aufklären über die gegenwärtig das Frauengeschlecht bewegenden Fragen und zur Mitarbeit an der Lösung derselben im katholisch-kirchlichen Sinne anregen. Der Bund hat drei Studienkommissionen für wissenschaftliche, für charitative und soziale Arbeit gebildet. Sie sollen durch theoretische Unterbauung die Grundlagen zur praktischen Arbeit schaffen. Die Zweigvereine betätigen sich in der Unterstützung katholischer Vereinsgründungen, in Veranstaltung von sozialen oder hauswirtschaftlichen Kursen und Einzelvorträgen, in der Sorge für Schulentlassene, Wöchnerinnen, in Haus- und Krankenpflege, in deren Interesse die Mitglieder vielfach städtische Armenpflegerinnen werden, Vormundschaften übernehmen usw. Einzelne Zweigvereine sorgen durch Jugendbünde für Nachwuchs. — Während die beiden bisher genannten Vereine die charitative Vereinstätigkeit anregen und fördern wollen, den Blutkörperchen vergleichbar, die alle Glieder beleben, ist der 1897 begründete, vom „Arbeiterwohl" vorbereitete Charitasverband (¶ Vereinswesen, kath. I. 6) für das katholische Deutschland das Gehirn der katholischen Ch. und soll es je länger je mehr werden, das aller Tätigkeit der Glieder sich bewußt wird, sie leitet und zusammenschließt. Er hat freilich bis jetzt noch merkwürdig wenig Mitglieder, 1907 über 4000, und hat mit Fehlbeträgen zu kämpfen. Sein Wahlspruch ist: Mehr Organisation, Publikation und Studium der Ch. Er sucht vor allem die charitativen Vereine und Institute, aber auch die auf diesem Gebiete tätigen Persönlichkeiten, zusammenzuschließen zu geordnetem Zusammenwirken. Dies ist am meisten gelungen in der Einführung der jährlich stattfindenden Charitastage. Auf diesen finden zunächst die Generalversammlungen des Charitasverbandes statt, viele der von uns im bisherigen besprochenen Vereine halten aber ihre Generalversammlungen in Verbindung mit dem Charitastage ab, der auf diese Weise die Persönlichkeiten und Vereine einander nahe bringt. Die eigentlichen Verhandlungen sind nur für Mitglieder zugänglich, abends aber werden große öffentliche Versammlungen abgehalten. Die Charitastage finden gewöhnlich im Oktober statt und erstrecken sich fast über eine Woche. Die Zentrale des Charitasverbandes ist Freiburg, wo für Verwaltung, die Zentralbibliothek von 6000 Bänden, die Auskunftsstelle, die unentgeltlich Fragen über Unterbringung von Kranken, Gründung von Vereinen, die in das weitere Gebiet der Ch. gehören usw., beantwortet, die große Druckerei und Buchhandlung das Charitasstift begründet worden ist. Eine weitere Tätigkeit des Verbandes besteht in der Begründung von Diözesan- und Lokal-Charitasverbänden; erstere bestehen an 4, letztere an 12 Stellen. An all diesen Stellen sind Sekretariate zur Auskunftserteilung errichtet worden, an einigen Stellen auch zur Registrierung der Armen. Diese Diözesan- bezw. Lokalverbände sind freie Vereinigungen von Vertretern und Freunden der Ch. zur planmäßigen Betätigung von Wohltätigkeitsbestrebungen in den einzelnen Orten und Diözesen „unter Gutheißung der kirchlichen Autorität" und zur Abhaltung von Fach- und Diözesan-Konferenzen. Solche Charitaskurse haben an 2—3 Orten stattgefunden, wobei besonders hervorgehoben wird, daß an dem in Straßburg sich auch 30—40 barmherzige Schwestern beteiligt haben. Auch der Statistik dient der Charitasverband, indem er allerdings in langsamer Folge Diözesanstatistiken über die charitativen und sozialen Vereine und Anstalten herausgibt. An sonstigen Veröffentlichungen ist das Vereinsorgan „Charitas" und das „Jahrbuch des Charitasverbandes" zu nennen, neben Spezialzeitschriften des Verbandes und seiner Diözesan- und Lokalorganisationen.

11. In der gesamten Ch. übt die Priesterschaft den entscheidenden Einfluß, tut die Hauptarbeit. Ob sie Vorsitzende der Vereine oder Regentes (geistliche Berater) sind, in ihrer Hand liegt meist die Entscheidung. Von spezieller Vorbereitung theologischer Berufsarbeiter hören wir nichts. Auch da ist wohl meist die Berufung der kirchlichen Oberen entscheidend für die Wege, in die der Einzelne einlenkt, selten spezielle Begabung oder Vorbereitung. Daß nicht immer diese Vermehrung der Berufsarbeit von den betreffenden Priestern freudig begrüßt wird, ist selbstverständlich. Wenn Schäffer (KL² V, 507) schreibt, daß ein Geistlicher, „dem das Amt eines Präses (im Gesellenverein) zugefallen ist", „dies als ein Glück und eine Gnade betrachten und all seine Geschicklichkeit und seine ganze Priesterliebe aufbieten" dürfte, „um im Geiste des Vaters Kolping an einem Werke zu arbeiten, das weniger Sache der Liebhaberei, wie es Manche auffzufassen belieben, als vielmehr eine durchaus legitime Seelsorge ist", so läßt uns dies in die Schwierigkeiten der Organisation auch unter der Priesterschaft einen Blick tun und belegt uns, was wir auch von anderer Seite her schon kennen. — Das andere große Heer von Arbeitern in der Ch. stellen die Orden. Liese berechnet, daß in Deutschland mindestens 3500 Mönchs- und Nonnenniederlassungen für charitative und soziale Arbeit bestehen mit 34—35 000 Schwestern und Brüdern, welch letztere allerdings in geringer Minderzahl sind. Eine unverhältnismäßig große Zahl kommt wieder auf Preußen, 23—26 000 (nach verschiedener Zählung), nur 12 000 für das übrige Deutschland. In Preußen waren 1907 von 2034 Ordensniederlassungen 1827 charitativer Arbeit (ganz oder teilweise) gewidmet, davon 1675 der Krankenfürsorge, 1087 hatten Kinderbewahranstalten, 251 Waisenhäuser, 48 Rettungsanstalten, 125 Armen- und Pfründnerhäuser, 6 Arbeiterkolonien, 153 Verpflegungsanstalten, 114 Arbeiter- und Mädchenherbergen. Von Frauenorden stellen die Vinzentinerinnen 6000 Schwestern, die Franziskanerinnen in ihren verschiedenen Abteilungen über 10 000, mehr als 2000 die Borromäerinnen, die Grauen Schwestern, die Dienstmägde Christi und andere; von Männerorden sind zu nennen die Barmherzigen Brüder, die Alexianer, die Franziskanerbrüder, Kamillianer, Trappisten und Josephsbrüder. So groß das Lob ist, das den Orden für ihre Arbeit in katholischen Arbeiten gespendet wird, und nicht mit Unrecht, und so sehr es Staat und Kommunen verübelt wird, daß sie sich ihrer Dienste nicht noch mehr bedienen,

so erwachsen doch gerade von der Seite der Orden der Ch. mancherlei Schwierigkeiten. Wie sie dem Säkularklerus überhaupt gegenüber ihre volle Selbständigkeit behaupten, so auch gegenüber den charitativen Bestrebungen. Nur deshalb, weil die Arbeit der Ordensangehörigen im Verborgenen bleiben soll? Man wünscht z. B. kein statistisches Material zu liefern, das doch zu Anregungen und Wünschen von seiten der charitativen Verbände Anlaß geben könnte. Wenige Genossenschaften, unter denen die Grauen Schwestern als „musterhaft und fortschrittlich" von Liese gelobt werden, sind solchen Wünschen zugänglich. Die berufliche Ausbildung der Ordensangehörigen läßt, wie man nach einigen Andeutungen vermuten kann, öfters zu wünschen übrig. Daß darin für die sonst so großartige Organisation ein schweres Hindernis liegt, ist unzweifelhaft. Ueber die Berufsausbildung des größten Teiles der charitativen Arbeiter erfahren wir nichts, also bleibt uns nichts anderes übrig, als einige kleinere Organisationen zu berücksichtigen. — Daß der Volksverein 10-wöchentliche Kurse für Ausbildung von Arbeitersekretären abhält, haben wir schon gestreift. — Dem katholischen Frauenbund ist es zu danken, daß die Leiterinnen größerer Kinderbewahranstalten einen vollen Kindergartenkurs durchmachen, während die Bewahrschulschwestern bis jetzt nur einige Monate in einer Anstalt hospitierten, ohne regelrecht angeleitet zu werden. Es gibt zur Zeit 6 katholische Kindergärtnerinnen-Seminare, ein siebentes ist in Vorbereitung. — Eine Charitasvereinigung für Landkrankenpflege und Volkswohl mit dem Sitze in Koblenz hat sich gebildet, um jährliche Kurse für ländliche Krankenbesucherinnen auf dem Arenberge zu unterstützen. Diese übernehmen dann in ihrer Heimat nicht volle Krankenpflege, sondern greifen nur bei Unglücks- und Notfällen ein und überwachen die Ausführung der ärztlichen Vorschriften. Aehnliche Kurse hat man in Straßburg, München und Ermland eingerichtet. — Ein Verein zur Ausbildung weltlicher katholischer Pflegerinnen besteht in Breslau seit 1904 und hat 150 Mitglieder. Die Pflegerinnen wohnen im „Charitasheim" unter der Oberin im Gehorsam zusammen. Die Verpflichtung gilt auf drei Jahre, die Pflegerinnen stellen Kaution. Nach Ablauf dieser Zeit können sie nach Haus zurückkehren, in ein Kloster eintreten oder dem Verein treu bleiben. Die Ausbildung ist kurz, 4 Monate theoretischen Unterrichts, mehrere Monate praktische Uebungen. Die Pflegerinnen, die dem Verein treu bleiben, erhalten Gehalt und Pension. 27 Schwestern sind im Augenblick tätig. Es soll das ein katholischer Ersatz für private oder konfessionellneutrale Schwesternverbände (z. B. das Rote Kreuz) werden, in denen nach römischer Anschauung oft weder materieller, noch sittlich-religiöser Rückhalt geboten wird; letzteren vermißt man auch beim Roten Kreuz. — 1906 wurde in Köln der Katholische Krankenfürsorgeverein (¶ Vereinswesen, kath. I. 3) gegründet, der ähnliche Ziele verfolgt. An dem ersten Kurs nahmen 6 Schülerinnen und 12 Ordensschwestern teil. 2 Monate theoretischen Unterrichts, dann praktische Uebungen auf verschiedenen Stationen. — Schließlich hat sich 1907 ein Verband katholischer weltlicher Krankenschwestern und Pflegerinnen (¶ Vereinswesen, kath. I. 3) mit Bureau in Berlin gebildet. Er weist Kranken- und Wochenpflegen nach, hat Kranken- und Sterbekasse, erteilt Auskünfte und gewährt Rechtsschutz.

12. Auch die Arbeit für Wissenschaft und Kunst steht unter dem Gesichtspunkt der Parität. Man empfindet es, daß der protestantische Volksteil in Bildung und Geisteskultur voraus sei, ohne dies so recht eingestehen zu wollen, und macht große Anstrengungen, das Verhältnis für die römische Seite günstiger zu gestalten. Vereine suchen die Zahl der katholischen Akademiker zu vermehren. Der 1897 gegründete Albertus-Magnus-Verein (¶ Vereinswesen, kath. I. 5) gibt zinsfreie Darlehen an junge Katholiken zur Vollendung ihrer akademischen Studien. In allen preußischen Diözesen abgesehen von Gnesen ist der Verein als Diözesanverein organisiert. Jede Diözese sorgt für die eigenen Studenten, liefert aber $^1/_5$ der Einnahmen an den Zentralverein ab, der Hochschüler aus der Diaspora („Nordische Missionen", Delegatur Berlin, Sachsen und Thüringen) unterstützt. Im Jahre 1906 hatte der Verein 105 000 M. Einnahmen und die Studienbeihilfen beliefen sich auf 80 000 M. Außerdem haben Bayern, Baden, Hessen, Elsaß und Lothringen eigene Studienbeförderungsvereine. Unterstützt werden von diesen Vereinen in der Regel nur Angehörige der weltlichen Fakultäten. — Der 1906 begründete St. Hildegardis-Verein (¶ Vereinswesen, kath. I. 5) will jungen Katholikinnen in ähnlicher Weise Beihilfen zum akademischen Berufsstudium gewähren, steht ihnen auch sonst mit Rat bei. Ende 1907 bestanden 6 Ortsgruppen. — Stipendien an unvermögliche katholische Privatdozenten oder an sonstige katholische Gelehrte für wissenschaftliche Unternehmungen gewährt die Görresgesellschaft (¶ Vereinswesen, kath. I. 5) zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland. Sie wurde am hundertsten Geburtstag Joseph Görres', dem 25. Januar 1876, zur Erinnerung an ihn in Koblenz begründet und hat jetzt über 4500 Mitglieder in 3 Gruppen mit über 75 000 M. Einnahme. Vorsitzender ist Frh. von Hertling. In ihrem Auftrag und mit ihrer Unterstützung wird seit 1880 das „historische Jahrbuch" und seit 1888 das „Philosophische Jahrbuch" herausgegeben. Von dem „Staatslexikon der Görresgesellschaft", einer Großmacht im geistigen Leben der Katholiken, ist die dritte Auflage im Erscheinen begriffen; bei entschiedenster Betonung des katholischen Standpunktes dient es einer energischen Assimilation der modernen Wissenschaft und bei grundsätzlicher Treue zur katholischen Politik nähert es sich doch so stark als möglich einer bewußt nationalen, ja liberalen Staatsgesinnung. Die „Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte" erscheinen seit 1892. In Rom unterstützt die Gesellschaft das 1888 begründete Historische Institut, das sich vor allem mit der Geschichte des Tridentinums beschäftigt; von den Akten dieses Konzils erschienen bisher 2 Bände. Die Gründung eines Instituts für orientalische Altertumskunde in Jerusalem wird beabsichtigt. Jedes Jahr gibt der Verein außerdem 3 populär-wissenschaftliche Vereinsschriften heraus, die den Mitgliedern kostenlos zugehen. Die meisten anderen Veröffentlichungen der Gesellschaft sind ihnen zu $^2/_3$ des Ladenpreises zu-

gänglich. Die Gesellschaft hat 5 Sektionen für die verschiedenen Zweige wissenschaftlicher Forschung. — Um eine Vermittelung zwischen Glaube und Naturwissenschaft herzustellen und die Ergebnisse der Psychologie und Naturwissenschaft weiteren Kreisen zugänglich zu machen, hat sich 1906 die Gesellschaft für Naturwissenschaften und Psychologie (¶ Vereinswesen, kath. I. 5) gebildet. Ueber 500 Mitglieder. — Der 1907 gegründete Verein für christliche Erziehungswissenschaft (¶ Vereinswesen, kath. I. 5) hat sich gleich in 3 Landesgruppen für Norddeutschland, für Oesterreich und für Süddeutschland und die Schweiz etabliert, gibt ein Jahrbuch heraus und will pädagogische Kongresse und Kurse abhalten, literar-pädagogische Unternehmungen unterstützen. Mitglieder können nur Pädagogen vom Fach sein, Förderer auch andere Personen. — Die Eigenart katholischer Wissenschaftspflege beleuchtet es, daß Liese auch die katholischen Studentenverbände (¶ Vereinswesen, kath. I. 4), die Priestervereine (¶ Vereinswesen, kath. I. 4), die vor allem Unterstützungs- und Versicherungszwecken dienen, und die Heidenmissionsvereine (¶ Heidenmission, kath., ¶ Vereinswesen, kath. I. 2) zu den charitativ-sozialen Vereinen zählt. — Ein großer Verein gleich der Görresgesellschaft ist die 1892 begründete deutsche Gesellschaft für Christliche Kunst (¶ Vereinswesen, kath. I. 5). Vorsitzender auch dieser Gesellschaft ist Frh. von Hertling. Geschäftsstelle München. Etwa 5300 Mitglieder mit zwischen 50 und 60 000 M. Jahreseinnahme. Die Jahresmappe bringt Wiedergaben christlicher Kunstwerke lebender Künstler. Die Gesellschaft schreibt Wettbewerbe aus, gibt auch Künstlern Aufträge und fördert auf diese Weise die christliche Kunst. — Außer ihren eigenen Veröffentlichungen unterstützt die deutsche Gesellschaft für christliche Kunst die G. m. b. H. Gesellschaft für Christliche Kunst, die die Monatsschrift „die christliche Kunst" herausgibt und gute Kunstwerke in weiteren Volkskreisen zu verbreiten sucht. — Nicht so bekannt mag sein, daß auch ein Albrecht-Dürer-Bund unter dem Schutz der deutschen Gesellschaft steht. Er will jugendliche Kunstjünger zu anregender Geselligkeit sammeln und ihnen zugleich sittlich-religiösen Halt gewähren. — Die 1906 begründete Calderongesellschaft (¶ Vereinswesen, kath. I. 5) will christliche Bühnenwerke aus der Vergessenheit hervorziehen. Zentrale München. — Auf die Anregung von Franz X. Witt wurde 1867 der Allgemeine Cäcilienverein für die Diözesen Deutschlands, Oesterreich-Ungarns und der Schweiz begründet. Witt hatte vorher in Veröffentlichungen auf den traurigen Zustand und Verfall des katholischen Kirchengesanges hingewiesen. 1868 empfahl die Katholikenversammlung den Verein, 1870 baten auf dem Vatikanum 32 deutsche und österreichische Bischöfe den Papst um kirchliche Bestätigung des Vereins, die durch ein Breve vom 16. Dez. 1870 erfolgte, wobei der Papst als dessen Hauptaufgabe bezeichnete, den Kirchengesang wieder nach wahren kirchlichen Grundsätzen einzurichten. Sein Zweck ist demnach, weltliche, theatralische Gesangsweise abzuschaffen und kirchlichen Choralgesang an seine Stelle zu setzen, mehrstimmigen Kunstgesang zu pflegen, den Gesang des ganzen Volkes (in der Kirche), wo er erlaubt ist, fromm und erbaulich zu gestalten, bei dem Gebrauch der Orgel und sonstiger Instrumente über die Beobachtung der kirchlichen Vorschriften zu wachen (¶ Cäcilienfeste). Die Aufsicht über den Verein führt ein Kardinal-Protektor, in jeder Diözese der Bischof, an jeder Kirche der Pfarrer. Außerdem gibt es einen Generalpräses, Diözesanpräsides, unter denen die Leiter der Kirchenchöre stehen. Ein Rat von Fachmännern prüft im Auftrag des Vereins die erscheinenden Kompositionen darauf hin, ob sie den kirchlichen Vorschriften entsprechen. Die korrekten Tonwerke werden im Cäcilienvereinskatalog besprochen. Jeder Liebhaber des Kirchengesanges wird Mitglied, wenn er einen geringen Beitrag bezahlt. Die Mitglieder kirchlicher Sängerchöre sind, wenn diese an den Verein angeschlossen sind, ohne weiteres Mitglieder. Der Verein ist keine Bruderschaft, sondern ein kirchlicher Verein, bedarf deshalb auch nur der Genehmigung des Bischofs, nicht aber der kanonischen Errichtung. 1886 hat Leo XIII einen Ablaß von 7 Jahren und 7 Quadragenen für alle die Mitglieder bewilligt, die am Cäcilienfest (22. Nov.) oder am vorhergehenden oder nachfolgenden Sonntag eine Kirche oder ein öffentliches Oratorium besuchen.

13. Abgesehen von Männern wie Kolping, Wagner (s. 8.) und Cahensly, scheint es in der katholischen Ch. an Männern wie etwa Wichern, Bodelschwingh, Fliedner zu fehlen, deren gewaltige, liebesreiche, packende Persönlichkeit Notstände aufdeckt, die vordem niemand so recht gesehen hat, und die mit der erfinderischen Kraft der Liebe ganz neue Wege weisen. So großartig die Ch. Roms ist, sie hat nicht das Ergreifende, mit sich Fortreißende, das der Geschichte der Inneren Mission eigen ist. Es macht alles den Eindruck des dialektisch Vorbedachten, nicht des unmittelbaren Muß, das den Menschen unbekannte Wege führt. Wir haben darin wohl überhaupt den Unterschied zwischen katholischem und protestantischem Charakter zu sehen. Es prägt sich wohl aber darin auch aus, daß die Liebe mit zwei Elementen verquickt ist, die wir Protestanten als störend empfinden. Einmal tritt alle Liebesübung, alle soziale Betätigung, zugleich als gutes Werk mit seinen zwei Seiten, dem Verdienst und der Genugtuung, auf (¶ Bußwesen: III, Ablaß). Daher ist fast alle charitative Tätigkeit mit Ablaß ausgestattet. Man denke an den Ablaß, der für das Anhören von Oratorien im Cäcilienverein gespendet wird. Wir haben aber weder hier noch sonst sämtliche Ablässe erwähnt, noch sind die Vereine und Veranstaltungen, wo wir keine Ablässe aufgeführt haben, ohne Ablaß. Bloß als Beispiel für die gewährten Ablässe teilen wir hier die mit, deren sich die Gesellenvereine erfreuen: „1. Vollkommener Ablaß am Tage des Eintritts (Beichte und Kommunion), 2. Vollkommener Ablaß für die Mitglieder, geistlichen Vorsteher (praesides), Lehrer und Wohltäter des Vereins: a) am Schutzfeste des hl. Joseph, b) am Jahrestag der Stiftung des Vereins oder am unmittelbar darauf folgenden Sonntage, und zwar jedesmal von der ersten Vesper angefangen. Bedingung: Beichte, Kommunion, Besuch der Pfarrkirche oder Vereinskapelle und dabei Gebet nach den gewöhnlichen Meinungen. 3. 100 Tage für die Mitglieder und die anderen in 2. Genannten, wenn sie Montags den Psalm „Miserere" (Erbarme dich meiner) beten, oder so oft sie ein

gutes Werk gemäß den Regeln des Vereins oder zu dessen Nutzen und Fortgang verrichten. Alle diese Ablässe können den Seelen des Fegfeuers zugewendet werden." In ähnlicher Weise sind die meisten anderen Vereine ausgestattet: Vollkommener Ablaß beim Eintritt, ebenso an einzelnen Vereinsfesten, meist an mehr Festen als beim Gesellenverein, öfters auch monatlich, und dann Ablässe von 100 Tagen bis 7 Jahren und 7 Quadragenen für die Verrichtung einzelner Werke. Dazu kommt ein zweites Moment, das der Liebe beigefügt ist: die Konkurrenz gegenüber dem Protestantismus. Oft haben wir gesehen, wie die Ch. am stärksten in Preußen vertreten ist, und wie z. B. Bayern verhältnismäßig stark zurücksteht. Das beweist, daß man in jenen konfessionell gemischten Gegenden dem Protestantismus es gleich tun, ja, ihn übertreffen möchte. Zudem sind die charitativen Veranstaltungen in der katholischen Diaspora nicht ganz selten als Mittel der Propaganda, als „Missionen", anzusehen; imponieren sie doch auch in ihrer Großartigkeit oft genug den Protestanten. Das ist auch ein Zweck derselben. Das richtige Urteil über die Ch. gewinnt nur der, der die charitative Betätigung in rein katholischen Gegenden vergleicht; nur der wird sie schätzen, aber nicht überschätzen. Der Grundsatz der konfessionellen Parität, den Rom verkündet, ist dem gegenüber oft nur Vorwand, wenn auch vielleicht kein bewußter. Er widerstrebt dem gesunden natürlichen Gefühl. Wenn wir uns nicht schon zu sehr an diese Begriffe gewöhnt hätten, würde uns der Begriff der „katholischen" Armen, „katholischen" Kranken, der „katholischen" Wissenschaft als etwas Widersinniges erscheinen. Kann die christliche Liebe bei Kranken und Armen Unterschiede machen? Kann die Wissenschaft „katholisch" oder „evangelisch" die Wahrheit suchen? All diese Bedenken können uns aber nicht abhalten, mit vollster Anerkennung zu betonen, wie gewaltige Anstrengungen der Katholizismus in den letzten Jahrzehnten gemacht hat (die Gründungszahlen der verschiedenen Unternehmungen sprechen da eine laute Sprache), und wie segensreiche Erfolge er auf charitativ-sozialem Gebiet errungen hat. Er verdankt dies seiner unübertrefflichen, durch Jahrhunderte geübten organisatorischen Tätigkeit; und infolge davon, daß er immer den ganzen Organismus der Kirche in Bewegung zu setzen vermag, gewinnen kleine Anfänge schnell eine ungeahnte Bedeutung. Es gelingt Rom auf diese Weise, alle Unternehmungen der Kirche dienstbar zu machen und das katholische Volk zu einem unlöslichen Ganzen zu verbinden, dessen Kraft an Katholiken- und Charitastagen in die Erscheinung tritt. Daß Rom dabei freilich auch mit Schwierigkeiten zu kämpfen hat, haben wir unter Nr. 11 berührt. Daß das Laienelement bei diesem System nicht so selbständig sich auszuwirken vermag, wie es sonst möglich wäre, ist wohl unbestreitbar. Aber Rom ist nun einmal die Vertreterin der absoluten Autorität. Und ob die Verquickung von Sozialem und Kirchlichem nicht schließlich mehr zur Verweltlichung der Kirche, als zur Verkirchlichung des Volkes führt, ist doch immer noch eine offene Frage. — Wir möchten endlich noch auf eine methodische Eigentümlichkeit der katholischen Ch. hinweisen. Wie wir oft gesehen haben, beginnt man römischerseits gleich bei Errichtung eines Vereins oder Unternehmens ins Große zu organisieren. Vielfach steht schon die Organisation da, ehe man wirklich mit der Arbeit begonnen hat. Die Form ist da vor dem Inhalt. Manches mag unvollendet stehen bleiben, bis auch die Organisation in sich zusammenfällt. Aber das meiste wird durch die planmäßige Organisation aufs kräftigste gefördert. Wir Protestanten hätten wohl allen Grund, uns an dieser organisatorischen Tätigkeit ein Vorbild zu nehmen, die alles Einzelne zusammenfaßt und für das Ganze wirksam macht. Das gilt besonders auch von den Charitastagen. Wer sich den Kongreßkalender eines Jahres auf evangelischer Seite (etwa in Schneiders kirchlichem Jahrbuch) betrachtet, muß sich sagen, daß eine größere Zusammenfassung dieser Zusammenkünfte nach katholischem Vorbild eine Menge Zeit, Kraft und Geld sparen würde, die der Sache zu gute kommen könnte. Der Katholizismus hat so viel von uns gelernt, daß wir uns einer Anleihe bei seiner organisatorischen Erfahrung nicht zu schämen brauchten.

W. Liese: Die charitativ-soziale Tätigkeit der Katholiken Deutschlands (Hermann Krose SJ.: Kirchliches Handbuch I, 1908, S. 211—283); — KL² XII, S. 707—760 (Vereinswesen, katholisches, s. auch die Artikel Gesellenverein, katholischer; Mäßigkeitsvereine; Bonifatiusverein u. a. m.); — C. Fey: Bonifatius-Verein, RE³ III, S. 306 ff; — Rahlenbeck: Mission, Innere, RE³ XIII, S. 90—100; — F. Beringer: Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, 1906 ¹²; — Franz Schaub: Die katholische Caritas und ihre Gegner, 1909; — Weitere Literatur bei Krose a. a. O. und bei KL² (Vereinswesen, katholisches).

W. E. Schmidt.

Charklensis ¶ Bibel: II. NT, 3 b.

Charron, Pierre (1541—1603), religiös-philosophischer Schriftsteller, wurde geboren in Paris und praktizierte dort nach seiner Studienzeit mehrere Jahre als Advokat. Da ihn der Beruf nicht befriedigte, wurde er Priester und predigte jahrelang mit großem Erfolg in Südfrankreich. 1588 kehrte er nach Paris zurück, um Mönch zu werden, was ihm aber seines Alters wegen mißlang; er setzte daher seine Predigten fort. Im nächsten Jahre machte er die Bekanntschaft Montaignes, eine enge Freundschaft entwickelte sich zwischen dem kühlen, skeptischen Schriftsteller und dem katholischen Priester. Sein erstes Buch trug Ch. die Ernennung zum Generalvikar des Bischofs von Cahors ein. 1601 veröffentlichte er sein Hauptwerk, den Traité de la Sagesse, in dem man ebensosehr den Einfluß der Antike (Senecas und Plutarchs) wie Montaignes erkennt, während der Priester nur wenig zu Wort kommt. Ch.s Werk wurde daher vielfach angegriffen, brachte es aber zu zahlreichen Auflagen. Ch. starb 1603, kurz nachdem er noch eine Verteidigung seines Buches geschrieben hatte.

C. Schmidt und Pfender: Charron, RE³ III, 1897, S. 791 f; — P. Bayle: Dictionnaire Histor. II², Sp. 142; — Oeuvres de Charron, 1635.

Elkan.

Chasidim, hebr. „Fromme", daher meist: „Leute, die es mit der jüdischen, gesetzlichen Frömmigkeit besonders ernst nehmen": 1. die im Gegensatz zu den Griechenfreunden jüdische Frömmigkeit betonenden „Chasidäer" der Makkabäerzeit, nicht ohne weiteres mit den Makkabäern identisch, I Makk 2 $_{42}$ 7 $_{13}$; — 2. seit Johann Hyrcan = Pharisäer (im Gegensatz zu den Hasmonäern); — 3. die thalmudische Literatur unter-

scheidet „erste Chasidim" (z. B. Berach. 5$_1$) und „spätere Chasidim". Sie bezeichnet als Chasid: Simon den Gerechten, Vater des Onias I, Antigonus aus Socho, Jose ben Joeser, Choni Meaggêl (63 v. Chr.), Abba Chilkia (1. Jhd. n. Chr.), Rabbi 'Akiba, Nahum aus Gimso, R. Simon, Sohn Jochais, R. Pinchas, Sohn des Jair, und eine ganze Reihe Rabbinen des 2.—4. Jhd.s n. Chr. Sie unterscheidet unter den Ch. verschiedene Arten, z. B. „die Männer der Tat", d. h. die Wundertäter, vor allem gehört zu dieser Klasse Choni Meaggêl, ferner: „der närrische Chasid" (Sota III, 4), „die am Morgen Tausenden" (Joseph. Jadaim 2$_{20}$) usw.; — 4. Die Anhänger des Wunderrabbis und Messias Baal Schem († 1759), in Polen, eine bis auf den heutigen Tag bestehende mystisch-kabbalistische Sekte, besonders verbreitet unter den russischen und polnischen Juden. Die wundertätigen „Zaddikim", d. h. „Gerechten", spielen hier eine große Rolle.

Zu 1. und 2. Schürer[4]: I, S. 190. 203. 217; II, S. 472 ff; — Zu 3. J. Hamburger: Real-Enzyklop. d. Judentums II[2], S. 132 ff Art.: Chasîd; — Zu 4. M. Brann: Geschichte der Juden und ihrer Literatur II, 1899[2], S. 407; — M. Philippson: Neueste Geschichte des jüdischen Volkes I, 1907, S. 137. **Ziebig.**

Chastel, Etienne Louis (1801—1886), Professor der Kirchengeschichte an der Akademie (Universität) Genf 1839—1881. Nachdem Ch., ein Abkömmling protestantischer Réfugiés, seine Studien in Genf vollendet hatte, hielt er sich in Paris, Italien und endlich in England auf, wo er zu den Häuptern der unitarischen Bewegung in Beziehung trat. Zweimal wurde Ch. vom Institut de France († Akademie, 2) gekrönt für seine Werke: L'Histoire de la destruction du paganisme dans l'empire d'Orient (1850) und Etudes historiques sur l'influence de la charité durant les premiers siècles chrétiens (1853; übersetzt ins Deutsche 1854, ins Englische 1857). Sein Hauptwerk wurde die Histoire du Christianisme (s. u. den Spezialtitel). Ch. neigte stark zu einem gemäßigten Unitarismus. Schon in seiner Promotionsschrift 1823 forderte er die gänzliche Abschaffung der Glaubensbekenntnisse. In seinen großen Werken neigte er zum Programm der Unabhängigkeit der Kirche vom Staat. Durch sein Wissen und seine Frömmigkeit hat er auf die Studierenden großen Einfluß ausgeübt.

Ch. schrieb ferner: Conférences sur l'histoire du christianisme, 2 Bde., 1839—1847; — L'Eglise romaine considérée dans ses rapports avec le développement de l'humanité, 1856; — Le christianisme et l'Eglise au moyen-âge, 1859; — Le christianisme dans l'âge moderne, 1864; — Le christianisme dans les six premiers siècles, 1865; — Le christianisme au dixneuvième siècle, 1874 (englisch 1874); — Lettres inédites de M.me de Maintenon à M. de Baville, 1875; — Histoire du christianisme depuis son origine jusqu'à nos jours, 1881—1883. **Choisy.**

de Chateaubriand, François Auguste, Vicomte (1768—1848), französischer Romantiker und Staatsmann, geb. zu St. Malo, zuerst Offizier, in Paris in die Kreise der Freidenker hineingezogen, reiste 1791 mit Entdeckungsplänen nach Nordamerika, wo sein poetischer Sinn in den Urwäldern und unter den Indianern farbenprächtige Anschauungen gewann, kehrte 1792 auf die Nachricht von der Flucht des Königs zurück, verheiratete sich in Paris, trat ins Emigrantenheer als gemeiner Soldat ein, wurde bei Diedenhofen verwundet und lebte darauf in Dürftigkeit in London, noch ohne feste religiöse Ueberzeugungen, wie sein 1797 erschienener Essai sur les révolutions anciennes et modernes beweist. Sein eignes Unglück, der Tod naher Verwandter unter der Guillotine, und der Brief einer Schwester, der ihm seiner Mutter Tod meldete — ihr letzter Kummer habe dem Sohn gegolten —, brachten einen entschiedenen Umschlag der Stimmung bei ihm hervor. Seine romantische Hinwendung zum Christentum war gewiß ehrlich, aber diese Bekehrung beruht weniger auf klaren Einsichten und Erkenntnissen: ma conviction est sortie du coeur; j'ai pleuré et j'ai cru, wie denn überhaupt große Beweglichkeit des Geistes und Wechsel der Gesichtspunkte für ihn charakteristisch blieben. Dem entsprach Reizbarkeit des Temperaments, Eigenmächtigkeit und Unbeständigkeit im Handeln, die ihm längere Tätigkeit im Staatsdienst auch unter einer solchen Regierung unmöglich machten, der er ergeben war. Seit 1800 lebte er in Paris; die Erzählung Atala ou les amours de deux sauvages (1801) begründete seinen literarischen Ruhm; und in die vorderste Reihe der katholischen Romantiker trat er mit dem umfänglichen Werk Génie du christianisme (1802). Napoleon sandte ihn als Gesandtschaftssekretär nach Rom und als Ministerresidenten nach Wallis; wegen der Erschießung des Herzogs von Enghien nahm er seine Entlassung. 1806/7 bereiste er Italien, Griechenland, Palästina, Nordafrika und Spanien (Itinéraire de Paris à Jérusalem; Les martyrs ou le triomphe de la religion chrétienne; Les aventures du dernier des Abencerrages, letzteres Werk erst viel später veröffentlicht). 1814 kämpfte er literarisch gegen Napoleon für die Bourbonen; unter Ludwig XVIII wurde er Minister; seine teils streng-legitimistische, teils konstitutionell-liberale politische Betätigung ließen ihn kein Amt lange behalten. Zeitweise war er Gesandter in Berlin, London, Rom und auf dem Kongreß zu Verona, dessen Geschichte er schrieb und auf dem er den reaktionären Krieg gegen Spanien 1823 veranlaßte. Unter Louis Philipp nahm er kein Staatsamt an, sondern wirkte auf Reisen und literarisch für die vertriebenen Bourbonen. Er starb am 4. Juli 1848 zu Paris, nachdem er noch eine ganze Reihe von historisch-politischen und literaturgeschichtlichen Werken, auch Uebersetzungen herausgegeben hatte. Seine Mémoires d'outretombe wurden sogleich nach seinem Tode veröffentlicht, enttäuschten aber zunächst; von Ch.s Erzählungen ist außer Atala am bekanntesten geworden die gleichfalls aus Les Natchez (1829) herausgelöste René ou les effets des passions (1807); Zeugnis seines kirchlichen Interesses ist auch die Vie de l'abbé de Rancé (1844) († Trappistenorden). Uns beschäftigt Ch. hier nicht als der vielleicht glänzendste französische Prosadichter, sondern als Wiedererwecker christlich-katholischen Geistes am Anfang des 19. Jhd.s. Welchen Inhalt sein Hauptwerk hat, sagt der vollständige Titel: génie du christianisme ou beautés de la religion chrétienne. Ein Poet schüttet in begeisterter Rede allen Reichtum katholischen Christentums aus vor den reflexionsmüden, an ihrer Gottähnlichkeit und Kultur bange gewordenen, nach den Krisen der Revolutionszeit zur Rückkehr zum Väterglauben geneigten Volksgenossen. Er will sich zwar einfach an den bon sens wenden,

„von der Wirkung auf die Ursache zurückgehen, nicht beweisen, daß das Christentum eine herrliche Sache sei, weil es von Gott komme, sondern daß es von Gott stammen muß, weil es eine herrliche Sache ist". Aber es ist doch das Buch eines Künstlers, der eine neue Art der Apologetik kennt: il faut être docteur avec le docteur, et poète avec le poète. Und was Ch. sagt, hätte ihm nie so viel Eingang bei den Herzen der Zeitgenossen verschafft, als die Art, wie er es sagt. Wo er, ganz in der Art des 18. Jhd.s, von der zweckmäßigen Einrichtung der Natur, der wunderbaren Feinheit der Schöpfung aus auf den Schöpfer schließt, ja selbst wo er Gottesbeweise der vorkantischen Metaphysik bringt, verbindet sich bei ihm mit der Eleganz des französischen Schriftstellers Wärme und echte Beredsamkeit. Freilich, wie für Ch. als Katholiken die Hinwendung zum Christentum zugleich Unterwerfung unter die Kirche war, so ist auch dieses Buch ganz katholisch. Zunächst in der Form: Ch. arbeitet in einer Weise, die für wirklich protestantische Apologetik seltsam wäre, reichlich mit Autoritäten, Traditionen, Zitaten, und soweit er ins Wissenschaftlich-theologische übergeht, sind seine Beweise großenteils, mindestens heute, nicht mehr für voll zu nehmen. Erst recht katholisch ist der Inhalt des Buchs: es fängt an mit den mystères (Trinität usw.) und sämtlichen katholischen Sakramenten. Aber der Katholizismus ist ja stark Kultusreligion, eine sinnlichere Religionsform; in seinem Verhältnis zu den Künsten liegt ein großer Teil seiner Macht; und christlichen Glauben als Stoff und Motiv künstlerischen Schaffens, wie umgekehrt alles Schöne als mächtiges Motiv zum Glauben weiß Ch. sonderlich zu preisen. Der segensreiche Einfluß des Christentums auf die Wissenschaften, die Ausbreitung dieser Religion wie durch die Zeiten hindurch so über die Länder hin, Missionsarbeit, Liebestätigkeit aller Art werden geschildert; unser Apologet ist eben kein trockener Theoretiker, sondern ein Dichter und ein Mann, der Welt und Leben kennt. Stark gewirkt hat er auch außerhalb Frankreichs; seine Beurteilung des Protestantismus und seine ästhetische Auffassung der Religion riefen natürlich Gegenschriften hervor (u. a. Tzschirner: Briefe eines Deutschen an Chateaubriand usw.). ¶ Romantik.

Gesamtausgaben der Werke von Sainte-Beuve, Paris 1859—61, 12 Bände, und sonst; — Eine deutsche Ausgabe alles bis dahin Erschienenen Freiburg 1827/28; — Viele Ausgaben einzelner Schriften; — Charlotte Lady Blennerhassett: Chateaubriand, 1903; — KL² III, Sp. 103 ff; — † G. Anrich: Der moderne Ultramontanismus, 1909 (RV IV, 10, Kap. 3). **Mulert.**

Châtel, Ferdinand Toussaint François (1795—1857), Gründer der Eglise catholique française, ist geboren in Gannat (Departement Allier), diente von 1823 an in Paris als Militärpfarrer in verschiedenen Regimentern, entwickelte schon vor der Revolution von 1830 sein liberal-gallikanisches Programm in der Zeitung Le Réformateur ou l'Echo de la Religion et du Siècle. Nach der Thronbesteigung Louis Philipps gründete er mit mehreren Priestern, die mit ihren Bischöfen zerfallen waren, eine anfangs vielbesuchte schismatische Kirche in der Rue St. Martin (Eglise catholique française, Eglise unitaire française). In etwa 30 Departements faßte die Bewegung Boden; politisch einflußreiche Zeitungen, wie der Constitutionnel, glaubten eine Zeitlang an ihre Zukunft. Das Zölibat wurde abgeschafft, ebenso die Ohrenbeichte, die lateinische Messe, das obligatorische Fasten. In dogmatischer Beziehung begnügte sich Ch. mit den Ideen des vulgären Rationalismus und der Kontroverse gegen Rom. Mit der Zeit wurde er immer negativer und verfiel, um seiner schwindenden Popularität aufzuhelfen, teilweise auf bedenkliche Mittel. Auch bei der Freimaurerei suchte er Annäherung. Der Zeitstimmung entsprechend feierte er Napoleon I als den Messias des 19. Jhd.s. Die Feste der vier Jahreszeiten entlehnte er der Ersatzreligion der ¶ Theophilanthropen. 1831 ließ er sich zum „Primas von Gallien" weihen. Bald überwarf er sich mit seinen Mitarbeitern. Abbé Auzou, der, religiöser angelegt als Ch., Reformen nach dem Vorbild ¶ Wessenbergs einführen wollte, trennte sich von Ch. 1833 und kehrte 1839 in die katholische Kirche zurück. Als Ch. sich immer mehr mit politischen Agitatoren einließ, wurden 1842 seine Versammlungen geschlossen. Er begab sich zunächst nach Mons (Belgien), wo er sich an die Spitze der Anhänger der natürlichen Religion stellte. 1848 kehrte er nach Frankreich zurück und erhielt eine Anstellung bei der Post. Zugleich hielt er wieder religiöse Versammlungen, die aber 1850 für immer geschlossen wurden. Er starb verarmt und vergessen. Eine Aussöhnung mit der katholischen Kirche wies er beharrlich ab. Seine religiösen und liturgischen Reformgedanken hat er in folgenden Schriften niedergelegt: Profession de foi de l'Eglise catholique-française, précédée de l'esprit de l'Eglise Romaine ou de l'éducation antinationale des séminaires (1831), Réforme radicale, Nouvel Eucologe (Liturgie) à l'usage de l'Eglise cath.-franç. (1833), Catéchisme à l'usage de l'Eglise cath.-franç. (1837), Le Code de l'humanité ou l'humanité ramenée à la connaissance du vrai Dieu et au véritable socialisme (1838).

H. Lichtenberger: Encyclopédie des sciences religieuses, Art. Châtel. **Lachenmann.**

v. Chelcitz, Peter (ca. 1390—1460), Hussitischer Schriftsteller. ¶ Hus und die Hussiten.

Chemnitz, Martin (1522—1586). Geboren in Treuenbrietzen in der Mittelmark hat Ch., der in seinen späteren Jahren eine führende Stellung im norddeutschen Luthertum gewann, zunächst mit mathematischen und astrologischen Studien sich beschäftigt, in Frankfurt a. O. und in Wittenberg. Hier nahm er Fühlung mit Melanchthon, während Luther keinen besonderen Eindruck auf ihn machte. Erst in Königsberg in Preußen, wohin er 1547 kam, entschloß er sich, Theologie zu studieren, befaßte sich mit eingehender biblischer und patristischer Lektüre und ging, die ihm übertragene Stellung eines Bibliothekars an der herzoglichen Schloßbibliothek aufgebend, wiederum nach Wittenberg (1553), wo inzwischen Melanchthon der Führer geworden war. Ch. trat in enge Beziehungen zu ihm, sodaß er auf seine Initiative hin Vorlesungen in der philosophischen Fakultät über die loci communes (¶ Melanchthon) zu halten begann (1554). Noch in demselben Jahre folgte er einem Rufe nach Braunschweig, um die Koadjutur beim Superintendenten Mörlin und eine Prädikatur an der Aegidienkirche zu übernehmen. Da er vokationsmäßig Vorlesungen halten mußte, hat er die in Wittenberg begonnenen Vorlesungen über Me-

lanchthons loci in Braunschweig fortgesetzt. Nach Mörlins Berufung nach Preußen erhielt Ch. die Superintendentur (1567), von der er erst im Sept. 1584 wegen körperlicher Gebrechen sich entbinden ließ. Sein Name wurde weit über die Grenzen Braunschweigs hinaus bekannt. In Braunschweig-Wolfenbüttel hat er nach dem Tode des der Reformation feindlich gesinnten Herzogs Heinz (1568) auf Betreiben des neuen Herzogs Julius gemeinsam mit Jakob ¶ Andreä die Reformation durchführen helfen (¶ Braunschweig). Verschiedene in den nächsten Jahren erfolgende Berufungen nach auswärts lehnte er ab. Als dann Andreä seinem Konkordienplan die engere Fassung gab, die die Wittenberger und Philippisten von der Konkordie ausschaltete, fand er in Ch., der anfänglich gemeinsam mit Mörlin an der Errichtung und Festigung eines lutherischen, antiunionistischen Kirchenwesens in Braunschweig gearbeitet hatte, um nach Mörlins Uebersiedelung nach Preußen das Werk von sich aus fortzusetzen, einen erfolgreichen Mitarbeiter, der ein wesentliches Verdienst an dem Zustandekommen der ¶ Konkordienformel sich erwarb, auch späterhin das neue Bekenntnis wider die dagegen gemachten Angriffe verteidigte (Erfurter Apologie, mit ¶ Selnecker zusammen verfaßt). Sein Wunsch, die Konkordienformel auch im Herzogtum Braunschweig (dessen Herzog Julius die konkordistischen Pläne gefördert hatte, der aber dann in letzter Stunde aus nicht dogmatischen Gründen sich zurückzog) anerkannt zu sehen, erfüllte sich nicht. Die unter Ch.s Mitwirkung gegründete Universität Helmstädt wurde der Sitz einer freieren, unionistischen, von der Orthodoxie als synkretistisch verurteilten Theologie (¶ Calixtus, Georg). Nach seiner Amtsniederlegung hat er nur noch kurze Zeit gelebt, und die Hinfälligkeit des Alters hat ihn gehindert, die ihm zuteil gewordene freie Zeit für literarische Pläne auszunutzen. Er starb am 8. April 1586. — Die Jahre seiner öffentlichen Wirksamkeit fallen in die Zeit des sich bildenden lutherischen Konfessionalismus. Er selbst war ein Führer in dieser Bewegung gewesen. Eine scharfe und gehässige Beurteilung ist ihm darum nicht erspart geblieben; man kann ihr noch in der Gegenwart begegnen. Daß er von einer ursprünglich freieren Haltung sich habe abdrängen lassen und seinen Lehrer Melanchthon verleugnet habe, wird ihm zum Vorwurf gemacht. Daß Ch. von Melanchthon stark beeinflußt war, ist zweifellos. Der Grundriß seiner Theologie und seine Rechtfertigungslehre sind melanchthonisch. Die im osiandristischen Streit gebildete philippistische Orthodoxie ist auch ihm eigentümlich. Eine „freiere" dogmatische Theologie bedeutet dies freilich nicht (¶ Melanchthon). Daß sich ferner im Verlauf des Konkordienwerkes seine persönliche Stellung zu Melanchthon gewandelt hat, ist richtig. Aber man findet doch schon in der ersten Braunschweiger Zeit „antiphilippistische" Elemente bei Ch. Wie Mörlin, der in Preußen den Osiandrismus bekämpft und die philippistische Rechtfertigungslehre verbreitet hatte, doch am Sakramentalismus Luthers festhielt (¶ Abendmahl, dogmengeschichtlich: II, 7. 9), dem ¶ Kryptocalvinismus abhold war und den unionistischen Philippismus ablehnte, so hat auch sein Mitarbeiter Ch. diese lutherische Exklusive geteilt. In der Abendmahlsfrage hat er nicht melanchthonisch, sondern lutherisch geurteilt und auch sehr früh diesen Gegensatz noch zu Lebzeiten Melanchthons gegen Melanchthon zum Ausdruck gebracht (1557; vgl. ferner ¶ Hardenberg und ¶ Westphal). Mit dem melanchthonischen Grundriß der Dogmatik sind grade die Bestandteile der Theologie Luthers verbunden worden, die am wenigsten die reformatorische Haltung Luthers erkennen lassen: die Realpräsenz und die Ubiquitätslehre (¶ Abendmahl: II, 7). Sein Biblizismus ließ ihn die lutherische Lehre als die richtige erscheinen, die er übrigens nur so weit rezipierte, als sie biblizistisch festgehalten werden konnte. Er begnügt sich darum mit der Behauptung, daß Christus nach seiner menschlichen Natur zugegen sein könne und zugegen sei, wo er wolle. In der Schrift habe Christus mitgeteilt, daß dies im Abendmahl der Fall sei. Die pantheistische Spekulation Luthers von der allgemeinen Allgegenwart des Leibes Christi in der Welt fehlt bei Ch. Aber das ist weniger wichtig, als die Tatsache, daß Ch. in der entscheidenden Frage der Realpräsenz auf seiten Luthers gegen die Sakramentierer, Calvinisten und Kryptocalvinisten mit ihren ausgleichenden und vermittelnden Tendenzen stand. Von einem sachlichen Frontwechsel oder einem Widerspruch in der dogmatischen Haltung des jüngeren und älteren Ch. kann man darum nicht gut sprechen. Wie weit seine Königsberger biblischen und patristischen Studien, oder der Einfluß des Lutherschülers Mörlin oder der unmittelbare Einfluß der Schriften Luthers ihn bestimmt haben, ist nicht klargestellt. Die Tatsache selbst ist deutlich. Man darf also die Wandlung Ch.s im Urteil über Melanchthon nicht überschätzen. Ch. war von dem Zeitpunkt an, wo er in die öffentliche kirchliche Wirksamkeit eintrat, auf die Aufgabe gerüstet, deren Verwirklichung die Bedeutung seines Lebens geworden ist: dem Luthertum der Sakramentslehre zum Siege zu verhelfen. Wenn dies neue Luthertum die dogmatischen Leitmotive des Philippismus festhielt, so bedeutet das keinen Zuwachs an reformatorisch-religiösen Gedanken. Vielmehr war die Kombination des Philippismus mit den sakramentalen und christologischen Elementen der lutherschen Theologie nur eine verstärkte Abschwächung der reformatorischen Gedanken. — Die 1591 herausgegebenen, nicht ganz zum Abschluß gebrachten loci theologici sind ein Kommentar zu den melanchthonischen loci, doch so, daß die Schriften Luthers und die Konkordienformel den Kanon der Auslegung bilden. Eine ausdrückliche Polemik gegen Melanchthon fehlt. Die alte Dogmengeschichte ist ausführlich und prinzipiell verwertet. Von ihr erwartete Ch. eine Festigung und Präzisierung der rechten theologischen Lehre. Nach seinem Tode erschien auch seine harmonia evangelica. Die christologische Lehre (¶ Christologie: II, 4) hat er in de duabus naturis in Christo behandelt (1570), seine Abendmahlsanschauung in der Schrift: repetitio sanae doctrinae de vera praesentia corporis et sanguinis in coena (1561). Anläßlich der Reformation des Herzogtums Braunschweig legte er kompendiarisch in der Schrift: „Die fürnehmsten Hauptstücke der christlichen Lehre" (1569), dem späteren enchiridion, seine Dogmatik dar. Als Polemiker gegen den Katholizismus ist Ch. durch sein examen concilii Tridentini (1565—1573) berühmt geworden, das im weiteren Verlauf

seiner 1562 eröffneten Polemik gegen die in Deutschland eingedrungenen Jesuiten entstanden ist und eine umfassende und eindrucksvolle, auch von den Gegnern in ihrer Bedeutung erkannte Widerlegung des auf dem ¶ Tridentinum restaurierten Katholizismus gibt.

Hermann Hechfeld: Martin Chemnitz nach seinem Leben und Wirken, 1867; — Johannes Kunze: Ch., RE³ III, S. 796 ff. **Scheel.**

Cherubim, Plural eines hebräischen Cherub, Kerub. Die Ch. sind halb göttliche, halb tierische Wesen: nach altorientalischer Art als Zusammensetzungen verschiedener Tierglieder gedacht, dienen sie als Wächter des Göttlichen und als Träger Gottes. ¶ Geister, Engel und Dämonen. **G.**

Cheyne, Thomas Kelly, Professor der Exegese am Oriel College, Oxford, Canon von Rochester, geb. 1841, studierte in Oxford und Göttingen. Bedeutender alttestamentlicher Textkritiker, dessen Studien sich besonders auf Jesaias, Psalter und Genesis beziehen. Mitherausgeber der Encyclopaedia Biblica und Critica Biblica. — ¶ Bibelwissenschaft: I, E ¶ Bibellexika. **Wollschläger.**

Chiemsee, Bistum. Das Chorherrenstift auf dem Herrenwörth im Chiemsee, das um 1130 an die Stelle des schon vor der Mitte des 8. Jhd.s nachweisbaren Benediktinerkonventes getreten war, ist durch den Erzbischof von Salzburg i. J. 1217 zum Bischofssitz erhoben worden. Die Bischöfe waren ganz abhängig von ihrem Salzburger Metropolitan; er ernannte und investierte sie. Ihren Wohnsitz hatten sie meist in Salzburg. Das kleine Bistum hat, ohne je allgemeinere Bedeutung zu gewinnen, bis 1807 bestanden. Die kirchliche Auflösung erfolgte erst 1818; der baierische Teil des Bistums wurde dem Erzbistum München-Freising einverleibt, der österreichische dem Erzbischof von Salzburg zugewiesen.

Punkes: KL² III, Sp. 129 ff; — Hauck: RE³ III, S. 804 f. **Bigener.**

Chiesa evangelica italiana (vormals Chiesa cristiana libera, Freie Christliche Kirche). Nach der Gewährung der Konstitution im Jahr 1848 und vor ihrer Abschaffung 1851/52 entstand in Toscana eine starke Strömung zum Protestantismus, sodaß der Großherzog sich damals über 10 000 Protestanten in seinem Lande beklagen konnte. In der Reaktion danach waren aber die Evangelischen vielfach ohne Gottesdienst, ohne kirchlichen Anschluß, fast nur auf die eigene Erbauung aus der hl. Schrift angewiesen. Da nahmen sich ihrer die ¶ Darbysten an. Der bedeutendste der ersten Konvertiten, Graf Guicciardini, wurde für sie gewonnen; und viele fromme englische Frauen aus diesen Kreisen hielten es seit der Zeit bis in die achtziger Jahre für ihren Beruf, in Ligurien und Toscana in darbystischem Sinne zu wirken. So nahm der Protestantismus damals hier die eigentümliche darbystische Form an, welche das Amt grundsätzlich verneint, jeder festen Ordnung abhold ist und das ganze religiöse Leben der Gemeinde auf die momentane Geisteseingebung stellt. In diese Bewegung griff der schottische Pfarrer von Livorno, Dr. Stewart, ein. Er, der Vertreter der straffen kirchlichen Organisation seiner Heimat, erkannte die Gefahr der Anarchie und arbeitete der darbystischen Tendenz entgegen. Er erreichte, daß auch nach Florenz ein schottischer Pfarrer gesandt wurde, und in den Jahren der Duldung zwei junge Waldenser in Florenz wirken durften. Mit der österreichischen Reaktion setzte die Verfolgung wieder kräftig ein, und eine Reihe Verdächtiger mußte fliehen. Mit der Waldenserkirche kamen die Flüchtlinge in Turin naturgemäß in Berührung. Doch mußte den beweglichen darbystischen Toskanern die feste Organisation dieser uralten Kirche anstößig sein. Durch Dr. Stewart kam es trotzdem zum Versuch gemeinsamer Arbeit mit den Waldensern in Genua; sie dauerte jedoch nur kurz und führte 1854 unter viel Bitterkeit und großem Aergernis zur Trennung. 1865 gelang es, die verschiedenen Chiese libere zu einer kirchlichen Versammlung nach Bologna zu berufen. Dreiundzwanzig Gemeindlein leisteten der Einladung Folge. Allmählich entwickelten sich die Gemeinden zu festerer Organisation. Ende Juni 1870 kam eine Generalversammlung in Mailand zustande, auf der 25 Deputierte über ein Glaubensbekenntnis berieten. Acht Artikel wurden angenommen: Die volle unwandelbare Autorität der hl. Schrift. Die Verderbnis der menschlichen Natur durch Adams Fall. Die Erlösung der Sünder, gewollt von der freien Liebe Gottes des Vaters, erreicht durch das Opfer, die Auferstehung und Fürbitte des Sohnes Jesus Christus, mitgeteilt durch den hl. Geist. Die Heiligung des Christen durch Gottes Gnade. Die Kirche, der Leib Christi, bestehend aus wiedergeborenen Gläubigen. Das allgemeine Priestertum der Gläubigen und ein besonderes Predigtamt. Die Auferstehung. — Es scheint, daß man absichtlich vermied, über die Sakramente zu verhandeln, weil darüber die größte Meinungsverschiedenheit herrschte. Immerhin einigte man sich auch über den Namen der Chiesa libera (in der Einzahl, nicht wie bisher in der Mehrzahl), ein Name, an dem man auch 1873 festhielt, als auf einer Versammlung in Rom fast der Name Unione delle Chiese libere d'Italia durchgedrungen wäre. — Unterdes hatten die freien Gemeinden ihren größten Mann, Alessandro Gavazzi, ganz für sich gewonnen. Dieser, ein Barnabit, wie sein Freund Ugo Bassi, war gleich diesem ein begeisterter Anhänger des Freiheitsgedankens und seines Helden Garibaldi, den er auch als Feldkaplan begleitete. Eine mächtige Stimme und eine hinreißende Beredsamkeit machten ihn zum gewaltigen Volksredner. Gleich einer Heldensage meldete man noch lange nachher, wie er mit Ugo Bassi auf den Stufen von S. Petronio in Bologna gestanden, wie die Tausende auf dem weiten Platze ihm bebend gelauscht und ihre Gaben fürs Vaterland zu seinen Füßen niedergelegt hatten, und wie sich dasselbe im Kolosseum in Rom wiederholt habe. 1849 floh er nach England. Bei Mentana war er wieder im Gefolge Garibaldis. Dann aber trat er offen zur Chiesa libera über, und 1870 zog er nach Rom. Durch seinen Austritt aus dem Katholizismus büßte er freilich seine volksbezwingende Macht ein. — 1884 kam es zum Versuch einer interkonfessionellen Vereinigung aller in Italien arbeitenden Denominationen (welcher scheiterte), und hierauf zu einer Vorberatung über Verschmelzung der Chiesa libera mit den Waldensern. Leider scheiterte auch dies, und zwar schließlich am Namen, obgleich die Waldensersynode von 1886 der Chiesa libera, soweit sie irgend konnte, entgegengekommen war. Dennoch entschied sich die freie Kirche 1887 dahin, den Ausgleich zu verwerfen. — In diesem Jahre starb Gavazzi, aber die Chiesa libera hatte in-

zwischen neue ansehnliche Freunde gewonnen, zumal den deutschen Botschaftsprediger K. Rönnecke in Rom. Es scheint damals überhaupt ihre Glanzperiode gewesen zu sein. Der Jahresbericht für 1885 gibt an: 28 größere und kleinere Gemeinden, 42 Evangelisations-Stationen; 24 Geistliche und Evangelisten, 1600 erwachsene Glieder; 9 Studenten in der theol. Schule, blühende Elementarschulen und Sonntagsschulen. Auf der Generalversammlung in Florenz 1889 vertauschte die Chiesa libera den alten bezeichnenden Namen mit dem viel anspruchsvolleren der Chiesa evangelica italiana; und unter diesem Namen gelang es ihr, als Ente morale (juristische Person) von der italienischen Regierung anerkannt zu werden. Leider begannen damals Unfriede und Streit. Einzelne Gemeinden schieden aus. Ein erneuter Einigungsversuch mit der Waldenserkirche mißlang wieder (1904); dafür gelang die Annäherung an die amerikanischen episkopalen Methodisten und die englischen Methodisten (Wesleyaner). Die inneren Streitigkeiten führten indessen zum Prozeß. 1908 bestand nach Abtretung verschiedener Gemeinden an die beiden Methodistenkirchen die Chiesa ev. italiana nur noch aus einer Gemeinde in Florenz mit Sitz des Komitees (zu dem auch K. Rönnecke als Ehrenmitglied gehört) und einer in Rom. Doch ist auch in Rom die Vereinigung mit der Wesleyanerkirche in der Idee schon vollzogen.

Damiano Borgia: Cenni storici sull' origine ed i progressi della Chiesa libera, Firenze 1880; — Vita di un povero scommunicato, Firenze 1896; — An Italian campaign by J. Wood Brown, London 1890; — Die freie chr. Kirche in Italien von Sincero von Angelico, Rom 1886; — Leop. Witte: Evangelisation in Italien, 1861; — Derſ.: Italien, 1878; — R. Köpffel: „Gavazzi" (Lex. für Theol. und Kirchenwesen); — Derſ.: „Freie Gemeinden und freie Kirchen" (ebenda); — Vademecum evang. 1908 (Casa editrice Metodista), Rom 1908; — Supplemento del Piccolo Messaggero, Florenz, Mai 1908. — Die Dokumente liegen in den Archiven der Waldenserkirche in Rom und bei Herrn Fera (Via dei Benci, Nr. 7, Florenz). Ein ausführlicher Bericht erschien CeW 1908, Nr. 12.

Chietiner ¶ Theatiner.

Chile, südamerikanische Republik, seit 1818 von Spanien unabhängig. Die in ihren Grundzügen seit 1833 feststehende Verfassung bestimmt den Katholizismus als Staatsreligion, garantiert aber durch das Toleranzpatent von 1865 Religionsfreiheit. Die Christianisierung wurde 1541 von den Dominikanern eingeleitet, denen Franziskaner, ¶ Mercedarier und Jesuiten folgten. 1768 wurden die Jesuiten ausgewiesen, 1824 zog der Staat die Kirchengüter ein, hob Klöster und Zehnten auf und fixierte den Geistlichen das Gehalt. 1840 wurde die Hierarchie neu geordnet, 1884 die obligatorische Zivilehe eingeführt. Gegenwärtig steht an der Spitze der Hierarchie das Erzbistum Santiago de Chile (Bistum seit 1561, Erzbistum seit 1840), unter ihm die 3 Suffraganbistümer Concepcion (seit 1563), Serena (seit 1840), S. Carlos de Ancud (seit 1840). Daneben bestehen zwei apostolische Vikariate Autofagasta und Tarapaca, sowie die apostolische Präfektur Südpatagonien. Statistik: die über 3 Millionen zählenden Einwohner sind fast sämtlich katholisch, ca. 570 Welt-, 430 Ordenspriester, 160 Pfarrer, 1 katholische Universität, 3 Seminare; in den Vikariaten und der Präfektur: 9600 Katholiken, 17 Missionspriester, 6 Pfarrer, 14 Stationen. Protestantische Mission (südamerikanische Missionsgesellschaft, Presbyterianer, Methodisten, Internationale Allianzmission, Adventisten) arbeitet seit etwa 1860 mit mäßigem Erfolge. Blühend ist die evangelische Diaspora, die seit 1907 zur Chilesynode zusammengeschlossen ist und die 12 Gemeinden Santiago, Valparaiso, Concepcion, Los Angeles, Traiguen-Providencia, Victoria, Valdivia, La Union, Rio Bueno, Osorno, Frutillar, Puerto Montt mit insgesamt ca. 16 000 Seelen umfaßt; sie wird z. T. durch den 1830 begründeten Barmer Evg. Verein f. d. prot. Deutschen in Amerika unterstützt. Die anwesenden Schweizer fördert der protestantisch-kirchliche Hilfsverein der Schweiz; an ihn ist die Gemeinde Traiguen-Providencia angeschlossen, die übrigen an die preußische oder sächsische Landeskirche.

KHL I, Sp. 896; — E. W. Bußmann: Ev. Diasporakunde, 1908. **Köhler.**

Chiliasmus.

1. Der jüdische und frühchristliche Chiliasmus; — 2. Die Auflösung des Chiliasmus; — 3. Spätere Belebungen des Chiliasmus.

1. Der Ch. (von griechisch chilioi = 1000) ist ein eigentümliches Stück der Eschatologie; er ist die Lehre von dem tausendjährigen Reiche, das Christus am Ende der Zeiten auf Erden errichten soll. — Der Ch. stammt, wie alle Eschatologie, aus dem Judentum. Von alters her erhofften die Juden die Errichtung eines messianischen Reiches, in dem sie unter dem Regiment ihres Königs, des Messias, zur Weltherrschaft geführt werden sollten. In den letzten Jahrhunderten vor Chr. vergeistigten sich diese Vorstellungen: nun erwarteten die Frommen ein ewiges, seliges Leben der Auferstandenen und Verklärten in überweltlichen Formen. Die Verbindung beider Hoffnungsweisen schuf den Gedanken eines irdischen Zwischenreiches; ehe die Zeit der ewigen Herrlichkeit anbrach, sollte der Messias auf Erden seine Herrschaft führen. Auch die Dauer dieses Zwischenreiches wurde berechnet; die Zahlen 400 und 2000 werden genannt. Vgl. vor allem IV Esra 7 $_{28}$ ff. — Diese Hoffnung wurde von den Christen aufgenommen. (Alles Nähere ¶ Eschatologie, urchristliche.) Schon Paulus nimmt eine Zeit vor dem „Ende" in Aussicht, da Christus wiedererscheint, über die Auferstandenen herrscht und die Feinde Gottes überwindet; nachdem Christus mit der Vernichtung des Todes allen Widerstand gebrochen hat, gibt er seine Herrschaft an Gott zurück (I Kor 15 $_{20-28}$). Eine andere Erwartung hegt der Apokalyptiker Johannes. 1000 Jahre soll der Satan gebunden sein; in dieser Zeit herrscht Christus mit den auferweckten Märtyrern und den überlebenden Getreuen der letzten Verfolgung; nach Ablauf der 1000 Jahre erfolgt die Wiederentfesselung des Satans, der letzte große Völkerkampf, der entscheidende Sieg, die zweite, allgemeine Auferstehung und das Weltgericht (Apok Joh 20 $_{1-10}$). Von der Berechnung auf 1000 Jahre, die Johannes angibt, führt die Erwartung einer künftigen, wunderbar eingeführten Herrschaft Christi in einem irdischen Gottesstaate den Namen Ch. — In den ersten zwei Jahrhunderten war der Ch. allgemeine Hoffnung der Kirche. Nicht nur Häretiker, wie die judenchristlichen Ebioniten und ¶ Cerinthus, erwarteten „eine irdische Herrschaft Christi" (Eusebius: Kirchengeschichte

III, 28. VII, 25). Nicht nur der von der Kirche verworfene Prophet Montanus verhieß die baldige Wiederkunft Christi zur Errichtung seines Reiches der Heiligen (in Kleinasien, ¶ Montanismus); nicht nur der der neuen Prophetie ergebene ¶ Tertullian erwartet ein 1000jähriges Reich, das die wieder erweckten Heiligen auf dem Boden sammeln soll, auf dem sie einst leiden mußten (Gg. Marc. III, 24). Auch ein so kirchlicher Theologe wie ¶ Irenäus von Lyon führt gegen die Gnostiker, die alle sinnlichen Vorstellungen zu vergeistigen suchen (¶ Gnostizismus), aus den Büchern der Propheten und Apokalyptiker, aus (echten und unechten) Herrenworten und aus den Schriften des Paulus und Johannes den Nachweis, daß eine Auferstehung des Fleisches und die Errichtung eines Reiches der Gerechten auf Erden anzunehmen sei, in dem die Kräfte der irdischen Natur nur erneuert, befreit und zu wunderbarer Segensfülle gesteigert sein würden. Vor ihm behandelt ¶ Justin der Märtyrer die Hoffnung, daß Christus bei seiner Wiederkehr ein 1000 jähriges Reich in Jerusalem errichten werde, als einen Satz des rechten Glaubens. Der Ch. ist die Endhoffnung der Kirche in den Zeiten der kleinen Anfänge und Verfolgungen, die Endhoffnung der Spärlichen und Leidenden.

2. Indes, der Ch. blieb nicht die Endhoffnung der Kirche. Zwei Gründe sind es hauptsächlich, die zu seiner Auflösung führten: der um sich greifende Spiritualismus der Theologen und die Entwicklung der Kirche im römischen Reiche. — Schon die Gnostiker verwarfen die chiliastischen Vorstellungen wie alle sinnlich gebundene Eschatologie; gerade in der Befreiung des Geistes von der Materie erblickten sie die Erlösung, die Christus eingeleitet hatte. Aber auch innerhalb der Kirche regte sich schon im 2. Jhd. Widerspruch gegen den Ch., verbunden mit einer Kritik der Johannesapokalypse. Derjenige Theologe, der dem Ch. eine ausgeführte, rein geistige, Erlebnisse der Geister darstellende Eschatologie entgegensetzte, ist ¶ Origenes († 254). Unter seinem Einfluß schwand die sinnliche Eschatologie aus dem Denken der Theologen. Zwar hatte sein Schüler Bischof ¶ Dionysius der Große Mühe, die Anhänger des ägyptischen Bischofs Nepos, der die wörtliche Auslegung der Johannesapokalypse und damit das Recht des Ch. gegen die Allegoristik des Origenes verfocht, umzustimmen. Und noch Methodius von Olymp († 311) hat auch die Eschatologie des Origenes bekämpft. Aber im 4. Jhd. war das unkirchliche Denken eines ¶ Apollinaris von Laodicea auch an seiner Erneuerung des Ch. zu erkennen. Die griechische Frömmigkeit setzte an Stelle der jüdischen Sinnlichkeitsfreuden Entzückungen des Geistes, die in den Genüssen des mystischen Erlebens vorweggenommen wurden. — Im Abendland hat sich der Ch. noch länger kräftig erhalten. Hier hat vornehmlich die geschichtliche Entwicklung der Kirche zur Beseitigung des Ch. geführt. Da die Kirche eine anerkannte und herrschende Stellung im Reiche gewann, wurde die johanneische Verheißung eines irdischen Reiches Christi auf die Geschichte der Kirche seit ihrer Begründung bezogen. Durch Augustin wurde diese Deutung eine Grundidee der mittelalterlichen Kirche.

3. Seitdem ward der Ch. im Mittelalter nur hin und her von Schwärmern und sektiererischen Feinden der Papstkirche erneuert. Die Taboriten (¶ Hus usw.) suchten gar mit Gewalt den Zukunftsstaat praktisch einzuführen. Ein ähnliches unternahmen die ¶ Wiedertäufer in Münster. Unter den ¶ Hugenotten Frankreichs und unter den „Heiligen" Englands zur Zeit ¶ Cromwells wurden chiliastische Hoffnungen wieder rege, Hoffnungen der Angegriffenen und Verfolgten. Einem friedlichen Ch. huldigten innerhalb der lutherischen Kirche zwei Württemberger Theologen des 18. Jhd.s, der fromme Kommentator des NT ¶ Bengel, der den Anbruch des 1000jährigen Reiches im Jahre 1836 erwartete, und der Mystiker ¶ Oetinger, dem sich die Leiblichkeit als das Ende der Wege Gottes kund getan hatte. Chiliastische Sekten des 19. Jhd.s sind die ¶ Darbysten und die ¶ Adventisten. Unter den Theologen des 19. Jhd.s ist ¶ Beck Chiliast. Auch Rich. ¶ Rothe steht mit seiner Anschauung, daß die Kirche dazu bestimmt sei, in das Staatsleben aufzugehen, dem Ch. nahe. In neuerer Zeit hat sich in dem Ideal des sozialdemokratischen Zukunftsstaates ein nicht religiös, sondern rein wirtschaftlich begründetes Gegenstück des christlichen Ch. ausgebildet. In dem christlichen Sozialismus, der dies Ideal mit den Forderungen und Verheißungen Jesu verbindet, hat der kirchliche Ch. neue Gestalt und neue Lebenskraft gewonnen.

Semisch (-Bratke): Chiliasmus, RE³ III, S. 805—817; — Corrodi: Kritische Geschichte des Chiliasmus, (1781) 1794². **Windisch.**

China Inland-Mission ¶ China, 3 b.

China, Religion.

1. Einheimische Religion; — 2. Fremde Religionen: a) Buddhismus; — b) Parsismus und Manichäismus; — c) Islam; — d) Judentum; — e) Christentum; — 3. Mission in China: a) Geschichtlicher Ueberblick; — b) Gegenwärtiger Stand; — c) Katholische Mission.

1. Am untersten Grunde der religiösen Entwicklung bemerken wir in Ch. noch ganz deutlich die zwei starken Wurzeläste der Naturverehrung und der Ahnenverehrung. Wie beide bereits von den ältesten Schriften bezeugt sind, so ziehen sie sich auch noch heutigen Tages klar durch das chinesische Leben hin. Ein Blick auf die Anlage von Peking mit den vier Opferstätten für Himmel, Erde, Sonne, Mond an den vier Ecken der Stadt, und ein Blick in ein beliebiges Haus mit der Ahnentafel im Mittelpunkte der Hausanlage illustriert sofort die wesentlichen Objekte der chinesischen Religion. Der „Himmel" scheint schon in der frühesten Zeit, von der wir wissen, ein Uebergewicht über alle andern göttlichen Mächte gehabt zu haben (woher die irrtümliche Meinung eines ursprünglichen chinesischen Monotheismus nicht selten auftaucht) und ist auch heute noch überragend. Deshalb gilt seine (und einiger anderer Naturmächte) Verehrung von jeher als Vorrecht des Kaisers, der das Haupt der Volksfamilie ist; und das Sonnwendopfer am Altare des Himmels in Peking ist noch immer die feierlichste Handlung der chinesischen Frömmigkeit. Doch nimmt auch im Leben des Volkes die Naturanbetung von Alters her einen breiten Raum ein (heilige Berge, Gottheiten der Gewässer, des Erdbodens, der Gestirne, heilige Tiere wie „Drache", „Phönix", Schildkröte), und hat sich ausgedrückt in unzähligen Volksbräuchen und Anschauungen, auch in vielerlei Amuletten (die gebräuchlichsten mit Darstellung von yang und yin, den zwei Naturprinzipien, ferner von Sonne, Mond, Sternbildern, be-

sonders dem Gestirn des großen Bären, von „Drache" und „Phönix", Schildkröte, Schlange u. a.). Den Mittelpunkt aber der Religion des gemeinen Mannes behauptet der Ahnendienst. Er gilt als dringlichste Pflicht jedes Chinesen und ist im tiefsten Wesen ohne Frage eine religiöse Handlung, nicht nur einfache Fortsetzung der im irdischen Leben bewiesenen Kindespietät, wenn er hin und wieder heute auch so aufgefaßt und unter diesem Gesichtspunkt verteidigt wird. — Will man das Empfindungsleben der chinesischen Religiosität kennen lernen, so ist dafür einer der wichtigsten Fingerzeige in dem alten, zu den Klassikern zählenden Buche Yi-king gegeben, das auch Konfucius sehr hoch gestellt haben soll. Der Gedankengang dieses Buches, welches in gewissen Linien und Liniengruppen die Manifestation eines geheimen Willens übernatürlicher Art erkennt, also die Proportionen irdischer Erscheinung als Ausdruck göttlichen Verhängnisses ansieht, ist typisch chinesisch. — Die literarischen Zeugnisse der altchinesischen Religion liegen vor in jenen (klassischen) Büchern, welche Konfucius gesammelt und redigiert hat (wozu freilich das nicht von Konfucius hergestellte Li-ki kommt); darum hat man der altchinesischen Religion etwas gedankenlos den Namen Konfucianismus gegeben, der nur des Konfucius eigenen Ideen gehören sollte (¶ Konfucianismus). In der Zeit nach Konfucius spaltete sich das religiöse Leben Chinas allmählich in zwei Strömungen, den sog. ¶ Taoismus und den ¶ Konfucianismus im engeren Sinne. Dadurch, daß Konfucius einseitig auf die moralischen Pflichten hinwies, bewirkte er in den gebildeten Klassen das Erstarken einer verhältnismäßig selbständigen Morallehre, neben welcher freilich die in den Klassikern hervortretenden Züge der alten Religion pietätvoll konserviert, ja nach Bedürfnis weiter entwickelt wurden. Auf der andern Seite verdichtete sich, was an spekulativem Trieb in dem alten China vorhanden war, um Laotze und sein Buch Tao tê king (¶ Taoismus), und aus dieser Atmosphäre bildete sich mit der Zeit eine immer mehr vergröberte populäre Religion, in welcher nicht ohne inneren Grund das alte Buch Yi-king wieder eine große Rolle spielte. In den zwei Strömungen des Taoismus und des Konfucianismus verläuft das religiöse Leben Chinas, soweit es einheimisch ausgeprägt ist, bis auf den heutigen Tag.

2. Dazu ist aber mit der Zeit mancherlei ausländische Anregung gekommen. a) Die wichtigste war der ¶ Buddhismus. Eingeführt von Zentralasien (Khotan) her auf Wunsch des chinesischen Kaisers selbst in den Jahren 65/66 n. Chr. (Regierungsperiode Ming-ti), gewann er erst seit dem 4. Jhd. n. Chr. stärkere Geltung, verwob sich dann aber durch geschickte Anpassung an die chinesische Kultur allmählich sehr eng mit dem Volksgeist. Die besondere Gestalt des chinesischen Buddhismus gibt sich in einem in die Landessprache übertragenen Kanon mit reichen eigenen Erweiterungen, in der Lebensweise und Organisation der Mönche, in Architektur und Einrichtung der Klöster und auch in der Lehre selbst, welche durch zehn besondere Schulen ausgebildet ist, charakteristisch kund. Auf dem chinesischen Buddhismus fußt ganz und gar der koreanische und weiterhin der japanische (¶ Japan). Neben Konfucianismus und Taoismus hat der Buddhismus in China als die dritte Religion allgemeine Anerkennung gefunden. Häufig wird gesagt, daß die drei Religionen im Grunde Eine seien. Diese Einheit besteht jedoch tatsächlich nur in einer Art Personalunion, welche der Durchschnittschinese vollzieht, indem er den dreifachen Kultus abwechselnd und je nach Bedürfnis ausübt. Versuche, die drei Religionen ihren Ideen nach zu verschmelzen, sind hin und wieder, aber vergeblich, gemacht worden. — b) Von andern Religionen ausländischer Herkunft wären zunächst der Parsismus und der Manichäismus zu nennen (¶ Perser usw. ¶ Mani usw.). Beide (von den Chinesen nicht deutlich auseinandergehalten) haben vom 7. bis zum 9. Jhd. n. Chr. Ch. vorübergehend berührt und in den historischen Berichten einige Spuren hinterlassen, der Manichäismus besonders durch Vermittlung der Uiguren, eines türkischen Stammes, der im 8. Jhd. n. Chr. zu Ch. in nähere Beziehungen trat. — c) Der ¶ Islam, bereits 651 (nach dem Fall von Persien) und 713 durch Gesandtschaften politisch Ch. berührend, drang als Religion allmählich und unmerklich teils über Kanton, teils über Turkestan ein. Die Angaben der Legende, daß Sa'd Ibn Abu Wakkâs oder ein anderer Verwandter des Mohammed bereits zu Lebzeiten des Propheten sein Verkündiger in Ch. geworden sei, haben nicht den geringsten Wert. Unter der Mongolendynastie (13. Jahrh. n. Chr.) scheint die Zahl der Mohammedaner im Norden und Westen des Reiches bedeutend zugenommen zu haben. Heute werden die muslimischen Chinesen auf 20—25 Millionen geschätzt, überwiegend den Provinzen Kansu, Shensi und Yünnan angehörig. Der Koran ist nicht ins Chinesische übersetzt, sondern man sucht in Schulen eine gewisse Kenntnis des Arabischen aufrecht zu erhalten. Doch gibt es auch einige chinesische Literatur über muslimische Gegenstände. — d) Die Juden haben 1163 n. Chr. in K'ai fêng fu (Provinz Honan) eine eigene Gemeinde und Synagoge gegründet, später auch in Hangtschou (Provinz Tschekiang) und einigen andern Plätzen, ohne doch irgendwo von größerer Bedeutung geworden zu sein. Sie scheinen von „Indien" (vielleicht schließt das Wort Persien ein) auf dem Seewege Ch. erreicht zu haben. Die Gemeinde von K'ai fêng fu hat bis Ende des 19. Jhd.s in immer größerem Verfall sich mühsam gehalten, ist aber jetzt völlig erloschen. — e) Das Christentum hat vom 7. Jhd. an Ch. zu gewinnen gesucht, und zwar in vier deutlich unterschiedenen Epochen. Die erste umfaßt die Mission der Nestorianer (¶ Orientalische Kirchen). Unsere Kenntnis derselben beruht auf der Inschrift eines Denksteines der Stadt Si-ngan-fu, der 781 n. Chr. errichtet ist (1625 wieder aufgefunden). Danach ist im J. 635 Alopên mit christlichen Schriften und Begleitern nach der damaligen Hauptstadt Tschang-an gekommen und das Christentum hat sich von da an ausgebreitet. Marco Polo (Ende des 13. Jhd.s) erwähnt noch mehrfach nestorianische Gemeinden in Ch. Auch im 14. Jhd. bestehen sie noch. Später sind sie verschwunden. — Zum zweiten Male wird das Christentum in römisch-katholischer Form Ende des 13. Jhd.s (1292) nach Ch. getragen durch den Franziskaner Johannes v. Montecorvino im Auftrage des Papstes Nikolaus IV. Der Erfolg war anfänglich bedeutend, sinkt aber um die

Mitte des 14. Jhd.s wieder zusammen. — Zum dritten Male sind es die Jesuiten (Roger, Pasia und Ricci als die ersten), welche (seit 1579) in Ch. missionieren. Sie erlangen großes Ansehen und begründen zahlreiche Gemeinden. Aber der Streit mit den später hinzutretenden Dominikanern und Franziskanern, den der Papst zu Ungunsten der Jesuiten entscheidet, legt sie lahm; Verfolgungen zerstören viele Gemeinden; ein schwacher Ueberrest bleibt indes. — Die moderne Missionsepoche muß vom Jahre 1842 an gerechnet werden (das Jahr 1807, obwohl Anfang der protestantischen Mission durch W. Morrison, macht keine Epoche, da der Erfolg zunächst so gut wie ganz fehlt), als durch den kriegerischen Erfolg Englands (sogen. Opiumkrieg, vgl. unten 3 a) die Aufschließung Ch.s für das Abendland beginnt und damit den Missionaren freie Bahn geschaffen wird. Auch die ältere katholische Arbeit lebt von da an neu auf.

E. H. Parker: China and Religion, London 1905; — J. Edkins: Religion in China, London (1859) 1893⁴; — H. Hackmann: Der Buddhismus (RV III, 4. 7), 1905/06; — G. Devéria: Origin de l'Islamisme en Chine, Paris 1895; — J. Tobar: Inscriptions de K'ai-fong-fou, Shanghai 1900; — H. Havet: La Stèle Chrétienne de Si-ngan-fou, Shanghai 1895—1897; — Ein monumentales Werk, das den gesamten Stoff des Konfucianismus, Taoismus und Buddhismus in reichster Fülle vorlegt, verspricht das noch nicht vollendete Unternehmen von J. J. M. de Groot zu werden: The Religious System of China, vol. I—V, Leyden 1892—1907. **H. Hackmann.**

3. a) I. Missionsperiode 1842—1860. Mochten auch schon seit 1807 Männer wie die Engländer R. Morrison, der bis 1818 die Bibel ins Chinesische übersetzte und bis 1823 ein Wörterbuch der chinesischen Sprache verfaßte, und Milne, seit den dreißiger Jahren die Amerikaner Bridgmann, Williams u. a., der Deutsche ¶ Gützlaff unter großen Gefahren, in manchmal nicht unanfechtbarer Weise und doch mit nur ganz geringem Erfolge Chinesen für das evangelische Christentum gewonnen haben, eine eigentliche Missionstätigkeit in Ch. datiert erst seit 1842, wo England durch den Nankinger Frieden den Krieg beendete, durch den das Fortbestehen des für Ch. so verderblichen Opiumhandels gesichert wurde; neben Hongkong, das britisch wurde, wurden 5 Häfen dem ausländischen Handel und damit dem Eindringen fremder Religionen geöffnet. Aber auch die folgenden etwa 20 Jahre brachten der Mission, an der sich englische, amerikanische und deutsche Gesellschaften beteiligten, nur geringe Fortschritte. Das Mißtrauen der Chinesen gegen die Fremden, unter deren selbstsüchtigem Vorgehen sie litten, ließ den Glauben an die Selbstlosigkeit der Missionare nicht zu. Gützlaffs Versuche, unter dem chinesischen Volk durch getaufte eingeborene Sendlinge Mission zu treiben, mißglückten wegen der Unbrauchbarkeit der Arbeiter. Die letzten Jahre des 5. Jahrzehnts waren wieder von Kriegen erfüllt; der erste zwischen China einer- und England-Frankreich andrerseits wurde durch den Vertrag von Tientsin 1858 (das Christentum erlaubte Religion) abgeschlossen, der zweite, veranlaßt durch die Treulosigkeit der chinesischen Regierung, fand 1860 im Frieden zu Peking sein Ende: mehrere neue Häfen wurden geöffnet und das Inland den Europäern erschlossen. — II. Periode 1860—1899. Nachdem der zunächst erfolgreiche, später ausartende Taiping-Aufstand (hervorgerufen 1848 von einem auch durch unverstandene christliche Gedanken beeinflußten Bauern, der sich für einen Nachkommen der Ming-Dynastie und für einen jüngeren Bruder Jesu ausgab, und sich bestimmt glaubte, die Mandschu und den Götzendienst zu stürzen) 1864 mit Hilfe der englischen und amerikanischen Offiziere endlich niedergeschlagen worden war, wurde Ch. in manchen Dingen europäisch-amerikanischer Kultur aufgeschlossen. Aber trotz dieser Erfolge, die sich z. B. in der Verwaltung, im Zollwesen, in der Armee zeigten, wurde der Fremdenhaß immer schlimmer. Darunter hatte auch die Missionsarbeit unaufhörlich sehr zu leiden, die gerade in diesen Jahrzehnten daran gegangen war, in den Provinzen des gewaltigen Drachenreichs, an der Küste erfolgreicher, im Innern weniger erfolgreich, das Christentum zu verkündigen, sei es, daß es in der Art der älteren Missionsgesellschaften, sei es, daß es in der Weise der China Inland-Mission geschah. Unter den Verfolgungen, die immer wieder, teils lokal beschränkt, teils über weite Gebiete greifend, einsetzten, war die folgenschwerste und schrecklichste die als Boxeraufstand bekannte; als nach dem unglücklichen Kriege mit Japan 1894 von der Regierung tiefgehende Reformen in Angriff genommen wurden, brach er als Reaktion dagegen sowie gegen die Besitzergreifung seitens fremder Mächte (Kiautschou z. B. war 1898 zur Sühne für die Ermordung zweier deutscher katholischer Missionare auf Betreiben des katholischen Missionsbischofs ¶ Anzer vom Deutschen Reiche in Besitz genommen worden) mit furchtbarer Gewalt aus, dabei wurden die Missionsstationen zerstört, alle Missionsarbeiter vertrieben, hunderte von ihnen und tausende von eingeborenen Christen getötet. — III. Periode: das 20. Jhd. Auf die Niederwerfung dieses Aufstandes, zu der sich die fremden Mächte zusammengeschlossen hatten, ist nun der Aufbau der Missionsarbeit und eine schöne Ausdehnung gefolgt; begünstigt wurde dies durch das Verhalten der Missionare sowie der Christen während und nach der Verfolgung, wo sich ihre Geduld, ihre Standhaftigkeit, ihr Edelmut aufs beste bewährte (vielfach wurde auf den verschiedentlich angebotenen Schadenersatz und auf das Sühnegeld für die ermordeten Missionare verzichtet, andernfalls wurde das Geld zum Besten des chinesischen Volkes für Schulbauten usw. verwendet). Für die weitere gute Entwicklung der Christianisierung Ch.s ist es von Vorteil, daß sich die chinesische Regierung zu immer mehr und gründlichen Reformen des veralteten Regimes veranlaßt gesehen hat. Mag es auch noch hier und da in dem ungeheuren Reich gären, die Regierung scheint entschlossen zu sein, dem Einströmen ausländischer Kultur weitesten Raum zu geben; namentlich für das Bildungswesen und die Volksgesundheit wird energisch Sorge getragen. Da ist die Mitarbeit der Mission in Schulen und Hospitälern durchaus erwünscht, und sie wird oft lobend und dankbar anerkannt. Damit aber sind der Mission auch für die religiöse Beeinflussung des chinesischen Volkes zahlreiche und sicher zum Ziel führende Wege aufgetan, auf denen sie freudig und unermüdlich voranschreitet. Das kam deutlich auf der Jahrhundertfeier zum Ausdruck, die 1907 in Shanghai von den evangelischen Missionsgesellschaften begangen wurde

b) Welches ist nun der Stand der evangelischen Missionsarbeit in Ch.?, welche evangelischen Missionsgesellschaften arbeiten hier? Während uns für das Jahr 1843 berichtet wird, daß es in Ch. 6 eingeborene Christen gab (doch ist diese traditionelle Zahl wohl allzu niedrig gegriffen), lassen uns für die nächsten Jahrzehnte folgende Zahlen einen Blick in die Missionserfolge tun: 1853 wurden 350, 1860: 1200, 1863: 1974, 1873: 9715 erwachsene evangelische Christen gezählt. Auf der ersten größeren Missionskonferenz in Shanghai 1877 waren 26 evangelische Missionsgesellschaften vertreten, in deren Diensten 301 Missionare und Lehrerinnen, abgesehen von den Missionarsfrauen, auf dem chinesischen Missionsfelde tätig waren; die Zahl der Kommunikanten betrug damals 13 035. Bei der Wiederholung der Shanghaier Missionskonferenz 1890 standen im Dienste der 40 vertretenen Missionsgesellschaften 589 Missionare und 316 unverheiratete Missionsarbeiterinnen; Kommunikanten wurden 37 287 gezählt. Am Schlusse des 19. Jhd.s, in dessen letztem Jahrzehnt die Mission rasch emporgeblüht war, zählten die etwa 50 Missionsgesellschaften 1099 Missionare, von denen jedoch nur die Hälfte ordiniert war, 713 unverheiratete Missionarinnen, 125 männliche und 60 weibliche Missionsärzte. Es wurden gegen 100 000 abendmahlsberechtigte Gemeindeglieder und über 200 000 getaufte chinesische Christen angegeben, die auf 526 Haupt- und 2300 Nebenstationen verteilt waren. Auf die Heranbildung eingeborener Mitarbeiter hat man in der chinesischen Mission von Anfang an großen Wert gelegt: 1898 gab es etwa 5000 eingeborene, männliche und weibliche Missionsgehilfen, Evangelisten, Lehrer, Kolporteure usw., darunter solche, die sich in langer treuer Arbeit bewährt hatten; mitgerechnet sind dabei die ordinierten chinesischen Pastoren, deren man 1893 252 gezählt hatte. Die ärztliche Mission arbeitete segensreich 1898 in 70 Hospitälern und 110 Polikliniken; für die Schultätigkeit, die in unserem Jahrhundert einen gewaltigen Aufschwung nimmt, standen damals 2000 Missionsschulen zur Verfügung, die von 37 500 Schülern besucht wurden. Zum Schluß sei hier der Bestand aus dem Jahre 1905/6 angegeben; es wurden gezählt: 1295 Missionare, 1060 Missionsfrauen, 895 unverheiratete Missionsarbeiterinnen, 10 205 chinesische Gehilfen und Gehilfinnen, 698 Stationen, 3576 Außenstationen; gegen 166 000 evangelische Kommunikanten, gegen 86 000 Taufbewerber, mindestens 100 000 Getaufte außer den Kommunikanten; 225 Aerzte, 91 Aerztinnen, 158 Krankenhäuser, 166 Armenapotheken; 2225 Tagschulen, 45 754 Tagschüler, 275 höhere Schulen oder Erziehungsanstalten mit 10 310 Zöglingen; 54 Predigerseminare mit 922 Seminaristen. — Es kann und soll hier nicht eine ins Einzelne gehende Aufzählung aller in Ch. arbeitenden Missionsgesellschaften geboten werden; nur einiges wird herausgegriffen. Von den großen britischen und amerikanischen Gesellschaften sind in Ch. tätig: die London Missionary society seit 1807, die Church Missionary society seit 1844, die Wesleyan Methodist Missionary society seit 1851, die Baptist Missionary society seit 1859, der American Board seit 1830, die American Baptist Missionary Union seit 1842, der Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church i. U. S. A. seit 1843, die Methodist episcopal church North and South seit 1847, alle also seit 60 und mehr Jahren; einzelne hatten zeitweilig ihr Arbeitsfeld wieder aufgegeben. Daneben hat sich namentlich in den letzten Jahrzehnten noch eine große Zahl kleinerer Missionsgesellschaften aus Großbritannien und Amerika und auch aus Schweden, Dänemark und Finland der Missionsarbeit in Ch. angenommen. Von den deutschen Missionsgesellschaften nahm die Barmer (Rheinische) 1846 Ch. in Angriff, die Basler folgte 1847; Berlin I übernahm 1882 die Arbeit in Kanton, die bis dahin die Barmer geleistet hatten, und trat 1898 auch in die Arbeit im deutschen Schutzgebiet ein. Als letzte Missionsgesellschaft, und zwar als eine, die sich ausschließlich der Ausbreitung des Christentums in Ostasien widmet, ist hier der Allgemeine Evangelisch-protestantische Missionsverein zu nennen; seit 1885, wo der frühere Barmer Missionar E. ¶ Faber, der sich hauptsächlich durch seine vorzüglichen literarischen Arbeiten um die China-Mission verdient gemacht hat, in seine Dienste trat, wirkte dieser Verein mit seiner Eigenart in Ch. Zwei besonderen Liebeswerken in Ch. haben sich zwei deutsche Missions-Frauenvereine zugewandt: der Berliner Frauen-Missions-Verein für Ch., der seit 1850 für das Findel- und Waisenhaus Bethesda in Hongkong arbeitet, und die deutsche Blindenmission für Ch., die, 1890 entstanden, 1897 in Hongkong ein Blindenasyl gründete. Besondere Erwähnung muß aber hier die China Inland Mission finden; sie wurde 1865 von dem schon seit 1853 in Ch. als Arzt und Evangelist tätigen James Hudson Taylor gegründet und hat, wie in anderen Ländern, so auch in Deutschland die Neugründung mehrerer kleinerer, nach ihrem Vorbild in Ch. arbeitender Missionsvereine veranlaßt. Wie diese Missionsgesellschaft neutral ist gegenüber den Nationen, so ist sie es (unter Voraussetzung eines naiven Bibel- und Inspirationsglaubens auf seiten ihrer Arbeiter) auch gegenüber den Denominationen. Ihre bemerkenswertesten Grundsätze sind diese: auf geistige Ausbildung, gründliche Vorbildung für den Missionsberuf wird kein Wert gelegt; es gilt möglichst viele Evangelisten zu gewinnen, sie in Gebetsversammlungen zu erwecken, wobei man zwischen männlichen und weiblichen, weißen und eingeborenen Arbeitern keinen Unterschied macht. Um Beiträge für das Missionswerk wird nicht direkt gebeten. Weil man möglichst vielen, eventuell allen Menschen, insbesondere allen Chinesen vor dem Eintritt der bald erwarteten Wiederkunft Christi das Evangelium verkündigt haben will, reisen die Missionare von Ort zu Ort, in die abgelegensten Dörfer ebenso wie in die besuchtesten Städte, um zu predigen; in neuerer Zeit allerdings legt man, um intensivere und gesichertere Predigtarbeit leisten zu können, in jeder Provinz einzelne Stationen an.

c) Nachdem von der einst blühenden katholischen Christenheit in Ch. am Ende des 18. Jhd.s nur etwas über 200 000 (so Baumgarten) übrig geblieben waren, brachten die ersten Jahrzehnte des 19. Jhd.s auch der katholischen Mission Stillstand. Erst gleichzeitig mit dem Einsetzen der evangelischen Missionsarbeit geht auch die katholische voran. Waren es 1850 schon 330 000 katholische Christen in Ch., so steigt ihre Zahl 1890 auf 576 000; um 1900 wird man mit etwa 730 000

das Richtige treffen. Diese Erfolge waren um so eher möglich, als sich die katholischen Missionare auf die politischen Mächte (Frankreich, Deutschland) für die Sicherstellung ihrer Arbeit zu stützen wußten und die politischen Konstellationen auszunützen bestrebt waren. Daß gerade aus dieser Verquickung missionarischer und politischer Bestrebungen der christlichen Mission in Ch. überhaupt oft heftige, ja blutige Feindschaft erwuchs, hat die katholischen Missionsarbeiter noch zu keiner toleranteren Praxis geführt; und sie lassen auch nicht davon, in das chinesische Gerichtsverfahren zu Gunsten ihrer, häufig gewiß nicht schuldlosen, Anhänger selbst mit unzulässigen Mitteln einzugreifen. Nach den schweren Verlusten, die auch die katholische Mission durch den Boxeraufstand erlitten (die Zahl von 25 000 ermordeten Christen ist wohl zu hoch gegriffen), und für die sie sich eine Sühne von 30 Millionen Mark ausbedungen hat, ist auch in den ersten Jahren des 20. Jhd.s ein weiterer Fortschritt zu verzeichnen; 1904 (die letzte Angabe, die zur Verfügung steht) werden es 750 000—760 000 chinesische katholische Christen gewesen sein, wobei allerdings immer in Betracht zu ziehen ist, daß dabei die in großer Menge getauften Kinder von heidnisch gebliebenen chinesischen Eltern mitgezählt sind. Aus 10 Missionsinstituten waren 1904 auf dem chinesischen Missionsgebiet, das in 5 kirchliche Regionen mit 40 Vikariaten und 2 Präfekturen eingeteilt ist, 942 europäisch-priesterliche Missionare tätig, denen 339 europäische und 720 eingeborene Schwestern und 445 eingeborene Missionshelfer zur Seite standen.

M. Warneck: Abriß einer Geschichte der protestantischen Mission, 1905⁵, S. 382—409; — Derſ.: Die chinesische Mission im Gerichte der deutschen Zeitungspresse, 1900; — H. Gundert: Die evangelische Mission, 1903⁴, S. 442—484; — F. Hartmann: China an der Wende seiner Geschichte (Allgem. Miss.-Ztschr. 1907 u. 1908); — Mac Gillivray: A Century of protestant Missions in China, 1807—1907; — P. M. Baumgarten und H. Swoboda: Die katholische Kirche auf dem Erdenrund (Bd. II von: Die kath. Kirche unserer Zeit und ihre Diener, hrsgg. v. d. Leogesellschaft in Wien), 1907². — H. Hackmann: Mission in China einst und jetzt, 1906. **Glaue.**

Chiniquy, Charles Telesphore (1809—99), Vorkämpfer des Protestantismus und der Temperenz in Kanada, ursprünglich Katholik, geb. in Kamouraska (Kanada), 1833 zum Priester geweiht, zunächst in Quebek und Vororten tätig, bald mit Eifer die dort grassierende Trunksucht bekämpfend (¶ Mäßigkeits- und Enthaltsamkeitsbestrebungen), 1842 in Kamouraska, 1846 in einem Kloster bei Montreal, bald für die Mäßigkeitssache im Bistum Montreal wirkend, 1850 ihr erfolgreicher Vertreter im kanadischen Parlament; durch den Bischof von Chicago, der in den Vereinigten Staaten katholische Einwanderung befördern wollte, dorthin berufen, kam er zu immer schärferem Urteil über die Verderbtheit vieler katholischer Priester, zugleich durch Bibelstudium zum Protestantismus. 1858 trat er mit seiner Gemeinde St. Anna zu den Presbyterianern über. Seitdem wirkte er als Apostel des Protestantismus unter den Katholiken der Vereinigten Staaten, Kanadas, Australiens, Großbritanniens, auch nach Niederlegung seines Pfarramts (1890). Von katholischer Seite wurde er auf die verschiedenste Weise verfolgt (es sind mehrfach Mordversuche auf ihn gemacht worden); noch als 88jähriger weilte und wirkte er in Europa. Viele seiner, in Amerika außerordentlich verbreiteten antirömischen Schriften (u. a. 50 Jahre in der römischen Kirche; Der Priester, die Frau und die Ohrenbeichte) sind auch deutsch erschienen. **Mulert.**

Chlodwig (481—511), vereinigt die Franken unter seiner Herrschaft und erweitert diese Herrschaft zu einem germanisch-romanischen Reiche. 496 als katholischer Christ getauft. — ¶ Deutschland: I, 1 ¶ Frankreich.

Chlysten ¶ Russische Sekten.

Chnum, Gott v. Elephantine, ¶ Aegypten: II, 2.

Choisy, Eugène, reformierter Theologe, geb. in Genf 1866, studierte in Genf, Montauban, Berlin, wurde 1889 Pfarrer an der französischen Gemeinde in Canterbury, 1890 Pfarrer in Genf. Schrieb: La théocratie à Genève au temps de Calvin (1897); Beiträge zu RE³. **Lachenmann.**

Chonsu, Mondgott, ¶ Aegypten II, 2.

Choral ¶ Kirchenlied, musikalisch.

Chorazin, nicht weit von ¶ Kapharnaum, nach der evangelischen Ueberlieferung eine Hauptstätte der Wirksamkeit Jesu; Mtth 11 $_{20\ ff}$ Luk 10 $_{13}$. **H.**

Chorbischöfe ¶ Beamte, kirchliche.

Chordienst, Chorgebet, ¶ Brevier.

Chorgestühl ¶ Ausstattung usw., 1.

Chorfrauen heißen 1. die Mitglieder der geistlichen Frauenstifte. — 2. Speziell die Augustiner-Chorfrauen, d. h. die Mitglieder solcher Frauenstifte, welche die ¶ Augustinerregel annahmen; diese Stifte schlossen sich zu „Kongregationen" zusammen, die zumeist den gleichen Namen führen wie die der Augustiner-¶ Chorherren, und gingen, wie diese, in der Reformations- und Säkularisationszeit größtenteils unter. In Deutschland besteht nur noch das 1670 gegründete Kloster der Chorfrauen vom Heil. ¶ Grab in Baden-Baden. — 3. Bezeichnung der vollberechtigten Mitglieder weiblicher Orden und Kongregationen im Gegensatz zu den sogen. Laienschwestern.

Zu 2: Heimbucher² II, 78—88. **Joh. Werner.**

Chorherren heißen 1. die Mitglieder der ¶ Domkapitel und Kollegiatstifte. — 2. Die „Regulierten Ch. nach der Augustinerregel" oder Augustiner-Chorherren. Diese entstanden dadurch, daß sich seit der zweiten Hälfte des 11. Jhd.s Kleriker durch Ablegung der drei feierlichen Gelübde zu gemeinsamem apostolischem Leben auf Grund der ¶ Augustinerregel verpflichteten. Indem sich die einzelnen Klöster an verschiedene Musterklöster eng anschlossen, bildeten sich im Laufe der Zeit innerhalb des Ordens zahlreiche Kongregationen: außer anderen die Lateranensische in Rom, die vom St. Bernhard und hl. Mauritius in der Schweiz, von St. ¶ Genovefa und St. Viktor in Paris (¶ Viktoriner), vom hl. ¶ Geist, hl. ¶ Grab und hl. ¶ Kreuz, von ¶ Windesheim und die ¶ Gilbertiner. Der Orden hat sich namentlich um Schule und Wissenschaft verdient gemacht. Die Reformation und die Säkularisation brachten den meisten Chorherrenstiften den Untergang. Neueren Ursprungs sind die 1623 vom hl. Petrus Fourier gegründete Kongregation von Unserem Heiland und die erst 1871 zu St. Antoine (Isère) entstandene, 1887 von Leo XIII bestätigte Kongregation der Regulierten Ch. von der Unbefleckten Empfängnis (in der Schweiz, Italien, Schottland und Kanada). Von den alten Kongre-

gationen bestehen außer einigen anderen Resten noch: die Lateranenfische mit ca. 200 Priestern in 24 Häusern in Italien, Spanien, Frankreich, Belgien (Löwen), England, Amerika und in Krakau; ferner die 2 selbständigen Schweizer Stifte vom hl. Bernhard (Hospize auf dem Großen St. Bernhard und Simplon) und vom hl. Mauritius (St. Maurice im Wallis); schließlich 6 von einander unabhängige Stifte in Oesterreich mit zusammen gegen 300 Priestern: Klosterneuburg und Herzogenburg in Niederösterreich, St. Florian und Reichersberg in Oberösterreich, Neustift bei Brixen und Vorau in Steiermark.

Heimbucher[2] II, 1—49. **Joh. Werner.**

Chrischona. Die auf waldiger Bergeshöhe bei Basel gelegene Pilgermissions-Anstalt mit Kirche, Brüderhaus, Inspektorat, Oekonomie- und Industriegebäude ist eine der ältesten Pflegestätten christlichen Lebens im Geiste und für Zwecke der äußeren und inneren Mission durch Brüder. Ihre Gründung steht im Zusammenhang mit der seit 1780 bestehenden ¶ Christentumsgesellschaft in Basel und erfolgte hauptsächlich durch den Sekretär derselben, den pietistisch gerichteten Württemberger Kameralisten Christian F. ¶ Spittler. Er veranlaßte die Einweihung der längst verlassenen, früher katholischen Wallfahrts-Kirche St. Ch. mit Einrichtung evangelischen Gottesdienstes (1840) und die Einsetzung des ersten Hausvaters Schlatter (1841). Die ursprüngliche Aufgabe war die Beschäftigung und christliche Förderung von jungen Handwerkern, welche nach kurzem Anstalts-Aufenthalt auch draußen in der Welt, in den Herbergen und bei Ausübung ihres Handwerks ein Licht und Salz für ihre Umgebung sein sollten. Später zogen die (Laien-) Brüder auch in die Missionsgebiete aus, so seit 1846 auf Anregung des Bischofs Gobat nach Palästina, nach Abessynien, und ganz besonders auch in die Prärien Amerikas als Lehrer der deutschen und schweizerischen Kolonistengemeinden. Auch in die eigentliche Diaspora wurden sie entsandt. Schon früh betrieb man von hier aus auch literarische Mission durch Druck und Verbreitung von Bibeln, Traktaten, Zeitschriften und der sämtlichen Bücher des Spittler'schen Verlags. Erst Anfang der 70er Jahre wurde auch die nach amerikanischem Vorbild bei uns eingeführte Evangelisationsarbeit in den Betrieb aufgenommen und später noch mehr organisiert. Gesellschaften und Vereine zunächst meist in der Schweiz erhielten zur Evangelisation unter Gläubigen und Ungläubigen die in der Ch. auch theologisch unterrichteten Brüder, die nach Eph 4_{11} „Evangelisten" genannt werden. Entweder blieben sie unter direkter Anstaltsleitung oder wurden einem freien Komitee unterstellt. Einzelne von ihnen, wie Ad. Amstein in Gümligen bei Bern, haben sich als Reiseprediger völlig selbständig gemacht. Eine größere Anzahl der Missionare wurden auch zu dauernder Leitung von Pilgermissionsstationen, andere als Stadtmissionare berufen. 1890 waren es 32 Stationen mit 33 Evangelisten in der Schweiz und in Deutschland (hier z. B. Konstanz, Lich (Hessen), Insterburg, Elbing, Memel). Nach Apgsch 2_{42} sollen die Evangelisten die „biblischen Gnadenmittel" spenden, darunter auch das Abendmahl („Brotbrechen"). Das Publikum, an das sich die Evangelisten mit ihrer Arbeit (Vorträge, Predigt, Verbreitung von Schriften usw.) wenden, sind einerseits die Gläubigen, die es zu sammeln und zu stärken gilt, andrerseits die kirchlich Entfremdeten und Ungläubigen, deren Bekehrung erstrebt wird. Ihr Werk soll geschehen nicht im Gegensatz zur geordneten Landeskirche und deren Pfarrämtern, sondern zu ihrer Ergänzung, „um wahres Leben in ihr zu erhalten und fördern". Diese Weitherzigkeit wird doch insofern begrenzt, als es „gläubige Pfarrer" sein müssen, bei denen die Brüder vor und während ihrer Arbeit Besuche machen sollen. Ein „freundliches und brüderliches Verhältnis" sollen sie zu den freikirchlichen Predigern einnehmen. Die Inspektoren seit 1861 waren Rappard und nach ihm Haarbeck, der 1889 an die von Professor ¶ Christlieb begründete Evangelistenschule „Johanneum" nach Bonn berufen wurde, und nach ihm nochmals Rappard. Die Organe der Ch. sind „Der Glaubensbote und Mitteilungen aus der Pilgermission", „Basler Sammlungen" und „Der Weissagungsfreund". Während in Deutschland akademisch gebildete Theologen wie Schrenk, Keller und Lohmann in die Evangelisation eintraten, beließ man es in der Ch. bei der bisherigen Vorbildung der Brüder. Im Vergleich zu der rheinländischen und norddeutschen Evangelisation und den „freien Konferenzen" von Gnadau und Blankenburg zeigt die Ch. einen versöhnlichen Charakter und weniger forcierten Betrieb; sie ist aber nach Art der traditionellen Konventikel sozial weniger interessiert. Prinzipiell will sie keine Gegnerschaft zu den Landeskirchen, doch entzieht oder entfremdet sie ihnen durch Betonung der Arbeit an den Gläubigen und Geförderten viele tüchtige Gemeindeglieder. Ebenso fehlt ihr oft der Takt und das Verständnis für die Arbeit besonders der mit liberalen Geistlichen besetzten Pfarrämter, sowie für die theologische Wissenschaft. Auch die Herbeiziehung der kirchlichen Gemeindeglieder zu den Stadtmissions-Abendmahlsfeiern birgt Konflikte in sich. Im Ganzen beschäftigt die Anstalt über 300 Brüder, und zwar 56 Hausbrüder, 7 Hausväter von Rettungshäusern, 15 Bibelboten, 160 Kolonistenprediger, die übrigen als Evangelisten und in sonstiger Stellung.

C. H. Rappard: 50 Jahre der Pilgermission auf St. Chrischona, 1890; — ‡ P. Wurster und Hennig: Was jedermann von der Inneren Mission wissen muß, 1907[14]; — R. Wielandt: Die Arbeit an den Suchenden aller Stände, 1906, S. 24—36. **Kühner.**

Chrisma oder der Chrisam ist eines der heiligen Oele (Olivenöl) der griechischen und römischen Kirche (sacrum chrisma, hágion mŷron). Die griechische Kirche verwendet es vor allem im zweiten Mysterium, dem der Salbung (chrisma mŷru), die sich der Taufe sofort anschließt. Nach dem Gebete, das den Taufakt beendet, salbt der Priester den Getauften unter dem Zeichen des Kreuzes auf Stirn, Augen, Nase, Mund, Ohren, Brust, Händen und Füßen mit dem heiligen Myron, zugleich auf die Versiegelung mit der Gabe des heiligen Geistes hinweisend (II Kor 1_{20}; Confessio orthodoxa I, 104 f). Der Gesalbte und Versiegelte, der in der Taufhandlung der Taufe nur die Sündenvergebung erhält, empfängt durch die Salbung oder das Mysterium der „Befestigung" (bebaiōsis), wie man gegenwärtig häufig sagt, den heiligen Geist. Erst mit der Salbung, in der die apostolische Handauflegung (Apgsch 8_{17}) weiter leben soll, ist die Taufe

im orthodoxen Sinn vollkommen. Während die Verwendung des heiligen Salböls in der orthodoxen Kirche jedem Priester zusteht, ist die Weihe, durch die nach Ausweis des griechischen Rituals (vgl. Goar S. 633) der heilige Geist auf das Oel sich herabläßt, und in der die hellenistische Mysterienanschauung sich fortsetzt (vgl. auch Confessio orthodoxa I, 104 die Bezeichnung „Mysterium des heiligen Myron", wonach eben das Myron als Träger und Vermittler des Geistes erscheint), in älterer Zeit (seit dem 4. Jhd.) dem Bischof, gegenwärtig den „höchsten Kirchenoberen" zugesprochen. Der hellenischen Kirche wird das Myron vom konstantinopolitanischen Patriarchen zugeschickt, der alle 10 Jahre das Myron herstellt; in der russischen Kirche nimmt ein Bischof in Moskau die Oelweihe vor. Das Myron wird in den orthodoxen Kirchen mit einer Reihe besonderer, wohlriechender Stoffe vermischt, deren Zahl variiert (bis zu 40; näheres bei Goar, wo auch die Gebete und Riten der Weihung angegeben sind). Außer bei der Salbung wird das Myron auch bei der Altarweihe und Kaiserkrönung verwendet. — Dem „Mysterium des Myron des Ch." hat die griechische Kirche die römische Firmelung gleichgesetzt. Aber es bestehen doch nicht unerhebliche Unterschiede, die auch von den beiden Kirchen zur Zeit des ¶ Photius polemisch hervorgehoben werden konnten. In der römischen Kirche ist (seit dem 4. und 5. Jhd.) lediglich der Bischof, nicht auch der Priester (in der Mission sind unter besonderen Umständen Ausnahmen zugelassen) zur Vornahme der Firmelung oder confirmatio befugt. Es fehlt darum auch der nahe zeitliche Zusammenhang von Taufe und Salbung, wie ihn die griechischen Kirchen kennen, und es ist üblich geworden, nicht vor dem siebenten Lebensjahr die Firmelung zu erteilen. Es wird darum auch nicht, wie in den orthodoxen Kirchen, erst durch sie die Taufe vollkommen. Die Firmung bewirkt nur eine Mehrung der schon in der Taufe verliehenen Gnade und wird als notwendig zur Seligkeit nicht betrachtet, wenn auch natürlich ein Fernbleiben von der Firmung in Sünde verstrickt. Das Salböl besteht nur aus Olivenöl mit (seit dem 6. Jhd.) einem Zusatz von ¶ Balsam, während das Krankenöl (¶ Oelung, letzte) und Katechumenenöl (¶ Taufe) überhaupt keinen Zusatz enthalten dürfen. Die Weihe, deren Formular im Pontificale Romanum III, S. 41 ff sich befindet, kann nur vom Bischof vollzogen werden. Die Weihe des Ch.s (und des Katechumenenöls) ist besonders feierlich. Sie geschieht, wie auch die Weihe des Krankenöls, am Gründonnerstag (seit dem 5. Jhd.; vgl. die Synode von Toledo 490 und Leos I Brief 156 an Kaiser Leo) in der Kathedralkirche während der Messe (missa chrismalis). Während das Krankenöl vor den Schlußworten des Kanons (¶ Messe) vom Bischof allein gesegnet wird, findet die Weihe des Katechumenenöls und des heiligen Ch. unmittelbar nach der Kommunion (¶ Messe) statt unter Assistenz von 12 Priestern und je 7 Diakonen und Subdiakonen. Nach vollzogener Benediktion erfolgt seitens des Bischofs und der Priester durch Kniebeugung und die Worte: „Sei gegrüßt heiliges Ch., sei gegrüßt heiliges Oel" die dreimalige Verehrung. Die Weihe findet jährlich statt. Ist das Jahresöl nicht ganz aufgebraucht, so muß der Rest, der mit dem neu geweihten Oel nicht vermischt werden darf, für die vor dem Sanktissimum brennenden Lampen benutzt werden. Aufbewahrt wird das Oel in besonderen, zur Vermeidung von Verwechslungen mit entsprechender Inschrift versehenen Gefässen (aus Silber oder Zinn), in großen und kleinen Ampullen, die das für die Diözese resp. Dekanie oder Parochie bestimmte Oel enthalten, während für den sakramentalen Gebrauch kleine Behälter (vasa, pyxides, capsulae) vorgesehen sind. Aufbewahrungsort des Ch.s ist die Taufkapelle. (Näheres im Rituale Romanum.) Außer für die Firmung wird Ch. noch für die Bischofsweihe und die Konsekration von Patenen und Kelchen (¶ Ausstattung, kirchliche) benutzt. Für die Weihe des Taufwassers, der Altäre und Kirchen verwendet man Katechumenenöl und Ch., für die Glockenweihe Krankenöl und Ch.

Jakob Goar: Euchologion sive Rituale Graecorum, Paris 1647; — Pontificale Romanum, Editio typica (= Normalausgabe), 1888; — Rituale Romanum, Ed. typ., 1884; — KL[1]: Art. Oele, heilige; — Ferd. Kattenbusch: Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I, 1892; — Fr. Loofs: Symbolik oder christliche Konfessionskunde I, 1902; — F. X. Kraus: Realenzyklopädie der christlichen Altertümer, 1882, Art. Chrisma. **Scheel.**

Christ, Paul (1836—1908), ev. Theologe, seit 1858 im schweizerischen Kirchen- und Schuldienst, seit 1889 o. Professor der syst. und prakt. Theol. in Zürich. Verfaßte außer oft aufgelegten Leitfäden für den Religionsunterricht u. a.: Der Pessimismus und die Sittenlehre (1882), Die Lehre vom Gebet nach dem NT (1886), Die sittl. Weltordnung (1894), Grundriß d. Ethik (1905). **M.**

Christaller, 1. J. Gottlieb (1827—95), Missionar und Sprachforscher, geb. zu Winnenden (Württemberg), stand im Dienste der Basler Missionsgesellschaft, teils in Westafrika (Goldküste, Kamerun), teils in der Heimat (Basler Missionshaus), starb in Stuttgart. Seine Forschungen galten namentlich der Tschi-Sprache (Aschanti usw.).

2. Erdmann Gottreich, ev. Theologe, Schriftsteller, geb. 1857 zu Akropong (Westafrika) als Sohn des vorigen, 1888 Pfr. zu Berneck, 1894 zu Ottenhausen, legte 1903 infolge seines Romans „Prostitution des Geistes" sein Amt nieder, lebt seitdem in Jugenheim an der Bergstraße. Verfaßte außerdem u. a.: Ein kleiner Kulturkampf (1903), Antisexualismus und Kirche (1904), Mene Tekel (1904), Schlimme Pfarrergeschichten (1907), Aristokratie der Schönheit (1907).

3. Helene, geb. Heyer, Dichterin, geb. 1872 zu Darmstadt, seit 1890 Gattin des vorigen. Verfaßte u. a. die Erzählungen: Frauen (1904), Magda (1905), Wer aber nicht hat (1906), Meine Waldhäuser (1906), Gottfried Erdmann und seine Frau (1907), Aus niedern Hütten (1908), Kinder und Helden (1908), Schiffe im Sturm (1909). **M.**

Christbaum ¶ Sitten, kirchliche, ¶ Weihnachten.

Christenlehre ¶ Kindergottesdienst ¶ Katechismus (Unterricht) ¶ Konfirmation.

Christensen, J. C., geboren 1856 in Houen in Jütland, wurde 1901 in Kopenhagen Minister für Kirche und Unterricht, 1905 Konseilspräsident. Als der Justizminister Alberti das Ministerium kompromittiert hatte, mußte er 1908 aus dem Amte scheiden. Ihm gehört das Verdienst, die kirchenpolitische Maschinerie in Dänemark in Gang gebracht zu haben, denn er gab den Anstoß zur Bildung des Gemeinderates (der untersten Stufe

einer Kirchenverfassung, an der man heute arbeitet); 1903 trat der Gemeinderat durch Erlaß Christians IX als Anfang einer Selbstverwaltung der dänischen Volkskirche ins Leben. **Adamsen.**

Christentum ¶ Wesen des Christentums.

Christentum. Seine Lage in der Gegenwart.

1. Seine Ausbreitung: a) Durch die Mission; — b) Durch die Zivilisation; — c) Durch die Fortschritte der inneren Kultur; — 2. Sein Rückgang in den Stammlanden: a) Rückgang der institutionellen Religion durch Ausschaltung der Nebenmotive ihrer Popularität (der Superstition; des Sozialismus; des Nationalismus); — b) Bedrohung des Christentums als historischer Religion (Fortschreitende Ablehnung des Historismus und starkes Gegenwartsgefühl; Durchsickern der kritischen Zersetzung des Historischen in Laienkreise; Bewußtwerden der Unabhängigkeit des sittlichen und sozialen Lebens vom religiösen; Exstirpation der festen Formen und Gewöhnungen wie des Ruhens im Besitz); — c) Bedrohung des Chr.s als religiösen Prinzips (Agnostizismus; Herrschafts- und Selbständigkeitstrieb des Subjekts; Versetzung anderer Idealgebiete ins Zentrum der inneren Kultur, Reizsamkeit der Interessen; Betrachtung der Religion als Atavismus seitens naturwissenschaftlicher und sozialistischer Bildung, Verdrängung der Religion aus der Reihe der Probleme, Exstirpation des religiösen Triebes); — 3. Neubildungen: a) Auf katholischem Boden (Europäische, Amerikanische Formen); — b) Auf protestantischem Boden („Modernes" Chr.; Leichtmütige, vorwiegend amerikanische Formen; Schwermütige, krampfhafte Formen); — c) Auf dem Boden des Sektenwesens; — d) Ersatzreligionen (Intellektualistische; Mystische; Aesthetische; Ethische; Sozialistische).

1. Die Statistik erweist zweifellos, daß während des letzten Jahrhunderts das Chr. eine ganz außerordentliche Ausbreitung erfahren hat. a) Man konnte mit einem gewissen Recht von dem „Missionsjahrhundert" reden. Seit dem letzten Drittel des 19. Jhd.s hat die ¶ Heidenmission einen weltweiten Umfang angenommen; die ganze entdeckte Erde ist ihr Arbeitsgebiet. Wenn auch die 3,6 Millionen katholischen und 11,6 Millionen protestantischen Heidenchristen eine verschwindende Minorität unter der Milliarde Unbekehrter ausmachen und die ¶ Religionsstatistik uns unter $1^1/_2$ Milliarden Menschen nur eine halbe Milliarde Christen aufweist, so ist doch der enorme Fortschritt der Ausbreitung in ca. 40 Jahren, dem eine lange Periode der scheinbar ergebnislosen Aussaat voranging, zu der Hoffnung ermutigend, daß die Beimischung christlicher unter die heidnischen Elemente in starkem Fortschreiten begriffen ist.

1. b) Dabei muß berücksichtigt werden, daß die Christianisierung auf indirektem Wege, nicht durch Aufnahme in die christliche Taufgemeinde oder Kirche, durch Uebernahme der christlichen Zivilisation ungemein viel weitere Kreise zieht. Alle Missionen erkennen es mehr und mehr an, daß sie die christliche Religion nicht ohne christliche Gesittung, Arbeitsordnung, Gesellschaftsbildung übertragen können. Die großartig gesteigerte Kolonisation, nicht minder der ebenso gesteigerte Handelsverkehr mit den heidnischen Nationen, die immer mehr erzwungene „Politik der offenen Tür", der Eintritt der größten heidnischen Kulturreiche in den Staatenbund, in die Haager und Genfer Konferenz, die Uebernahme europäischer Rechts-, Gesundheits- und Schulpflege, worein doch ein gut Stück christlicher Pflicht- und Wertgefühle übergegangen, und vieles Verwandte stellen eine friedliche Eroberung der Heidenwelt durch christliche Menschheits- und Bildungsideen dar, die man auch dann dankbar anerkennen sollte, wenn man über die dünne Legierung des spezifisch und bewußt christlichen Elementes in der neuen Kultur zu klagen allen Grund hat.

1. c) Aber auch innerhalb der alten geschlossenen christlichen Bestände muß allem Pessimismus gegenüber ein Fortschritt in der intensiven Wirkung der christlichen Anregungen behauptet werden. Wir können und wollen im Folgenden nicht die verschiedenen Epochen gegeneinander abwägen, wobei von Rückfällen und Neubildungen unterchristlicher Zustände zu reden wäre, die sich bis in die Gegenwart erstrecken; aber gegenüber einer romantischen Idealisierung der Vergangenheit muß behauptet werden, daß eine Fülle von das religiöse und geistige Leben fesselnden Faktoren geschwunden sind, die früher die Möglichkeit persönlicher christlicher Kultur erschwerten. Hat die jahrhundertelange christliche Zwangskultur es nicht vermocht, die Rückstände heidnischen Volksaberglaubens, brutaler Unkultur, unpersönlicher Verknechtung gegenüber Scholle, Beruf und Arbeitgeber zu überwinden, so daß nach Scheffels treffendem Wort: „ein Stück alte Erinnerung in ihnen lebt, die ist sinnlos geworden und zieht sich doch durch ihr Denken und Tun gleich dem Rhein, wenn er in Winterszeit tief unter des Bodensees Eisdecke geräuschlos weiterfließt" (Ekkehard), so hat die Emanzipation der Einzelpersönlichkeit seit der Revolutionszeit, die Uebertragung von persönlichen wie öffentlichen Rechten und Selbstverantwortlichkeiten und nicht zum mindesten die allgemeine und steigende Einschulung und damit die Erhebung zu bewußtem, reflektierendem Beherrschen der Situation und Umwelt, so halb und oberflächlich ihre Resultate zumeist bleiben, eine ungemein intensivere Wirkung des Evangeliums auf das Innenleben ermöglicht. Der Prozentsatz derjenigen Christen, die mit innerer Freiheit und eigener Erkenntnis christlichen Maßstäben sich unterordnen, ist doch wohl größer geworden, wenn auch die bewußte Ablehnung zugleich gestiegen ist. Noch immer ist die Statistik der inneren Lebenswerte und die wahre Kulturgeschichte, die den Einzelnen wie die Masse in der Entwickelung ihres Anteils an jenen erfaßt, in den ersten Anfängen; man begnügt sich mit der Entwickelungsgeschichte der führenden Klassen und ihrer Ideale. Immerhin dürfte schon jetzt behauptet werden, daß die Intensität der christlichen Innenkultur steigt und die Maßstäbe der Selbst- und Weltbeurteilung sich verfeinern. Der Neid, mit dem viele der besten im 18. Jhd. auf die griechische Volkskultur, im 19. Jhd. auf die vermeintlich so geschlossene mittelalterliche Kultur blickten, war die Frucht nicht bloß einer aristokratischen Gesamthaltung, sondern auch einer einseitig literarischen Bildung, die es ja nur mit erlesenen Spitzen der Menschheit zu tun hat; eine das Volk als Masse, als den Durchschnitt erfassende soziale Bildung wird der Heloten, Hetären, Pfaffenknechte und Lanzknechte usw. nicht vergessen, welche die breite Unterlage jener Oberflächenkultur bildeten. Und so dürfte ein unbefangener Ueberblick über die heutige Kultur zu dem Schlusse kommen, daß noch keine Zeit eine so intensive Durchdringung des Durchschnittes mit christlich-sittlichen d. h. wesentlich altruistischen Maßstäben, Werten und An-

schauungen oder zum mindesten mit geistigen Ansprüchen aufzuweisen hatte.

2. Und doch scheint so vieles für die Selbstzersetzung des Chr.s gerade in seinen alten Verbreitungsgebieten zu sprechen. Es handelt sich nun um das Chr. als Religion im engeren Sinn, nicht als allgemeines Ferment der Kultur. Man kann da zwischen Chr. als institutioneller, in Kirchen verfaßter Größe, als historischer Religion und als religiösem Prinzip unterscheiden. In allen drei Rücksichten erlebt es in gewissen Beziehungen unten wie oben einen Rückgang.

2. a) Daß das Chr. als kirchliche Institution in der allgemeinen Wertschätzung und Benutzung, daß die Verkirchlichung des Chr.s und die ¶ Kirchlichkeit in den letzten Zeiten stark zurückgegangen ist, kann man kaum bestreiten. Die Ziffern der Trauungen, Taufen, Beerdigungen sind in stetem Sinken, auch auf katholischer Seite; der Abendmahlsbesuch ist, wenn man sich nicht mit der Ostermesse oder einmaligem Gang zufrieden gibt, aus allgemeiner Uebung gekommen; vor allem der regelmäßige, ordnungsmäßige Gottesdienstbesuch womöglich ganzer Häuser wird immer seltener. Zweifellos hat der Katholizismus in dieser Hinsicht einen weiten Vorsprung vor dem Protestantismus, der altgläubige vor dem freien Protestantismus; in Deutschland dürfte sogar die katholische Kirchlichkeit seit dem Kulturkampf noch gestiegen sein. Die Popularität der institutionellen Religion ist aber nicht bloß durch die Wertschätzung dieser, sondern fast ebenso durch gewisse damit verquickte Nebenmotive bedingt. 1) Zur Popularität der katholischen Religion trägt nicht wenig die enorme, teils naive teils geduldete Beimischung von Superstition (¶ Volksaberglaube) bei. Man lese „Jesse und Maria" von Handel-Mazzetti oder „Das Kreuz im Venn" von Cl. Viebig oder denke an Lourdes: welche Wucht liegt in dem Rückstand von autochthonem Animismus, Geister- und Gespenster-, Bilder- und dinglichem Sakramentsspuk, der über die unbewußten, Phantasie- und sinnlichen Regungen auch dadurch so große Kraft hat, weil man mit ihm Hilfe zaubern, übernatürliche Kuren, Heilungen, Abhilfen unter kleinen Opfern erwirken kann. Je mehr sich das Chr. dieser unfrommen Beimischungen resolut entschlägt, je weniger die Kirche als Institution durch (Zauber-) Wort und Sakrament, dingliche Weihungen, Zuwendungen und Entziehungen greifbar wirken will, desto weniger gilt es als Institution. Der moderne Protestantismus betont nun die Anbetung im Geist und in der Wahrheit, den vom heiligen Ort und der heiligen Zeit unabhängigen Verkehr mit Gott, und ist deshalb in hohem Grade unpopulär. 2) Wenn auch die marxistische These von der rein ökonomischen Begründung der Entstehung und Ausbreitung des Chr.s als ungeschichtliche Konstruktion abzulehnen ist, so ist doch so viel wahr, daß die Durchschlagskraft der Urkirche und der mittelalterlichen Kirche ganz wesentlich von dem sozialen Nebenmotiv des Chr.s als der Religion für die kleinen, gedrückten, entrechteten Leute bedingt war. Die Popularität der katholischen Kirche hängt auch heute wieder zusammen mit der unbesorgten Aufnahme sozialpolitischer Programmpunkte in ihr kirchliches Arbeitsprogramm, von der Ueberzeugung, die sie ihren Gläubigen beibringt, daß sie auch in ihrer ökonomischen und sozialen Existenz durch die Kirche unmittelbar gefördert werden. Die reinliche Scheidung zwischen religiös-sittlichen und sozial-institutionellen Gesichtspunkten, die ¶ Uhlhorn in seiner grundlegenden Schrift: „Katholizismus und Protestantismus gegenüber der sozialen Frage" anregte, bedeutete einen Rückgang des Einflusses der Kirche auf das Volksleben, wie denn auch Luthers Popularität gebrochen wurde durch seine prinzipiell richtige Entscheidung im Bauernkrieg. Je protestantisch-innerlicher unsere Kirche sich zur Sozialpolitik verhält, desto stärker wird zweifellos der Rückgang ihrer Macht über die Volksseele. Im reformierten Chr. ist die Durchdringung des öffentlichen und wirtschaftlichen Lebens durch christliche Maßstäbe, wie es scheint, auch heute noch eine Kraft, die sich als Prinzip von höchster Energie geltend machen wird. 3) Nicht anders steht es mit der prinzipiellen Scheidung des nationalen und religiösen Moments. Die wirklich kräftigen Volkskirchen sind zugleich Nationalkirchen; eine durchschlagende religiöse Bewegung muß, wenn sie nicht zugleich ekstatisch-enthusiastisch ist, auch eine nationale Abwehrbewegung sein. Der Katholizismus, zwar im Prinzip weit internationaler als der Protestantismus, kann doch in concreto viel naiver sich mit nationalem Fanatismus verquicken und so dies zugkräftigste Nebenmotiv in seinen Dienst ziehen: man denke an die polnische und irische Frage! Der Protestantismus beklagt jede Vermengung nationaler und religiöser Motive als unchristlich, wünscht z. B. eine Läuterung der österreichischen Los von Rom-Bewegung von den beigemischten nationalen Nebenmotiven und darf sich nicht wundern, wenn infolge dessen die Bewegung über ein bestimmtes Maß nicht hinauskommt. Je verinnerlichter und geläuterter die Religion wird, desto einflußloser ihre kirchliche Institution auf das gesamte Leben des Volkes.

2. b) Das Chr. als historische Religion, die von der Ueberlieferung ihrer Erkenntnisse und grundlegenden Erfahrungen von Geschlecht zu Geschlecht lebt, ist fast mehr noch bedroht als seine kirchliche Vergesellschaftung. Der Protestantismus hat in den letzten Jahrzehnten theoretisch in allen seinen Richtungen in steigendem Maße den Charakter des Chr.s als Geschichte und Ueberlieferung von Christus erkannt und dürfte doch eben dadurch der Laienwelt mehr und mehr entfremdet sein. 1) Denn wenn bisher schon die Masse der Gläubigen, die in ihrem ganzen Leben und Denken geschichtslos, absolut gerichtet ist, sich das Chr. als Geschichte nur gefallen ließ, weil diese Geschichte zugleich immer wiederholtes Mirakel und Sakrament war, so ist das Gefühl der historischen Distanz heutzutage in allen Kreisen der gläubigen Aufnahme der religiösen Tatsachen gleich hinderlich. Fortschreitend lehnt die moderne Bildung mit ihrem starken Gegenwarts- und Naturgefühl den Historismus ab, lehnt den Zwang ab, sich in vergangene Zustände und in Erlebnisse historischer Größen einzuleben und mit ihren Augen und Forderungen die Gegenwart zu meistern. Der Katholizismus hat den Vorteil, die Vergangenheit „ungeschichtlich", unmittelbar in die Gegenwart herüberzunehmen, die religiösen Helden als angerufene „Heilige" direkt auf die Gläubigen wirken zu lassen; der Protestantismus

muß, je mehr er sein Prinzip erfaßt, desto mehr die Distanz der biblischen klassischen von der heutigen Eigenart und gemischten Zeit der Religion erkennen und, soweit er nun doch die schlechthinige Normalität jener klassischen Gründungszeit behauptet, den unendlich schwierigen Prozeß der ¶ Akkommodation, der Auslegung von „Texten", der Zusammenschau damaliger und heutiger Zustände und Bedürfnisse vollziehen. Keine Frage, daß die heutige Menschheit, der Gebildete wie der Proletarier, im Gefühl ihrer ganz neuen Würde, ihrer eigentümlichen Aufgaben auf Grund ganz neuer Naturbeherrschung und Welterfassung, also ihrer Eigenständigkeit, dieser Unterordnung unter und Einlebung in die Vergangenheit passiven Widerstand entgegengesetzt. — 2) Das um so mehr, je weiter die kritische Zersetzung des Historischen, die Erkenntnis der zeitgeschichtlichen Bedingtheit der Anschauungen und Zielsetzungen jener klassischen Zeit aus gelehrten in Laienkreise durchsickert. Zu einer relativen, Kern und Schale, Idee und symbolische Einkleidung unterscheidenden, letztere nur als Transparent für erstere nutzenden Auffassung des Heiligen gehört zu viel geschichtliche Durchbildung, als daß sie je Gemeingut auch nur eines oberen Durchschnittes werden könnte. So werden alle „religionsgeschichtlichen Volksbücher" bei der Masse nur die Ablehnung des Chr.s als historischer Religion befördern. — 3) Wenn erst ganze Generationen, wie es bei unseren Gebildeten und Proletariern der Fall scheint, nicht mehr im Schatten der Kirche aufgewachsen sind und es erlebt haben, daß das sittliche und soziale Leben und Streben von dem geschichtlichen Christentum nahezu ganz unabhängig ist, dann wird letzteres ungemein im Kurs sinken. Denn wie viele führenden Leute haben bisher das Chr. nicht um seiner selbst, nicht um seiner religiösen, transzendenten Kraft, sondern nur um seiner sittlich-sozialen, innerweltlichen Wirkungen willen unterstützt und verbreitet! Je gerechter wir gegen sittliche und soziale Früchte sein werden, die nicht auf dem Baum des Evangeliums gewachsen sind, je entschlossener wir in ¶ Schleiermachers Gefolgschaft die Religion als eine eigentümliche Provinz des Seelenlebens auffassen, davon wohl sittliche und gesellschaftliche Wirkungen ausgehen, woran diese aber nicht gebunden sind, desto weniger wird der Nachweis werbende Kraft bewahren, daß im letzten Grunde alle unsere sittlichen und sozialen Ideen und eingewöhnten Pflichtgefühle aus dem unbewußt gewordenen geschichtlichen Chr. entstammen. — 4) Mit dem Historismus ist auch alles pietätvolle Sichverlassen auf ererbten Besitz früherer Generationen in Mißkredit gekommen. Und doch beruhte unser bisheriges Volkschristentum wesentlich auf den naiven Gewöhnungen an die Väterreligion, auf dem frühen Sicheinleben in feste Denk-, Sprach- und Erinnerungsformen, die uns ehrwürdig waren als traditio ab initio decurrens (Ueberlieferung von Anfang an). Fast immer ging dem selbständigen Erwerb religiöser Gewißheit, dem zweifelnden Suchen eigner Erkenntnis ein sorgloses Ruhen im Besitz voraus, wie es der Geltung des Chr.s als einer heiligen Geschichte entspricht. Daß mit der immer völligeren Ausrottung dieses Triebes der Pietät und Akkommodation, wie sie mit der Selbstherrlichkeit neuzeitlichen Originalbewußtseins unvermeidlich erscheint, auch der vertrauensvollen Einfühlung ins Chr. Abbruch geschieht, bedarf keines weiteren Beweises.

2. c) Wenn wir uns dem gegenüber aber trösten wollten mit der Anschauung, daß das Chr. am Ende unabhängig von seiner ersten und jeder weiteren Erscheinungsform, ein religiöses Prinzip, eben das der Gotteskindschaft, des Vertrauensverhältnisses zur Gottheit als Vorsehung und Erlösung sei, das jede Generation neu für sich nach eigner Art und mit eigenen Symbolen erleben könne und, wenn es wertvoll sein soll, auch erleben müsse, so erscheint dies persönliche, eigenartige Erlebnis des christlichen Prinzips wieder von einer Reihe konkurrierender Faktoren bedroht. 1) Immer weiter verbreitet sich jener Agnostizismus, der sich gegenüber allen Fragen der Weltanschauung, gar der Metaphysik ein: ignoramus, ignorabimus (wir wissen nicht und werden nicht wissen) schuldig zu sein glaubt. Die unbestimmten Umrisse der transzendenten Welt, die bloßen Postulate des nach dem Ganzen, Ewigen, Einheitlichen dürstenden Gemütes sind solchen Tatsachenmenschen, wie sie besonders naturwissenschaftliche und technische Berufsarten heranbilden, zu wenig klar und faßbar, auch als bloße Projektionen der unbescheidenen Wünsche, als Illusionen des Herzens verdächtig. Man begnügt sich resolut mit den Teilresultaten empirischer Beobachtung und findet Befriedigung in der steigenden Naturbeherrschung. Da der Verstand an der Bewältigung der Objekte seine Erhabenheit über die Natur genießt, kann solcher agnostische Empirismus einen gewissen Ersatz für die verschmähte Religion bieten. — 2) Gerade umgekehrt ist die in ¶ Nietzsche genial verkörperte antichristliche Grundstimmung gerichtet: sie protestiert gegen die Tücke des Objekts durch den Herrschafts- und Selbständigkeitstrieb des Subjekts, das auch im tragischen Untergang noch der blöden, sinnlosen Materie trotzt. Die Zahl solcher Naturen, die stark und begabt genug sind, um sich solchem Trotz anzuschließen, ist wohl nicht sehr groß; aber sie haben eine hypnotisierende Wirkung auf schwächere Naturen, die sich in solche Selbstgenügsamkeit hineintäuschen. Die entschlossene Abwehr alles Altruismus wie aller Heteronomie macht natürlich alle Beeinflussung durch das christliche Prinzip unmöglich. — 3) Höchst ungünstig erweist sich für die Selbstbehauptung des Chr.s die seit 100 Jahren ungemein gesteigerte „Reizsamkeit" (Lamprecht), die Zugänglichkeit des Kulturmenschen für eine Unmenge äußerer Reize, die alle ein gewisses Interesse auslösen. Diese Vielseitigkeit der Interessen, die alle den ganzen Menschen für sich beanspruchen — man denke nur an Kunst, Musik, Technik, Sport —, läßt dem religiösen Leben nicht die beherrschende Stelle, die es, wo es gesund ist, unbedingt fordert. An die Stelle des Einen, das Not tut, tritt eine Mannigfaltigkeit idealer Bedürfnisse; andere Idealgebiete drängen sich ins Zentrum der inneren Bildung und rauben der Seele die Konzentration, die Sammlung, die Ruhe in dem Gott, der Alles in Allem sein will. Wenn bisher die Frauen noch weniger von dieser Zerstreuung des idealen Interesses erfaßt sind, so bedeutet die Frauenbewegung (¶ Frauenfrage), zumal die auf gleiche intellektuelle Bildung der Frauen und Männer ausgehende, eine wei-

tere Bedrohung des bisher unbestrittenen Geltungsbereichs der Religion, womit ja natürlich nichts gegen diese Bestrebungen an sich gesagt sein soll. Nur so viel sei gesagt, daß der Schutz, der für die Religion in der Begrenztheit der geistigen Reize und Interessen auf Frauenseite unleugbar gegeben war, mehr und mehr durch eine bewußtere kämpfende Selbstbehauptung ersetzt werden muß. — 4) Am bedrohlichsten erscheint schließlich die fortschreitende Betrachtung des Chr.s als eines *atavistischen Rückstandes* aus einer innerlich überwundenen Kulturwelt; da diese zugleich als der Quellort der verhaßten Klassenmoral, der geheiligten Privilegien und der Vertröstungen auf ein Jenseits gilt, so gehört bei aller diplomatischen Erklärung der Religion zur Privatsache die Beseitigung jenes Atavismus zu den stillen Uebereinkommen aller Sozialisten. Die Weltanschauung der ¶ Sozialdemokratie ist der ¶ Häckel-Wölfsche Monismus, den Religion zu nennen einen Mißbrauch des Wortes bedeutet. Im Sinne der Führer ist der Monismus „Wissenschaft", d. h. Naturwissenschaft, die alle Welträtsel, auch die der Geschichte, einheitlich löst, soweit sie sie nicht vornehm ignoriert. Da diese Weltanschauung konsequent den heranwachsenden Proletariern nun bereits in der zweiten Generation anerzogen wird, wogegen der Zwangsunterricht in der Religion nicht aufkommen kann, so hört allmählich in jenen Kreisen der religiöse Fragetrieb auf sich zu rühren, verschwindet die Religion aus der Reihe der Probleme und wird schließlich aus Mangel an Ernährung und infolge ewiger Verhöhnung das Suchen nach einem höheren, ewigen Sinn und Zweck des Lebens absterben. Der materialistisch-ökonomischen Geschichtserklärung geht eine illusionistisch-utilitaristische Wegerklärung (¶ Utilitarismus und ¶ Illusionismus) aller idealen, transzendenten Bedürfnisse und Gefühle zur Seite, und, da diese vermeintlich wissenschaftliche Genügsamkeit mit einem objektiven Haß gegen alle Vertreter der veralteten kapitalistisch-pfäffischen Weltanschauung wie gegen alle Autoritäten verbunden ist, so ist von einer radikalen Exstirpation des religiösen Triebes zu reden keineswegs eine Uebertreibung. Daß die unbewußten Nachwirkungen jahrhundertelanger religiöser Erziehung und Gewöhnung in der Hingabe der Masse an ihre Klassenideale noch spürbar sind, hindert nicht die allmähliche Ausschaltung des Chr.s aus den wirksamen Erziehungsmächten der sozialisierten Mässe.

3. Gegenüber diesen unleugbaren Symptomen der Selbstzersetzung des Chr.s müssen wir den Blick offen halten für die vielen *Neubildungen*, welche die heutige Geisteskultur hervorgetrieben hat. Es kann hier unter Verweis auf die einzelnen Artikel nur ein flüchtiger Ueberblick gegeben werden. a) Selbst die so fest in der Vergangenheit verankerte *katholische* Kirche zeigt eine Fülle von Neubildungen, unleugbar Symptome eines kräftigen Johannistriebes. 1) In *Europa*, ausgehend von England und Frankreich, am vertiefteften in Deutschland, am aggressivsten in Italien, regt sich in immer neuen Versuchen der Modernismus (¶ Reformkatholizismus), der sich selbst auch eine Renaissancebewegung nennt, ein Laienapostolat hervorzurufen strebt, jedenfalls eine ungemein vertiefte und verfeinerte Pflege des persönlichen Lebens voraussetzt. Ob und wie es der durch das Vatikanum erstarrten offiziellen Kirche gelingen wird, diese wertvollen, werbenden Kräfte als das Ferment einer religiösen Erneuerung und einer Laizisierung zu verwerten, ist eine der interessantesten Zukunftsfragen. 2) Der ¶ *Amerikanismus*, der den Katholizismus der amerikanischen Zivilisation mit allen ihren Gepflogenheiten zu akkommodieren trachtet, auch die dogmatische Beweisführung den Bedürfnissen des Zeitalters und dem Charakter der Menschen angepaßt wissen will, ist zwar in seiner ersten originellen Erscheinungsform wieder erloschen; aber seine in den europäischen Reformkatholizismus aufgenommenen Anregungen werden in dem ungemein selbständigen, eigenartig entwickelten Nordamerika sicher immer neue Verkörperungen finden. Ueberhaupt aber sind diese Reformbewegungen, wenn sie auch nur kleine, nicht offizielle Kreise erfassen, doch ein Symptom lebendigen religiösen Triebes.

3. b) Auf *protestantischem* Boden schießen immer mehr Neubildungen des Chr.s empor. Man kann sie beklagen, weil sie den alten Hauptstamm der christlichen Kirche schwächen, ihm regsame Kräfte entziehen; weitsichtiger wäre wohl eine duldsame und pflegliche Behandlung der Seitenzweige, soweit in ihnen eigener religiöser Trieb und Charakter sich kundgibt. 1) Da sind alle die Formen „*modernen*" Chr.s, bei denen es sich im letzten Grunde darum handelt, das Chr. in die volle geistige Gegenwart zu verpflanzen, es von dem Ballast zeitgeschichtlich bedingter und begrenzter Anschauungen zu entlasten, damit sein bleibend wertvoller Kern, sein ewiges Prinzip sich ungehemmt auswirken und den suchenden Geistern der Gegenwart als Lösung der Rätsel und Nöte empfehlen kann. Bei dieser Modernisierung, Vergegenwärtigung oder auch Verdeutschung des Chr.s findet natürlich ein weitgehender Unterschied statt in der Begriffsbestimmung dessen, was als „modern" oder als zeitgeschichtlich bedingt zu betrachten ist. Aber all den verschiedenen Formen liegt eine doppelte Voraussetzung zugrunde: moderne Geisteskultur ist nicht ohne weiteres dem Chr. entgegengesetzt, ihre tiefsten Persönlichkeitswerte sind ihm vielmehr kongenial, und das Chr. ist solcher Einkleidung in neue Symbole, solcher Weiterbildung in neue Denk-, Empfindungs- und Geschmacksformen durchaus fähig. So liegt in ihnen allen ein starker Glaube an die Zukunft eines erneuten Chr.s. 2) Eine ganz andere Tendenz verfolgen gewisse *in Amerika heimische Neubildungen*: sie wollen das Chr. zu einer Religion der „Leichtmütigen" (¶ James) machen. Sie heben aus dem ursprünglichen Chr. alle die Momente heraus, die kindlich naives Vertrauen zur Gotteswelt, auch zur gottgeschaffenen Menschenwelt kundgeben und durch willentliches Uebersehen der Uebel, der Krankheiten, der Rätsel, der Sünden als nicht seiend oder nicht sein sollend die Seele zum Genesen im Angesicht der ewigen Güte und in der „Harmonie mit dem Unendlichen" erwecken. Ob diese vielverzweigten Neubildungen, die vom Unitarismus (¶ Unitarier) bis zur Christian science (¶ Gebetsheilung) sich erstrecken, dem amerikanischen Drang nach aktiver Bewältigung der neuen Welt Rechnung tragen und ungemein suggestiv wirken, eine weitere Ausbreitung finden werden, läßt sich noch nicht übersehen. — 3) *Schwermütigen* oder schwer-

lebigen Naturen, die solchen Optimismus als oberflächlich und unwirklich ablehnen müssen, bieten sich immer neue Formen eines Chr.s an, das seinen Nerv in der Wiedergeburt, im Bruch mit der Welt, Natur und Sünde und in der Rettung in eine höhere, ewig transzendente Welt hat. Es fällt auf, daß diese Neubildungen zumeist etwas Krampfhaftes haben, die volle Freudigkeit und Sicherheit religiösen Besitzes selten gewinnen und, soweit sie nicht enthusiastisch-aggressiv sind, keine Werbekraft auf weitere Kreise ausüben. Wir werden aber mit unserem ¶ Gemeinschaftschristentum dauernd zu rechnen und in seiner Anziehungskraft auf Stille im Lande, zumal auf Laien ein hocherfreuliches Symptom des kräftigen Fortlebens des Chr.s zu begrüßen haben. Je mehr sich die alten Formen christlicher Massenkultur zersetzen, und vorwiegend unter den atomisierten Massen der Großstädte, wird der Boden für solche separatistische Neubildungen, für „Erweckungen" und ¶ „Heilsarmee" sein.

3. c) Ob nicht überhaupt, von der katholischen spezifischen Massen- und Traditionsfrömmigkeit abgesehen, die Zukunft des Chr.s weit mehr als seine Vergangenheit in ¶ Sekten bildungen liegen wird? Die amerikanische Kirchengeschichte scheint in diese Richtung zu weisen. Wo der Strom der allgemeinen Kultur so breit geworden ist, wo zugleich die Individualisierung des Innenlebens, seine Reizsamkeit und Selbstlebigkeit so weitgehend, da scheint ein Hineingebornenwerden in geschlossene religiöse Interessen-, Traditions- und Feierzusammenhänge weichen zu müssen dem freien Anschluß an einen beweglicheren, aber auch innigeren Kreis gleichgesinnter, ähnlich organisierter, leicht- oder schwermütiger, eng- oder weitdenkender Christenleute. Die Zusammenschließung zu größeren Kirchenkörpern, die eine in Amerika wie in Schottland und Deutschland hervortretende Erscheinung ist, steht dem nicht entgegen, weil dadurch die scharfe Ausprägung bestimmter neuzeitlicher individueller Motive nicht gehemmt wird. Und auch die ausdrückliche Repristinierung alter Formen durch gewisse Sekten verträgt sich sehr wohl mit der Ablehnung solcher Momente des Alten, die sich mit den eigenartigen gegenwärtigen Tendenzen nicht vereinigen lassen. Jedenfalls darf in diesem Ueberblick das immer üppiger werdende Sektenwesen nicht als Symptom der Zersetzung, vielmehr hoffnungsvoller Neubildung des Chr.s gewertet werden.

3. d) Endlich darf nicht übersehen werden, daß eine Fülle unklarer, aber strebender religiöser Kräfte Genüge sucht in den sogen. ¶ Ersatzreligionen, deren gemeinsame Eigentümlichkeit wohl die Ungeduld mit dem historisch gebundenen Charakter des Chr.s und die Hypertrophie einer der verschiedenen Adern ist, die jenes gemeinsam speisen. 1) Da sind die Intellektualisten, die sich nicht genügen lassen wollen mit dem Verzicht des Chr.s auf volle Erkenntnis sei es dieser, sei es jener Welt: die Monisten und die Theosophen (¶ Ersatzreligionen). 2) Da sind die Mystiker und Aestheten, die mit den geheimnisvollen Kräften der Ueberwelt eine innigere, fühlbarere Berührung fordern, als das Chr. ihnen verheißt: die Spiritisten, die Neubuddhisten, die franziskanisch angehauchten Freunde des unterbewußten Mystizismus (¶ Spiritismus ¶ Neubuddhismus). 3) Da sind die Anhänger der rein ¶ Ethischen Kultur, die doch im Glauben an das altruistische Ideal einen Ersatz für das aufgegebene Chr. zu haben glauben. 4) Man kann endlich auch von einer „Religion der Sozialdemokratie" reden, für welche der Utopismus, die Aufopferung der Gegenwart für spätere Generationen zuteil werdende Menschheitsvollendung und der Altruismus des Klassenbewußtseins eine Ersatzreligion für das Chr. bedeuten.

Der Ueberblick über all diese Neubildungen muß die pessimistische Resignation, wozu der Ueberblick über die Symptome der Selbstzersetzung verleiten möchte, in eine zuversichtliche, aber bescheiden abwartende Stellung wandeln. Es steht uns nicht zu, zu prophezeien, wohl aber zu glauben an die bleibende Kraft des christlichen Prinzips, das wir an uns selbst als eine Kraft der Beseligung erfahren haben. Wir wollen nicht vergessen, daß der wirkliche Gang der Ereignisse durch eine solche holzschnittartige Aufweisung der Tendenzen nicht vorausgesagt werden kann, da die Geschichte uns eine unendliche Kraft der Repristinationen, der Kombinationen neuer mit konservativen Tendenzen beweist. Dagegen sollen wir uns nicht verhehlen, daß das Chr. in der Zukunft eine ganz andere Stellung einnehmen wird als in der Vergangenheit: aus einer allgemeinen, selbstverständlichen, der Mehrzahl aber nur von oben oder unten aufgenötigten Institution wird es zu einer frei angebotenen, frei, ob auch unter Suggestionen angenommenen, der Mehrzahl ihrer Bekenner innerlicher nahe tretenden Geistesmacht werden. Mit der Illusion, als ob alle Menschen religiös veranlagt seien, wird gebrochen werden; aber die Einsicht in den Minoritätscharakter christlicher Innerlichkeit wird zusammenstimmen mit der Lebenserfahrung Jesu. **Baumgarten.**

Christentumsgesellschaft, Deutsche, heißt der auf Anregung des Augsburger Seniors Joh. Aug. ¶ Urlsperger (1728—1806) zuerst in Basel 1780 entstandene, dann rasch in zahlreichen „Partikulargesellschaften" über Deutschland und die Schweiz sich ausbreitende Bund bibelgläubiger Christen, der sich zuerst „deutsche Gesellschaft tätiger Beförderer reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit" nannte, aber 1786 seinen Namen in „deutsche Gesellschaft zur Beförderung christlicher Wahrheit und Gottseligkeit" und schließlich in D. Chr.-G. umwandelte. Dieser Namenwechsel hängt damit zusammen, daß der ursprüngliche Plan Urlspergers (der als Dogmatiker die Trinitätslehre in eigenartiger Weise ausgebildet hat, vgl. RE³ XX, S. 338 f), eine Vereinigung zur (besonders literarischen) Verteidigung der reinen Lehre gegenüber der Aufklärung zu schaffen, bald zurücktrat und die praktische Liebesarbeit als Aufgabe in den Vordergrund trat. Das hat sich vornehmlich unter dem Einfluß Basels vollzogen, das der geistige Mittelpunkt der Gesellschaft und 1782 der Sitz des „Zentrums" ihrer Organisation wurde. So ist die D. Chr.-G. zum Mutterschoß der von Basel ausgegangenen Werke der Inneren und Aeußeren Mission geworden. Von Wichtigkeit waren dabei die bereits von Urlsperger gepflegten Beziehungen der D. Chr.-G. zu den geistesverwandten Kreisen Englands, deren Missionsarbeit, Bibel- und Traktatverbreitung als Anregung und Vorbild wirkten; diese Beziehungen gestalteten sich besonders eng und fruchtbar, als der bisherige geschäftsführende Sekretär der Gesellschaft Ad.

Steinkopf 1801 als Pastor nach London berufen wurde. Unter seinem Nachfolger Christian Friedr. Spittler (vgl. RE³ XVIII, S. 670—677), der von 1801 bis zu seinem Tode 1867 die D. Chr.-G. geleitet hat, entstanden als deren unmittelbare Gründungen 1804 die Basler Bibelgesellschaft und 1815 das Basler Missionshaus; weiter sind aus den Kreisen der Gesellschaft hervorgegangen und fast sämtlich von Spittler hervorgerufen die zahlreichen Basler Anstalten für Innere Mission (für verwahrloste Kinder in Beuggen 1820, Verein zur Verbreitung christlicher Schriften 1835, Taubstummenanstalt in Riehen 1838, Diakonissenanstalt 1852, Stadtmission 1859, Gesellschaft für Sonntagsheiligung 1862, Vereinshaus 1864), ferner der Verein der Freunde Israels 1831, die Pilgermission auf St. ¶ Chrischona 1840. In diesen praktischen Unternehmungen ist die D. Chr.-G. allmählich aufgegangen; sie besteht noch in Form eines Komitees, welches alte Fonds verwaltet, namentlich zur Unterstützung der evang. Diaspora in Oesterreich, der die D. Chr.-G. schon in ihren ersten Zeiten besondere Fürsorge zugewendet hatte. Die von den „Partikulargesellschaften" dem „Zentrum" erstatteten Berichte, die seit 1783 gedruckt wurden und seit 1786 als Monatsschrift „Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit" erschienen, bilden eine wertvolle Quelle für die Geschichte des kirchlichen Lebens.

R. Anstein: RE³ III, S. 820—823; — Wichtige Ergänzungen dazu bei H. Anstein: J. A. Urlsperger, RE³ XX, S. 336—342. **Joh. Werner.**

Christenverfolgungen im römischen Reich.

1. Rechtslage; — 2. Geschichtlicher Ueberblick.

1. a) In die Rechtslage der Christen unter dem ¶ Imperium während der ersten beiden Jahrhunderte einen sicheren Einblick zu erhalten, erschwert der Zustand der Quellen. Bis auf Kaiser Decius (s. u. 2 b) hat sich die staatliche Gesetzgebung mit den Christen nicht befaßt. Kundgebungen und Anweisungen einzelner Kaiser (besonders Trajan an Plinius, s. u. 2 a) hatten keine Gesetzeskraft; sie waren Reskripte, nicht Edikte, und banden nicht einmal den Nachfolger. Im übrigen sind wir auf Berichte aus heidnischer Feder (Tacitus über Nero, Plinius an Trajan), erregte Aeußerungen christlicher ¶ Apologetik (besonders ¶ Tertullians) und die Aufzeichnungen über die Schicksale hervorragender Blutzeugen (Märtyrerakten, ¶ Literaturgeschichte: I. altkirchliche) als das Material, aus dem wir unsere Kenntnis schöpfen, angewiesen. Daraus scheint sich nun mit großer Wahrscheinlichkeit zu ergeben, daß für Anklage und Verurteilung eines Christen Angabe eines besonderen Deliktes nicht erforderlich war. Als Christ (s. schon I Petr 4_{16}) wurde er vor den Richter geführt, als Christ von ihm verurteilt; das zeigt der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan, darüber lassen Tertullians Klagen keinen Zweifel zu. Aber dieser Name Christ ist schon sehr früh ein Popanz geworden, und nicht nur die urteilslose Menge, sondern auch die Gebildeten und die Behörden sahen darin den Inbegriff der Schändlichkeit. Ein Hochverräter war der Christ: denn er entzog sich an hohen Festtagen dem ¶ Kaiserkult. Er war ein Gottesverächter: denn er hielt sich zu keinem der Kulte, zu denen der rechtschaffene Bürger sich bekannte. Eine lichtscheue Gesellschaft waren die Christen: Unzucht trieben sie in ihren geheimen Versammlungen und fraßen am Ende gar Menschenfleisch (¶ Oedipodeische Beilager und Thyesteische Gastmähler). Natürlich haben diese und ähnliche Anschuldigungen sowohl bei der Anzeige wie bei der Verhandlung ihre Rolle gespielt. Nicht nachweisbar aber ist, daß, um nur das Wichtigste hervorzuheben, jemals ein Christ angeklagt wurde, weil er die Majestät des Staates durch Nichtopfern verletzt hatte. Stand er als Christ vor Gericht, so wurde ihm das Opfer als Probe seiner Gesinnungstüchtigkeit auferlegt; weigerte er sich der Probe, so wurde er gerichtet, opferte er, so entließ man ihn, ohne sich um seine Vergangenheit zu bekümmern: er war ja nun kein Christ mehr. Als Christ war er vogelfrei: mag das in einem Rechtsstaat wie dem römischen eine schwere Anomalie gewesen sein, unsere Quellen scheinen keine andere Auslegung zuzulassen. Natürlich hat sich die Behörde um den Christen nicht gekümmert, so lange sie nicht durch eine den gesetzlichen Anforderungen entsprechende (also z. B. nicht anonyme) Anzeige auf ihn aufmerksam wurde. Und eine solche Anzeige setzte schon hochgradige Erregung voraus, denn Denunziation galt im allgemeinen als unanständig. So kam der Zustand der Rechtlosigkeit für gewöhnlich nicht zur Erscheinung, aber jede Eruption konnte ihn offenbaren.

1. b) Gericht, Behörde — auch hier erheben sich Fragen. Vor welchem Forum kam das Verfahren gegen den Christen zum Austrag? Um der unleugbaren Schwierigkeit jener Anomalie zu entgehen, hat Mommsen den Satz aufgestellt, daß gegen die Christen nicht auf dem Wege der Judikation, d. h. des Gerichtsverfahrens, eingeschritten worden sei, sondern auf dem Weg der Koërzition, ein Begriff, den man nur dann mit Polizeigewalt wiedergeben darf, wenn man sich gegenwärtig hält, daß dieser Gewalt unter dem Imperium eine ganz andere Ausdehnung als heute zugewiesen war. Zufolge der Koërzition stand dem „zu der betreffenden Sache kompetenten Magistrat das Recht und die Macht zu, dem zum Gehorsam Verpflichteten jedes nicht durch die Sitte ausgeschlossene Uebel zuzufügen, und zwar, ohne daß dafür die bei kriminellem Einschreiten notwendige Prozeßform zur Anwendung gekommen wäre" (Mommsen). Und wirklich fügt sich zu dieser Art des Vorgehens mancher Zug magistratischer Willkür in den Berichten. Andrerseits lassen diese Berichte doch auch erkennen, daß oft genug der Apparat einer richterlichen Verhandlung aufgeboten wurde. Bedenkt man dann, daß unter dem Imperium die Grenzen zwischen Koërzition und Judikation, zumal in den Provinzen, fließend waren, so legt man den Zauberschlüssel beiseite: koërzitionsartige Judikation ist das Verlegenheitswort, mit dem ein undeutlicher Tatbestand eher verschleiert als erklärt wird. Jene Anomalie aber bleibt bestehen.

1. c) Auf das vor Gericht erfolgte und durch die Opferweigerung erhärtete Bekenntnis zum Christentum stand die Todesstrafe in den für den Hochverrat verschärften Formen, meist Feuertod oder Volksfesthinrichtung, seltener Säcken oder Kreuzigung. Die Preisgabe an die wilden Tiere bei Volksbelustigungen, ein Rest des republikanischen Kriegsrechtes, tritt uns aus unsern Quellen als ein besonders markanter Zug entgegen.

Gegen Ende des 2. Jhd.s (s. 2 a) begegnen wir auch der Deportation, bei der Gesinnungswechsel möglich war. Eine ähnliche Erwägung liegt der Ungeheuerlichkeit zugrunde, daß weibliche Personen, besonders Jungfrauen, vor der Hinrichtung häufig öffentlichen Häusern übergeben wurden. Die Zahl der Märtyrer bis auf Decius darf man sich nicht zu groß vorstellen. Origenes schreibt noch 244: „Die für Christus im Laufe der Zeiten Gestorbenen sind leicht zu zählen". Aber jedes Schaffot und jeder Scheiterhaufen war eine furchtbare Anklage.

2. a) Tertullian erzählt, Kaiser Tiberius (14—37) habe den Gedanken gefaßt, Christus unter die Götter aufnehmen zu lassen; an dem Widerspruch des Senats sei sein Wunsch gescheitert. Das ist Legende; die Geschichte beginnt mit der Christenhetze unter Nero (54—68). Tacitus setzt in seinen nach 100 geschriebenen Annalen diese Hetze mit dem Brande Roms von 64 in ursächliche Verbindung. Nach ihm schob Nero, um den Verdacht der Brandstiftung von sich abzuwälzen, die beim Volk in übelstem Ruf stehenden Christianer als Schuldige vor, ließ ihnen Geständnisse (der Brandstiftung? des Christseins?) abpressen und verwendete die unglücklichen Opfer bei einem Fest in seinen Gärten zu grausamem, mitleiderregendem Schauspiel. Aber diese Verbindung von Brand und Hetze wird durch kein anderes Zeugnis gestützt. Die christliche Ueberlieferung (vgl. schon 1. Klem Kap. 5 und 6) insbesondere weiß nur davon zu erzählen, daß unter Nero die ersten Bekenner gemartert worden sind. Sie gehörten zur römischen Judensippe, und aus ihrer Sippschaft heraus scheint auch die Anzeige erfolgt zu sein. Die Verfolgung, in der nach freilich nicht einwandfreier kirchlicher Ueberlieferung auch ¶ Paulus und ¶ Petrus umgekommen sein sollen, blieb auf Rom beschränkt. Das Martyrium des Antipas in Pergamon (Apok 2 13) gehört wohl erst der Zeit Domitians (81—96) an. Noch unter diesem Kaiser konnten die Christen mit den Juden zusammengeworfen werden: die nach der Zerstörung Jerusalems auf den kapitolinischen Juppiter übertragene jüdische Tempelsteuer wurde auch von ihnen eingetrieben, und Mitglieder der kaiserlichen Familie (Clemens, Domitilla), die von der Ueberlieferung wohl mit Recht als Christen in Anspruch genommen werden, wurden wegen Hinneigung zu jüdischer Art mit Tod und Verbannung bestraft. Aber schon vom Anfang der Regierung Trajans (98—117) an können besondere Christenprozesse nichts Seltenes gewesen sein. Plinius der Jüngere bezeugt das wenigstens für Bithynien auch für die Zeit vor seiner Statthalterschaft (112). Unsicher, wie er sich verhalten solle, wandte er sich an den Kaiser. Dieser geht in seiner Antwort davon aus, daß sich eine feste Norm nicht aufstellen lasse. Aber er zieht doch selbst die Grundlinien, die die Zukunft bestimmten. Aufsuchen soll man die Christen nicht; Denunziationen müssen, wenn sie nicht anonym sind, angenommen werden; der überführte Christ wird bestraft; wer sein Christsein verleugnet und dafür durch Opfern den Tatbeweis erbringt, wird freigelassen. Ist Hadrians (117—138) Reskript an den Prokonsul Minucius Fundanus echt, so hat dieser Kaiser das Christentum als solches straflos gelassen; jedenfalls sind Martyrien aus seiner Zeit nicht beglaubigt. Dagegen wurden unter Antoninus Pius (138—161) die Fackeln an den Scheiterhaufen ¶ Polykarps, Bischofs von Smyrna, gelegt, und zu Anfang der Regierung ¶ Mark Aurels (161—180) wurden der Philosoph ¶ Justinus und seine Genossen in Rom enthauptet. Ueber beide Ereignisse sind wir zuverlässig unterrichtet. Besonders tief hat sich in das Gedächtnis der Nachwelt die schreckliche Verfolgung eingeprägt, die 177 über die Gemeinde von Lugdunum (Lyon) und dort weilende Christen aus Vienna erging, und von der Eusebius (Kirchengesch. V, 1) einen ergreifenden Bericht von Augenzeugen übermittelt hat. Es ist wohl möglich, daß die kaiserlichen Edikte, welche die Verbreiter neuer Religionen als Volksaufwiegler mit Tod oder Deportation bedrohten, auch die Lage der Christen zeitweilig verschlechterten. Unter Kommodus (180—192) schmachteten römische Christen in den Bergwerken Sardiniens. Der Prozeß des ¶ Apollonius, den spätere Ueberlieferung zum Senator macht, zeigt, daß auch die höheren Stände in Rom nicht unberührt blieben. Auch die erste Verfolgung in Nordafrika (Scilitanische Märtyrer) fällt in diese Zeit. Aber die wachsende Stimmung des religiösen ¶ Synkretismus kommt auch dem Christentum zugute, und eine christenfreundliche Konkubine (Marcia) vermag bei dem Despoten bereits Begnadigung Deportierter (¶ Calixtus I) zu erwirken. Um 200 muß sich der christliche Einfluß in der Oeffentlichkeit schon stark bemerkbar gemacht haben, sonst würde Septimius Severus (193—211), dessen Sohn Caracalla eine christliche Amme hatte, sich nicht genötigt gesehen haben, einen Erlaß ausgehen zu lassen, der dazu bestimmt war, die christliche Propaganda durch das Verbot des Uebertritts zu unterbinden. Unsere Quellen wissen aber auch von heftigen Ausbrüchen des Volkshasses zu Beginn des 3. Jhd.s in Syrien und Pontus, in Aegypten und in Nordafrika (¶ Perpetua und Felicitas) zu reden, die in Afrika noch unter der Regierung Caracallas (211—217) fortdauerten. Nun aber kam eine längere Friedenszeit. Unter Caracalla oder richtiger seiner die innere Politik bestimmenden Mutter Julia Domna, Elagabal (218—222), dem syrischen Sonnenpriester, der seinen Gott mit nach Rom nahm, und Alexander Severus (222—235) erreichte die synkretistische Stimmung ihren Höhepunkt (¶ Synkretismus, rel.): in seinem Betgemach verehrte Alexander neben Alexander d. Gr., ¶ Apollonius von Thana, Orpheus und ¶ Abraham auch Christus, und seine Mutter Julia Mammäa unterhielt auch mit christlichen Koryphäen (¶ Hippolyt, ¶ Origenes) schöngeistige Beziehungen. Sein Biograph bucht zum ersten Male bei einem Kaiser den Satz: er duldete (natürlich von Regierungswegen) die Christen. Auch aus den politischen Wirren der Zeit nach 235 zog das Christentum großen Vorteil; die Reaktion unter Maximinus Thrax (235—238) ging rasch vorüber, und von Philippus Arabs (244—249) erzählten sich die Christen bald, daß er zu ihnen gehört habe.

2. b) Der wichtige Einschnitt, den die Regierung des Römers Decius (249—251) nach all den orientalischen Despoten für die allgemeine Geschichte bedeutet (¶ Imperium Romanum), tritt auch in der Geschichte der C. hervor. Zu des Kaisers konservativer Politik gehörte auch ein bewußtes Zurückgreifen auf die altväterische Staatsreligion. Dieser standen die Christen nun

nicht mehr als Einzelne, sondern in der über das ganze Reich verbreiteten Organisation der katholischen Kirche gegenüber. Diesem Christentum galt das erste Ausnahmegesetz. Im Winter 250/51 erging der Befehl, daß alle Christen durch Opfern ihre Gesinnungstüchtigkeit zu erweisen hätten, und die Ortsbehörden wurden zu strengster Durchführung dieser Maßregel angewiesen. Die Wirkung war drastisch. Tausende opferten oder ließen sich von den Beamten gegen gutes Geld angebliches Opfern bescheinigen (¶ Lapsi). Gar viele aber stellten ihren Glauben höher als Leben und Vermögen. Vornehmlich die Kleriker, die Führer der Gemeinden, auf die es die Regierung begreiflicherweise in erster Linie abgesehen hatte: unter Decius starben die Bischöfe Alexander von Jerusalem, Babylas von Antiochien, Fabian von Rom den Märtyrertod, unter Gallus (251—253) wanderten ¶ Cornelius und Lucius von Rom in die Verbannung und starb (254?) ¶ Origenes an den Folgen der über ihn verhängten Tortur; unter Valerianus (253—260) wurden ¶ Sixtus von Rom und ¶ Cyprian von Karthago durch das Schwert hingerichtet, der römische Diakon ¶ Laurentius geröstet. Einschneidend wirkten Valerians Edikte (257 und 258), durch die nicht nur die Strafen für die Einzelnen — besonders die Kleriker und die Christen von Stand — verschärft und eingeschärft, sondern auch die Gemeindeversammlungen und das Betreten der Begräbnisstätten (¶ Katakomben) bei Todesstrafe untersagt wurden. Die Zurücknahme dieser Edikte durch Gallienus (260—268) leitete eine lange Ruhezeit ein. Während mehr als vier Jahrzehnten erfreute sich das christliche Bekenntnis, von leisen Schwankungen unter Aurelianus (270—275) abgesehen, ungestörten Wachstums. Es machte stetige Fortschritte in den höheren Beamten- und in den Offizierskreisen, nicht zuletzt bei den Damen der Gesellschaft. Am Hofe Diokletians (284—305) war nicht nur der Oberkammerherr Christ, sondern auch die Kaiserin Prisca und die Prinzessin Valeria zählten zur Gemeinde. Aber eben unter Diokletian gewann noch einmal der Haß gegen die neue Religion, die die alten stürzen wollte, und gegen die Kirche, die es nicht auf Gleichberechtigung, sondern auf Herrschaft abgesehen hatte, die Oberhand. Wenn wir unsere Quellen — besonders des ¶ Lactantius bittere Schrift von den Todesarten der Verfolger — richtig lesen, so war es nicht der Kaiser selbst, sondern sein Cäsar Galerius, der den letzten Anstoß zu der großen Verfolgung gab, die den Entscheidungskampf heraufführte. Am 24. Februar 303 wurde ein Edikt bekannt gegeben, dem zufolge die Kirchen zerstört, die heiligen Schriften verbrannt (¶ Traditoren), die in Amt und Würden befindlichen Christen degradiert, die Freien rechtlos erklärt, die Sklaven der Möglichkeit der Freilassung beraubt werden sollten. Noch sollte auf den Wunsch des Kaisers Blutvergießen vermieden werden. Erst ein Erlaß aus dem Frühjahr 304 bedeutete den Beginn der blutigen Verfolgung, die mehr und mehr, besonders im Osten des Reiches, wo nach Diokletians Rücktritt (305) Galerius als Augustus und Maximinus Daia als Cäsar das Regiment führten, zur Schlächterei ausartete, während im Westen der Augustus Konstantius Chlorus nach Kräften zu dämpfen wußte. Die Schicksale der palästinensischen Märtyrer hat uns ¶ Eusebius anschaulich geschildert; die Zahl der einzeln überlieferten Akten ist Legion, doch hat die Legende die Geschichte fast überall überwuchert, und oft genug enthalten die Erzählungen nicht einmal einen historischen Kern (Afra, ¶ Agnes, ¶ Florian, ¶ Januarius, Lucia, ¶ Politike, ¶ Sebastian, ¶ Valentin, Vincentius). Allmählich vertobte der Sturm. Von fürchterlicher Krankheit gepeinigt, aber auch — zumal angesichts der Entwickelung im Westen — in die Aussichtslosigkeit seiner Politik ergeben, sprach (Frühjahr 311) erstmalig Galerius selbst durch Reichsgesetz die Duldung der verfehmten Religion aus. Daß nach seinem Tode Maximin für seinen Reichsteil das Gesetz aufhob, blieb ohne nachhaltigen Eindruck. Denn inzwischen erfüllte sich das Geschick. Am 28. Okt. 312 erfocht an der milvischen Brücke bei Rom zum ersten Male ein Imperator seinen Sieg über den Gegner unter dem Zeichen des Christengottes: Maxentius erlag ¶ Konstantin. Mit seinem Schwager Licinius, dem Augustus des Ostens, verfügte Konstantin von Mailand (Febr. 313) aus die Freigabe des Christentums und die Anerkennung der korporativen Rechte seiner Kirche. Was im Westen sofort in Kraft trat, wurde für den Osten nach Maximins Besiegung durch Licinius (Juni 311) Wirklichkeit. Die Leidensgeschichte des Christentums ist damit beendigt. Die Verfolgung unter Licinius (¶ Vierzig Ritter), der sich nur widerwillig gefügt hatte, ist ein bloßes Nachspiel, das durch Konstantins Sieg über den Rivalen (323 oder 324) ein rasches Ende fand. Die Bedrückungen der Christen unter ¶ Julianus Apostata stehen unter ganz anderen Bedingungen.

Die Literatur ist unübersehbar. Da aber die späteren Darstellungen die früheren fast immer in sich aufgenommen haben, so genügt für den geschichtlichen Ueberblick der Hinweis auf Karl Johannes Neumann: Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian, I. Bd. 1890; und A. Linsenmayer: Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat, 1905; — Zur Rechtslage vgl. Theodor Mommsen: Der Religionsfrevel nach römischem Recht (in Gesammelte Schriften, III. Bd.), 1907; — F. Augar: Die Frau im römischen Christenprozeß, TU 28, 4, 1905; — A. Pieper: Christentum, römisches Kaisertum und heidnischer Staat, 1907. **G. Krüger.**

Christi Blut.

1. Im Neuen Testament; — 2. Dogmengeschichtlich (a. In der alten Kirche; — b. In der katholischen Kirche; — c. In der lutherischen Kirche; — d. Würdigung der Bluttheologie); — 3. In der Frömmigkeit der neuesten Zeit.

1. Christi Blut spielt in der christlichen Frömmigkeit von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart eine große Rolle. Im NT schon ist es als Mittel der Erlösung wichtig, und zwar ist dabei dies auffallend, daß nirgends im NT erklärt und näher begründet wird, inwiefern das Blut Christi erlösende, von der Sünde befreiende Wirkung haben könne, vielmehr überall als selbstverständlich vorausgesetzt wird, daß es solche Kraft und Wirkung habe. Man erwäge besonders Stellen wie Hebr $9_{13\,ff}$ $_{22}$ Röm 5_9 I Joh 1_7. Ebenso rätselhaft, wie uns heutzutage eine von Sünden befreiende Wirkung des Blutes Jesu und des Blutes überhaupt ist, ebenso klar und durchsichtig muß diese Wirkung den Christen in neutestamentlicher Zeit gewesen sein. Dann kann der Schlüssel zum Verständnis der urchristlichen Aussagen nur in einer populären, damals überall den Leuten selbstverständlichen Gedankenreihe liegen. Auf die richtige Spur

führt I Petr 1_{17-19}, wo deutlich ist, daß die besondere Betonung des sühnenden und erlösenden Blutes in dem Gedankenkomplex des kultischen Opfers ihren Quellpunkt hat. Auch Hebr $9_{13.14}$ ist dieser Ursprung nicht minder deutlich. Man muß nun bedenken, daß antike und überhaupt volkstümliche Religion weniger in Gedanken als in kultischen Handlungen und in mystischen Stimmungen lebt. Das Opfer ist ein uraltes, ursprünglich sicher auf sehr naive Gedanken zurückgehendes Element des Kultus, das zur Zeit Jesu vielen ebenso überflüssig und unverständlich war wie uns, die wir eine Religion ohne Opfer haben. Für die in jüdischen Ueberlieferungen stehenden Leute der Zeit Jesu genügte es, daß das Opferblut von Sünden reinigte, weil das nun eben von alters her im AT so gesagt ist; für die in griechischen Ueberlieferungen stehenden Frommen der Tage Jesu lagen beim Opfer, vor allem bei Opfermahlzeiten, mystische Gedanken und Stimmungen nahe, Gedanken an mysteriöses Essen und Trinken des Opferfleisches und Opferblutes und an dadurch vermittelte physisch-geistige Gemeinschaft mit der Gottheit (¶ Mysterien). Die Juden sahen in der Wirksamkeit des Opferblutes zur Befreiung von Sünde schließlich weiter nichts als eine von Gott nun eben so gewollte Tatsache, wobei sie gar nicht fragten, wie denn Gott dazu komme, gerade an ein derartiges Mittel seine Vergebung zu knüpfen. Die Griechen dachten dabei an mystisch-sakramentale Vorgänge. Bei ¶ Paulus und ¶ Johannes sind griechisch-mystische Gedanken deutlich (¶ Abendmahl: I.). Für uns sind mystisch-physische Gedanken über unsern Verkehr mit Gott ebenso unbrauchbar wie rein kultisch-zeremonielle, da unser Verkehr mit Gott sittlich-persönlicher Natur ist. Wir müssen daher auch ein Verständnis des Todes Jesu, das von Gedanken ausgeht, die nicht sittlich-persönlicher Natur sind, durchaus ablehnen. Unsere Frömmigkeit hat nur dann etwas vom Tode Jesu, wenn er uns als eine Tat des Glaubens und der Liebe Jesu und als eine Tat Gottes und andererseits als eine Folge der Bosheit und Sünde seiner Feinde und in ihnen der Menschheit nahe gebracht wird (¶ Christologie ¶ Erlöser ¶ Werk Christi). Als eine Tat sittlich-religiöser Aufopferung ist uns Jesu Tod verständlich und wertvoll, als kultisches Opfer wertlos, weil unsere Religion keine kultischen Opfer kennt. Unsere Frömmigkeit vermeidet es daher besser, den Anschauungen und dem Sprachgebrauch des NT zu folgen, wo es vom „Blute Jesu" redet.

‡ Heinrich Weinel: Paulus, 1904; — ‡ Paul Fiebig: Jesu Blut, ein Geheimnis?, 1906; — Wilhelm Heitmüller: Taufe und Abendmahl bei Paulus, 1903; — Vgl. H. J. Holtzmann: Neutestamentliche Theologie I, 1897, S. 284 ff. II, 1897, S. 102 ff. Daselbst weitere Literatur. **Fiebig.**

2. a) In der alten orientalischen Kirche spielt das Blut Christi keine besondere Rolle, schon deshalb nicht, weil die Erlösung durch Inkarnation und Auferstehung bezw. Vergottung gegeben ist, das Abendmahl, als himmlische Speise den Auferstehungsleib nährend, in der Regel das Fleisch mehr hervortreten läßt als das Blut. Im Abendland hält das vorwiegend als Opfer gewertete Abendmahl die Blutvorstellungen des NT.s lebendig (Cyprian). Dabei darf man die Nachwirkung der Analogie des Märtyrerblutes nicht übersehen. An dieser „Bluttaufe" stärkt sich die Anschauung von der reinigenden Kraft des Blutes. „Das Blut der Märtyrer der Same der Kirche." Man spricht mit Vorliebe vom Blut der Märtyrer statt von ihrem Tod. Diese Analogie wird umso wichtiger, da der Reliquiendienst es nicht mit ihrem Blut, sondern mit ihrer Asche zu tun hat.

2. b) Die entscheidende Wendung bringen die Kreuzzüge, die den an die Stätten seiner sinnlichen Wirksamkeit kommenden, von Reliquien überhäuften Gläubigen zum ersten Male durchschlagend den leidenden Heiland sinnlich zur Anschauung bringen. So wird die Passion Christi eine bedeutsame und selbständige Größe in der Religion, verdienstlich, genugtuend, sühnend, stellvertretend ohne ausdrückliche Beziehung auf den Tod Christi. Alles ist konzentriert im Blute Christi. Darauf weist auch die Sage vom heiligen ¶ Gral: jener Schüssel, die das aus seinen Wunden geflossene Blut aufgefangen, den köstlichsten Heilsschatz. Welche Bedeutung diese ganz sinnlich lokalisierte und spezialisierte Idee für den Kultus und die Frömmigkeit hatte, bezeugen die 7 Stationen und der Calvarienberg (¶ Calvaria). Im Zusammenhang damit stehen auch die Selbstgeißelungen, die Stigmatisationen (¶ Stigmatisierte) usw. Die Mystik eines heiligen ¶ Bernhard hat dann in klassischer, weit wirkender Weise die Passion, das Blut, die Wunden, die Nägelmale, die offene Seite der frommen Betrachtung zur Anbetung dargeboten (vgl. A. Ritschl: Lesefrüchte aus dem hl. Bernhard, StKr 1879, S. 317 ff). Am bekanntesten sind wohl die von P. Gerhard verdeutschten sieben Lieder an die Gliedmaßen des Herrn Jesu, z. B. an die Seite des Herrn Jesu: „Du werte Wunde, sei gegrüßt, du weites Tor der Gnaden, daraus sich Blut und Wasser gießt . . . du heilst das Gift der Schlangen . . Eröffne dich, du liebe Wund', und laß mein Herze trinken; ists möglich, laß mich gar zu Grund in dir gehn und versinken . . . Verbirge mich und schleuß mich ein in deiner Seiten Höhlen; hier laß mich still und sicher sein, hier wärme meine Seele" u. s. f. — Dies alles hat seinen Ort in der asketischen Literatur, kaum im Kultus, durchaus nicht in der Dogmatik (auch nicht bei Anselm, der lediglich auf den Tod des Gottmenschen reflektiert, nicht auf Leiden oder gar Blut); die Dogmatik berührte diesen Gegenstand nur in der Streitfrage, ob das vergossene Blut Christi während der 3 Tage, ehe es wieder mit dem Leibe bei der Auferstehung vereinigt wurde, in der hypostatischen Einigung mit der Gottheit verblieben sei oder nicht. Die Entscheidung darüber wurde von Pius II 1464 dem apostolischen Stuhl für die Zukunft vorbehalten. — Verwandt mit dem Blutkultus ist der ¶ Herz-Jesu-Kultus der Marie Alacoque 1695.

2. c) Auch die lutherische Kirche kennt in ihrer offiziellen Dogmatik keine eigentliche Bluttheologie. Luther selbst hat fast nur gelegentlich der Exegese einschlägiger Stellen vom Blute Christi gehandelt. Er nennt es wohl einmal den „Schatz unserer Erlösung, die Genugtuung für unsere Sünde", läßt es auch nach seinem Tode fließen, leben und seine Wirkung haben, Christus mit demselben noch heute kommen und wirken. Allein er betrachtete es nicht für sich als heilwirkend. Ebenso finden wir in Joh. Heermanns: „Jesu, deine tiefen Wunden", die Wunden als „die Gnadenzeichen, die wir dem Versucher zei-

gen", in Joh. Olearius': „Herr Jesu Christ, dein teures Blut", einer Umschreibung von I Joh 1 $_{7}$, Sätze wie: „das stärkt, das labt, das macht allein mein Herz von allen Sünden rein . . Dein teures Blut, das Leben schafft, gibt mir stets neue Lebenskraft". Aber erst der große Sänger der Passion, P. ¶ Gerhard, gibt dem Blut selbständige Bedeutung neben dem Tode, offenbar in der Nachfolge des hl. Bernhard (s. o.). Man denke nur an: „Der Grund, da ich mich gründe, ist Jesus und sein Blut". In seinem größten Passionslied: „Ein Lämmlein geht" läßt er seinen Herzensschrein werden zum Schatzhaus für den größten Schatz, das Blut, das geflossen ist aus deines Leibes Wunden; es ist sein Schutz, sein Lachen, sein Saitenspiel, sein Wasserquell, sein Sprachgesell, sein Leben, am Ende sein Purpur, darin er sich kleiden will vor Gottes Thron. Aus ihm hat fort und fort die asketische Literatur ihre Bluthymnen geschöpft — vgl. in Rothes: „Ich habe nun den Grund gefunden": „wo anders als in Jesu Wunden? . . . weil Christi Blut beständig schreit: Barmherzigkeit, Barmherzigkeit!" (Gegenbild zu Abels Blut!) —; sie hat sich nicht genug tun können in Uebertreibungen des Wertes, in Wendungen wie der: daß ein Tropfen des Bl. Chr. die Sünden der ganzen Welt aufwiege. — Ganz besonders kommt hier in Betracht ¶ Zinzendorfs „Herzenstheologie", die in ihrer Blut- und Wundenlehre zu einem förmlichen „Pleura(Seiten-)kultus" ausartet. Er hat (wie Ritschl: Geschichte des Pietismus III, 289. 387 hervorgehoben hat) „durch die Beschäftigung der Einbildungskraft mit den einzelnen Zügen der Leidensgestalt, Blut, Wunden, Todesschweiß, eine Herzenskonnexion der Einzelnen mit dem Heilande unter den Merkmalen der Zärtlichkeit und Verliebtheit hervorzurufen beabsichtigt." Er hat geschillert zwischen dem „physikalischen Blut", das uns auch nach Bengel selig gemacht hat und noch macht, da es noch nicht verweset sei, und der übertragenen Bedeutung des Blutes als Zahlung und Lösegeld für die ganze Welt. Jedenfalls hat er „die Wertschätzung Christi immer an die sinnenfälligen Merkmale seines Leidens und nicht an die sittliche Leistung seines Gehorsams und seiner Geduld in Leiden angeknüpft". Schon in seiner „Wundenlitanei" hat er die Besiegelung der Versöhnung des Einzelnen in den Wunden gesucht: „Laß uns in deiner Nägel Mal erblicken unsre Gnadenwahl". Später hat er den Blutgenuß im Abendmahl straff mit seiner Blutheologie verbunden und zugleich auf die Gemeinde gewandt. „Das Blut, als göttliche Sache noch vorhanden, wird im Abendmahl der Gemeine mitgeteilt, die dadurch in eine substantielle Verbindung mit Christus kommt. Aber sie stammt auch schon aus Christus; denn sie, die Kyria (d. h. Frau des Kyrios, des Herrn), wurde aus Jesu Seite geboren, als der Kriegsknecht sie mit der Lanze öffnete (Vergleich mit der Schöpfung des Weibes aus Adams Seite). So sind die Wunden und namentlich die Seitenwunde Entstehungsort und Nahrungsquelle der Gemeinde". Besonders zu beachten ist aber, daß durch die Anwendung von Jes 51 $_{1}$ (blicket auf die Höhlung des Brunnens, aus der ihr ausgegraben seid) darauf „die Seitenwunde fast losgelöst von der Person des leidenden Christus als Gegenstand der Anschauung und Verehrung erscheint" (Joseph Th. Müller in RE^{3} XXI, S. 695 f). — Die moderne lutherische Sakramentstheologie, welche dem Sakrament naturhafte Wirkung beilegt, hat teilweise die Sündenvergebung durchaus physisch an die Mitteilung des Blutes Chr. im Abendmahl als des substantiellen Trägers der Vergebung geknüpft, wie es uns auch in Predigten von Louis ¶ Harms überrascht.

2. d) Worauf bei einer religionsgeschichtlichen Würdigung dieser Anschauungen vor allem zu achten ist, ist dies, daß das Blut Chr. gar nicht in erster Linie der Dogmatik angehört, sondern der liturgischen und erbaulichen Sprache. Letztere wurde dazu mehr noch als durch die starke Sinnlichkeit der Anschauung — öfters, zumal bei Zinzendorf unterliegt es keinem Zweifel, daß die Ausartungen des religiösen Gefühls parallel und verwandt sind mit Entartungen des erotischen Empfindungslebens, die die moderne Sexualpathologie betont hat — durch die uralte populäre Mystik des Blutes geführt (Blut der Sitz des Lebens; Blutbrüderschaft; Blutverschreibung; Blut ist ein besonderer Saft!). Die Verselbständigung und Isolierung des Blutes Chr. gegenüber seinem Leiden und Versöhnungstod geht hervor aus demselben religiösen Triebe, der in allen Religionen Heiligtümer, mit Wunderkraft begabte Substanzen, magische Formeln und Handlungen, Differenzierungen von heiligen Personen (Mutter Gottes zu Lourdes, selbständig neben der Mutter Gottes von Einsiedeln) zuwege bringt. Damit ist die außerordentlich starke religiöse Kraft der Formeln vom Blute Chr. erklärt, zugleich auf deren Gefahr hingewiesen. **Eichhorn** und **Baumgarten.**

3. Die neuere deutsche Frömmigkeit hat, soweit sie das durchschnittliche kirchliche Gepräge trägt, zur Blutheologie kein nahes Verhältnis. Allerdings sind viele von dieser bestimmte Kirchenlieder, nachdem sie der Rationalismus entfernt oder stark abgewandelt hatte, im Laufe des 19. Jhd.s wieder zu Ehren gekommen; dabei hat auch manche krasse Wendung vom Blut wieder Aufnahme in die Gesangbücher gefunden. Die kirchliche Frömmigkeit benutzt diese Lieder und die von Ch. B. redenden Bibelworte, aber ohne besondere Betonung und Neigung. Selbst in der Brüdergemeine schwelgt man nicht entfernt mehr in dem Maße wie früher in den mit Blut und Wunden zusammenhängenden Vorstellungen. Dagegen läßt sich in anderen nebenkirchlichen Strömungen neuerdings ein solches Schwelgen beobachten, und zwar vor allem in den methodistisch beeinflußten. Wohl infolge Einwirkung von den Herrnhutern her zeigten Prediger der „evangelischen" Strömung in England im 18. Jhd. eine Vorliebe dafür; John ¶ Wesley bekämpfte wiederholt, besonders in seinen Letters on preaching, ein sentimentales, frommseinsollendes Geschwätz über Christi Blut und Wunden. Es trat trotzdem immer wieder im Zusammenhange mit methodistischer Bekehrungsarbeit und namentlich auch mit methodistischer Heiligungslehre auf (¶ Methodisten); neuerdings redet und singt die ¶ Heilsarmee viel von Ch. B.; ihre blutrote Fahne trägt die Inschrift Blut und Feuer, womit das B. Ch. und das Feuer des heiligen Geistes gemeint sein soll. Aus diesen englisch-amerikanischen Bewegungen heraus hat die deutsche Gemeinschafts- und Evangelisationsbewegung (¶ Gemeinschaftschristentum ¶ Evangelisation) den reichlichen Gebrauch

dieser Gedanken übernommen. Der „Dogmatiker" dieser Bewegung, Theodor ¶ Jellinghaus, behandelt das Thema in wiederholten, sehr ausführlichen Darlegungen. Durch eine aus dem AT abgeleitete Theorie vom Opfer und Opferblut bahnt er sich den Weg zu dem grundlegenden Satz, Ch. B. bedeute nicht nur den Tod Jesu, sondern auch das auferstandene Leben Jesu; im Blut Jesu seien nicht nur die Todeskräfte Jesu, sondern auch die ewiges Leben, Liebe, Wahrheit, Gerechtigkeit und Heiligung gebenden Auferstehungskräfte Jesu. Auf diese Weise gelingt es ihm, die Lehre vom Blut Jesu eng mit der scharfen Ablehnung einer rein juristisch gefaßten Genugtuungslehre und mit der Vertretung der von ihm selbst so bezeichneten „heilistischen Heiligungslehre", zu der er von der sog. Oxforder Bewegung und insbesondere von deren Urheber Pearsall Smith (¶ Evangelisation) angeregt war, zu verbinden. Jesus ist Erlöser von aller Schuld; nur in ihm kann man Gewißheit der Sündenvergebung und der Gotteskindschaft haben. Er ist aber mehr: „in Christi Person und Werk ist uns alles, was zum Sieg über die Sünde und zum Leben und göttlichen Wandel dient, reichlich geschenkt"; er ist „durch Sterben und Auferstehen uns ein völliger, gegenwärtiger Erlöser von aller Sündenmacht geworden und ein Wiederbringer von Licht, Liebe, Leben, Gerechtigkeit, Friede und Freude des Himmelreiches". Nun wird zwar in diesen Sätzen und auch sonst an vielen Stellen die Heiligungswirkung Christi auf Tod und Auferstehung ohne Erwähnung des Blutes Christi zurückgeführt; und es ist unzweifelhaft, daß für Jellinghaus Ch. B. schließlich nichts als eine Zusammenfassung der in Tod und Auferstehung liegenden Kräfte sein soll; aber an anderen Stellen tritt auch bei ihm das Blut scheinbar als etwas Besonderes neben Tod und Auferstehung; es wird nahezu eine Heilsmacht für sich und zwar eine mit besonderer Liebe umfaßte und gepriesene; die sämtlichen Bibelworte und die Lieder, welche vom Blut Christi handeln, werden angeführt, besprochen und als Beweisstellen benützt. Daß die volkstümliche Heilsverkündigung der Gemeinschaftsbewegung diese Vorstellungen (namentlich das „Gewaschensein im Blut des Lammes") sehr reichlich benutzt, ist ebenso selbstverständlich, wie daß unter den von ihr gesungenen Liedern gerade wie unter denen der Heilsarmee — manche dieser Lieder sind hier wie dort im Gebrauch — sich viele finden, die das „kostbare, teure und heilige Blut", den „Strom, dessen herrliche Flut fließt wunderbar stille durchs Land", den „Born, draus heilges Blut für arme Sünder quillt" (diese Proben aus den „Siegesliedern für die Versammlungen der Zeltmission") preisen. Weder die geschichtlichen noch die biblischen Einflüsse bieten allein für das Maß der Benutzung dieser Vorstellungen die genügende Erklärung; vielmehr ist dasselbe nicht zuletzt aus ihrer hervorragenden sinnlichen Anschaulichkeit, ihrer nervenerregenden Kraft und im Zusammenhang damit ihrer außerordentlichen Brauchbarkeit zur Erzielung evangelisatorischer Wirkungen zu begreifen.

John L. Nuelsen: John Wesley. Ausgewählte Predigten mit einer einleitenden Biographie, 1905; — Theodor Kolde: Die Heilsarmee, ihre Geschichte und ihr Wesen, (1885) 1899²; — Theodor Jellinghaus: Das völlige, gegenwärtige Heil durch Christum, (1880) 1903⁸; — Martin Schian: Die moderne deutsche Erweckungspredigt, ZThK 1907. **Schian.**

Christian Science ¶ Gebetsheilung.

Christiani, Arnold (1807—86), ev. Theologe, geboren zu Johannenhof in Livland. 1838 Pastor in Ringen, 1852—1865 o. Prof. der prakt. Theologie zu ¶ Dorpat, 1865—1882 Livländischer Generalsuperintendent, gest. zu Riga. Schrieb im Sinne der ¶ Erlanger Schule einige Schriften zur Offenbarung Johannis, Aufsätze historischen und liturgischen Inhalts und eine Predigtsammlung. **Frey.**

Christine (1626—1689), Königin von Schweden 1632—1654, die zum Katholizismus übergetretene Tochter Gustav Adolfs. Mit hohen Geistesgaben ausgestattet und als Thronerbin mehr männlich als weiblich erzogen, entwickelte sich ihr Wesen zu großer Selbständigkeit, mit einem Zuge ins Exzentrische; die Kenntnis und Liebe der klassischen Wissenschaften wurde ihr von dem Hofprediger Joh. Matthiae eingepflanzt. Nachdem sie 1644 die Regierung selbst übernommen, den Friedensschluß mit Dänemark herbeigeführt und den Westfälischen Frieden gefördert hatte, war sie auf die Hebung des Handels und die Pflege der Wissenschaften bedacht. Sie sammelte einen Kreis hervorragender Gelehrter (u. a. Descartes, Salmasius, Hugo Grotius, Isaac Vossius) um sich und faßte, weil nur dieser geistige Verkehr sie innerlich befriedigte, schon bald den Plan ihrer Abdankung. Diese wurde im luth. Schweden zur Notwendigkeit durch ihre religiöse Entwickelung. Religiöse Gespräche mit dem als Kaplan des portugiesischen Gesandten in Stockholm weilenden Jesuitenpater Antonio Macedo führten dazu, daß der Jesuitengeneral weitere hervorragende Jesuiten, den Turiner Prof. der Theol. Franz von Malignes und den Prof. der Mathematik in Rom Paul Cassati, entsandte, denen es gelang, die Königin von der Wahrheit der kath. Religion zu überzeugen. Nachdem sie im Juni 1654 die Krone niedergelegt, trat sie am 24. Dez. in Brüssel im Stillen, am 3. Nov. 1655 in Innsbruck öffentlich zur kath. Kirche über und wurde, in Rom glänzend empfangen, von Alexander VII selbst gefirmt. Dieser Uebertritt zählt zu den bedeutendsten Erfolgen der Gesellschaft Jesu. Es folgte eine Periode unsteten Wanderlebens, mit vergeblichen Versuchen, in Schweden wieder Fuß zu fassen, und einer ebenfalls vergeblichen Bewerbung um die polnische Krone. Von 1668 bis zu ihrem Tode am 9. April 1689 lebte sie in Rom, ganz den Künsten und Wissenschaften ergeben (große Sammlungen, Briefwechsel, Gründung einer liter. Akademie, der später degli Arcadi genannten). Sie ist in der Peterskirche beigesetzt, wo ihr der Papst ein Denkmal von Carlo Fontana errichten ließ. Ihre Bibliothek mit wertvollen Handschriften erwarb Alexander VIII für den Vatikan.

Fragmentarische Selbstbiographie in Maximes et sentences, Gedichte u. a. bei Arckenholtz: Mémoires de la reine Chr., 4 Bde., 1751—1760; — Grauert: Ch., Königin von Schweden, und ihr Hof, 2 Bde., 1837—42; — Schauerte: 1880; — Weibull und Tegnér in Hist. Tidskrift 1857 ff; — Bain: Ch., queen of Sweden, London 1889; — Claretta: La regina Cr. di Svezia in Italia, Turin 1892; — Friis: Dronning Ch., Kopenhagen 1896, deutsch 1899; — Foucher: Lettres inédites, Paris 1879; — de Bildt: Ch. de Suède et le cardinal Azzolini, lettres inédites, Paris 1900. **Joh. Werner.**

Unter C etwa Vermißtes ist unter K und Z zu suchen.

Christkatholische Kirche ¶ Altkatholiken.
Christliche Kunst ¶ Kunst, Christliche.

Christliche Welt und Freunde der Christlichen Welt.

1. Gründung; — 2. Entwicklung; — 3. Freunde der C. W.; — 4. Vereinigung der Freunde der C. W.

„Die C. W." ist eine protestantische Wochenschrift, die mit dem Untertitel „Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände" jetzt (1909) im 23. Jahrgang besteht, herausgegeben von dem a.o. Prof. der Theologie Martin Rade in Marburg. Sie erschien anfangs bei Fr. Wilh. Grunow in Leipzig, Juli 1897 bis Ende 1898 bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck); seitdem im Verlage der Christlichen Welt in Marburg. Während ihres ersten Jahres führte sie den Namen: „Evangelisch-lutherisches Gemeindeblatt für die gebildeten Glieder der evangelischen Kirchen". Seit 1891 existiert selbständig neben ihr die Wochenschrift „Chronik der C. W." (¶ Presse, kirchliche). 1892—1907 kamen „Hefte zur C. W." heraus, eine Reihe von Broschüren, Heft 1—50, allgemein religiös-kirchlichen oder theologischen, 51—60, als Neue Folge, kirchenpolitischen Inhalts.

1. Im August 1886 versandte Lic. Rade, Pfarrer in Schönbach (bei Löbau i. S.), ein Mitarbeiter werbendes vertrauliches Rundschreiben mit der Anzeige von der beabsichtigten Gründung. Als Mitbegründer wurden Privatdozent Lic. Wilhelm Bornemann in Göttingen (jetzt Pfarrer und Senior in Frankfurt a. M.), Privatdozent Lic. Dr. Friedrich Loofs (jetzt Prof. der Kirchengeschichte in Halle) und Pfarrer Lic. Paul Drews in Burkau, Kgr. Sachsen (jetzt Prof. der praktischen Theologie in Halle) genannt. Die Gesinnungsgemeinschaft dieser vier damals im 28./29. Lebensjahr stehenden Freunde reicht in ihre Leipziger Studienzeit zurück. Bornemann, Loofs und Rade lernten sich WS. 1876/77 und SS. 1877 in der kirchengeschichtlichen Gesellschaft von Adolf Harnack kennen; sie taten sich seit 7. November 1877 mit anderen (Marti, J. Haußleiter) zu den wissenschaftlichen Abenden einer zwanglosen „Mittwochsgesellschaft" zusammen, die ohne daß damals irgend etwas Dauerndes beabsichtigt gewesen wäre, noch heute existiert; als Glied dieser Mittwochsgesellschaft trat Ostern 1878 Drews in diesen Kreis. Der führende Geist wurde für die Freunde damals schnell und in wachsendem Maße Harnack, der 26/27jährige Extraordinarius. Er vermittelte die erste Wirkung Albrecht Ritschls nach Leipzig hinüber; im WS. 1877/78 hielt er ein Privatissimum über dessen „Unterricht in der christlichen Religion". Bornemann, Loofs und Drews haben auch in Göttingen studiert, Rade nur in Leipzig. Die lebhafte Gemeinschaft des Geistes, die damals in Leipzig gefunden und gepflogen wurde, ist die Grundlage geworden für das Zustandekommen der C. W. Es war damals eine Zeit, in der die Theologie unter den Wissenschaften, die Religion unter den Geistesmächten nicht so angesehen dastanden, wie heute; in jenen Leipziger (und Göttinger) Kreisen brach sich aber mächtig die Zuversicht Bahn, man habe in seiner Theologie eine Erkenntnis, die jeder Wissenschaft ebenbürtig, und ein Evangelium, das jedem Notstande in Kirche und Welt gewachsen sei. Insbesondere war es, neben der Freude an den Ursprüngen des Christentums, wie sie der Kirchenhistoriker Harnack erschloß, das neue Verständnis Luthers und des Luthertums, das man bei Ritschl fand, was die Seelen mit herzlichem Vertrauen zur Zukunft der Kirche und zur eignen Mission erfüllte. So kam es ganz von selbst, daß die vier Freunde bei einem Zusammentreffen in Leipzig Pfingstwoche 1886 den Entschluß faßten, ein kirchliches Gemeindeblatt herauszugeben. Anspornend hatte das „Evangelische Gemeindeblatt für Rheinland und Westfalen" gewirkt, das seit 1885 erschien, herausgegeben von Pfarrer Pieper in Moyland an der holländischen Grenze; Rade ist im Sommer 1886 eigens zu diesem gereist, um den Plan der neuen Zeitschrift mit ihm zu besprechen. Was jenes Evangelische Gemeindeblatt für die unierten Kirchen von Rheinland und Westfalen war, das sollte das neue Evangelisch-lutherische Gemeindeblatt für die lutherischen Kirchen von Hannover und Sachsen werden. Denn Hannoveraner und Sachsen waren die vier Freunde und die meisten Gesinnungsverwandten ihrer Bekanntschaft. Aber auch Beyschlag hatte Einfluß auf die Vier durch seine Deutsch-evangelischen Blätter; daß unter dem Zusammenbruch des preußischen Kulturkampfs die evangelische Kirche sich zu eigener Anspannung zusammenraffen müsse, war ein treibendes Gefühl auch der Vier und ihrer Genossen; persönliche Fühlung, die aus dieser Situation heraus damals vorübergehend mit Beyschlag gesucht wurde, hatte zur Folge, daß die jungen Männer mit an der Gründung des ¶ Ev. Bundes beteiligt wurden: Versammlung zu Erfurt 5. Oktober 1886; die C. W. hat in den ersten Jahren diesen Interessen so lebhaft gedient, daß sie in der Oeffentlichkeit gerne als „Organ des Bundes" angesprochen und zitiert wurde. Im übrigen steckte sich das Blatt den Horizont des Interesses sehr weit und fand rasch Mitarbeiter von der verschiedensten Geistesrichtung. — Aus dem vertraulichen Rundschreiben vom August 1886 seien folgende Sätze mitgeteilt: Die Zeitschrift will „nicht den Amtsträgern und Theologen, sondern der Gemeinde dienen und in erster Linie ihren gebildeten Gliedern. Ihnen will sie zur Erbauung und zu einem festen, klaren christlichen Urteil helfen. Sie hofft, das zu erreichen durch Einführung in die Schrift, Mitteilungen aus der Geschichte der Kirche (besonders der deutschen Reformation) und Besprechung der gesamten Erscheinungen unserer Gegenwart, sofern sie eine religiös-sittliche Beurteilung fordern oder vertragen . . . . Das Blatt will keiner Partei oder Schule dienen, bezweckt auch keine neue Parteibildung . . . Es fehlt uns nicht an einem sichern Standpunkte. Unser Programm ist das Evangelium, wie es Luther unserm deutschen Volke bekannt und lieb gemacht hat. In diesem Sinne haben wir keinen anderen und besseren Titel für unser Blatt gefunden als den: Evangelisch-Lutherisches Gemeindeblatt. So nennen wir es, nicht im Sinne eines engen Konfessionalismus, sondern in der festen Ueberzeugung, daß der nächste und sicherste Weg für die Gebildeten in den evangelischen Kirchen deutscher Zunge, zu einem fröhlichen, lebendigen Christentum durchzudringen, das Verständnis der Lutherschen Reformation ist. Indem wir ihnen das bringen wollen, heften wir niemandem zu Lieb oder zu Leid Luthers Namen auf unsere Fahne. Freilich wir schreiben Lutherisch groß und betonen es auf der ersten Silbe. . . . Unter den Nachwirkungen

des Lutherfestes von 1883 ist unser Plan geboren, und eine von den Versprechungen, welche damals der feiernden Gemeinde gegeben worden sind, möchten wir an unserm Teile gern erfüllen . . . Allen Nachdruck legen wir auf eine grundsätzlich positive Haltung unseres Blattes. Auch wo die christliche Wahrhaftigkeit es fordert, Ueberliefertem freimütig Valet zu sagen, gilt es überall und immer, den Triumph des Ewigen über das Wechselnde der Gemeinde vor Augen zu führen. Vom blinden Eifer vermeinten Fortschritts, von der bunten Folge der Einfälle und Hypothesen, die wie in andern, so auch in der theologischen Wissenschaft ihre Stätte haben, werden wir die Spalten unsers Blattes mit allem Fleiße frei erhalten. Jede neue Erkenntnis hat nur dann und erst dann ein Recht, vor der Gemeinde aufzutreten, wenn sie auch von ihren ungelehrten Gliedern nicht als Verlust, sondern als Gewinn für ihr religiöses Denken und Leben erkannt werden kann." Nr. 1 vom 21. November 1886 enthielt die Artikel: Lutherisch (von Loofs), Unwissenheit und Urteilslosigkeit in kirchlichen Dingen (Bornemann), Thomas Rendalen von Björnson (Jülicher), Unser Jahrhundert ein Missionsjahrhundert (Paul-Lorenzkirch), Aus dem Gustav-Adolf-Verein (Hermens-Köln), Englische Reiseerinnerungen (Krömer-Leipzig), die übrigen Artikel (Andacht, Lage nach dem Kulturkampf, Aus der Innern Mission, Ein Wort Lessings, Luther und Vergerio) sämtlich vom Herausgeber. Das „Wort Lessings" fand raschen Widerspruch in der Prot. Kirchenztg. 1887, 1; übrigens war die Aufnahme des neuen Blattes auf dieser wie auf entgegengesetzter Seite eine freundliche.

2. Bis Juli 1894 wurden die Artikel nur mit Chiffern gezeichnet, die zum Teil ihre Auflösung im Jahresregister fanden, von da an zeichnete (bei seltenen Ausnahmen) jeder Verfasser mit Namen (vgl. 1894, Nr. 26, Sp. 631). Unbeabsichtigt kam darin die wachsende Unabhängigkeit und Verantwortung der Mitarbeiter zum Ausdruck. Stillschweigend fiel mit Nr. 21 vom 27. Mai 1897 das Wörtchen „Lutherisch" im Untertitel, das immer Mißverständnissen ausgesetzt und an dem das alte Interesse nicht mehr so lebendig war. „Gemeindeblatt" hielt man fest, obgleich das Blatt, bald zum Schauplatz einer freien und ungenierten Erörterung aller möglichen Probleme geworden, für Laien starke Speise bot: den „Gebildeten aller Stände" in der Gemeinde glaubte man das zumuten zu dürfen und hatte dafür das Siegel des Erfolgs. Nach 5 Jahren waren 3800 Abonnenten erreicht, November 1905 die 5000 überschritten. Dem Herausgeber erweiterte die Uebersiedlung aus dem sächsischen Landpfarramt an die Paulskirche nach Frankfurt a. M. (1892) den Horizont; seine spätere Habilitation (Marburg 1900) hat wohl mehr wieder der Konzentration gedient. Die Weitherzigkeit, mit der er sein Amt handhabte, zog jüngere Kräfte an und entfremdete ältere. Von den Mitbegründern isolierte sich seit 1898 Loofs (vgl. dessen Eisenacher Vortrag mit Geleitwort in ThStKr 1908, 2, S. 203 ff). Wenige Ausnahmen abgerechnet ist doch der Stamm der alten Mitarbeiter treu geblieben, und von den jüngeren hat mancher, dessen unreife Artikel man einst dem Herausgeber zum Vorwurf machte, seine Reife inzwischen erwiesen. Die innere Krisis, die das Aufkommen der sog. ¶ Religionsgeschichtlichen Schule und einer plötzlich anbrechenden Periode des Popularisierens auch der theologischen Wissenschaft mit sich brachten, kann für den Kreis der Freunde als völlig überwunden bezeichnet werden. Werden heute weniger die Einzelarbeiten aus den verschiedenen Gebieten praktisch-kirchlicher Arbeit (Innere Mission, Heidenmission usw.) geschildert als ihre Probleme erörtert, so wird man darin keine Minderung des Interesses an diesen Dingen sehen. Dem evangelischen Christen das soziale Gewissen zu schärfen, hat die C. W. von Anfang an als eine ihrer Hauptpflichten angesehen, wie denn im Kreis ihrer Freunde der Evangelisch-soziale Kongreß die lebhafteste Unterstützung gefunden hat (¶ Evangelisch-sozial). Eine veränderte Haltung ist am unverkennbarsten in der Behandlung der katholischen Kirche: Diente die C. W. in ihrer ersten Zeit energisch dem Ev. Bund, so ist in den letzten Jahren das vorherrschende Interesse geworden, bei allem Kampf den Katholizismus, mit dem wir Protestanten in Deutschland doch nun einmal zusammengespannt sind, religiös besser zu verstehen, und auch in seiner politischen Wirksamkeit das, was daran fruchtbar ist, ernst zu würdigen. Alles in allem darf zwar von einer Entwickelung der C. W. im Sinne beträchtlicher Abweichung vom ursprünglichen Vorhaben (s. obiges Rundschreiben) geredet werden. Aber was geworden ist, hat größere Bedeutung gewonnen, als die Gründer sich träumen ließen. Und ein Organ für Ritschlsche Theologie ist nie beabsichtigt gewesen. Beweis die dogmatische Zurückhaltung der ersten Jahrgänge, positiv die Bevorzugung eines Systematikers wie Ludwig Nagel (Gewerbekammersekretär in Hamburg, Herausgeber der „Concordia", Verf. von „Der christliche Glaube und die menschliche Freiheit", 1881). Wenn man aber zuweilen der C. W. den Makel eines „Sprechsaals" hat anhängen wollen, so wird eine Durchsicht der Jahrgänge keinen Zweifel darüber lassen, daß dem Stück Theologie und Kirchengeschichte, das darin sich abgespielt hat, Charakter nicht abgeht.

3. Freunde der christlichen Welt hatten sich seit Bestehen des Blattes hier und dort in kleinerem Kreise gesammelt, insbesondere auch hatten bei Gelegenheit der großen kirchlichen Feste und Kongresse solche Zusammenkünfte stattgefunden. 1892 führte der ¶ Apostolikumstreit, der über den Fall Schrempf und Harnacks Votum dazu (vgl. C. W. 1892, Nr. 34) ausbrach, Mitarbeiter und Gönner der C. W. zu einer Beratung in Eisenach zusammen, am 4. und 5. Oktober; ihr Ergebnis war die „Eisenacher Erklärung". Seitdem fand in jedem Jahr ein solcher Hauptkonvent der Freunde statt, seit Herbst 1896 jedermann zugänglich, doch mit Ausschluß der Presse; gewöhnlich in Eisenach, 1901, 1902 und 1905 in Goslar, 1906 in Potsdam und 1907 in Marburg. Die persönliche Berührung, die auf diesen Zusammenkünften zwischen der älteren und jüngeren Theologen-Generation dieses Kreises stattfand, hat trotz oder wegen der scharfen Disputationen, die sie mit sich brachte, ganz wesentlich dazu gedient, die theologische Krisis der neunziger Jahre (s. o.) zu überwinden. Die ersten Eisenacher Zusammenkünfte waren wesentlich Konferenzen von Akademikern; allmählich hat sich der Kreis der Interessen und der Besucher erweitert, auch das Laienelement stark zugenommen. Einen Seitenzweig trieb die Eisenacher Tagung in der

jährlichen Zusammenkunft von „Freunden der C. W. in Süddeutschland und der Schweiz", die seit dem 6. Juni 1900 (Durlach) abwechselnd in Baden, Württemberg, Hessen, Elsaß oder der Schweiz stattgefunden hat.

4. Bei einer Besprechung, die der Herausgeber der C. W. mit Gesinnungsgenossen aus dem Pfarr- und Schulamt am 29. September 1903 bei Gelegenheit einer Hauptversammlung in Eisenach abhielt, wurde der Wunsch nach Organisation des engeren Kreises der Freunde mächtig, und die Hauptversammlung beschloß demgemäß am 30, eine Vereinigung der Freunde der C. W. zu gründen. Ueber die Motive sagte Rade, als er öffentlich von dem Geschehenen Mitteilung machte (C. W. 1903, Nr. 42): „Eine Gesinnungsgemeinschaft wie die unsere darf sich nicht auf die Dauer durch den Verzicht auf Organisation matt setzen. Es muß eine festere Verbindung hergestellt werden, damit die führenden Geister unter uns in ihrem Tun und Lassen Fühlung, die zerstreuten und exponierten Freunde einen Halt haben. Es muß die Möglichkeit bestehen, wo in unserem Kreise ein gemeinsamer Wille sich regt, ihn auch öffentlich und am gegebenen Orte zum rechtmäßigen Ausdruck zu bringen. Wir haben das Gefühl, daß man nicht überall in der Kirche uns die Beachtung widerfahren läßt, die uns nach Zahl und Leistung zukommt. Wir lassen aber auch vielerlei Anregung, die auf unsern Zusammenkünften und sonst uns geschenkt ist, fruchtlos verfließen, weil wir keine Organe besitzen, die sie festhalten können". Die konstituierende Versammlung fand am 28. Sept. 1904 in Eisenach statt. § 1 der Satzungen lautet: „Die V. d. F. d. C. W. bezweckt die gemeinsame Förderung der religiösen und kirchlichen Interessen ihrer Mitglieder". Alles Weitere betrifft die Einrichtung des Vereins: einem Vorstande von Drei stehen Vertrauensleute in allen Landes- und Provinzialkirchen zur Seite. Von einem vertraulichen Blatte „An die Freunde" erschienen bis April 1909 28 Nummern. Ein eigentliches Programm vermied man grundsätzlich; handeln wollte man von Fall zu Fall; der ererbte Widerwille gegen Kirchenpolitik in diesem Kreise siegte immer wieder über die Einsicht, daß man sie doch treiben müsse; so einigte man sich 1904 über folgende unverbindliche Sätze als Ausdruck der vorhandenen Gesinnungsgemeinschaft: „A. 1. Wir vertreten die unbedingte Freiheit der theologischen Wissenschaft und das Recht der öffentlichen Aussprache ihrer Ergebnisse als unumgängliche Bedingung für die gesunde Entwicklung evangelischer Frömmigkeit in unserm Volke. 2. Wir fordern Freiheit der Ueberzeugungsbildung für die künftigen evangelischen Geistlichen und Lehrer und Schutz der im Amte stehenden gegen engherzige Fassung und Handhabung der Lehrordnung sowie gegen willkürliche Zensur der Betätigung staatsbürgerlicher Rechte als Grundlage des unentbehrlichen Vertrauens der Gemeinden zu ihrer Wirksamkeit. 3. Wir bekämpfen bei voller Anerkennung der Notwendigkeit äußerer kirchlicher Ordnung die Sucht, das kirchliche Gemeindeleben, insbesondre seine gottesdienstliche Betätigung, nach starren Regeln zu uniformieren, da die Mannigfaltigkeit der Formen eine reichere Entfaltung des Lebens nur fördern kann. 4. Wir betrachten als eine dringende Aufgabe die ehrliche Befriedigung des in weiten Kreisen erwachten Bedürfnisses nach Klärung und Vertiefung der religiösen Erkenntnis, weil nur dadurch die Abwendung großer Massen vom evangelischen Christentum verhütet werden kann. B. Die Generalversammlung legt den Mitgliedern der Vereinigung ans Herz: 1. für die Veranstaltung von Vorträgen und Vortragsreihen über religiöse und kirchliche Themata mit Diskussionen zur Gewinnung der Laien aller Stände für das Evangelium eifrig tätig zu sein und dies als eine Hauptaufgabe der bestehenden örtlichen Vereinigungen zu pflegen; 2. bei der Sammlung eines Hilfsfonds für außerordentliche Notfälle zu helfen; 3. in ihrer synodalen Tätigkeit unbeschadet der Zugehörigkeit des Einzelnen zu den verschiedenen landeskirchlichen Gruppen und Parteien vor allem auf folgende Reformen hinzuwirken: a) Revision der Ordinationsgelübde und Bekenntnisverpflichtungen; b) Beschränkung der Lehrzucht auf Fälle notorischen Aergernisses; c) Uebertragung der Disziplin über die Geistlichen auf einen unabhängigen und sachverständigen Gerichtshof; d) Größere liturgische Bewegungsfreiheit; e) Schutz der Gemeinden, der Geistlichen und Lehrer gegen willkürliche Ausdehnung der Machtbefugnisse kirchlicher Behörden und Synoden; f) Abwehr der Vergewaltigung von Minoritäten". Die Vereinigung stieg rasch auf 1200 Mitglieder und ist bei diesem Bestand verblieben. Den Vorstand bilden z. Z. (1908) Rade, Pfr. Foerster-Frankfurt a. M. und Prof. Weinel-Jena. Von praktischen Angelegenheiten, die die Vereinigung in die Hand genommen hat, ist das „notwendige Liebeswerk" zu erwähnen (¶ Armenien), doch erhielt dieses Herbst 1908 eine besondere Organisation.

Christian Balzer: Zwanzig Jahrgänge Christliche Welt, Register der Sachen und Bibelstellen, Marburg 1907; — Martin Rade: Christliche Welt und Liberalismus (Bremer Beiträge I, 3, Apr. 1907). **Rade.**

Christlich-sozial.

1. Allgemeiner Begriff; — 2. Christl.-soziale Bewegung in England; — 3. In Deutschland: Todt, Stöcker und seine Partei.

1. Name und Sache entstammen dem 19. Jhd. (zuerst bei ¶ Kingsley und ¶ Wichern). Alle christlich-sozialen Bewegungen wollen die religiösen und sittlichen Kräfte des Christentums als unentbehrliche Helfer lebendig machen zur Ueberwindung der Folgen des wirtschaftlichen Individualismus, also gegen wirtschaftliches, sittliches und geistiges Massenelend. Allen gemeinsam ist ein mehr oder weniger starker sozialistischer Zug, eine entschiedene sozialreformerische Betätigung und die Erkenntnis, daß die christliche Kirche ihren tiefsten Aufgaben im kapitalistischen Zeitalter nicht genügt habe; gemeinsam auch die Erkenntnis der alte Einheiten und sittliche Kräfte zerstörenden Macht des ¶ Kapitalismus. Es wird erstrebt eine innerliche Kräftigung vor allem der Arbeiterklasse, eine neue soziale Ordnung, in der Liebe und Gerechtigkeit sich mit dem technisch-wirtschaftlichen Fortschritt der Gegenwart verbinden und beides vereint die berechtigten Ansprüche der aufstrebenden Schichten befriedigt. Im einzelnen sind erhebliche Meinungsverschiedenheiten vorhanden, welche Wege das christliche Gewissen zur Verwirklichung seiner Forderung praktisch zu gehen, und in welchen Formen sich die neu zu schaffende soziale Gliederung zu bewegen hat. Die Verschiedenheit des Kirchenbe-

griffs, der Staatsauffassung, der Parteistellung beeinflussen die christlich-soziale Grundstimmung (Liebe zum Arbeiterstand, Sorge und Kampf für sein Recht) bei der konkreten Programmbildung in verschiedenster, oft weit auseinander führender Weise.

2. In England warf sich die christl.-soz. Bewegung 1848 dem politischen Radikalismus und der sozialen Verzweiflung des Chartismus entgegen, um unter leidenschaftlicher Bekämpfung der bestehenden Wirtschaftsweise („Manchestertum") das Christentum als Führer zum ¶ Sozialismus, als dessen moralisches Prinzip, zu predigen. Mit der Wucht der alten Propheten stand neben dem Pastor Fr. Denison Maurice und dem Rechtsanwalt J. A. Ludlow vor allem der von Carlyle stark beeinflußte Ch. ¶ Kingsley (1819—1875), Prediger, Professor, Dichter und Reformer, der mit unbesieglicher Beredsamkeit und genialer Kraft die sozialen Tendenzen des christl. Bruder- und Freiheitsgedankens in ihrer ganzen Schärfe heraushob und als legitime Folgerung christlicher Grundsätze den Gedanken der Arbeitergenossenschaften (Assoziationen, vereinte Arbeit bei gemeinsamem Gewinn), das A und O der sozialen Reform, aussprach und verwirklichte. Eine kirchliche Partei wurde nicht gegründet. Aber auch ohnedies hat diese Bewegung die öffentliche Meinung Englands in der Arbeiterfrage grundlegend umgewandelt, neuen sozialen Organisationen Bahn gebrochen und dem sozialen Kampf das Moment des Klassenhasses genommen, auch wenn sehr bald das Assoziationsprinzip als Allheilmittel versagte.

3. In Deutschland (über die christl.-soz. Bestrebungen auf katholischer Seite ¶ Katholisch-sozial) hat die Gedankenwelt der ¶ Inneren Mission, vor allem ihres Gründers J. H. Wichern (seit 1848) der christl.-soz. Arbeit die Wege gebahnt, wenn auch Wichern und seine Nachfolger in weitgehender Rettungsarbeit an Gefährdeten und Gefallenen stecken blieben und den einmal ahnungsvoll von Wichern geforderten „Assoziationen der Hilfsbedürftigen selbst" nicht zum Leben verhalfen, also neue gesellschaftliche Organisationen der lebenskräftigen Volksteile nicht versuchten. V. Aimé ¶ Huber († 1869) vertrat, durch England beeinflußt, mit größtem Eifer, aber auch unpraktischer Einseitigkeit, den Genossenschaftsgedanken, fand aber in seinen christl.-konservativen Kreisen kein Echo. Erst das gewaltige Anwachsen der ¶ Sozialdemokratie (von 1871—1877 um 380 000 Stimmen) weckte den eigentlich christl.-soz. Geist, der in dem aufsehenerregenden Buch des Pastors R. Todt: „Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft" (1877) sich stürmisch Bahn brach. Unbefangene Würdigung der Sozialdemokratie, oft unkritisch und zu lebhaft sympathisierend, verband sich mit einer ungeschichtlichen, aber wirkungsvollen Auffassung des NT als eines Kompendiums wirtschaftlicher Grundsätze und eines Programms der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Todt entdeckte — dies Verdienst bleibt — den umwälzenden sozialen Gehalt der Bibel und suchte die sozialistische Arbeiterbewegung gewissermaßen dem christlichen Bewußtsein schmackhaft zu machen. Seine Gründungen — der Zentralverein für Sozialreform und die Zeitschrift „Der Staatssozialist" (zusammen mit Ad. Wagner, R. Meyer, Ad. Stöcker) — konnten sich nur bis 1881 halten, weil mittlerweile sein Gesinnungsgenosse, der Berliner Hofprediger Adolf ¶ Stöcker (1835—1909) mit mehr Glück eine feste, lebensfähige christl.-soz. Partei geschaffen hatte. Stöckers Verdienst ist es, eine christlich-soziale Arbeiterpartei erstrebt und mit Adolf Wagner zusammen ein klares, auf den Forderungen des Katheder-Sozialismus aufgebautes Programm aufgestellt zu haben, für das er rastlos mit vollem Einsatz seiner mutigen Persönlichkeit wie seiner einzigartigen Redner- und Agitationsgabe, mit unverfälschter sozialer Begeisterung Anhänger warb und fand. — Die Christlich-Sozialen verwarfen „die gegenwärtige Sozialdemokratie als unpraktisch, unchristlich, unpatriotisch", erstrebten „eine friedliche Organisation der Arbeiter", „Verringerung der Kluft zwischen reich und arm und die Herbeiführung einer größeren ökonomischen Sicherheit"; sie stellten im einzelnen weitgehende Forderungen an die Staatshilfe, indem sie sich an die durchführbaren Forderungen der ¶ Katholisch-Sozialen und der Sozialdemokraten anschlossen. Das Christentum wurde als allgemeines ethisch bestimmendes, den Geist des sozialen Handelns immer wieder neu erzeugendes Prinzip gewertet, als „die Luft, in der die junge Partei atmen, wachsen sollte", nicht aber wurden Kirche und Bibel zum Ausgangspunkt, zur Quelle der wirtschaftlichen und sozialpolitischen Forderungen gemacht. Diese Linie Todts hat Stöcker überwunden und in seinem Programm wie in den ersten Jahren seines Wirkens Christentum und Politik auseinander gehalten. Praktisch blieb er Geistlicher bis 1890 und hat durch seine Doppelstellung seiner Sache schwere Angriffe zugezogen. Psychologisch erklärlich, wenn auch sachlich bedauerlich ist es, daß er später oft in den Pflichten seiner Partei Pflichten der Kirche schlechthin sah und sein Christentum ihm zum Christentum überhaupt wurde. — Der Versuch, eine christl.-soz. Arbeiterpartei am Leben zu erhalten, scheiterte schon 1878, trotz Stöckers unerschrockener Wirksamkeit in sozialdemokratischen Versammlungen (zuerst Eiskellerversammlung in Berlin 3. 1. 78). Statt der Industriearbeiter fielen ihm die kleinen Leute des Mittelstandes, Handwerker, Kaufleute, Beamte zu, dazu einzelne Glieder der Oberschichten. Seine Partei wurde zu einer allgemeinen christl.-soz. (1880); ihren Gegner sah sie mehr und mehr nicht nur im wirtschaftlichen, sondern auch im politischen und kirchlichen Liberalismus; ihre Grundtendenz nahm seit 1881 eine durchaus konservative Färbung an. Ihre Hauptarbeit entfaltete sie als Verbündete der konservativen Partei in der aufgeregten antisemitisch-konservativen Berliner Bewegung (Herbst 1880—84), kirchlich und kirchenpolitisch ebenfalls auf der Rechten kämpfend (Siege bei den Berliner kirchlichen Wahlen). 1884 stand Stöcker, seit 1879 konservativer Abgeordneter im Landtag, seit 1881 auch im Reichstag, auf der Höhe seiner Macht, vielgeliebt und vielgehaßt im ganzen Deutschland (53 000 christl.-soz. Wahlstimmen). Bismarcks 1885/86 begonnene Kartellpolitik isolierte indes seine Stellung und drückte 1887 die Berliner und damit die christl.-soz. Bewegung überhaupt zu Boden. Die inneren Gründe des Zusammenbruchs lagen in der Verquickung der verschiedenartigsten, mit dem Christl.-Sozialen an sich nicht zusammenhängenden Interessen in Stöckers Person und Partei.

Am 11. Okt. 1889 mußte Stöcker auf Veranlassung des Kaisers seine öffentlich-politische Tätigkeit in Berlin einstellen. Doch wußte er sich schon 1890 wieder durch Gründung des weit und frei gedachten Evangelisch-sozialen Kongresses eine bedeutungsvolle Stellung zu schaffen, eine Tat, die wie sein erstes Wirken 1878 zu den bleibenden großen Verdiensten des vielumstrittenen Mannes gehört (¶ Evangelisch-sozial). Am 1. Febr. 1896 wurde er, angeblich um der sozialpolitischen Stellung seiner Freunde willen, genötigt aus der konservativen Partei auszuscheiden und organisierte seine Christlich-Sozialen aufs neue in alter Unabhängigkeit, wenn auch zunächst nicht mit dem gleichen Erfolge. Das neue Programm ist erheblich umfangreicher als das alte nur arbeiterfreundliche von 1878; noch immer konservativ gerichtet, dabei aber ausgesprochen antiliberal, agrarisch, mittelstandsfreundlich, positiv-kirchlich, eine Quintessenz aller Parteiarbeit und -Grundsätze seit 1878. — Im selben Jahre schied Stöcker aus dem Ev.-soz. Kongreß aus und gründete 1897 die Freie Kirchlich-soziale Konferenz mit enger kirchlicher und theologischer Begrenzung (¶ Kirchlich-sozial). 1897 trat bei seinem Angriff gegen den Oberkirchenrat auch die preußische Generalsynode von ihm zurück. Seit einigen Jahren hat sich die Stöckersche Bewegung von ihrem Niedergange wieder aufgerichtet; es wurden bei der Reichstagswahl 1903 fast 39 000, 1907 über 61 000 christl.-soz. Stimmen aufgebracht, allerdings mit Hilfe anderer Parteien. Neue Hilfstruppen sind ihr in der „christlich-nationalen Arbeiterbewegung" herangewachsen. Ihr Verhältnis zu den Konservativen ist nicht immer ungetrübt. Anfang 1909 ging Stöckers alter Wahlkreis Siegen-Biedenkopf an die Nationalliberalen verloren. Seit Stöckers Tod (7. Febr. 1909) ersetzt die Verehrung des Stifters den Christlich-sozialen das fehlende Haupt. — Stöcker hat den christl.-soz. Gedanken in Deutschland allgemein bekannt, z. T. auch populär gemacht und in unermüdlicher Lebensarbeit gefördert. Die konservative Partei hat durch seine Arbeit vielfach an Anziehungskraft gewonnen, die kirchliche Arbeit ist durch ihn belebt und das soziale Interesse der evangelischen Kreise geweckt und vertieft worden. Er ist der geistige Vater auch der freieren, jüngeren christl.-soz. Richtung (¶ Evangelisch-sozial), an Volkstümlichkeit von keinem Geistlichen in den letzten 50 Jahren übertroffen. Diese Verdienste sind festzuhalten, je mehr man seine immer enger mit der sozialen zusammenlaufende kirchenpolitische Tätigkeit als den Kirchenbegriff verengend, die Parteigegensätze verschärfend, die Reinheit religiöser Gesichtspunkte trübend beurteilen muß. Der Begriff Christl.-soz. ist durch ihn zu einem exklusiven, parteimäßig-engen geworden und durchaus nicht Signatur aller sozialgesinnten Evangelischen.

Lujo Brentano: Die christlich-soziale Bewegung in England, 1883; — Gerhard v. Schulze-Gaevernitz: Zum sozialen Frieden. Eine Darstellung der sozialpolitischen Erziehung des englischen Volkes im 19. Jhd., 2 Bde., 1890; — M. Kaufmann: Art. „der neuere christlich- und ethisch-reformatorische Sozialismus in England". In Handwb. d. Staatswissensch.[1] Bd. V, 1893; — Rudolf Buddensieg: Art. Kingsley in RE[3] X, S. 305 ff; — Helene v. Dungern: Der Führer der christlich-sozialen Bewegung Englands von 1848—1866, Frederick Denison Maurice, 1900; — Eugen von Philippovich: Grundriß der Politischen Oekonomie Bd. I, 1906[8] (über Kingsley S. 380 ff, über V. A. Huber S. 180 ff, über soziale Reformbestrebungen S. 408 ff); — Heinrich Herkner: Die Arbeiterfrage, 1905[4]; — Theobald Ziegler: Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jhd.s, 1899; — Joh. Hinr. Wichern: Die Innere Mission der deutschen Evangelischen Kirche, eine Denkschrift an die deutsche Nation, (1849) 1889[2]; — K. Munding: V. M. Hubers ausgewählte Schriften über Sozialreform und Genossenschaftswesen, 1894; — Lippert: Art. „Huber" in Handwb. d. Staatsw. IV[1]; — Rudolf Todt: Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft. Versuch einer Darstellung des sozialen Gehalts des Christentums und der sozialen Aufgabe der christlichen Gesellschaft auf Grund einer Untersuchung des NT, (1877) 1878[2]; — Adolf Stöcker: Christlich-Sozial. Reden und Aufsätze, (1884) 1890[6]; — Christlich-Sozial. Ein Handbuch für jedermann, 1898; — Dietrich von Oertzen: Von Wichern bis Posadowsky. Die Geschichte der Sozialreform und der christlichen Arbeiterbewegung, 1908 (Tendenziös. Im Einzelnen nur mit Vorsicht zu benutzen); — Paul Goehre: Die evangelisch-soziale Bewegung, 1896; — Otto Baumgarten: Art. „Neuere evangelisch-soziale Bewegungen in Deutschland" in Handwb. d. Staatswiss. V[1], S. 762 ff, 1893; — Wilhelm Schneemelcher: Art. „Evangelisch-soziale Bestrebungen in Deutschland", Handwb. d. Staatswiss. III[2], S. 377 ff, 1909; — Martin von Nathusius: Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage I, 1893. II, 1895. — Vgl. auch folgende Artikel in RE[3] mit weiterer Literatur: V. A. Huber (v. Theodor Schäfer, VIII, S. 412 ff); Wichern (v. Rahlenbeck XXI, S. 219 ff).

Schneemelcher.

Christlieb, Theodor (1833—89), ev. Theologe, geb. zu Birkenfeld (Württemberg), zuerst im württemb. Kirchendienst, 1858 deutscher Geistlicher in London, 1865 Pfr. in Friedrichshafen, 1868 bis zu seinem Tode Prof. der prakt. Theol. in Bonn. Verfaßte u. a.: Leben und Lehre des Joh. Scotus Erigena (1860), Moderne Zweifel am christl. Glauben für ernstlich Suchende erörtert (1870[2]), Ueber die besten Methoden zur Bekämpfung des mod. Unglaubens (Vortrag, geh. in New-York 1874), sowie in RE[2] XIII eine eingehende Darstellung der Geschichte der Predigt. Er war lebhaft apologetisch interessiert und pflegte daneben die Beziehungen zwischen deutschem und angelsächsischem Christentum, ein Vorkämpfer der ¶ Evangelisation in Deutschland, auch eifrig für die Heidenmission tätig (Mitbegründer der Allg. Miss.-Ztschr.; seine letzte Schrift „Die ärztlichen Missionen", 1891).

Mulert.

Christmette ¶ Weihnachten.

Christologie. Uebersicht.

I. des Urchristentums; — II. Geschichtlich; — III. Dogmatisch.

I. des Urchristentums.

1. Der Glaube der Urgemeinde: a) Der Messias; — b) Der Sohn Gottes; — c) Der Herr; — d) Der Menschensohn. — 2. Paulus: a) Der Sohn Gottes; — b) Der himmlische Mensch; — c) Chr. als Weltschöpfer und Weltseele; — d) Der Herr ist der Geist; — e) Die Menschwerdung Christi; — f) Chr. und die Sünde. — 3. Die Christologie nach Paulus: a) Deuteropaulinische Literatur; — b) Das Jesusbild der Evangelien (Markus; Matthäus-Lukas; Johannes).

Es ist eine für die Wissenschaft wie für die Kirche brennende Frage: worauf ruht der Glaube der Christenheit an den Sohn Gottes, an seine Gottheit, an seine Namen „Herr" und „Menschensohn"? Wie ist dieser Glaube entstanden? Die ältere Theologie sah in dieser Frage eigentlich kein Problem; denn es war ihr selbstverständ-

lich, daß der Glaube der alten Christen nur das deutlich ausgesprochen habe, was Jesus selber von sich bezeugt hatte. Die urchristliche Ch. war also nur die zutreffende Beschreibung dessen, was in der Person des Herrn wirklich gegeben war. Die neuere Theologie, indem sie immer klarer die geschichtliche Persönlichkeit Jesu als eine rein menschliche zu erfassen sich bemüht, empfindet hier ein Problem. Wie war es möglich, daß die alten Christen auf eine Persönlichkeit, deren menschliche Züge auch uns noch erkennbar sind, so unbedenklich und sicher eine Fülle göttlicher Prädikate übertrug? Und — um das Problem zu verschärfen — wie ist es erklärlich, daß eine so hochgreifende und verwickelte Lehre nicht etwa in langer und allmählicher Entwicklung sich ausbildete, sondern schon in den ältesten literarischen Zeugnissen, den Briefen des Paulus, im wesentlichen fertig vor uns liegt? Die neuere Theologie antwortet: die rapide Entwicklung der Ch. zu den höchsten und weitestgreifenden Aussagen hat ihren Grund darin, daß schon vor der Erscheinung Jesu eine Ch., d. h. eine Lehre vom Messias, oder wenigstens das Material für eine Ch., bei Juden wie bei Hellenisten vorhanden war; und in dem Augenblick, wo in der Person Jesu der Messias gefunden war, schossen die verstreuten, eines bindenden Mittelpunkts entbehrenden Elemente zusammen wie Kristalle um ihren Kern. Es bedurfte kaum noch eines besonderen Nachdenkens: dieselben Aussagen, die man bisher über den zukünftigen Messias gemacht hatte, wurden ohne Zaudern auf den gegenwärtigen übertragen, natürlich mit den Verschiebungen, die durch die Eigenart Jesu, besonders durch seinen Kreuzestod, erfordert wurden — und die Ch. war im wesentlichen fertig. Aber eine noch so fein ausgebildete jüdische Messiaslehre würde niemals im Stand gewesen sein, die Sehnsucht nach einer besseren Zukunft in die freudige Gewißheit zu verwandeln, daß die Erfüllung der Hoffnung nun da sei. Und alle hellenistische Spekulation über ein höchstes Mittelwesen zwischen Gott und Menschheit hat eben doch nicht die anschauliche und begeisternde Ueberzeugung zu wecken vermocht, daß der göttliche Logos in einer bestimmten, wohlbekannten, herzgewinnenden Persönlichkeit vorhanden sei. Dieser Umschwung von der Spekulation zur religiösen Intuition, vom Messiasbegriff zur Jesus-Gestalt, dies Zusammentreten der bisher unzusammenhängenden Vorstellungselemente um einen festen Mittelpunkt setzt eine Kraft der Anziehung voraus, die wir uns nicht stark genug denken können. Wie gewaltig muß die mittelbare oder unmittelbare Wirkung der Persönlichkeit Jesu auf die Seelen ihrer Anhänger gewesen sein, daß sie solches von ihm zu glauben und für diesen Glauben zu sterben bereit waren! So liegt der Christus-Lehre in jedem Stadium ihrer Entwicklung ein Jesus-Glaube zu Grunde, den wir mitfühlen müssen, wenn er auch oft genug durch die Spekulation überwuchert erscheint.

1. Der Glaube der Urgemeinde.

a) Die älteste Ch. ist ausgesprochen in dem Satze: Jesus von Nazareth ist der Messias; und zwar tritt sie in der für uns überraschenden Form auf, daß Gott Jesum durch die Auferweckung und Erhöhung zum Herrn und Messias gemacht habe (Apgsch 2_{36}). Darin liegt, daß Jesus, als er noch mit seinen Jüngern durchs Land zog, noch nicht Messias war; „Prophet", „Lehrer" mag er gewesen sein, der zum Messias Bestimmte und Berufene, aber im Vollsinne Messias, d. h. König Israels, ist er erst geworden in dem Augenblick, da er „zur Rechten Gottes", d. h. zur Mitherrschaft auf seinen Thron, erhoben worden ist. Hiermit hat sich nun allerdings der populäre Messiasbegriff (¶ Messias) unter der Hand verändert: statt eines irdisch-politischen Königtums redet die Gemeinde von einer überirdischen Weltherrschaft des Messias (Kol 1_{13} I Kor $15_{24\,\mathrm{f}}$). Aber diese Herrschaft (basileia) bedeutet nicht bloß eine persönliche Standeserhöhung Jesu, sondern den Beginn einer neuen Weltepoche. Der Herrschaft der Finsternis (Kol 1_{13}), dem Königreiche des Satans, der diese Welt wie ein Gott (II Kor 4_4) beherrscht, hat die Stunde der Vernichtung geschlagen, als Gott Jesum zum König erhob; denn „er muß König sein, bis er alle Herrschaft und alle Gewalt und Macht vernichtet hat" — als letzten Feind den Tod (I Kor $15_{24\,\mathrm{ff}}$). Dann soll er seine Königsherrschaft Gott dem Vater zurückgeben und sich ihm unterordnen, damit Gott sei Alles in Allem (I Kor $15_{24.\,28}$). In diesem Gemälde der Endzeit tritt noch ganz deutlich hervor, daß die Periode der Messiasherrschaft zeitlich begrenzt ist; IV Esra 7_{28} wird sie auf 400, Offb Joh 20_4 auf 1000 Jahre berechnet. Wie lang Paulus sich diese Zeit denkt, ist nicht zu ersehen. Der Gedanke, daß Gott zur Durchführung seiner Zwecke sich eines anderen Wesens bedient, das wie ein „zweiter Gott" an seiner Stelle die Weltherrschaft ausübt, muß uns in einer rein monotheistischen Religion befremden; er erinnert der Form nach an gewisse Mythen und Vorstellungen aus polytheistischer, z. B. der babylonischen Religion (wo Marduk als Beauftragter der andern Götter den Kampf gegen die Tiâmat führt); aber schon in der jüdischen Apokalyptik finden wir die Vorbilder für eine derartige Betrachtungsweise, z. B. in den Bilderreden des Buches Henoch (Kautzsch: Apokryphen und Pseudepigraphen des AT II, S. 258—278), wonach am Ende der Tage jener geheimnisvolle Menschensohn von Gott auf den Thron seiner Herrlichkeit gesetzt werden, die Huldigung aller Engel und Geister empfangen (vgl. Phil $2_{10\,\mathrm{f}}$) und über die Könige und Mächtigen der Erde das Vernichtungsgericht halten wird (Hen 61. 62. 63. 69 $_{27-29}$). Wie also der Messiastitel nur festgehalten werden konnte, indem man ihn gewissermaßen in eine höhere Lage transponierte, so wurde auch der Messiasname, zumal unter Heidenchristen, mehr und mehr durch andere Namen verdrängt, und er selber wurde immer mehr zum Eigennamen, so daß aus dem Würdenamen „Jesus, der Messias" der Doppelname „Jesus Christus" wurde.

1. b) Der häufigste unter den Namen Christi „Sohn Gottes" hat schon im NT sehr verschiedene Bedeutungen, so daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn gerade er der am meisten umstrittene ist. Wie im Orient seit uralten Zeiten (sowohl in Babylon wie in Aegypten) die Könige als Götter oder göttlichen Ursprungs gelten (E. Meyer: Gesch. d. Altertums I, 2, S. 142. 105. 478), so ist insbesondere „Sohn Gottes" ein uraltes, im Orient übliches Prädikat der Könige. Dies finden wir nun auch in der klassischen Stelle Psalm 2_7. Hier läßt der Sänger den

König Israels am Tage seiner Thronbesteigung mit folgenden Worten von Gott angeredet werden: „Du bist mein Sohn; ich, ich habe dich heute gezeugt! Bitte von mir, so gebe ich dir — Die Völker zum Erbe, Zum Besitz die Enden der Erde. Mit ehernem Stabe magst du sie zerschmettern (griech.: weiden), Wie Töpfergefäße sie zertrümmern". Der Verfasser bedient sich hier der Ausdrucksformen und Bilder des uralten, schon bei den Babyloniern bezeugten Hofstils (vgl. Zimmern: KAT³, S. 381). In Psalm 2 liegt höfische Ausdrucksweise vor, die von den Verhältnissen des großen Weltreichs auf den König Israels übertragen wird. Was aber dem israelitischen Duodez-Fürsten gegenüber eine Schmeichelei war, die des reellen Hintergrundes entbehrte, das wird nun von der späteren Auslegung natürlich leicht auf den König der Endzeit übertragen: er ist zum Herrscher über die ganze Welt berufen. — In der Anredeform: „du bist mein Sohn" liegt die babylonisch-hebräische Formel der Adoption vor: Gott will von diesem Augenblick an der Vater des Königs sein, und er soll Macht und Recht des Sohnes Gottes haben. Die „Zeugung", von der hier gesprochen wird, ist also nur ein Bild, das hier um so kräftiger wirkt, je völliger ein eigentliches Verständnis ausgeschlossen ist. — Auch ägyptische Parallelen lassen sich für den Gedanken der Gottessohnschaft (dort ist sie aber anders gedacht) der Könige beibringen. Die besondere Herkunft dieser Ausdrucksformen interessiert uns hier nicht. Genug, daß dies ein überkommener, altorientalischer Stil ist. In der Sache ist es nicht begründet, daß der König, und sei es auch der König der ganzen Welt, Gottes Sohn sein müßte, aber diese Vorstellung ist nun einmal gegeben; für die orientalische Empfindung ist es es, und der antike Leser versteht sofort, daß mit der Erhebung zum Sohne Gottes die Beleihung mit der Herrschaft gemeint ist. Die älteste Gemeinde nahm somit ein Wort zur Richtschnur, in dem die Gottessohnschaft Christi nicht etwa von Ewigkeit her datiert, auch nicht durch eine besondere Art menschlicher Geburt bedingt ist, sondern an einem bestimmten Zeitpunkt beginnt: heute habe ich dich gezeuget! Dies ist also die älteste Form der Gottes-Sohn-Idee — wir nennen sie die adoptianische. Die Gottessohnschaft ist nicht von Natur gegeben, sondern der Mensch Jesus wird durch eine besondere Willenserklärung oder Tat Gottes zu seinem Sohne erhoben, genau wie die Messianität an einem bestimmten Tage erst beginnt, und zwar am Tage der Auferstehung und Erhöhung (vgl. Apgsch 2_{34-35} 13_{33}). Aber dies ist nicht die einzige Form gewesen, in der der Name und Begriff des Sohnes Gottes auf Jesus angewandt worden ist. Wenn auch die Erhöhung für die Gottessohnschaft Epoche macht, insofern durch sie die wirkliche Erhebung zur Machtstellung des Sohnes Gottes erfolgt (vgl. Röm 1_4), so hat doch die alte Gemeinde in ihrer Ueberlieferung vom Leben Jesu deutlich zum Ausdruck gebracht, daß Gott schon vorher Jesus zu seinem Sohne wenigstens erwählt und zum messianischen König geweiht habe. Die plastische Darstellung dieser Idee ist die Erzählung von der Taufe Jesu. In der Himmelsstimme erscheint die Gottessohnschaft Jesu sozusagen „vordatiert". Besonders tritt dies in der Lukas-Form des cod. D (¶ Bibel: II. NT, B, 2) Luk 3_{22} hervor, wo Psalm 2_7 wörtlich zitiert wird. Hiernach findet eben in diesem Augenblick die „Adoption", die ideelle „Zeugung" zum Sohn Gottes statt. Deutlicher kann die alte christologische Anschauung sich nicht aussprechen: ein Mensch wird jetzt zur Würde des göttlichen Herrschers erhoben. So ist die Jordantaufe ursprünglich die Geburtsstunde des Messias. Dies erläutert Apgsch 10_{38}: Gott hat ihn mit heiligem Geist und Kraft „gesalbt". Gemeint sein kann nur die Salbung zum König, zum Christus. Alttestamentliche Analogien sind Sauls und Davids Salbung durch Samuel (I Sam $10_{1\,f}$ 16_{13}). Das Gemeinsame an diesen Erzählungen ist, daß die Gesalbten noch eine Zeitlang ihren höheren Beruf unerkannt mit sich umhertragen; ebenso ist Jesus noch eine Weile als Messias unerkannt geblieben, seine Thronbesteigung hat erst nach der Auferstehung stattgefunden. Wenn an Stelle der Oelsalbung die „Salbung mit dem Geiste" tritt, so ist dies eine durch die Umstände bedingte Verschiebung. Denn zu einem irdisch-politischen Königtum ist es ja bei Jesus nicht gekommen. Andererseits fällt auch bei David die Salbung mit dem Geistesempfang völlig zusammen, bei Saul wenigstens ungefähr. — Die alte Ueberlieferung vom Leben Jesu hat es so dargestellt, daß sein ganzes Wirken unter dieser Berufung stand: er war damals bereits der erwählte Sohn Gottes und geweihte König Israels. Andererseits hat die Darstellung festgehalten, daß Jesus seine Messianität nie mit einer unzweideutigen Erklärung behauptet hat. Aber man war überzeugt, er habe es nur deshalb nicht getan, weil er das Geheimnis seiner Berufung nicht preisgeben wollte oder konnte; im Innern war er überzeugt, der erwählte „Sohn" zu sein, und im Kreise der Seinen hat er in dunklen, begeisterten Worten (Mtth 11_{27}) davon Zeugnis abgelegt.

1. c) Für den den Heidenchristen fremdartigen Würdenamen Christos ist mehr und mehr Kyrios (Herr) eingetreten. Charakteristisch ist der Parallelismus der Sätze Röm 10_9: „Wenn du bekennst mit deinem Munde Jesus als Herrn, und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat . . ." — Hier ist, gerade wie in dem kurzen Bekenntnis I Kor 12_3, Kyrios an Stelle des Christos der judenchristlichen Formel getreten. Zweifellos aber ist schon in der judenchristlichen Urgemeinde der Erhöhte „Herr", „unser Herr" genannt worden. Dafür legt die aramäische Formel Maranatha (I Kor 16_{22}) d. i. „unser Herr kommt" oder „unser Herr, komm!" (Apok 22_{20}) Zeugnis ab. Was bedeutet nun das Prädikat? (Von der Anwendung auf den Erhöhten ist wohl zu unterscheiden die in den Evangelien gelegentlich z. B. Joh 4_{11} vorkommende Höflichkeits-Anrede an Jesus „Kyrie".) Auch bezüglich des Namens Kyrios macht die Erhöhung Jesu Epoche. Ohne Zweifel hat dieser Name jetzt religiöse Bedeutung. Um zu erläutern, was für die alten Christen der Gebrauch des Namens „Herr" religiös besagte, dazu müßte man das ganze NT ausschreiben. Denn in der Formel „unser Herr Jesus Christus" ist die urchristliche Religion im Kern enthalten. Gehorsame Beugung, Ehrfurcht und heilige Scheu, ihn zu verletzen, das vollkommene Gefühl der Abhängigkeit in allen Dingen, Dankbarkeit und Liebe, Vertrauen, kurz alles, was der Mensch der Gottheit gegenüber empfinden kann, das

kommt in diesem Namen zum Ausdruck. Man kann das am besten erkennen an den Segenswünschen im Eingang der Briefe. Hier wird „Gnade und Friede" erbeten oder gewünscht „von Gott dem Vater und dem Herrn Jesus Christus". Dies Nebeneinanderschauen von Gott und Christus, das genau dem Zusammenthronen beider entspricht, ist für die urchristliche Frömmigkeit bezeichnend. Wie die Christen „Abba Vater" rufen und zu ihm beten, so kann kein Zweifel sein, daß sie auch zu Christus im eigentlichsten Sinne des Wortes „gebetet" haben, nicht nur in huldigender Anbetung, sondern auch in der Form der Bitte. Von dieser „Anrufung des Herrn" (Röm 10_{12}) haben wir bei Paulus II Kor 12_8 und bei Stephanus Apgsch 7_{60} einzelne Proben. Aber solche Gebete sind sicher unendlich viel häufiger gewesen. Die Christen stehen also tatsächlich zu Christus ebenso, wie sie zu Gott stehen (vgl. II Klem 1_1). An diesem Punkte beobachten wir nun die entscheidende Wendung, die der Glaube der alten Gemeinde genommen hat: hiermit setzt der Christus-Glaube, die Christus-Religion ein. Um so bemerkenswerter ist, daß es eine erhebliche Zeit gedauert hat, ehe man aus dem praktischen Christus-Kultus die theoretische Folgerung gezogen und Christus geradezu Gott genannt hat. — Daß der Name „Herr" von jeher und besonders im Hellenismus der Kaiserzeit auf Götter angewandt wird, dafür gibt es ein reiches Beweismaterial (Lietzmann: Handbuch zum NT, zu Röm 10_9, Deißmann: Licht vom Osten, S. 253 ff). Insbesondere nennt der Fromme, der sich einen Gott zu seinem besonderen Patron erkoren hat, ihn „seinen Herrn". Auf die Kaiser wird er angewandt zum Ausdruck der ihnen gewidmeten religiösen Verehrung. Was Paulus darunter versteht, ist aus I Kor 8_5 zu ersehen. Wenn er hier von sich aus zugesteht, daß es in der Tat viele (freilich nur sogenannte) „Götter und Herren" gebe, so sagt er damit, daß es viele (nach seiner Meinung dämonische) Wesen gibt, denen die Menschen Kultus und Anrufung darbringen, indem sie sie Gott oder Herr anreden. Im Gegensatz zu diesen vielen „Herren", insbesondere vielleicht zum Kaiserkultus, kennen und verehren die Christen nur den einen Kyrios Jesus Christos (vgl. Deißmann: A. a. O., S. 233 ff). — Ausführlich und bedeutsam hat Paulus sich über diesen Gegenstand Phil $2_{9\,ff}$ ausgesprochen. Diese Stelle bewegt sich noch auf der Linie der Ch. von Apgsch 2_{36}. Bei der Erhöhung hat Gott Christo „den Namen gegeben, der über jeden Namen ist, damit bei Anrufung des Namens Jesu sich jedes Knie beuge der Wesen im Himmel und auf Erden und unter der Erde, und jede Zunge bekenne, daß Jesus Christus der Herr ist — zur Ehre Gottes des Vaters". Der bestimmte Name, der jeden andern Menschen- oder Götternamen an Gewicht und Macht überragt, kann nur der Name Kyrios sein. Nun ist dies Wort nicht nur im gemeinen hellenistischen Sprachgebrauch bekannt, sondern es hat auf jüdisch-hellenistischem Sondergebiet noch eine besondere Geschichte. Die Juden wurden belehrt, den göttlichen Eigennamen Jahve in dem heiligen Text durch die Aussprache Adonaj (Herr) zu umgehen. Die griechischen Uebersetzer des AT verfahren demnach korrekt jüdisch, wenn sie den Namen Jahve mit „Kyrios", die häufige Zusammenstellung Jahve elohim (oder ha-elohim) mit Kyrios ho theos wiedergeben, d. h. eigentlich HERR, der Gott (so auch Luk $1_{32.\,68}$ u. ö.). Das artikellose Kyrios wird fast als Eigenname empfunden. Von hier aus will nun die Stelle des Philipperbriefs verstanden sein, umsomehr, als hier wohl an Worte wie Jes $42_8\,45_{23}$ gedacht ist. Den Namen Kyrios, den Gott eifersüchtig als sein Vorrecht hütet, hat er nun an Christus abgetreten und damit öffentlich ausgesprochen, daß alle Wesen sich ihm zu beugen und ihn als Herrn anzuerkennen haben. Die Verleihung des Namens bedeutet nach antikem Sprachgebrauche die Belehnung mit der Macht, die der Name bezeichnet. Diese Stelle ist nur ein anderer Ausdruck dafür, daß Gott ihm die Weltherrschaft übertragen, ihn zum „Herrn der Herren, König der Könige" gemacht hat. So kommt der Inhalt dieser Stelle im wesentlichen auf das hinaus, was Apgsch 2_{36} gesagt und was I Kor 8_5 angedeutet ist. Aber hier steht insofern noch etwas mehr, als Kyrios nicht bloß eine allgemeine Würdebezeichnung, sondern der fast zum Eigennamen gewordene Gottesname ist: Christus tritt geradezu an Stelle des allmächtigen Gottes. — Wie hoch das Prädikat „Herr" greift, ist auch daran zu sehen, daß Paulus gelegentlich in altt. Zitaten das dort auf Gott bezogene Kyrios ungescheut auf Christus anwendet, z. B. I Kor $1_{31}\,2_{16}$. Aber in den älteren Quellen, insbesondere bei Paulus, wird es noch sichtlich vermieden, Christus als „Gott" zu bezeichnen; die Scheu vor einer Verletzung der monotheistischen Grundanschauung wirkt hier gelegentlich so stark, daß sie zu überraschenden Gedankenausbiegungen veranlaßt, vgl. I Kor $3_{23}\,8_6$ Phil 2_{11}. Da ist es denn sehr auffallend, daß in dem heutigen Text von Röm 9_5 folgende Lobpreisung steht, die man nur auf Christus beziehen kann: „der, der über alle Dinge Gott ist, sei hochgelobt in Ewigkeit!" Wenn hier Kyrios stände, würden wir uns nicht wundern; daß aber der Text ihm hier ein Prädikat gibt, das ihn vollkommen an Gottes Stelle treten läßt — ohne Andeutung einer Unterordnung —, das ist nicht denkbar. Deshalb hat man mit Recht eine Textverderbnis angenommen.

1. d) Wenn die älteste christliche Theologie dem Erhöhten zwar eine göttliche Weltstellung zugeschrieben und ihm göttliche Verehrung erwiesen, aber eigentliche „Gottheit" im Vollsinne nicht beigelegt hat, so fragt sich: welcher Klasse der Wesen hat sie ihn eingereiht? Auch im Zustande der Erhöhung hat die Gemeinde Christus als Menschen betrachtet, als den mit göttlicher Herrlichkeit begabten, himmlischen Menschen. Sie hat die Weissagungen vom himmlischen Menschen oder Menschensohn (¶ Menschensohn im AT und NT) auf ihn bezogen. — „Menschensohn" heißt nichts weiter als „Mensch"; vgl. Psalm 8_5. Aber im NT ist nicht irgend ein beliebiger Mensch, sondern ein ganz bestimmter damit gemeint. Die meisten Stellen gehen zurück auf eine Weissagung des von den alten Christen hoch verehrten „Propheten Daniel" (7_{13}). Wir fragen hier nicht, was Daniel mit dieser geheimnisvollen Gestalt gemeint hat, auch nicht, woher er diese Vorstellung hat; wir scheiden hier auch die Frage aus, ob Jesus selber diese Weissagung auf sich bezogen hat (¶ Jesus Christus), — sicher ist nur, daß die alte Gemeinde in diesem himmlischen Menschen eine Darstellung des Messias gesehen hat; und in dem Augenblick, da sie in

Jesus den Messias gefunden hatte, bezog sie diese Stelle auf ihn als eine — noch immer unerfüllte — Weissagung. So malte sie sich die Wiederkunft ihres Herrn nach dieser Stelle aus: „sie werden sehen den »Menschensohn« kommend auf den Wolken mit großer Macht und Herrlichkeit" (Mrk 13 26). Der „Tag, da »der Menschensohn« sich enthüllt" (Luk 17 30), wird Apok 14 14 geschildert. Von hier aus ist nur ein Schritt zu der Vorstellung, daß schon gegenwärtig der „Menschensohn" zur Rechten der Kraft sitzt (Luk 22 69) oder steht (Apgsch 7 56). Dem Johannes auf Patmos erscheint Christus in der Gestalt des „Menschensohns" (Apok 1 13 ff), wobei allerlei Züge nicht nur aus Dan 7 13, sondern auch aus der Schilderung des Engels Dan 10 5. 6 eingemischt sind. — Aber die alte Gemeinde hat sich nicht gescheut, auch den Namen „Menschensohn" in das Leben Jesu zurückzutragen. Es war ein ungemein bedeutsamer Schritt, als die alte Ueberlieferung — wohl veranlaßt durch wirklich gesprochene Worte Jesu — ihm die Selbstbezeichnung als „Menschensohn" in weitem Umfange in den Mund legte. Sie wollte damit nicht bloß sagen, daß Jesus mit solchen Worten seine zukünftige Herrlichkeit vorausgesagt oder vorweggenommen habe, sondern sie meinte es so, daß Jesus auch schon damals der Menschensohn wirklich war. Am deutlichsten ist das an Stellen wie Mrk 10 45 „der Menschensohn ist gekommen . . .", wo mit diesem Titel auf die geschichtliche Gesamterscheinung Jesu zurückgeblickt und der Charakter seines Wirkens zusammenfassend beurteilt wird. Sehr bedeutsam ist diese Gleichsetzung des historischen Jesus mit dem „Menschensohn" Daniels und Henochs (s. u.), weil in demselben Augenblick, wo sie vollzogen ist, auch der weitere Gedanke nicht mehr abgewehrt werden kann, daß dieser Jesus von Nazaret nicht bloß ein Mensch ist, der dereinst zu himmlischer Herrlichkeit erhoben werden soll, sondern ein ursprünglich himmlisches Wesen, das zu dieser seiner Wirksamkeit auf die Erde herabgestiegen ist. Damit aber kommen wir zu einer neuen Form der Ch., die uns erst bei Paulus ganz deutlich werden kann.

2. Paulus. Wenn in der Urgemeinde, wie es scheint, die Folgerungen aus der Anwendung der Menschensohn-Idee auf Jesus noch nicht ganz gezogen sind, so wird dem das Schwergewicht persönlicher Erinnerungen an den auf Erden Wandelnden entgegengewirkt haben: im wesentlichen wird man über den Gedanken der Inthronisierung des Erhöhten nicht hinausgegangen sein. Wenn Paulus die höhere „himmlische" Christologie zur vollen Ausgestaltung gebracht hat, so war er dazu befähigt, weil ihm jene Fülle von persönlichen Erinnerungen fehlte, die ein Gegengewicht gegen den Gedanken hätten bilden können, daß Jesus eigentlich nicht auf Erden heimisch, sondern von Anbeginn an ein Himmelswesen war. Früher hat man wohl angenommen, Paulus sei, als der Erhöhte ihm erschienen, auf dem Wege eines Rückschlusses zu der Ueberzeugung gekommen, daß der im Glanze himmlischer Herrlichkeit ihm Erschienene schon vor seiner irdischen Erscheinung als der Sohn Gottes bei Gott im Himmel gelebt haben müsse. Demgegenüber haben neuerdings Wrede und Brückner überzeugend ausgeführt, daß Paulus vielmehr schon vor seiner Bekehrung als Pharisäer den Glauben gehabt habe, der Messias sei von Ewigkeit her im Himmel bei Gott vorhanden. In dem Augenblick nun, da „Jesus ihm in der lichten Herrlichkeit seines Auferstehungsdaseins entgegentrat, da setzte er ihn mit seinem Christus gleich und übertrug nun ohne weiteres auf Jesus alle die Vorstellungen, die er von dem Himmelswesen bereits hatte, z. B. die, daß es schon vor der Welt existierte und an ihrer Erschaffung beteiligt war". Die Präexistenz Christi ist für Paulus also nicht eine logische Folgerung, sondern etwas von vornherein Gegebenes. Und so wird denn die Geschichte Jesu weit zurück verfolgt bis in die letzten Urgründe alles Geschehens; nicht nur hat er schon in die Geschichte Israels eingegriffen, indem er als der wunderbare „Fels" in der Wüste den Zug der Israeliten begleitete (I Kor 10 4) und mit seinem Geiste durch die Propheten redete (I Petr 1 11); er war bei der Schöpfung beteiligt (I Kor 8 6 Kol 1 16: alles ist durch ihn geschaffen); er war der „Erstgeborene aller Kreatur" (Kol 1 15). Wie wundersam uns diese Aussagen über die Person Jesu Christi anmuten mögen — für Paulus und das spätere Christentum sind das ganz unzweifelhafte Tatsachen, an denen ihr Denken keinen Anstoß nimmt.

2. a) In der grundlegenden Stelle Röm 1 3 f ist der Name Sohn Gottes der beherrschende Ausdruck für die folgende Doppelaussage. Der Präexistente, der dann dem Fleische nach als Sohn Davids auftritt, ist schon vorher „Sohn Gottes", ehe er zum „Sohne Gottes in Macht" eingesetzt wird. Durch die Erhöhung ist dem Wesen des Sohnes Gottes etwas hinzugefügt, was er ursprünglich noch nicht besaß, nämlich die Weltherrschaft. In diesem zweiten Sinne bedeutet also Sohn Gottes den königlichen, von Gott eingesetzten Weltherrscher, den Messias. Was bedeutet es dann im ersten Sinne? Röm 8 32 Kol 1 15 (vgl. Röm 5 10 8 3 Gal 4 4) wird die Liebe Gottes zu diesem Sohn stark betont. Aber es wäre falsch, diese Stellen so zu erklären, daß die Sohnschaft nur ein anderer Ausdruck sei für die Liebe: weil Gott dies Wesen so geliebt habe, sei er der Sohn Gottes. Nein, umgekehrt: weil er der Sohn ist, darum liebt ihn Gott. An andern Stellen tritt hervor, daß dieser Sohn auf der Stufenleiter der Geschöpfe dasjenige ist, das ihm dem Ursprung und dem Wesen nach am nächsten steht, so I Kor 15 28 Kol 1 15, auch I Kor 11 4. Gewiß sind dies Nebentöne, die mitklingen. Man darf aber darüber den Grundton nicht überhören. Und dieser Ton ist neu gegenüber dem, was wir bisher vernommen haben. Nicht eine göttliche Herrschaft, nicht ein Liebes- oder Vertrauensverhältnis, nicht Adoption und nicht bildliche Umschreibung einer sittlichen oder natürlichen Aehnlichkeit des Wesens, sondern hier bedeutet „Sohn", was es eben zu bedeuten pflegt, nämlich Abstammung von Gott. Nicht im Sinne einer besonderen Art seiner menschlichen Geburt, denn die Gottessohnschaft liegt ja vor der Menschwerdung; schon sein vorirdisches Sein hat seinen Ursprung in Gott, und zwar in einzigartiger Weise. Weder aus altisraelitischem Boden noch aus dem Monotheismus des Spätjudentums kann die Anschauung entsprungen sein, daß der Gott des Himmels einen Sohn habe. Hier liegt übernommene mythologische Anschauung vor. In der babylonischen, ägyptischen Religion, im hellenistischen Synkretismus gehört eine derartige Vorstellung zu den geläu-

sigen Anschauungen. Im babylonischen Götter-system z. B. ist Marduk der Sohn Eas; er wird von seinem Vater gesandt, um der Not derer abzuhelfen, die ihn anrufen: „Mein Sohn, was wüßtest du nicht, was könnte ich dir noch mehr sagen? Was ich weiß, das weißt auch du. Geh hin, mein Sohn Marduk, und tue das und das" — das ist eine stehende Formel in babylonischen Zaubertexten (Zimmern: KAT ³, S. 372). Niemand kann beweisen, daß gerade diese babylonischen, oder daß es ägyptische oder griechische Vorbilder gewesen seien, die durch unzählige Vermittlungen auf die paulinische Idee gewirkt hätten. Für uns ist die Frage nach dem besonderen Ursprung dieser Vorstellung auch nicht so wichtig, wenn wir nur im allgemeinen ihren polytheistischen, mythologischen Charakter erkannt haben. Wichtig aber ist, daß das Mythologische an dieser Denkweise bereits abgestreift war, als Paulus mit ihr vertraut wurde. Sonst hätte er sie auch nicht übernommen. Sicheres Kennzeichen für das Entschwinden des Mythischen ist der Umstand, daß sich bei ihm keine Spur eines Nachdenkens oder einer Ueberlieferung darüber zeigt, wie das Sohnesverhältnis entstanden ist oder worin es eigentlich besteht. Der Apostel empfindet überhaupt nicht das Bedürfnis, durch eine Erzählung von der Schöpfung oder Geburt d. h. durch das, was die Religionswissenschaft einen „Mythos" nennt, das Vorhandensein dieses Gottessohnes zu erklären. Das mythische Denken ist durch die monotheistische Gewöhnung und durch philosophische Abstraktion völlig abgetötet. Wir müssen uns also bescheiden, daß die Vorstellung eines Gott näher als alle Wesen stehenden, von ihm besonders geliebten und ihm wesensähnlichen Sohnes dem Paulus gegeben war, und daß er sie ohne viel Reflexion übernommen und auf Jesus angewandt hat.

2. b) Es wiederholt sich hier die Frage: zu welcher Klasse von Wesen rechnet Paulus diesen himmlischen Sohn Gottes? Nach früher Gesagtem ist zu erwarten, daß er ihm nur mit Einschränkungen die Stellung eines „zweiten Gottes" zuerkennen werde. Das Prädikat „Gott" ihm beizulegen vermeidet er. Er hätte Phil 2 $_6$ sagen können: „obwohl er Gott war . . . . wurde er Mensch". Aber dies hätte der strenge Monotheist schwerlich über die Lippen gebracht. Er sagt dafür: „er war in göttlicher Gestalt", d. h. seine Erscheinungsweise, die Form seiner Existenz war dieselbe wie die Gottes. Damit aber ist vorbehalten, daß er etwas anderes als Gott war. Auf die Frage: was war er? antwortet die klassische Stelle I Kor 15 $_{45.\ 47}$. In V. 47: „Der erste Mensch stammt von der Erde, staubgeboren; der zweite Mensch kommt vom Himmel" — könnte der zweite Teil des Satzes mit einigem guten Willen auch auf den bei der Parusie wiedererscheinenden Christus bezogen werden; näher liegt freilich die mit der ersten Hälfte parallele Auffassung, daß der „zweite Mensch (seinem Wesen nach) aus dem Himmel stammt". Aber unzweideutig ist V. 45: „So steht auch geschrieben: Es wurde der erste Mensch Adam zu einer lebendigen Seele, der letzte Adam zu einem lebenschaffenden Geiste". Wie im ersten Teil des Lebens von der Schöpfung des ersten Adams, so muß auch im zweiten von der Schöpfung des letzten Adam die Rede sein. Paulus folgt also hier der auch bei dem jüdisch-griechischen Philosophen Philo von Alexandria vorliegenden Deutung des doppelten Schöpfungsberichts Gen 1 und 2. Anstatt diese beiden Erzählungen als Parallelberichte über denselben Vorgang aufzufassen, soll der Text von zwei Schöpfungsakten reden. Da das Wort: „Es wurde der Mensch zu einer lebendigen Seele" Gen 2 $_7$ steht und von der Schöpfung des in der Geschichte zuerst aufgetretenen, also ersten Adams handelt, so handelt Gen 1 $_{27}$: „Und Gott schuf den Menschen, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn" von der Schöpfung eines andern Menschen, nämlich des am Ende der Geschichte aufgetretenen, daher „letzten" Adams. Damit ist bewiesen, daß Paulus den präexistenten Christus sich als „Menschen" gedacht hat, freilich nicht als Menschen von Fleisch und Blut, sondern als ein „Geist"-Wesen. Wahrscheinlich bedeutet „in Gestalt Gottes" (Phil 2 $_7$) nichts anderes als „nach dem Bilde Gottes"; der Präexistente heißt Kol 1 $_5$ „das Abbild des unsichtbaren Gottes". Wie verhält sich nun die Lehre des Paulus zu der Lehre des Philo von der doppelten Menschenschöpfung? In einem Punkte weicht er völlig von diesem ab. Bei dem Alexandriner fehlt ganz die eschatologische Bedeutung des himmlischen Menschen; er zeigt keine Spur des Glaubens, daß der nach dem Bilde Gottes Entstandene am Ende der Dinge als Messias hervortreten werde. Dies aber ist bei Paulus gerade die Hauptsache. Seine Lehre vom irdischen und himmlischen Menschen oder vom ersten und letzten Adam oder von Adam und Christus hat recht eigentlich apokalyptischen Charakter. Sie ist ein Spezialfall des Grunddogmas der Apokalyptik, daß in der Endzeit die Geschehnisse der Urzeit sich wiederholen müssen; wie eine neue Sintflut, ein neuer Himmel und eine neue Erde erwartet wird, so auch ein zweiter Adam, der das an der Menschheit wieder gut macht, was der erste gesündigt hat (Röm 5 $_{12—20}$ I Kor 15 $_{22}$). Wegen dieses eschatologisch-apokalyptischen Charakters ist die Lehre des Paulus nicht aus Philo allein zu erklären; zum mindesten haben andere Einflüsse daneben mitgewirkt. Hier muß in erster Linie die Menschensohn-Vorstellung des Judentums genannt werden, wie sie in den „Bilderreden" des Henochbuches und IV Esra 13 sich findet, aber sicher schon vor Daniel vorhanden war und in jenen beiden Schriften an Stelle des irdisch-politischen Messias getreten ist. Wir verfolgen hier die Entstehung dieser Menschensohn-Idee nicht weiter, sondern begnügen uns mit dem Satze, daß die Lehre des Paulus von Christus als dem himmlischen Menschen an diesen Vorstellungen eine ausreichende Parallele hat.

2. c) Wir gehen aus von I Kor 8 $_6$. In dem Satze: „Christus, durch den das All (geworden ist), und wir durch ihn" ist der Gedanke, der uns besonders interessiert, und die entsprechende Aussage über Gott: „aus dem das All (hervorgegangen ist), und wir zu ihm" in Relativsätzen ausgedrückt, als sei er etwas ganz Selbstverständliches, keiner Erläuterung Bedürftiges. Insbesondere ist es ein dem Paulus und seinen Lesern notwendiger Gedanke gewesen, daß Gott sich bei der Schöpfung eines Helfers oder Vermittlers oder Werkzeuges bedient habe. Die Schöpfungsgeschichte der Genesis deutet davon nicht das Geringste an, und wieder müssen wir sagen: auf monotheistischem Gebiet liegt der Ge-

danke eigentlich recht fern. Nun wird ja auch allgemein zugegeben, daß dieser Satz nur da eine so selbstverständliche Gültigkeit beanspruchen kann, wo die Vorstellung von Mittelwesen zwischen Gott und Welt geläufig ist. Man verweist auf die Spruchbücher und meint, daß Paulus hier die Lehre von der Weisheit, der Throngenossin und Gehilfin Gottes, voraussetze: Spr Sal 8 22—31 JSir 1 4 Weish Sal 8 4 9 2. Gewiß ist in der christlichen Gemeinde schon früh eine Verknüpfung zwischen Jesus und der göttlichen Weisheit vorgenommen (vgl. Luk 7 35 11 49). Dennoch bleibt es sehr unwahrscheinlich, daß Paulus auf hellenistischem Boden diese Gleichsetzung Christi mit einem weiblich gedachten Mittelwesen gewagt haben sollte. Höchstens in der Weise wäre dies denkbar, daß Paulus die Weisheit, wie dies schon in der Weisheit Salomonis (1 7 7 22—8 1) geschieht, mit dem göttlichen Geiste gleichgesetzt hätte, so daß dieser Begriff der eigentlich vorherrschende wäre: Christus heißt ja I Kor 15 47 ein „lebenschaffender Geist" und wird II Kor 3 17 geradezu mit dem Geiste Gottes gleichgesetzt. Wir werden diese bedeutsame Gleichsetzung später noch näher kennen lernen. Aber an der Stelle I Kor 8 6 muß etwas anderes angenommen werden. Paulus spielt hier mit den Präpositionen und logischen Beziehungen (ähnlich Röm 11 36): aus dem, durch den, zu dem — das ist aber mehr als ein Spiel, es ist eine Anspielung auf eine höchst geläufige und häufige populärwissenschaftliche Ausdrucksweise. Man lese die 65. Epistel des Seneca über die verschiedenen inneren Ursachen: „aus dem, von dem, in dem, zu dem" — oder Plutarch de def. orac. 48 oder Philo, „von der Vorsehung" 23 oder „über die Kerubim" 162: „Du wirst als Ursache der Welt finden Gott, von dem sie geworden ist, als Stoff die vier Elemente, aus denen sie gemischt ist, als Werkzeug aber den Logos Gottes, durch den sie hergestellt ist". Ein griechischer Schriftsteller nun, der in dieser oder ähnlicher Weise die verschiedenen „Ursachen" hervorhebt (vgl. E. Zeller: Philosophie der Griechen III, 1, S. 131, Anm. 4), kann damit nur gewisse philosophische Erinnerungen haben hervorrufen wollen; wer dies las und nur ein wenig Fühlung mit den weit verbreiteten populär-wissenschaftlichen Gedanken hatte, mußte bei dem Mittler der Schöpfung sofort an den Logos denken. So ist also bereits die Stelle im Korintherbrief nur so zu verstehen, daß hier Christus genau an die Stelle getreten ist, die im griechischen System der Logos einnimmt. — Noch deutlicher freilich ist Kol 1 15—17. Hier steht nicht nur, daß das All d u r c h ihn geschaffen sei (wie I Kor 8 6), sondern auch, daß es i n ihm geschaffen wurde. Wenn man hier, wie man muß, die Präpositionen scharf unterscheidet, so besagt das, „daß in und mit Christus", d. h. d a d u r c h, d a ß e r erschaffen wurde, zugleich das All erschaffen ist: er enthält das All in sich. Dies hat wieder nur Sinn, wenn Christus hier mit dem Logos gleichgesetzt ist. Denn wie der Logos (bei Philo) der Inbegriff aller weltschöpferischen Ideen Gottes ist, so enthält der „Erstgeborene aller Kreatur, das Abbild des unsichtbaren Gottes", der nach I Kor 15 45 ein „lebenschaffender Geist" war, die Kräfte und Urstoffe alles Seins wesenhaft in sich; er war in gewissem Sinne schon die Welt selber. Diese Gleichsetzungen des Sohnes Gottes mit dem Logos und des Logos mit dem Kosmos hat eine schlagende Parallele an gewissen ägyptisch-griechischen Spekulationen, die durch Plutarch (de Iside et Osiride, 53 f) und durch Philo (quod Deus sit immutabilis, § 31) bezeugt sind (Reitzenstein: Poimandres, S. 39 ff), wonach der Kosmos-Logos als Sohn Gottes bezeichnet wird. Aber nach Kol 1 16. 17 ist die Welt nicht nur durch Christus und in ihm, sondern auch z u ihm geschaffen, d. h. in der Schöpfung finden die im Logos zusammengefaßten Schöpfungsideen ihre Verwirklichung. „Und das All hat in ihm seinen Bestand": in diesem Worte wird es am deutlichsten, daß hier Gedanken der stoischen Philosophie zugrunde liegen. Schon der hier gebrauchte Ausdruck „Bestand haben", wobei die Welt als ein „Systema" aufgefaßt wird, ist stoischer Schulausdruck. Vor allem aber die Vorstellung, daß dies Systema zusammengehalten werde durch eine lebendige, vernünftige Kraft, daß die Welt gewissermaßen eine Seele oder eine Vernunft habe. Alle Kraft, alles Leben, alle Ordnung und Schönheit in der Welt wird von den Stoikern auf diese Weltseele zurückgeführt, und sie heißt ihnen der Logos oder auch der Geist (vgl. Zeller: Philos. d. Griechen III, 1, S. 138 ff). An die Stelle dieses Logos oder Pneuma tritt nun bei Paulus Christus. Ebenso Hebr 1 6 Joh 1 3 f. — Uns berührt an diesen Gedankengängen so fremdartig die Gleichsetzung der Person Christus mit der ganz unpersönlichen Vorstellung der Weltkraft oder Weltseele. Wie ist es nur denkbar, fragen wir, daß Paulus seinen Christus, zu dem er doch sonst wie zu seinem Herrn aufblickt, zu dem er betet, den er sich als gnädige, liebreiche, ethische Persönlichkeit denkt — wie ist es möglich, daß er ihn zugleich in diesen ganz unpersönlichen Kategorien zu begreifen suchen kann? Man muß hier vor allem berücksichtigen die ganz ungemeine Leichtigkeit, mit der der antike Denker vom Persönlichen zum Begrifflichen übergeht. Das gesprochene Wort des Gottes wird dem ägyptisch-hellenistisch-gnostischen Denken ohne weiteres zum Gott; die Römer haben in ihrem Pantheon eine ganze Reihe Begriffsgötter; und umgekehrt — wie leicht wird es der stoischen Philosophie, die Volks-Götter in Begriffe aufzulösen, wie leicht dem Philo, die Personen der heiligen Geschichte als Typen oder Begriffe aufzufassen! Sünde und Tod erscheinen bei Paulus oft fast wie Personen, und umgekehrt ist der messianische Weltrichter, der Apok 19 11—16 auf einem weißen Roß vom Himmel herabgesprengt kommt, zugleich eine Darstellung des richtenden Wortes Gottes, er tötet die Menschen mit dem Schwert, das aus seinem Munde (!) hervorgeht (19 21). So ist zu verstehen, daß Paulus es über sich gewinnt, seinen erhöhten Herrn, nach dem er sich sehnt, wie man sich nur nach einer andern Persönlichkeit sehnen kann (Phil 1 23), zugleich zu denken als die unpersönliche, alle Welt durchwaltende Kraft Gottes. So ist es auch zu erklären, daß er den Satz aufstellen kann:

2. d) D e r H e r r i s t d e r G e i s t (II Kor 3 17). Dieser Gedanke liegt bei Paulus sicherlich in weitem Umfange zugrunde, besonders da, wo er „mystisch" empfindet und redet. Der Wechsel zwischen den Ausdrücken: „Der Geist Gottes oder Christi in uns" und „Christus in uns" (Röm 8 9 f) zeigt eine eigentümlich fließende Vorstellungsweise. Schon das ist bemerkens-

wert, daß Paulus den Gedanken fassen kann, Christus könne nicht nur einem Menschen einwohnen, sondern mehreren. Bei der mystischen Verbindung mit Christus macht es dem Denken des Paulus keine Schwierigkeit, anzunehmen, daß Christus in allen Gläubigen wohnt. Wenn wir daneben den andern Satz stehen sehen, daß alle Gläubigen in Christus sind, daß sie zusammen den (mystischen) Leib Christi bilden, daß sie alle ein Mann in Christus sind (Gal 3_{29}), so ist das alles nur möglich, indem — wenigstens im Denken, wenn auch nicht für das Gefühl — die festen Umrisse der Gestalt des himmlischen Herrn sich lösen und er mit dem Element des die Christen umflutenden und in sie einströmenden Geistes eins wird. Wie die Christen als in den Geist hineingetaucht und auch wieder mit ihm getränkt erscheinen, so sind sie in Christus und Christus in ihnen (I Kor 12_{13}), sie haben ihn angezogen (Gal 3_{27}), sind in ihn hineingetauft (I Kor 12_{14}), jeder einzelne Christ ist mit dem Herrn ein Geist (I Kor 6_{17}). Dieser Prozeß der „Entpersönlichung" steht nicht ohne Analogie da. Vor allem ist hier daran zu erinnern, wie überall in der Geschichte der Religionen die Mystik ihr Korrelat hat an einer pantheistischen Auflösung des gewöhnlichen Gottesbegriffs. Die von Paulus benutzte Denkform ist dieselbe, wie bei der Deutung Christi als Weltseele im Kolosserbrief: es ist die Vorstellung einer die ganze Welt durchwaltenden, in jeden Winkel des Daseins dringenden Gotteskraft, die der Stoiker Logos, die „Weish. Sal." (z. B. 7_{22} ff) die göttliche Weisheit nennt; an ihre Stelle tritt bei Paulus abwechselnd der Geist Gottes oder Christus selber. — Aber da, wo nicht von der Stellung Christi im Kosmos die Rede ist, sondern von seiner Person, ihrer Eigenart, Zusammensetzung und Herkunft, da wird er vielmehr als eine der Sphäre des Geistes angehörende Persönlichkeit bezeichnet; Pneuma ist sein eigentliches und uranfängliches Wesen; er ist „ein Geistwesen" unter andern Geistern. So heißt Christus einerseits „der Geist" II Kor 3_{17}, andererseits heißt es I Kor 15_{45}, der letzte Adam sei (bei der Schöpfung) „ein lebenschaffender Geist" geworden. Er wird damit als ein himmlisches Wesen bezeichnet, das ebenso wie die Engel an „Fleisch und Blut" (I Kor 15_{50}) von Hause aus keinen Anteil hat. Wie die himmlischen „Geister", die Engel, nach antiker Denkweise auch einen „Leib" haben müssen, um wirken zu können, eine festumrissene Persönlichkeitsform, wir würden sagen eine „Gestalt" (dies wohl die beste Uebersetzung von sôma), so hat auch Christus vor seiner Menschwerdung einen solchen himmlischen, übernatürlichen „Leib" („Gestalt") besessen, aber nicht einen „fleischlichen", sondern das, was Paulus einen „Geistleib" nennt (I Kor 15_{44}); wahrscheinlich meint er damit nicht nur einen Leib, der zu ihm als einem „Geistwesen" paßt, sondern geradezu einen aus jenem feinen, überirdischen Stoffe gewebten, für den Paulus nun einmal keinen andern Ausdruck hat, wie „Geist" (Pneuma). So unvorstellbar dies für uns ist, Paulus kann die Vorstellung bilden, daß Jesus vor der Menschwerdung (ebenso wie nach der Erhöhung) einen Körper gehabt habe, aber nicht von Erdenstoff, sondern von demselben Himmelsstoff, den auch die Engel an sich tragen. Im wesentlichen dasselbe wird er auch meinen, wenn er sagt: er war in „Gestalt Gottes" (Phil 2_{6}), nur daß hier noch das Besondere hinzukommt, daß er nach dem Ebenbild Gottes geschaffen ist. Aber es liegt auch das darin, daß Christus in der Präexistenz noch nicht die Gestalt des irdischen Menschen von Fleisch und Blut an sich getragen habe, sondern einen „Geistleib", wie er dem himmlischen Gottessohn zukam. Ein andrer Ausdruck dafür ist „Leib der Herrlichkeit" (dóxa; Phil 3_{21}), und insofern kann man auch sagen, die „göttliche Gestalt", in der er präexistierte, war die göttliche Herrlichkeit, an der er als Sohn teilhatte und die er dann später bei der Erhöhung wieder empfangen hat.

2. e) Jene „pneumatische" Daseinsform „in Herrlichkeit" war also die ihm allein angemessene. Es bedeutet daher ein freiwilliges „Armwerden" (II Kor 8_{9}), daß Christus seine himmlische Existenz mit der irdischen vertauscht hat. Dies ist seine erste große Liebestat, der Anfang des Erlösungswerkes. Diese „Selbstentäußerung" wird nun in den vielgedeuteten Worten beschrieben: „er hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein". Die Deutung muß von dem Umstand ausgehen, daß Paulus hier unter lauter positiven Aussagen, in denen er die Demut und den Gehorsam Christi preist, plötzlich zu diesem negativen Satze ausbiegt. Dadurch wird der Gedanke hervorgerufen, daß es auch hätte anders sein können. Der Sohn Gottes hätte auch auf das „Gottgleichsein" d. h. auf die göttliche Macht und Weltherrschaft so viel Wert legen können, daß er es „an sich gerissen" hätte. Es muß dies für ihn eine Art Versuchung gewesen sein, muß ihm etwa durch ein Vorbild nahe gelegt worden sein. Wem hat denn das „Gottgleichsein" als ein verlockender Raub gegolten, so daß er es für erstrebenswert hielt, es „an sich zu reißen"? Wahrscheinlich schwebt hier der erste Adam im Paradiese vor. Ihm hatte die Schlange in Aussicht gestellt, zu „werden wie Gott"; und er hat, um dieses Kleinod zu gewinnen, das Paradies und die Unsterblichkeit daran gesetzt. Wie anders der zweite Adam! Er war schon nahe daran, Gott gleich zu sein, besaß göttliche Gestalt, war Sohn Gottes — und dennoch hat er die Hand nicht ausgestreckt nach der göttlichen Weltherrschaft, sondern hat im Gegenteil auch noch das, was er besaß, daran gegeben. — Worin bestand nun der Verzicht Christi? Statt der „göttlichen" Gestalt hat er die „Gestalt eines Sklaven" angenommen — darin bestand die Selbstentäußerung. „Eines Sklaven" sagt Paulus, weil ihm noch vorschwebt, daß er ja ein Kyrios, ein Herr hätte werden können. Es handelt sich also um den Wechsel der Gestalt (morphê), und der Vorgang scheint ganz unmittelbar nach Analogie des Ablegens und Anlegens eines Gewandes gedacht zu sein. Wie die Christen nach II Kor 5_{1} ff (im berichtigten Text) den irdischen Leib (der hier ein Haus genannt wird) ausziehen, um den himmlischen anzuziehen, so hat Christus umgekehrt den „Leib der Herrlichkeit" abgelegt und den „Leib unserer Niedrigkeit" (Phil 3_{21}) angetan, den „Leib des Fleisches" (Kol 2_{11}) oder „das Fleisch" schlechthin. Das eigentliche, innere Wesen Christi ist dabei unverändert geblieben; auch als Mensch mit einem Leibe von Fleisch und Blut ist er dieselbe Person geblieben, der „himmlische Mensch" in irdischem Gewande. Demnach hat Jesus, als er auf Erden wandelte, nach der Lehre des Paulus einen Doppelcharakter gehabt. Vom Weibe

geboren wie jeder andere Mensch, unter das Gesetz und die darüber waltenden Geistesmächte getan wie jeder Jude (Gal 4_4), aus dem Samen Davids stammend, also von einem Davididen erzeugt (Röm 1_3), und in seinem Habitus, in Erscheinung und Geberde erfunden wie ein Mensch (Phil 2_7), so erschien er den Menschen. Aber das ist nicht das Ganze. Nur „dem Fleische nach" stammte Jesus von David ab; im übrigen stammte er vom Himmel (I Kor 15_{47}); er war ja bereits bei der Schöpfung als ein pneumatisches Wesen vorhanden und tätig gewesen; „der Erstgeborene der ganzen Schöpfung" (Kol 1_{17}). So seltsam es uns vorkommen mag, es läßt sich nicht anders vorstellen, als daß hier gewissermaßen zwei Wesen verschiedener Ordnung sich miteinander verbunden haben; ein himmlisches ist bei der Geburt in den entstehenden Körper eingegangen. Zu dieser uns völlig fremdartigen Vorstellung gibt es Analogien. Z. B. lehrt die dem Paulus bekannte „Weisheit Salomonis" nach platonischem Vorbild eine Präexistenz der Seele (8_{19} f) — ich möchte sagen — der Individualität, die sich dann mit einem dazu passenden Leibe verbunden hat. In anderer Weise finden wir eine ähnliche Vorstellung in dem pseudohermetischen „Poimandres" (Reitzenstein, S. 330 f). Was hier von dem Menschen überhaupt gesagt ist, das etwa ist die Meinung des Paulus über Christus. Noch eine andere Analogie in seiner eigenen Lehre bietet sich dar. Ganz ernstlich unterscheidet er in jedem Menschen den „inneren Menschen", der, mit der Vernunft ausgerüstet, dem göttlichen Gesetze zustimmt, von den Gliedern, dem Fleische (= der äußere Mensch), der der Sünde frohnt als Sklave (Röm 7_{22} f). Auch beim Christen unterscheidet Paulus den „inneren" und den „äußeren Menschen" (II Kor 4_{16} 3_{18} Röm 8_{11}). Nach dieser Analogie etwa dürfen wir uns vorstellen, wie Paulus sich die Verbindung des himmlischen Menschen mit dem Leibe von Fleisch und Blut gedacht hat. Nur daß bei den Christen eine allmähliche Verwandlung des inneren Menschen nötig ist, die erst mit der Verleihung des Geistes in der Taufe beginnt, während Christus diesen Geist von Anfang an hatte. Dies wenigstens scheint der Sinn von Röm 1_3 f zu sein. Von David stammte er ab, insoweit als er ein Fleischwesen war, zum Gottessohn in Macht ist er eingesetzt „nach dem Geiste der Heiligkeit", d. h. dementsprechend, daß er den heiligen Geist nicht nur als eine göttliche Gabe besaß (wie die Christen), sondern weil der Geist der Heiligkeit einen Teil seines Wesens ausmachte; er war auch nach der Menschwerdung noch ein pneumatisches Wesen, aber das Besondere war, daß dieser himmlische Sohn Gottes, dessen einzig angemessene Erscheinungsform ein „Geistleib" gewesen wäre, es nicht verschmäht hat, in der völlig unadäquaten Form eines „Fleischesleibes" zu erscheinen. Daß dies eine unvollkommene Form der Zusammendenkung des Göttlichen und Menschlichen ist, das tritt besonders deutlich hervor bei einem sehr schwierigen Punkt, dem Verhältnis Christi zur Sünde.

2. f) Eine volle organische Durchdringung des Göttlich-Pneumatischen und des „Fleisches" stößt für Paulus insofern auf große Schwierigkeiten, als ihm das „Fleisch" von Natur in einem festen Verhältnis zur Sünde steht. Und zwar nicht nur die einzelne Körperlichkeit der einzelnen Menschen; sondern das Fleisch überhaupt. Für uns ist „das Fleisch" im allgemeinen nur ein Begriff, ein Gedankending; Wirklichkeit hat für uns nur das Fleisch des einzelnen Menschen. Aber bei Paulus herrscht der „Realismus der allgemeinen Begriffe", d. h. für ihn ist „das Fleisch" im allgemeinen nicht eine Abstraktion, sondern eine Realität, ein großer, mächtiger Lebenszusammenhang, an dem alle einzelnen Menschen durch ihre Körperlichkeit gliedhaft beteiligt sind. Und ebenso ist die Sünde eine große, weltumfassende, einheitliche Macht, die in dem ganzen Organismus der Leiblichkeit herrscht. Aus diesem Grunde hat es nun für Paulus etwas Bedenkliches, daß Christus einen Fleischesleib gehabt hatte; denn ein solcher „Leib des Fleisches" ist für Paulus doch in jedem andern Falle ein „Leib der Sünde" (Röm 6_6) oder „des Todes" (Röm 7_{24}). Wie also? Wenn Christus wirklich im Fleische erschienen ist, stand dann nicht auch sein Leib unter der Zwangsgewalt (dem Gesetze der Sünde) (Röm $7_{25\,b}$)? Die Aussagen des Paulus sind in diesem Punkte nicht völlig durchsichtig. Ganz außer allem Zweifel steht, daß für ihn Christus gerade so unter der Herrschaft des Gesetzes gestanden hat wie die Juden (Gal 4_4). Nun kann aber nur durch das Fleisch das Gesetz über den Menschen herrschen. Derselbe Gedanke liegt auch Röm 7_4 zugrunde: „Ihr seid dem Gesetze getötet durch den Leib Christi (d. h. dadurch, daß der Leib Christi getötet ist, seid ihr vom Gesetze gelöst)". Das hat nur Sinn, wenn mitgedacht ist, daß auch Christus einst in innigem Zusammenhang mit dem Gesetze stand (vgl. auch Kol 2_{20}, wonach Christus unter den „Weltelementen" gestanden hat). Aber wenn Paulus dann V. 5 fortfährt: „als wir im Fleische waren, da wirkten die Leidenschaften der Sünde, die durchs Gesetz hervorgerufen waren, sich in unsern Gliedern aus" — muß da nicht der Schluß gezogen werden, daß auch auf Christus das Gesetz diese zur Sünde verführende Macht ausgeübt hat? Also er war nicht nur ein Sklave der Gesetzes, sondern auch in dem „Gesetz der Sünde" befangen? — So liegt in dem engen Verhältnis, das Paulus zwischen Fleisch und Sünde annimmt, sozusagen eine Gefährdung der reinen Sündlosigkeit dessen, der einen Fleischesleib getragen hat. Ja, man kann geradezu sagen: für gewisse Gedanken der paulinischen Erlösungslehre scheint es unentbehrliche Voraussetzung zu sein, daß auch das Fleisch Christi in einem positiven Verhältnis zur Sünde gestanden habe. Röm 8_3: „Gott hat die Sünde im Fleisch verurteilt" oder besser „hingerichtet". Mit diesem Ausdruck kann nur auf die Kreuzigung Christi hingewiesen sein. Nach der Meinung der Gegner war dies eine „Hinrichtung Christi als eines Sünders"; da der Tod der Sünde Sold ist (Röm 6_{23}), so scheint also Christus nur deswegen gestorben zu sein, weil auch er der Sünde unterworfen war. Aber Paulus sagt: in Wahrheit war es umgekehrt, nicht Christus ist hingerichtet, sondern die Sünde ist hingerichtet worden. Wie ist dies Urteil möglich? Der Kreuzestod kann doch nur deshalb ein Gericht über die Sünde heißen, weil er durch Gottes wunderbaren Eingriff in einen Triumph Gottes über die scheinbar triumphierenden Mächte der Sünde (Kol 2_{15}) umgewandelt ist. Und was ist nun das Ergebnis? Nicht Christus ist verurteilt — der ist ja zu Gott entrückt —, sondern das Fleisch ist

an den Pranger genagelt. Wieder tritt hier der „Realismus der allgemeinen Begriffe“ in Kraft. Am Kreuze auf Golgatha ist nicht nur das Fleisch Christi hingerichtet, sondern das Fleisch überhaupt, dieser ganze lebendige Organismus hat an diesem Punkte den Todesstoß empfangen; mit dem Fleische Christi ist alles Fleisch dem Tode geweiht worden. Und in und mit dem Fleische ist die in ihm hausende Sünde gerichtet, hingerichtet, in ihrer Macht vernichtet. Dies sind die Gedankengänge, die der knappen Formel des Paulus zugrunde liegen. Aber wenn im Fleische Christi die Sünde mitgetroffen sein soll, so muß sie auch in diesem Teil geherrscht haben. Das scheint doch unausweichlich. Soll Christus die Menschheit wirklich von der Macht der Sünde erlöst haben, so muß er auch in vollem Sinne Mensch gewesen sein, muß die Macht der Sünde am eigenen Leibe verspürt haben. Aber dem wirkt das andere Postulat entgegen, daß der vom Himmel stammende Sohn Gottes von der Sünde keine Erfahrung gehabt haben kann. Hier liegt ein Widerstreit vor, der aber nur zeigt, wie unvollziehbar die wirklich organische Verbindung eines göttlichen Wesens mit der vollen menschlichen Natur auch für das Denken des Paulus gewesen ist. Eine Spur von Unsicherheit scheint sich auch bei ihm bemerkbar zu machen in einem eigentümlichen Ausdruck. Der Vordersatz nämlich zu jenem Satze von der „Hinrichtung der Sünde im Fleisch“ lautet: „Gott hat seinen Sohn gesandt im Bilde (homoiōma) des Sündenfleisches“. Streng genommen erfordert der folgende Gedanke den Vordersatz „er hat ihn gesandt im Sündenfleisch“, d. h. in einem Körper, der wie bei allen anderen Menschen von der Sünde beherrscht war. Aber diese nackte und uneingeschränkte Aussage kommt dem Apostel nicht über die Lippen, er schiebt ein Wort vor, dessen Bedeutung an dieser Stelle heftig umstritten ist: es heißt Bild (z. B. Röm 1_{22}), Abbild (V Mose 4_{17}), Nachbildung (Röm 5_{14} 6_5), aber auch einfach Erscheinung, Gestalt, Aussehen (Ezech 8_2 Apok 9_7). Was soll das Wort hier besagen? Die einen sagen, Paulus wolle betonen, daß der Leib Christi vollkommen gleich gewesen sei dem Sündenfleische der anderen Menschen; aber das hätte er doch viel stärker ausdrücken können, indem er einfach geschrieben hätte: „im Sündenfleische“. Die anderen sagen: Paulus wollte nur eine gewisse Aehnlichkeit, eine eingeschränkte Gleichheit aussagen: „in einem Abbilde des Sündenfleisches“, das natürlich immer nur ein Abbild bleibt und nicht in allen Punkten übereinstimmen könne; in diesem Falle finde die Gleichheit ihre selbstverständliche Grenze an der Sünde — der Leib Christi war dem Fleische der Menschen nachgebildet, natürlich abgesehen von der Sünde. Aber diese Ausnahme ist eben schlechterdings nicht angedeutet (etwa wie Hebr 4_{15}); der Ausdruck wäre also mindestens mißverständlich. Auch ist mit keiner Silbe angedeutet — was man zwischen den Zeilen zu lesen pflegt —, daß Christus die im Fleische etwa vorhandene Sünde durch seinen Willen überwunden habe. Trotzdem liegt dieser Auslegung das richtige Gefühl zugrunde, daß Paulus den Ausdruck nicht gewählt hätte, wenn es ihm möglich gewesen wäre zu sagen: im „Sündenfleische“. Es bleibt noch eine dritte Möglichkeit übrig: homoiōma heißt nämlich auch einfach die Erscheinung oder Gestalt — ohne den Nebensinn, daß diese einem Modell mehr oder weniger ähnlich nachgebildet sei, und ein dabeistehender Genetiv braucht nicht von dem Verbalbegriff „ähnlich machen, nachbilden“ abhängig zu sein (Gen. obj.), sondern kann gerade so gut aussagen, worin denn die Erscheinung, die Gestalt besteht, wie sie aussah. Ganz besonders wird das Wort (homoiōma) da gebraucht, wo es sich um die Erscheinung von Uebersinnlichem handelt; z. B. V Mose 4_{12} heißt es von der Offenbarung am Sinai: „Ihr habt keine Gestalt (Erscheinung) gesehen, sondern nur die Stimme (habt ihr wahrgenommen)“. Ezech 8_2 „ich schaute, und siehe die Gestalt eines Mannes“ (Siegfried bei Kautzsch: ein Gebilde, das sah aus wie ein Mann“). Apok 9_7: „die Erscheinung der Heuschrecken war wie kriegsgerüstete Rosse“. Dieser Gebrauch des Wortes gehört zusammen mit den Stellen, wo z. B. vom Menschensohn gesagt wird: „er sah aus wie ein Mensch“. Zugrunde liegt hier der Gedanke, daß himmlische Wesen, wenn sie menschlichen Augen sichtbar werden sollen, irgend eine Gestalt annehmen müssen. Und von hier aus ist es zu verstehen, daß Gott seinen Sohn sandte „in der Gestalt“ des Sündenfleisches. Damit ist also gesagt, daß der himmlische Christus in der Herablassung so weit ging, daß er als Erscheinungsform das von der Sünde beherrschte Sündenfleisch wählte. Eine unerlaubte Abschwächung wäre es, wenn man annähme, dies Fleisch habe keine Sünde gehabt; aber ebenso bleibt der in dieser Erscheinung auftretende Christus natürlich von der Sünde innerlich ganz unberührt, da die Fleischesgestalt ihm etwas völlig Aeußerliches bleibt, das er eben nur „angenommen“ hat, wie eine Maske oder eine Verkleidung. Hier wird es völlig deutlich, daß Paulus nicht eine organische Verschmelzung des Göttlichen mit dem Menschlichen annimmt. — Die Verbindung ist ja nur eine vorübergehende und wird durch den Tod wieder gelöst. Die Frage aber, ob es denn im Leben Jesu unter dem Einfluß des Fleisches zum Sündigen gekommen, wirft Paulus nicht auf; es ist ihm das völlig undenkbar. Ja, er zieht nicht einmal den Hilfsgedanken heran, daß Jesus durch seinen Willen die Versuchung zur Sünde überwunden habe. So innig berühren sich beide Teile seines Wesens, Fleisch und Geist garnicht. M. a. W. es muß behauptet werden, daß Paulus eine wirkliche und volle „Menschwerdung“ des himmlischen Christus überhaupt nicht rein ausdenken kann. Dafür spricht schließlich Phil 2_7. Hier hätte er sagen müssen „er wurde Mensch und war in seinem ganzen Habitus ein Mensch“. Aber solche rückhaltlose Ausdrucksweise vermeidet er auch hier; er sagt nur „er trat auf in Menschen-Gestalt und wurde in seiner Haltung als ein Mensch erfunden“. D. h. er sah aus wie ein Mensch, er bewegte sich wie ein Mensch, und selbst bei einer genaueren Prüfung fand man nichts, was gegen seine Menschlichkeit gesprochen hätte. Aber gerade diese Ausdrucksweise läßt erkennen, daß dies alles eben nur die äußere Form seines Daseins ist, daß er in Wahrheit mehr war als ein Mensch; daß sein Inneres dem Aeußeren nicht entsprach. Man wird hierin unschwer die Keime des späteren ¶ Doketismus erkennen, wonach Christus nur einen Scheinleib gehabt habe, oder der gnostischen Lehre, daß der himmlische Aeon Christus sich in den Menschen Jesus hinabgelassen habe,

um ihn vor dem Tode wieder zu verlassen, so daß nur der Mensch Jesus wirklich gelitten habe. Paulus selbst würde sich aufs äußerste gegen diese Folgerungen gesträubt haben, denn die Menschheit, das Leiden, der Tod Christi — das sind ihm Erlebnisse der ganzen Person, die er doch wieder völlig als eine Einheit fassen möchte. Hier sehen wir eben wieder die Zwangslage des Paulus und seinen Unterschied von der alten Gemeinde. Hätte er wie diese Jesus einfach als einen prophetisch inpirierten Menschen fassen können, der nach dem Tode zu Gott erhöht sei, so wären diese Schwierigkeiten nicht vorhanden gewesen. Aber für ihn galt es, die Vorstellung des himmlischen Christus mit der Ueberlieferung vom gekreuzigten Jesus zu verbinden, und dies war nur möglich auf Kosten entweder des Menschlichen oder Göttlichen — beides wollte er ungeschwächt bestehen lassen — oder auf Kosten der organischen Einheit der Persönlichkeit. So kam ein Zwittergebilde heraus, in dem alle möglichen Ketzereien und fast alle christologischen Probleme der Zukunft schon angelegt und vorbereitet waren.

3. Die Ch. nach Paulus. Da wir die Grundzüge der Logos-Ch. bereits bei Paulus gefunden haben, kann uns die nachpaulinische Lehre nicht viel Neues mehr sagen. Wir wundern uns nicht, zu lesen, daß Christus schon vor der Grundlegung der Welt (von Gott) vorher ausersehen gewesen ist (I Petr 1_{20}; vgl. Hen 46_3 48_6), daß Gott durch ihn die Welt geschaffen hat und daß er das All trägt durch das Wort seiner Macht (Hebr $1_{2\,f\,10}$), daß er wie die göttliche Weisheit (Sap $7_{25\,f}$) „Abglanz der Herrlichkeit Gottes und Abprägung seines Wesens" (Hebr 1_3) genannt wird. Das alles, ebenso wie die wichtigen Aussagen des johanneischen Prologs (Joh $1_{1.\,3.\,18}$) sind nur andere Belege dafür, daß die urchristliche Lehre begierig nach der (am stärksten bei ¶ Philo ausgeprägten) Logos-Lehre gegriffen hat, um den göttlichen, den absoluten, den weltumspannenden Charakter der Offenbarung Gottes in der Person Christi zum Ausdruck zu bringen. — In der nachpaulinischen neutestamentlichen Literatur beobachten wir nun, wie die Auseinandersetzung mit gewissen gnostischen Richtungen die Männer der alten Kirche veranlaßt, teils eigentümliche, die der Gegner überbietende Spekulationen auszubilden, teils mit großer Nüchternheit auf die festen Grundlagen der alten Ueberlieferung über das Leben Jesu zurückzugreifen. Einerseits sehen wir, wie die Christus-Spekulation sich in die Wolken versteigt, andererseits, wie die Erinnerungen an das Leben Jesu immer stärker und konkreter hervortreten.

3. a) Schon im Kolosserbrief hatte Paulus mit größter Energie einer gewissen gnostischen Irrlehre gegenüber die weltumfassende Erhabenheit Christi besonders über die Engel betont. Daß Sichtbares und Unsichtbares, Throne, Herrschaften, Mächte und Gewalten in ihm geschaffen sind, daß er die archē, d. h. wohl: Urprinzip und letztes Weltziel, ist, daß er sogar die Engelmächte mit Gott vereinigt hat (Kol 1_{16-20}), das sind solche antignostische Thesen, die uns nur zum Teil verständlich sind, da wir die Lehren der Gegner nicht gut genug kennen. Dazu gehört auch, daß in Christo die ganze „Fülle" (Pleroma) göttlichen Wesens leibhaftig wohne (1_{19} 2_9); während die Irrlehrer annahmen, die Fülle der Gottheit sei über das ganze Heer der Engel oder Geistermächte ausgegossen, lehrt Paulus: Gott habe sich nur in seinem Sohne mitgeteilt, in vollkommener, abschließender Weise; er enthält den ganzen Reichtum göttlichen Wesens in sich. Es ist dies dieselbe Anschauung von der göttlichen Offenbarung, wie in dem Worte „Bild des unsichtbaren Gottes" und wie in der Philonischen Logoslehre. Der an sich unsichtbare, unnahbare Gott hat sein ganzes Wesen in diesen seinen Offenbarer ergossen; wer „in ihm" ist, wer ihn hat, der hat damit nicht nur die Erlösung (Kol 1_{14}), sondern auch alle Erkenntnis Gottes. Denn Christus selber ist „das Geheimnis Gottes" ($2_{2\,f}$); „in ihm" empfängt man Anteil an der göttlichen Fülle (2_{10}). Diese Gedanken des Paulus hat nun ein Paulus-Schüler, der Verfasser des Epheserbriefes, aufgegriffen, gesteigert, umgedeutet. Gleich der einleitende Abschnitt (1_{3-14}) schlägt einen besonderen Ton an; es überrascht hier das häufige „in ihm": in ihm hat er uns erwählt vor Grundlegung der Welt, in ihm hat er seinen gnädigen Heilsentschluß gefaßt. Von Anfang an hat Gott ihn nur gedacht und ins Leben gerufen mit der Absicht, durch ihn das Heil der Welt zu verwirklichen, von vornherein hatte er mit ihm keine andre Absicht, als schließlich alle Dinge oder alle Wesen in ihm wie in einem Organismus „zusammenzufassen"; alle Lebensströme sollten in ihn einmünden. Aber der Verf. des Epheserbriefs hat diese Gedankenreihe nun noch mit einer mystischen Spekulation über die „Kirche" (Ekklesia) verbunden. Gewiß ist auch schon dem Paulus der „Leib Christi" der wichtigste Organismus im Universum, aber daß die Kirche die ganze Welt umspanne, daran hat er nicht gedacht. Dies ist nun aber gerade der Lieblingsgedanke des Epheserbriefes: Christus „erfüllt", durchdringt „das All in allen seinen Teilen mit seinem Wesen", und hierbei ist die Kirche, welche sein Leib ist, das „ihn Erfüllende", d. h. der Inhalt seines Wesens (1_{23}). M. a. W.: die Kirche tritt als der „Leib Christi" genau an die Stelle, welche sonst die „Weisheit" oder der „Logos" oder der „Geist Gottes" oder Christus selber als weltdurchwaltende Gotteskraft einnimmt. Der mystische Leib, der aus der Vereinigung Christi mit seiner Gemeinde entsteht, ist bestimmt, alle Wesen gewissermaßen in sich aufzusaugen. Dies Mysterium „Christus und die Kirche" ist der Zentralgedanke, um den sich das Denken des Verfassers des Epheserbriefes bewegt (2_{15} $2_{20\,ff}$ 3_{10} $4_{12.\,15\,f}$ $5_{23\,f\,25-30}$).

Gegenüber diesen hochfliegenden Phantasien berührt uns die Ch. eines andern Paulus-Schülers, des Verfassers der Briefe an Timotheus und Titus, fast nüchtern. Er hat eben gegen eine phantastische Gnosis zu kämpfen, darum kommt es ihm darauf an, die Christenheit zu den gesunden Grundlagen des überlieferten kirchlichen Christentums zurückzurufen (II Tim $2_{8\,f}$ I Tim $2_{5\,f}$). Obwohl der Verfasser hier energisch betont, daß Jesus Mensch war, hält er gleichzeitig daran fest, daß er göttlichen Ursprungs war; ja — wenn wir den richtigen Text haben — nennt er ihn Tit 2_{13} geradezu „unsern großen Gott und Heiland Jesus Christus". Aber auch wenn wir diese Stelle anders lesen oder deuten müßten, würde uns ein Ausdruck Licht geben, den unser Verfasser gerne braucht: er redet II Tim 1_{10} von der „Epiphanie" des Heilandes. Jeder griechische Leser mußte dies ihm wohlbekannte

Wort so verstehen, daß in Jesus Christus ein Gott in Menschengestalt auf Erden erschienen sei. So wie man von der Epiphanie eines Gottes redet, wenn er Menschen erscheint, etwa um die Erbauung eines Tempels oder die Gründung eines Festes zu befehlen oder um Wohltaten zu spenden; so wie Antiochos IV von Syrien Epiphanes hieß, als der auf Erden wandelnde Gott — so bedeutet bei unserem Verfasser der Ausdruck auch die Inkarnation eines Gottes.

3. b) Wir haben die Entwicklung der christologischen Lehren in den Hauptzügen an uns vorüberziehen sehen. Aber das Bild wäre unvollständig, wenn wir nicht hinzufügen wollten, daß die alten Gemeinden neben der Ausbildung einer theologischen Lehre über Christus auch den höchsten Wert darauf gelegt haben, das anschauliche Bild Jesu in ihrer Mitte lebendig zu erhalten. Die Pflege dieser Ueberlieferung war in der Hauptsache das Werk der ältesten Gemeinde in Palästina. Ihr verdanken wir im Grunde alles, was wir sicher über Jesus wissen; daß diese Ueberlieferung trotz mancher Ausschmückung und manches legendären Zuwachses doch im Kern eine zuverlässige und treffende ist, das hängt damit zusammen, daß die Ch. der Urgemeinde im wesentlichen noch eine sehr einfache war. Die Erhöhung zu göttlicher Herrlichkeit trat ja bei Jesus erst nach seinem Tode ein; während seiner Wirksamkeit auf Erden war er zwar ausgerüstet mit Geist und Kraft von oben, aber doch ein Mensch. Von diesem Standpunkt aus konnten auch die menschlichen Erinnerungen an ihn mit Liebe und Treue und ohne allzu starke Idealisierung gepflegt werden. Völlig freilich ließ es sich nicht vermeiden, daß von dem Glanze des Erhöhten auch etwas in sein irdisches Leben zurückstrahlte. Aber im großen und ganzen ist das Bild, das wir der Liebe und Treue der ältesten Jünger verdanken, ein überzeugendes, ein wahrhaft menschliches. — Daß bei Paulus die Einzelerinnerungen an das Leben Jesu zurücktreten, ist eine oft beobachtete Tatsache. Er gehörte ja nicht zu den galiläischen Wandergenossen Jesu; was er aus dem Leben Jesu weiß, hat er aus Ueberlieferung empfangen. Dieser Satz wird nun vielfach stark übertrieben und einseitig betont. Man unterschätzt nicht nur die Menge dessen, was Paulus von Jesus gewußt hat, sondern auch das Wirklichkeits-Interesse, das er an dem Erdenleben Jesu genommen hat. Immerhin ist es nicht zu leugnen, daß Paulus in seinen Briefen von dieser Kunde wenig Gebrauch macht. Seiner ganzen Denkart entspricht es vielmehr, die Lebensleistung Jesu durch die zwei großen Taten zusammengedrängt zu veranschaulichen: Menschwerdung und Kreuzestod. Für ihn war ja das irdische Leben Jesu nur eine Durchgangsstufe, und alles einzelne, was er getan und gelehrt hat, alle einzelnen Beweise seiner Liebe und die Etappen seines Leidensweges stehen ihm an Wichtigkeit hinter diesem Anfang und diesem Ende zurück. Wie viel Einzelheiten er auch in seiner Missionspredigt erzählt haben mag, schließlich ist er doch immer wieder auf das Kreuz als auf den Höhepunkt zurückgekommen. — Aber das Leben der heidenchristlichen Gemeinden konnte einer reicheren Kunde von Jesus nicht entbehren; die Frömmigkeit, die sich an seinem Bilde aufrichten sollte, brauchte ein anschauliches Bild, brauchte einzelne Züge, einzelne Worte. Und so beobachten wir denn, wie die nachpaulinische Literatur in immer steigendem Maße auf die Erinnerungen an das Leben Jesu zurückgreift. — Schon der I Petrusbrief verwendet gern solche Züge zur Unterstützung seines Erbauungszweckes. Zwar verfügt der Verfasser nicht gerade über die reiche Fülle, die einem Augenzeugen des Lebens Jesu zu Gebote gestanden hätte, er ist eben nicht Petrus selber, sondern ein Schüler und Verehrer des Apostels. Aber er stellt den leidenden und bedrückten Christen doch sehr warm und lebhaft das unschuldige Leiden Christi vor Augen (1_{19} 2_{22} 3_{28}), seine Geduld, sein Schweigen vor dem Richter (2_{23}); er versucht doch, das Leiden des Herrn etwas zur Anschauung zu bringen. — Noch stärker macht der Hebräerbrief von diesem Mittel Gebrauch. Ihn interessiert ganz besonders das Problem der Menschwerdung (Kap. 2). Der himmlische, ewige „Sohn", der in Psalm 8 geweissagte „Menschensohn" ist von Gott eine Zeitlang „unter die Engel erniedrigt" worden. Er mußte den Menschen „in allen Stücken gleichwerden", mußte nicht nur Fleisch und Blut annehmen, um den Tod kosten zu können, sondern er mußte auch dieselben Versuchungen durchmachen, wie wir; nur so konnte er der barmherzige Hohepriester werden, der mit unserer Schwachheit mitfühlen konnte (4_{15}). Am stärksten tritt das menschliche Bild Jesu uns vor Augen, wenn es heißt, daß er „in den Tagen seines Fleisches Gebete und Bitten an den, der ihn vom Tode erretten konnte, mit starkem Schreien und Tränen dargebracht habe" (5_{7}), daß er an seinem Leiden den Gehorsam habe lernen müssen (5_{8}). Als der Anfänger des christlichen Glaubens, als der geduldige, gehorsame Ueberwinder des Leidens zeichnet ihn der Verfasser (12_{1-3}) — seinen Lesern zum Trost und zum Vorbild. Diese anschaulichen Einzelzüge heben sich leuchtend ab von dem abstrakten, gelehrt-theologischen Hintergrund des ganzen Briefes. Man kann an ihm studieren, wie ein praktischer Erbauungsschriftsteller mit bloßer Ch. nicht auskommen konnte, sondern darauf angewiesen war, das Bild Jesu greifbar und herzgewinnend vor Augen zu stellen. — Wir sind damit in die Zeit gekommen, da sich die Notwendigkeit herausstellte, der Gemeinde auch ein zusammenhängendes Bild vom Leben Jesu zu geben. Die ersten Apostel und Augenzeugen waren dahingestorben; es galt die fließende, mündliche Ueberlieferung in ein geordnetes Bett zu leiten: so entstanden die ersten Evangelien. — Ihre Verfasser gehören sämtlich nicht zu den Augenzeugen, sondern sind Männer der zweiten Generation, welche das kostbare Gut, das ihnen die erste hinterlassen hat, zu bergen sich bemühen. Aber sie stehen sämtlich in dogmatisch-christologischer Beziehung nicht mehr auf dem Standpunkt der ältesten Gemeinde. Die Erhöhungs-Ch. ist längst überboten worden durch die Menschwerdungs-Ch., wie sie Paulus vertritt.

Die Ch. des Markus-Evangelisten (64—68) spricht sich schon in der Ueberschrift aus: sein Evangelium handelt von Jesus Christus (dem Sohne Gottes — falls diese letzten Worte echt sind). Der Gebrauch des Doppelnamens ist bezeichnend; wie sich das schon bei Paulus ankündigt, hat hier „Christus" seine nationalpolitische Bedeutung verloren und ist Eigenname geworden — ein Zeichen davon, daß der Verf. unter Heidenchristen lebt, denen der jüdische Messias als sol-

cher nichts mehr bedeutet. Das schließt nicht aus, daß Jesus im Verlauf der Erzählung wiederholt als Messias bezeichnet wird (8 29 14 61 15 32) — im Munde von Juden; der Evangelist hat eben eine Vorstellung davon, daß es sich geschichtlich, in der Umgebung Jesu, um die Frage gehandelt hat, ob er der Messias sei. Der Gebrauch dieses Namens ist also sachgemäß. Ebenso wahrt der Verf. den geschichtlichen Takt, indem er in der Erzählung immer nur Jesus sagt und nie Jesus Christus. Er hat eine Empfindung davon, daß der Doppelname erst im Bekenntnis der späteren Gemeinde, aber zu Lebzeiten Jesu noch nicht möglich war. Die eigentlich bezeichnenden Namen Jesu sind für ihn „der Sohn Gottes" und „der Menschensohn". Wenn der Evangelist den letzteren Jesus so oft als Selbstbezeichnung in den Mund legt, so verrät er keine Empfindung mehr davon, daß dieser Name eigentlich nur zu dem himmlischen Messias, sei es dem präexistenten, sei es dem erhöhten paßt. Für ihn ist eben der auf Erden wandelnde Jesus kein anderer als der „himmlische Mensch", der vom Himmel herabgestiegen und wieder zum Himmel erhöht ist (15 62), von dannen er auf den Wolken wiederkommen wird mit großer Macht und Herrlichkeit (13 26). Darum läßt er Jesus sich den Menschensohn nennen gerade auch da, wo er von seinem irdischen Wirken redet (2 10. 28 10 45), von seinen Leiden (z. B. 8 31) und seiner Auferstehung (9 9). Hierin war die Redenquelle (¶ Evangelien, synoptische: III, 1) bereits vorangegangen (Mtth 11 19 = Luk 7 34), und Matthäus hat diese Ersetzung eines „Ich" im Munde Jesu durch den „Menschensohn" noch gesteigert (vgl. Mtth 16 13 mit Mark 8 27). Dieser Gebrauch des Namens ist ein völlig ausreichender Beweis dafür, daß Markus ebenso wie Paulus Jesum als den vom Himmel gekommenen „Menschen" angesehen hat. Ebenso kann man nicht zweifeln, daß dieser nachpaulinische Schriftsteller den Namen „Sohn Gottes", der vielleicht schon in der Ueberschrift des Evangeliums als der bezeichnendste Würdename vorkam, so verstanden hat wie Paulus, nämlich nicht in dem früher erörterten alten theokratischen Sinne von dem zur Messiasherrschaft Erwählten und Berufenen, sondern von dem, der unter allen Menschen der Einzige ist, der von Natur das Wesen Gottes an sich trägt. Von einer Wundergeburt kann Markus noch nichts wissen; sonst würde er davon reden. Jesus ist ihm, wie dem Paulus (Röm 1 3) „Sohn Davids" (10 47). Das Bezeichnende ist, daß er gar nicht über die Frage reflektiert, wie dieser „Mensch" „Sohn Gottes" sein könne. Es scheint ihm offenbar nicht undenkbar, daß ein Mensch, der in seinem ganzen äußeren Wesen die Erscheinung und das Verhalten eines Menschen zeigte, in Wahrheit doch göttlicher, himmlischer Herkunft war. Er ist eben ein durchaus antik und populär empfindender Mensch, dem die Annahme keine Schwierigkeiten macht, daß ein göttliches Wesen sich in einem Menschen „inkarniert" habe — diesen Ausdruck müssen wir schon anwenden. — Andererseits ist klar, daß die Gottessohnschaft oder Göttlichkeit Jesu etwas nicht leicht Erkennbares war. Nur den Jüngern wird dies „Geheimnis" offenbart (4 11), und die Dämonen wissen es kraft ihrer übernatürlichen Erkenntnis (3 11 5 7), aber der Masse des Volks bleibt es verborgen — der Hauptmann unter dem Kreuz ist eben die leuchtende Ausnahme. So muß die Göttlichkeit Jesu doch immerhin ein irgend wie verborgener, innerlicher Besitz Jesu gewesen sein.

Die Ch. des Matthäus und Lukas zeigt einige feine Schattierungen gegenüber der des Markus, die uns hier indessen nicht interessieren. Dagegen ist wichtig, daß die reichen Redestoffe, die sie in ihre Werke aufgenommen haben, im ganzen gegenüber der dogmatischen Grundauffassung den Eindruck zu verstärken geeignet sind, daß wir es mit einer gotterfüllten, von Gott durchaus abhängigen, prophetischen Persönlichkeit zu tun haben. Dazu dient in erster Linie das besonders bei Lukas, aber auch bei Markus und Matthäus hervorgehobene Beten Jesu. Dieser Zug der evangelischen Geschichte, vor allem das Bild seines Ringens in Gethsemane, ist für alle Zeiten ein starkes Gegengewicht gegen die idealisierende, vergöttlichende Auffassung der Evangelisten geworden. Matthäus und Lukas haben aber zur Ch. des Urchristentums noch einen besonderen Beitrag geliefert, indem sie die Geburt Jesu in den Kreis der Darstellung und theologischen Reflexion gezogen haben. Und zwar führen sie zwei, einander eigentlich aufhebende Züge ein. Einerseits suchen sie die Davidssohnschaft Jesu durch ihre einander widersprechende Genealogien (Mtth 1 1—17 Luk 3 23—38) zu erhärten — ein Versuch mit untauglichen Mitteln, durch den die Sache eher zweifelhaft werden muß. Bei beiden bedeutet dies einen judenchristlichen Einschlag in die Darstellung, bei Lukas geht die ganze Geburtsgeschichte von diesem judenchristlich-messianischen Dogma aus (1 32 2 4. 11). Zweitens erklären sie beide die Gottes-Sohnschaft Jesu durch seine Geburt aus dem Geiste: „heiliger Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich beschatten; darum wird auch das Heilige, das erzeugt wird, ›Sohn Gottes‹ genannt werden" (Luk 1 35). Hier sieht man ganz deutlich, wie der im Gebrauch der Gemeinden bereits fest gewordene Name „Sohn Gottes", der 1 32 noch ganz im altorientalischen Sinne steht, auf eine neue Weise erklärt wird, nämlich durch eine wunderbare Art der Geburt. Solches Verständnis des Namens mußte den griechischen Christen besonders nahe liegen. Denn in der griechischen Religion und Volksanschauung ist es ein ungemein verbreiteter Glaube, daß Männer von hervorragenden Gaben und Leistungen, wie z. B. Alexander der Große, Plato, Pythagoras, Söhne eines Gottes, von einem sterblichen Weibe seien. (Reiches Material bei H. Usener: ZNT 1903, Vorträge und Aufsätze, 1907, und bei E. Peterſen: Die wunderbare Geburt des Heilandes, RV, I, Heft 17, 1909.) Der griechischen Anschauung ist es nicht anstößig, ihre Lieblinge als die Frucht einer wirklichen göttlichen Zeugung zu denken. Aber diese naiv-sinnliche, allzumenschliche Vorstellung ist natürlich von den Christen nicht übernommen worden. Schon der über alles Menschliche erhabene, jüdische Gottesbegriff hätte derartige Vorstellungen nicht zugelassen. Noch weniger konnte der abgeklärte, reine und ethische Gottvaterglaube der alten Christen den heidnischen Gedanken in seiner ungebrochenen Ursprünglichkeit übernehmen. Nur in einer gewissen vermittelnden Umformung hat man gewagt, von einer göttlichen Geburt Jesu zu reden. Man dachte sich den Vorgang nach Analogie z. B. der Geburt Isaaks, der (Gal 4 29) nicht „dem Fleische nach", sondern „aus der Kraft des

Geistes" erzeugt, d. h. durch ein unbegreifliches Schöpfungswunder Gottes (Röm 4_{17-22}) entstanden war. So sagt Mtth 1_{18}, daß Maria „vom heiligen Geiste schwanger war", und Lukas redet (1_{35}) von diesem geheimnisvollen Wundervorgang in zarten, umschreibenden, mehr verhüllenden als deutlichen Bildern. Hiermit ist ein neuer Weg betreten, die „Gottheit" oder „Göttlichkeit" Jesu zu erklären. Streng genommen schließt diese Auffassung, die den Vorzug populärer Anschaulichkeit hat, die paulinische von der Präexistenz Christi aus. Denn in der Wundergeburt entsteht doch die Gottessohnschaft als etwas Neues, das vorher nicht vorhanden war; wenn dagegen, wie Paulus lehrt, der vorweltliche, himmlische Sohn Gottes Fleischgestalt annimmt, so bedeutet die Geburt dieses Menschen für die Entstehung der Gottessohnschaft nichts — im Gegenteil, sie fügt nur das Menschliche dem Göttlichen hinzu.

Daher ist es nicht auffällig, daß im Johannes-Evangelium das die Präexistenz Jesu so stark betont (besonders im Prolog, aber auch an den zahlreichen Stellen, wo es vom „Herabsteigen vom Himmel" handelt), von der Geburt aus dem Geiste keine Rede ist. Andrerseits ist ja über allen Zweifel erhaben, daß er aus den älteren Evangelien die Anschauung kennt und daß sie seinen Lesern bekannt war. Unter diesen Umständen bedeutet sein Schweigen zwar nicht, daß er jene Vorstellung bekämpfen wollte — er hätte sie damit ja doch nicht entwurzelt! —, wohl aber, daß sie ihm nicht richtig oder nicht genügend erschien. Wenn im Evangelium die Juden Jesus „den Sohn Josephs" nennen (1_{45} 6_{42} vgl. auch 7_{27}), so ist das nach der Auffassung des Evangelisten natürlich ein Zeichen ihres geringen Verständnisses. Aber nicht darin besteht ihr Irrtum, daß sie überhaupt Joseph als Vater betrachten — dem scheint Johannes nicht widersprechen zu wollen —, sondern daß sie damit alles begriffen zu haben meinen. Mag er der Sohn Josephs sein oder nicht — sein eigentliches Wesen ist damit in keinem Fall bezeichnet: wie er menschlich geboren ist, das ist ganz gleichgültig; daß er vom Himmel gekommen ist, darauf kommt es an. — Fragen wir, wie sich „Johannes" die Menschwerdung gedacht hat, so bekommen wir ebensowenig eine klare Antwort wie bei Markus. Nur soviel ist klar, daß er energisch die gnostische Vorstellung bekämpft, erst in der Taufe habe sich der himmlische Christus mit Jesus verbunden, um ihn vor dem Tode wieder zu verlassen — nein, die Persönlichkeit, die Jesus Christus heißt, ist durch Wasser und Blut, durch Taufe und Tod hindurchgegangen (1 Joh 5_6). Gegen alle doketische Verflüchtigung seiner wahren und vollen Menschheit (¶ Doketismus) streitet er, indem er den fast „derben" Ausdruck wählt: „Der vorweltliche, himmlische, göttliche Logos wurde Fleisch" (1_{14}), er hat sich sichtlich und in vollem Sinne in ein Wesen von Fleisch und Blut verwandelt; er hat Ermüdung (4_6) und Durst (19_{28}) gekannt; vor allem — er ist wirklich und unzweifelhaft gestorben (19_{33} ff) und ist wirklich und mit seiner vollen Leiblichkeit auferstanden ($20_{20.\ 27}$). Aber, wie stark auch die Abneigung gegen den Doketismus bei Johannes ist, obwohl er Jesus nicht nur von anderen (3_{27} 4_{29} 5_{12} 7_{40} 9_{11} 10_{33} u. ö.), sondern auch von ihm selber (8_{40}) als einen „Menschen" bezeichnen läßt — daneben hat er in stärkster Weise ihn als „Gott" charakterisiert. Nicht nur, daß er allzumenschliche Züge wie die Taufe und Versuchung Jesu, Gethsemane u. a. stillschweigend übergeht; er sagt ausdrücklich, daß die Augenzeugen des Lebens Jesu auch an dem Fleischgewordenen die göttliche Herrlichkeit gekannt hätten (1_{14}), daß er durch seine Zeichen seine „Herrlichkeit" offenbart sah (2_{12} 9_3 12_4). Wie es möglich war, daß dieser den himmlischen Geisteswesen vorbehaltene, recht eigentlich göttliche Besitz auch an einem Fleischeswesen zur Erscheinung kommen konnte, darüber scheint er nicht zu grübeln — das ist ihm eben das anbetungswürdige Wunder! Klar ist nur, daß er beide Thesen mit gleicher Energie bekämpft: wirklich fleischgeworden und doch im Vollbesitze jener Eigenschaften, welche das Wesen der Gottheit ausmachen. Darum scheut er sich auch nicht, nicht nur von dem vorweltlichen Logos zu sagen: er war Gott (1_1), sondern auch den leiblich Auferstandenen von Thomas als „mein Gott" angeredet werden zu lassen (20_{28}); ja er selber nennt den Erhöhten (I Joh 5_{20}) ohne Zaudern den „wahrhaftigen Gott". Hier ist die Höhenlage des älteren Urchristentums, hier ist die Grenze überschritten, die Paulus in seiner Ch. mit Bedacht eingehalten hat.

Der Vergleich mit Paulus ist überhaupt lehrreich. Ihm konzentriert sich das Heilswerk Christi in dem Selbstopfer des Kreuzestodes: um dessentwillen mußte Christus die Selbstentäußerung der Menschwerdung üben. Darum ist ihm die Lehre von der „Kenosis" (Entäußerung Phil 2) so wichtig. Hierin zeigt er sich als der Vertreter einer Erlösungs-Religion, die nur durch ein ungeheures Opfer begründet werden konnte. Insoweit nun Johannes auf dem Boden dieser paulinischen Lehre steht — und sie ist ihm natürlich auch sehr wichtig (das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt!) —, insoweit braucht er die Menschwerdung als Voraussetzung dieses Opfers. Aber der eigentliche Schwerpunkt der johanneischen Theologie liegt hier nicht. Johannes ist der Vertreter einer Offenbarungs-Religion: Gotteserkenntnis (17_2), Gott schauen (14_9), das ist das höchste Gut seiner Frömmigkeit. Und darum kommt im Leben Jesu alles darauf an, daß er den Menschen den Vater zeigt. Seine Aufgabe, des „einzigen" (dies ist das Wort, das Luther mit „eingeboren" übersetzt und das so oft gründlich mißverstanden wird, als sollte damit ein mystisches „in Gott hineingeboren sein" ausgesagt sein) Sohnes, der am Busen des Vaters ist, besteht darin, das Mysterium des unsichtbaren Gottes zu entschleiern (1_{18}). Er tut es durch seine Worte und seine Werke — beides ist nicht sein eigen, sondern „ihm vom Vater gegeben", wie immer und immer wieder hervorgehoben wird. Insbesondere übt er die beiden großen Werke Gottes, die Totenerweckung und das Gericht schon auf Erden (3_{19} ff 5_{21-30}). Aber nicht nur in Wort und Werk offenbart er den Vater, sondern er stellt ihn unmittelbar dar — in seiner Person: wer ihn gesehen, hat den Vater gesehen (14_9). Namentlich die beiden großen Kardinal-Eigenschaften Gottes „Gnade und Wahrheit" — in ihm sind sie anschaulich, leibhaftig, persönlich auf Erden erschienen (1_{14-17}). Aber es wird häufig übersehen, daß auch im Johannes-Evangelium wärmere, schlichtere, menschliche Züge nicht fehlen, durch die das Statuenhafte des Bildes wesentlich gemildert wird. Freilich nicht die Tränen und das Gebet am Grabe des

Lazarus sind hier zu nennen — sie dienen im Gegenteil dazu, den Eindruck des Künstlichen, Uebermenschlichen zu steigern —, sondern andere Züge. Wie oft ist z. B. in den Reden hervorgehoben, daß Jesus sich in all seinem Tun und Reden von seinem Vater abhängig weiß $5_{19.\ 30.\ 43}\ 4_{34}$. In immer neuen Wendungen wird geschildert, wie sein ganzes inneres Leben auf der Gemeinschaft mit seinem Vater ruht. Ja, indem der Evangelist häufig die Gemeinschaft der Jünger mit Jesus und die Gemeinschaft Jesu mit seinem Vater in Parallele stellt, hat er sein Verhältnis zu Gott aus der erkältenden metaphysischen Sphäre ins Religiöse übersetzt und damit dem religiösen Empfinden näher gebracht. Besonders ist hier der Gedankengang herauszuheben, daß Jesus der Liebe seines Vaters nur deswegen und nur solange gewiß sein darf, als er seinen Willen tut $(8_{29}\ 10_{17}\ 15_{20})$. Damit ist in letzter Linie gesagt, daß die Gottesgemeinschaft Jesu eine sittlich vermittelte ist. Dies ist die religiöse und menschliche Kehrseite der johanneischen Ch.: Jesus ist ihm nur darum der vollendete Offenbarer Gottes, weil in ihm die höchste Gottesgemeinschaft, in der ein menschliches Wesen mit Gott stehen kann, in vollkommener Weise verwirklicht wird. Der Satz: „wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen" (14_9) wird erläutert durch den andern: „glaubet ihr nicht, daß ich im Vater bin, und der Vater in mir? Die Worte, die ich rede, rede ich nicht von mir, sondern der Vater, der in mir ist, tut seine Werke" (14_{10}). Hier fließt die Vorstellung des inspirierten, gottinnigen Propheten mit der einer Theophanie in Menschengestalt völlig zusammen — und auf dieser Doppelseitigkeit beruht der religiöse Zauber des johanneischen Christusbildes. — Schließlich können wir nun auch die Frage beantworten, ob die Logos-Idee, mit der der Prolog einsetzt, von grundlegender Bedeutung für Johannes ist. Zweifellos knüpft er an die schon bei Paulus vorhandene Zusammenstellung Logos-Christus an; er lehrt wie Paulus die Beteiligung des Logos-Christus bei der Weltschöpfung, er denkt Christus als Quelle alles Lebens in der Welt (1_{1-4}). Aber im Folgenden wird der Logos-Gedanke kaum noch verwertet. Und so hat man mehr den Eindruck, daß Johannes an die bekannte Lehre zwar anknüpft, aber im übrigen neue Ausdrucksformen sucht. Ferner ist wahrscheinlich, daß er den Logos, der ursprünglich die göttliche Vernunft- und Lebenskraft im Kosmos bedeutete, seinerseits gedeutet hat in dem Sinne, der durch den Anfang der Genesis nahegelegt war: „Im Anfang war das Wort", d. h.: Jesus ist nicht nur in seinen Reden, sondern in seiner ganzen Person die inkarnierte Offenbarung Gottes.

Einen weiten Weg haben wir durchmessen: von der judenchristlich-politischen Messias-Idee zur Lehre vom himmlischen Messias und Sohn Gottes; von der adoptianischen Erhöhungs-Ch. zur Lehre vom präexistenten „Menschen" und „Sohn Gottes" und zum Logos-Pneuma-Christus; durch die schwierigen Fragen der Menschwerdung zur Auffassung und Darstellung der Evangelien. Der Gesamteindruck war, daß das Urchristentum bereitliegende Formen und Begriffe benutzt hat, um den überwältigenden Eindruck der Person Jesu in gemeinverständlicher aber zugleich absoluter und unüberbietbarer Weise zum Ausdruck zu bringen. Man suchte nach Prädikaten, welche aussagten, daß das Ideal und die höchsten religiösen Güter in ihm enthalten seien. Dem antiken Menschen bot sich hierfür immer wieder das Prädikat der Gottheit dar. In verschiedenen Formen hat man es auf Jesus übertragen. Dabei ergab sich aber das Problem, daß doch die wahre Menschheit, die in der Erinnerung und Ueberlieferung allzu deutlich ausgeprägt war, nicht verloren gehen durfte. Die Lösungsversuche, die man gemacht hat, sind recht unvollkommen und rufen immer neue Fragen hervor. Eine Kette von unsagbar verwickelten und höchst unerfreulichen Streitigkeiten hat sich hieran angeknüpft, bis man die berühmte Beschwichtigungsformel von der „einen Person in zwei Naturen" gefunden hatte, die, wie scharfsinnig sie immer ausgedacht sein mag, doch niemals genügen kann. Denn immer wieder wird sich die Frage erheben, wie es denn gedacht werden könne, daß Gottheit und Menschheit in einer auf Erden wandelnden Person vereinigt seien.

Heinrich Julius Holtzmann: Lehrbuch der neutestamentl. Theologie, 1897; — Bernhard Weiß: Lehrbuch der biblischen Theologie, 1903[7]; — Johannes Weiß: Jesu Predigt vom Reiche Gottes, (1892) 1900[2]; Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart, 1895; Das älteste Evangelium, 1903; ‡ Die Schriften des NT, 1907[2] s. das Register; — ‡ William Wrede: Paulus (RV I, 5. 6), 1905; — Martin Brückner: Die Entstehung der paulinischen Christologie, 1903 **Johannes Weiß.**

Christologie: II. Geschichtlich.

1. Die Gottheit Christi im nachapostolischen Zeitalter und die Beziehungen zur urchristlichen und hellenistischen Entwicklung; — 2. Der Sieg der Logoschristologie und die Stellung und Bedeutung der physischen Erlösungslehre; — 3. Die Ausbildung der Zweinaturenlehre und ihre Beziehung zur Frömmigkeit im Morgenland und Abendland; — 4. Ansätze zur Ueberwindung der Zweinaturenlehre durch Luthers neue religiöse Erkenntnis, und die Begründung und Entwicklung einer neuen christologischen Scholastik im Luthertum innerhalb der Fragestellung der Zweinaturenlehre und im Gegensatz gegen die reformierte Christologie; — 5. Beginnende Reduktionen der alten Ch. im 16. Jhd., ihr Abbau durch den Rationalismus, Neubau und Umbau im 19. Jhd. — Ch. = Christologie; ch. = christologisch.

1. a) Unter Ch. im engeren Sinn wird die Lehre von der Person Jesu verstanden. Für die kirchliche, bekenntnismäßige Festlegung des ch.en Dogmas ist charakteristisch die Zweinaturenlehre: die Vereinigung einer vollkommenen göttlichen und einer vollkommenen menschlichen Natur in der Einen Person Christi. Die drei großen Hauptkonfessionen des Christentums haben alle dies Dogma angenommen. Noch heute gilt es in den weitaus meisten evangelischen Kirchen offiziell als der orthodoxe Ausdruck der Würdigung Christi. Es ist aber weder im NT enthalten noch sofort in der alten Kirche nachweisbar. Erst nach schweren Kämpfen hat es sich durchgesetzt; und wenn auch die „orthodoxen" Formeln von den großen Hauptkonfessionen angeeignet wurden, so sind doch Bedeutung und Stellung des ch.en Dogmas in ihnen keineswegs gleich. Der moderne Protestantismus allein hat, trotz offiziellen Fortbestehens des orthodoxen Bekenntnisses und trotz der kirchenpolitischen Bedeutung der orthodoxen Formeln noch in der Gegenwart, wenigstens in der theologisch-wissenschaftlichen Behandlung dieses Dogmas, den erfolgreichen Versuch gemacht, der Erkenntnis Rechnung zu tragen, daß die Zweinaturenlehre mit dem reformatorischen Christen-

tumsverständnis und dem Christusbild des NT.s, besonders der Evangelien, unverträglich ist. Mit dem Anspruch, evangelisch zu sein, wird die Zweinaturenlehre je länger desto weniger innerhalb des Protestantismus auftreten können. An der immer mehr sich durchsetzenden Erkenntnis vom Wesen und der Begründung des evangelischen Glaubens, sowie an der Einsicht in das historische Werden muß dies Dogma scheitern.

1. b) Eine sichere und allgemein anerkannte Entwicklungsgeschichte des ch.en Problems in der ältesten Zeit kann allerdings noch nicht gegeben werden. Dazu reichen unsere Quellen nicht aus, zumal die uns erhaltenen Schriften kein Interesse an ch.en Formulierungen besitzen; wir können darum auch nicht immer einwandfrei darstellen, wie die einzelnen Schriftsteller des nachapostolischen Zeitalters sich die Christuspersönlichkeit erklärt haben. Die Unzulänglichkeit unserer Quellen und die noch nicht genügende Erforschung der heidnischen Umwelt verwehren es auch, den Einfluß der heidnischen Vorstellungen auf die Entwicklung der ältesten Ch. genau festzustellen. Ob der Rahmen der Ch. schon vor dem Christentum vorhanden war, sodaß er nur aufgenommen und unter die Etikette „Jesus" gestellt zu werden brauchte, ob wir eine folgerichtige, auf die Predigt Jesu selbst zurückgehende innerchristliche Entwicklung zu konstatieren haben, die an der allgemeinen Religionsgeschichte in den maßgebenden Zügen keine Parallele hat, ob wir eine Kombination aus jüdischen und hellenistischen Elementen mit dem Lebensbilde Jesu anzunehmen haben, oder ob wir einen Rückschluß von der Erhöhung Christi aus festzustellen haben, darüber wird noch heute gestritten. Scharfsinnige, exegetische Erörterungen laufen aber Gefahr, zu viel in den Text hineinzutragen. So wird man mit großer Vorsicht an die Darstellung und historische Erklärung der ältesten Ch. sich begeben.

1. c) Kann man auch nicht nachweisen, daß die (in ihrer Bedeutung heute noch umstrittenen) ntl. Vorstellungen sofort einen überall maßgebenden Einfluß im nachapostolischen Zeitalter ausgeübt haben, so hat doch immer ein Zusammenhang mit der ältesten Zeit bestanden. Das Bindeglied war vornehmlich die Missionspredigt, die einen verhältnismäßig festen Typus besaß, wenn auch ein kirchlicher Katechismus mit festen, verpflichtenden Formeln trotz neuester Rekonstruktionsversuche nicht bestanden hat. So begegnen wir denn auch der Fragestellung der ersten Generation, d. h. dem Problem der Messianität Jesu. Es war für die Ch. und Frömmigkeit dieses Zeitalters keineswegs bedeutungslos; man ging in seiner Behandlung nicht wesentlich neue Wege, und es bot ähnliche Schwierigkeiten, wie zur Zeit des Urchristentums. Daß Jesus der Messias sei, wird noch in der Mitte des 2. Jhd.s von ¶ Justinus gegen die Juden verfochten (dialogus cum Tryphone 48), die immer noch an der Paradoxie des gekreuzigten Messias Anstoß nahmen. Es werden darum von den Heidenchristen die Versuche, die „Herrlichkeit" des messianischen Menschen Jesus zu beweisen, fortgesetzt. Seine „Werke", seine Zeichen und Wunder gelten neben seiner Auferstehung und der erfüllten Weissagung des AT.s als Bekundung seiner Messianität. Vornehmlich war aber der urchristliche Glaube an das Kommen Jesu zum Weltgericht geeignet, die Würde und Herrlichkeit des Messias Jesus zum Ausdruck zu bringen. Die ganze Glorie des jüdischen Messias (¶ Apokalyptik: I) ging auf den christlichen über. Je weniger das irdische Leben Jesu der messianisch-apokalyptischen Dogmatik entsprach, desto kräftiger konnte der auf den Wolken des Himmels zum Weltgericht kommende Jesus den Glanz des jüdischen Messias übernehmen. Der messianisch-apokalyptische Einschlag in der Ch. der werdenden heidenchristlichen Kirche ist doch so stark gewesen, daß trotz des ¶ Johannesevangeliums die Theorie von der „doppelten Ankunft" Jesu (erst in Niedrigkeit bei seiner Geburt — dann in Herrlichkeit beim Weltgericht) sich durchsetzen konnte. Diese Theorie (zu begreifen aus der Kombination des messianisch-apokalyptischen Gedankens mit der geschichtlichen Erscheinung Jesu) ist seitdem der christlichen Kirche erhalten geblieben. Die Frömmigkeit vornehmlich des Abendlandes hat immer wieder an diesem Gedanken sich orientiert, ja teilweise nur zu diesem eschatologisch-messianischen Element lebendig in Fühlung gestanden, als anders orientierte ch.e Vorstellungen schon ihren Siegeszug angetreten hatten. Das „Er kommt zum Weltgerichte, zum Fluch dem, der ihm flucht" usw., ist ein bisher unverlorener Bestandteil christlicher Frömmigkeit aller Konfessionen geworden, ein Element, das nicht bloß immer wieder eschatologische Spannungen und lebhafte Zukunftserwartungen hervorgerufen hat, sondern von dem auch starke ethische, den Gewissensernst und die Verantwortlichkeit kräftigende Motive ausgegangen sind, namentlich dort, wo der Enthusiasmus der Apokalyptik zurückgedrängt war. Die in der Auseinandersetzung mit dem Judentum erfolgte dogmatische Fixierung des Gedankens von der doppelten Ankunft Christi hat die Temperatur und Eigenart der christlichen Frömmigkeit stets von neuem beeinflußt und immer wieder einen Zusammenhang zwischen Frömmigkeit und ch.er Dogmatik hergestellt.

1. d) Für die Geschichte des ch.en Dogmas hat freilich dies messianisch-apokalyptische Element je länger, desto weniger Bedeutung gehabt. Die Theorie von der doppelten Ankunft Jesu, die im ältesten ch.en Streit sich durchsetzte, ist geblieben. Aber das theologische Interesse wandte sich allmählich dem Problem zu, das in den Satz von der ersten Ankunft hineingetragen war. Auch hier treffen wir auf die Zusammenhänge mit der vorangegangenen Zeit. Das Problem wäre weniger schwierig gewesen, wenn die werdende christliche Theologie die schlichte Verkündigung Jesu und die älteste Ch. zum Leitmotiv hätte nehmen können. Dem stand aber die vornehmlich durch Paulus repräsentierte Ch. entgegen, die irgendwie die ch.en Vorstellungen gerade der heidenchristlichen Gemeinden beeinflussen mußte. Die religiöse Schätzung Jesu wurde im nachapostolischen Zeitalter nicht gemindert. Man betet, wie schon Paulus, Christus an und zollt ihm göttliche Verehrung. Auch das Prädikat Gott hat der Gemeindekult ihm nicht vorenthalten (vgl. Plinius: Epistolae 96, S. 307, ed. Keil; Ignatius an die Epheser 4_1). Die älteste erhaltene christliche Predigt (II Clemensbrief) beginnt mit den Worten, man müsse über Christus denken wie über Gott. Häufiger ist freilich das Prädikat Sohn Gottes. Der erste Clemensbrief, Barnabas und Hermas haben überhaupt nicht die Bezeichnung Gott für Christus. Es hat auch nicht an Wider-

spruch dagegen gefehlt. In judenchristlichen Kreisen hat man sie abgelehnt (so die Pseudoklementinen). Vollends haben die Juden an ihr Anstoß genommen. Sie galt als Rückfall in die Mythologie (Justin: Dialogus cum Tryphone 60). Die Literatur beweist also nicht, daß das Prädikat Gott allgemein üblich war. Aber der literarische Beweis ist nicht ganz maßgebend. Auf jeden Fall wurde (abgesehen von einigen Winkeljudenchristen) Christus auf die Seite Gottes gestellt und das Recht einer göttlichen Verehrung Jesu anerkannt. Im Gemeindekult fand immer wieder die göttliche Würdigung der Kultgestalt statt, die auch das christliche Kultmahl (¶ Abendmahl II) lebendig hielt. Aus dem Kultus der heidenchristlichen Gemeinden wird man darum die Angaben der literarischen Reste ergänzen dürfen. Die Anschauung von der Gottheit Jesu im nachapostolischen Zeitalter war also nichts ungewöhnliches.

1. e) Früher urteilte man nun, es sei die natürliche Folge des Selbstzeugnisses Jesu und der apostolischen Predigt, wenn so in jener Zeit die Gottheit Christi gelehrt und geglaubt wurde. Heute aber ist man hin und wieder geneigt, den heidnischen Boden für das Werden dieser der apostolischen Zeit fremden Tatsache verantwortlich zu machen. In der griechisch-römischen Welt ging man mit dem Begriff Gott (theós) nicht grade ängstlich um. Jene Ausschließlichkeit, die einer rein monotheistischen Anschauung eigentümlich ist, war dem polytheistischen, heidnischen Denken fremd. Vollends die Schichten, aus denen zunächst das Christentum sich rekrutierte, waren an solches Denken gewöhnt. Die neue Kultgestalt konnte darum ebensogut wie die Kultgottheiten anderer Kulte mit dem göttlichen Prädikat ausgezeichnet werden. Die griechischen Mythologien redeten ferner von Söhnen Gottes, die als Menschen unter den Menschen lebten. Der ¶ Kaiserkult jener Tage bot einen reichen religiösen Sprachschatz dar, der für den neuen, in schärfsten Gegensatz zum Kaiserkult tretenden Kult brauchbar gemacht werden konnte. Wenn man im Osten den Kaiser als den „offenbar gewordenen Gott und Heiland" ansprach, so war das eine Formel, die auch für Christus charakteristisch wurde. Derselbe Kult redete vom Sohn Gottes und Herrn (kýrios). Heilande kannten auch andere Kulte. Selbst die Vorstellung vom leidenden und sterbenden Gott trug nicht erst das Christentum in die heidnische Welt hinein. Dem Kult des ¶ Adonis und anderen Kulten war diese Anschauung geläufig. So hat die Frage aufgeworfen werden können, ob dieser oder ein ähnlicher Kult dem jungen Christentum bedeutsam wurde, ob nicht überhaupt das Prädikat der Gottheit Christi heidnischen Ursprungs sei. Aber ein sicherer historischer Beweis läßt sich nicht führen. Natürlich sind die oben angedeuteten Vorstellungen der Verbreitung der Anschauung von der Gottheit Christi förderlich gewesen. Ebenfalls haben sie das dem Heidentum fremde Messiasprädikat zurückdrängen helfen. Daß aber die Würdigung Christi als eines Gottes (nicht des Gottes) eine nur vom damaligen Heidentum aus zu begreifende Neuerung sei, ist unwahrscheinlich. Es ist doch nicht belanglos, daß der II Clemensbrief 1_1 die Gottheit Christi mit dem Richteramt verbindet. Der die Lebendigen und Toten richten, also Gottes Amt ausüben wird, ist der, über den man denken muß wie über Gott. Wie lebendig diese urchristliche Vorstellung war, zeigt ihre Aufnahme ins ¶ Apostolikum (vgl. auch Barnabas 1_2, Polykarp 2_1). Dann werden auch die Lieder, die man zum Lobe des Gottes Christus sang, nicht bloß einem „Heilgott" nach Art der heidnischen Götter gegolten haben, sondern dem Richter und dem Retter des Christenvolkes (vgl. Hebr 9_{28} I Tim 3_{16}). Hier begegnet uns noch einmal in der ältesten Geschichte der Ch. der Einfluß des messianisch-apokalyptischen Gedankenkreises, und zwar nun mit Beziehung auf den Ursprung der Würdigung Jesu als eines Gottes. Hatte ferner Paulus Jesus in die Sphäre Gottes erhoben, lebte der Glaube an den erhöhten Herrn unvermindert weiter, konnte der wunderbare Wirkungen hervorbringende göttliche Geist (pneûma) als Gabe des Erhöhten gepriesen, konnten Geist und Christus gelegentlich zusammengeschaut werden, so hatte man auch hier Motive, die auf die Gottheit Jesu führten. Die eschatologisch-pneumatischen Elemente des Christentums kann man also nicht als gleichgültig ignorieren. In dieselbe Richtung wies auch die religiöse Würdigung der Offenbarungsbedeutung Jesu. In Christus, der sich selbst ein besonderes Verhältnis zu Gott zugesprochen hatte, war Gott offenbar geworden. Er war der Mund, der Inhalt, die Verkörperung Gottes und seiner Herrlichkeit (Ignatius an die Römer 8_2, Magnesier 8_2, Epheser 3_2, vgl. auch Ev. Joh 1_{14} II Kor 5_{19}). Diese Schätzung erwuchs aus der religiösen Stellung, die Christo als Offenbarungs- und Heilsmittler eignete. So weisen drei wichtige, im Zusammenhang mit der ältesten Entwicklung bleibende Linien auf die göttliche Würde Jesu hin.

1. f) Aber sie reichen nicht aus zum geschichtlichen Verständnis der nachapostolischen Ch. Das bekundet die Würdigung des Begriffes Sohn Gottes. Ihm eignete nicht mehr die ursprüngliche Fassung. Schon der vorzeitliche oder „präexistente" Christus, von dem bereits Paulus sprach, ist der Sohn Gottes, nicht ausschließlich der geschichtliche Christus (Hermas: Similitudo IX $12_{2.3}$). Der Hebräerbrief kennt ebenfalls eine vorzeitliche, höhere Daseinsweise Christi, in offenbarer Anlehnung an Paulus und ¶ Philo (Phil 2_7 Hebr 2_9 9_{28}, vgl. II Clem. 9_5), den Sohn zum Schöpfer und Träger des Alls machend (Hebr 1_3 2_{10}). Damit war eine Verbindungslinie gezogen, die für die Ch. schon in kürzester Frist von großer Bedeutung werden sollte. Wir haben hier einen ganz anderen Orientierungspunkt. Wir treten in den Bereich der hellenistischen Religionsphilosophie mit ihrer „kosmologischen" Fragestellung hinein. Es handelt sich hier nicht um die religiöse Frage der Versöhnung des Sünders mit Gott durch des geschichtlichen Christus Leiden und Sterben, sondern um die Frage, wie der Gegensatz des übersinnlichen, weltfernen Gottes und der sinnlichen Welt überwunden werden könne. In der philonischen Philosophie war diese kosmologische Frage mit dem jüdischen Gottesglauben zu einer geschichtlich bedeutsamen Anschauung verbunden. Aus der griechischen Philosophie stammten die Logoi, die Urbilder der irdischen Dinge (platonisch) und die die Welt durchwaltenden, das Chaos gestaltenden Kräfte (stoisch), die im „Logos", der göttlichen Vernunft, oder der Weltvernunft und

dem Weltgesetz zusammengehalten wurden. Der Logos oder „erstgezeugte Sohn Gottes", der „zweite Gott" wurde demnach Organ und Prinzip der Weltbildung und Erhaltung. (Näheres über sein Verhältnis zu Gott und seine stoffliche, substantielle Natur ¶ Philo und ¶ Philosophie, griechisch-römische.) Aus dem Judentum stammte der Glaube an die Schöpfung der Welt durch Gott. Je weltferner aber dem Spätjudentum Gott wurde, desto notwendiger wurde eine Vermittlung zwischen Gott und Welt. Die Volksfrömmigkeit hatte den Glauben an die Engel, Mittelwesen, die zwar lebendiger und persönlicher waren, als die Logoi der Philosophie, die aber doch die Weltferne Gottes sanktionierten. Philosophisch-spekulativem Denken fiel es nicht schwer, diese Mittelwesen mit den Logoi zusammenzuschauen, zumal im Judentum selbst eine philosophisch gerichtete, unter griechischen Einfluß geratende Bewegung entstanden war, die bestimmte Eigenschaften Gottes, wie z. B. die Weisheit, verselbständigt, „hypostasiert" hatte (vgl. Spr. Sal 8_{22} JSir 1_4 Weish. Sal $7_{21.\ 26}$ 8_{21}). Ob an der Bildung dieser alexandrinischen Religionsphilosophie noch ägyptische religiöse Vorstellungen (Thot und sein Verhältnis zum Sonnengott Rê) und die hermetischen Schriften beteiligt gewesen sind (¶ Synkretismus, religiöser), muß hier unerörtert bleiben. Es genügt der Hinweis auf das in der philonischen Kompromißphilosophie enthaltene „kosmologische" Problem. Die Verbindung des „Sohnes Gottes" Christus mit dieser philosophischen Hypostase mußte nicht nur eine Abwendung vom geschichtlichen Jesus begründen, auf den doch der Glaube angewiesen ist, sondern zugleich den Sohn Gottes in eine kosmologisch-spekulative, letztlich pantheistische Größe umwandeln. Der richtige ch.e Ausgangspunkt wurde verschoben, und der Glaube wurde verhindert, die Person Jesu nach dem christlichen Heilsgedanken zu würdigen.

1. g) Zunächst stehen wir noch in den Anfängen dieser Entwicklung. Der Logosbegriff ist (von wenigen Ausnahmen abgesehen, z. B. Joh 1_1) noch nicht auf den Sohn Gottes übertragen. Die Sache selbst enthielt freilich schon der Hebräerbrief. Aber weiter gehende Reflexionen über das Verhältnis des präexistenten Sohnes zum „Vater" sind noch nicht vorhanden. Ja man hat überhaupt für diese Zeit die Verschiebung des ch.en Ausgangspunktes zum mindesten für bedeutungslos erklärt und besonders in den ignatianischen Briefen, dem Typus einer „kleinasiatischen Theologie", eine dogmengeschichtlich wichtige und wirksame „heilsgeschichtliche" Gesamtanschauung vom Christentum und Christus gefunden (s. Loofs unter der Literatur). Als charakteristisch für sie wird neben dem starken monotheistischen Interesse ein „naiver Modalismus" hingestellt, d. h. ein unreflektiertes Zusammenschauen der Gottheit Christi und Gottes, sodaß der geschichtliche Christus nur eine Erscheinungsform (modus) des einen Gottes zu sein scheint. Gott erscheint menschlich, leidet und stirbt (Eph 7_2 19_3). Daneben tritt eine heilsgeschichtliche Betrachtung und die Verbindung des Sohnesprädikates mit dem geschichtlichen Herrn. Denn der „Sohn Gottes" ist der „neue Mensch", auf den der Heilsplan Gottes (oikonomia) abgezweckt ist, und durch den das Reich des Todes und des Teufels vernichtet und unvergängliches Leben gebracht wird. Aber darf man diese Gedanken als kleinasiatische besonders würdigen? Ignatius besitzt ganz gewiß eine starke Leidenschaft für Christus. Ebenfalls ist die im Offenbarungsgedanken wurzelnde Anschauung von der Gottheit Christi stark ausgeprägt. Eine „kosmologische" Orientierung des „Sohnes Gottes" ist innerhalb dieses Rahmens nicht möglich. Die Vorstellung bewegt sich hier auf der alten ch.en Linie, ist darum freilich auch hier ebensowenig wie hinsichtlich des naiven Modalismus spezifisch ignatianisch oder kleinasiatisch (Barn. Hebr $4_{5\,\mathrm{f}}$). Aber daneben kennt Ignatius nicht nur das präexistente Geistwesen (Magn 6_{1} 7_2), sondern er hat es offenbar auch als den Sohn Gottes angesehen. Wenn er an der geschichtlichen Gestalt Jesu die wahrhafte Gottheit und Menschheit betont (vgl. auch die Paradoxie, daß der Unsterbliche sterblich geworden u. ä.), so ist daran jedenfalls auch die Polemik gegen die doketischen (gnostischen) Irrlehrer beteiligt. Das braucht aber die Verbindung des Prädikates der Gottessohnschaft mit dem Präexistenten nicht von vornherein auszuschließen. Wenn nun der am Ende der Zeiten erschienene Herr vor den Zeiten bei Gott war (Magn 6_1), dann wird schwerlich die Gottessohnschaft nur dem geschichtlichen Christus vorbehalten sein. Eine so exklusive Fassung erweckt doch angesichts der Selbstverständlichkeit, mit der vom Präexistenten zum Menschgewordenen fortgeschritten wird, Bedenken (vgl. Magn 8_2 die Sendung des „Sohnes"). Wenn außerdem an die Smyrner 1_1 dahin verstanden werden darf, daß Gottes Sohn nach Gottes Willen und Kraft wahrhaft, also nicht scheinbar, aus Maria geboren ist, wie derselbe von Johannes getauft ist, damit alle Gerechtigkeit erfüllt würde, — also hier wie im vorangegangenen Satzglied die Berufung auf Gottes Ratschluß — dann würde auch hier der Präexistente als Gottes Sohn gelten. Aus der Gegenüberstellung des Ungezeugten (Präexistenten) und Gezeugten (Geschichtlichen) kann man aber keinen sicheren Schluß ziehen; denn hier werden nur die Gegensätze hervorgehoben, unter denen Christus angeschaut wird. Da nun vollends Paulus, den Ignatius kennt, schon den Präexistenten als Sohn Gottes betrachtet, so sind die Bedenken gegen jene Exklusive doch recht erheblich. Daß die Verbindung so undeutlich erscheint, wird die besondere, antignostische Situation des Ignatius bedingen. Ignatius, der auch in seiner Heilsanschauung vom Griechentum schon stark beeinflußt ist (¶ Abendmahl II), würde also in dieser Beziehung keine Sonderstellung einnehmen. Die „Oekonomie" (Heilsveranstaltung, Jgn. Eph 1_{19}) kennt aber schon der paulinisch bestimmte kanonische Epheserbrief (1_{10} $3_{2.\ 9}$). Der paulinischen Literatur eignet die Vorstellung des neuen Menschen in der Gegenüberstellung des ersten und zweiten Adam oder Menschen (I Kor $15_{45—47}$ Röm $5_{12\,\mathrm{ff}}$), die dann namentlich Irenäus aufnahm. Endlich wird auch Gal 4_4 (vgl. Jgn Magn 8_2) die Sendung des Sohnes heilsgeschichtlich beleuchtet; dasselbe geschieht Hebr 1_2, Barn 14. 15, und besonders deutlich im (späteren) Diognetbrief (7. 9), wo auch die oikonomia herausgehoben wird. Waren also „modalistische" und „ökonomische" Anschauungen auch außerhalb der „kleinasiatischen" Literatur bekannt, letztere offenbar durch Paulus verbreitet (vgl. auch die Zu-

sammenstellung der Heilstatsachen des Lebens Jesu in der Predigt, die typologische Betrachtung u. ä. m.), so haben wir einen in „kleinasiatischer" Richtung verlaufenden Komplex von Anschauungen, den man mit der, auch von Paulus beeinflußten, uns nur fragmentarisch bekannten „kleinasiatischen" Theologie nicht direkt in Beziehung zu setzen braucht. Auch außerhalb des kleinasiatischen Kreises gab es Anschauungen, die der rationalisierenden und moralisierenden Deutung der christlichen Predigt im „Vulgärchristentum" widerstrebten. Ignatius freilich hat diese Elemente, soweit unsere Literaturreste ein Urteil gestatten, besonders kräftig verarbeitet; später (¶ Irenäus) hatte man vor allem Paulus als Quelle.

1. h) Eine offizielle ch.e Lehre, die das Verhältnis des „Sohnes Gottes" zum Vater und zum Menschen Jesus normativ regelte, besaß man noch nicht. Das hindert nicht, ch.e, freilich in der Literatur nicht scharf gegen einander abgegrenzte Typen zu konstatieren. Als solche sind ein *adoptianischer* und ein *pneumatischer* Typus namhaft gemacht. Während der erste den von Gott erwählten, vom Geist Gottes erfüllten und nach seiner Bewährung von Gott *adoptierten* und zum Herrscher eingesetzten Menschen Jesus zum Gegenstand hat, ist nach dem zweiten Jesus ein *himmlisches Geistwesen*, das vorübergehend im Fleische erschien und dann in den Himmel zurückkehrte. Die Berechtigung, von einer adoptianischen Ch. zu sprechen, ist aber bestritten worden. Denn der Geist habe überall als präexistent gegolten. Eine vermittelnde Theorie führt einen „*nativistischen*" Typus ein. Die adoptianische und pneumatische Ch. seien beide pneumatisch, sofern der Geist entweder in der Form der Einwohnung (adoptianisch) oder als führendes Prinzip (pneumatisch) in Betracht komme. Im letzten Fall, der eine naturhafte Gottessohnschaft Christi („nativistisch") voraussetze, könne aber, wie im römischen Symbol (¶ Apostolikum), der Präexistenzgedanke ignoriert werden. Da aber der nativistische Typus den Präexistenzgedanken nicht ausschließe, sei von ihm aus der Uebergang zum präexistenten Sohn Gottes leicht. Hier aber wird doch, angesichts der Verbreitung des Präexistenzgedankens, dem Wortlaut des Symbols zu große Bedeutung beigelegt. So hat es denn Schwierigkeiten, die in der nachapostolischen Ch. enthaltenen Tendenzen kurz zum Ausdruck zu bringen. „Modern" orientiert war jedenfalls die „adoptianische" Ch. nicht. Denn der einwohnende Geist war eine supranaturale Größe. Aber insofern sind doch trotz theologischer Unfertigkeiten und möglicher Uebergänge verschiedene Tendenzen nachweisbar, als man es entweder mit dem naiv als Person vorgestellten Menschen Jesus zu tun hat, zu dem der Geist hinzukommt (adoptianische Ch.), oder mit einem himmlischen Geistwesen, das wenigstens teilweise vom Geiste Gottes unterschieden wird, neben Gott vorzeitlich existiert und „im Fleische" den Menschen kund wird. Diese (pneumatische oder Hypostasen-) Ch. war die verbreitetste. Sie hatte an Paulus, Johannes und dem Hebräerbrief einen Rückhalt; sie konnte Fühlung nehmen mit dem wissenschaftlichen Weltverständnis jener Zeit (Logosbegriff) und die Gottheit Christi scheinbar voller begründen, als die andere Ch.; ein göttliches Wesen selbst wurde ja Fleisch. Ungelöster Fragen gab es freilich genug. Wie verhielt sich der präexistente „Sohn" zum „Vater"? Wie war die Menschs- oder Fleischwerdung (Joh 1_{14}) zu verstehen? Bedeutete sie ein wirkliches Fleischwerden, oder eine bloße Verhüllung des Göttlichen, oder ein Nebeneinander zweier Substanzen u. ä.? Darauf hatte man keine sichere Antwort; es fehlte überhaupt die sichere Fragestellung.

2. a) Ein Fortschritt auf der schon im nachapostolischen Zeitalter betretenen Linie wurde durch die *Apologeten* (¶ Apologetik: III. frühkirchliche) erreicht. Sie haben den schon charakterisierten, vornehmlich durch das Johannesevangelium ihnen sanktionierten Logosbegriff in seiner kosmologischen Deutung mit dem Prädikat des Sohnes Gottes absichtsvoll verbunden und von hier aus die Wertung der Gottheit Christi theologisch gewonnen oder apologetisch begreiflich gemacht. Der Logos ist der Zahl nach ein anderer neben Gott, vom Vater durch eigene Selbständigkeit unterschieden, das „Erstlingswerk des Vaters", zum Zweck der Weltschöpfung, „geworden zufolge Unterscheidung, nicht zufolge Abtrennung" vom Vater (Tatian), eine „persönliche Substanz" (Justin, dialog. 128) neben der Substanz des Vaters, von der sie gleichsam ausströmt. Sichere Terminologien und klare Anschauungen fehlen. Die von dem einen zur Verdeutlichung benutzten Bilder weist der andere ab. Und den Begriff der Persönlichkeit darf man nicht in moderner Bestimmtheit auffassen. Die Hauptsache ist, daß die Substanz des Logos oder Sohnes selbständige Bedeutung neben der des Vaters hat. Der Grundbegriff der Masse (des Stoffes oder der Kraft eines Stoffes) hindert eine ethisch-persönliche Anschauung von Gott und dem „Sohn". Die Verbindung des Logosprädikates mit dem Sohnesbegriff hatte aber auch zur Folge, daß das Göttliche in Christus seinen Inhalt von einem minderen Göttlichen erhielt, eben vom „zweiten Gott", der nicht Gott selbst, sondern als „Gott" dem höchsten Gott untergeordnet war. Daß „Gott in Christo" war, konnte diese „höhere" Ch. der Apologeten nicht zum Ausdruck bringen. Ebensowenig entsprach sie der Heilsanschauung, also dem Versöhnungsgedanken Pauli. Denn der Logos war ein kosmologischer, rationalistischer Begriff, nicht am Sünden- und Gnadengedanken orientiert. Als solcher schob er den historischen Christus zurück und nahm schließlich doch teil am Pantheismus der griechischen Religionsphilosophie und der ungenügenden Abgrenzung des Geistigen gegen das Materielle. Ja es schien auch der Monotheismus gefährdet. Statt des Einen Gottes hatte man zwei Götter. Justin hat in seinem Gespräch mit dem Juden Trypho den Vorwurf des Polytheismus hinnehmen müssen. Er hat sich aber von der Logos-Ch. nicht abbringen lassen. Der zeitliche Ursprung des Logos aus Gott, die damit gegebene Unterordnung unter Gott, die Gleichheit der Natur, die vorausgesetzt wird, und die „Unterscheidung", nicht „Abtrennung", müssen den Glauben an den Einen Gott gewährleisten.

2. b) Das Interesse haftet hier nicht an der *Menschwerdung* und an der engeren Ch., sondern am Logos, der in Heiden und Juden, und zuletzt seiner ganzen Fülle nach in Christo erschien, um die „wahre Philosophie" mitzuteilen. Trotzdem

konnte die Menschwerdung nicht ignoriert werden. Es finden sich auch schon Beiträge zur späteren Zweinaturenlehre. Die spätere apologetische Literatur (Melito) enthält die dogmatisch freilich nicht präzis bestimmte Formel: zwei Wesenheiten (usiai). Deutlicher ist der häretische ¶ Gnostizismus mit seiner physischen Erlösungslehre und seiner physisch bestimmten Ch., die wenigstens zwei usiai im Erlöser voraussetzt und dank der leitenden Rolle, die der naturhaft aufgefaßten Gottheit Christi zufällt, die Menschheit verflüchtigt. Die Kirche hat diesen Doketismus bekämpft (so schon Ignatius), aber den eigentlichen Fehler nicht überwunden, da sie sich ebenfalls der „höheren" Ch. zuwandte. Indem ferner ¶ Irenäus (vgl. auch ¶ Abendländische Kirche) mit ihr zugleich, trotz einiger anders gerichteter Gedankenreihen die physische Erlösungslehre, wenn auch in antignostischer Wendung, aufnahm (vgl. schon Ignatius), indem er als die Erlösung zwar nicht die Befreiung des Geistes von der Natur (gnostisch), wohl aber die Vergottung der Natur anschaute, konnte allerdings die Menschwerdung ganz anders zur Geltung kommen, wie bei den Apologeten. Denn damit wir vergottet würden, vom Tode befreit Unsterblichkeit empfingen, mußte Gott Mensch werden. Aber eben nun wurde die physische Konstitution Christi die eigentliche Erlösungstat. Physische, nicht ethische Kategorien wurden maßgebend. Die Ch. war zum Erlösungsmotiv in Beziehung gesetzt; aber die Erlösung war nicht als Versöhnung bestimmt. So war das Motiv zur späteren Naturenlehre schon vorhanden. Führte schon die kosmologische Logoschristologie von der evangelischen Würdigung Jesu ab, so konnte die irenäische Kombination keine Wendung zum Besseren bedeuten. Auch nicht die Formel, die ¶ Tertullian gab. Er hat eine (nicht juristisch zu verstehende) Formel geprägt, die in den späteren Kämpfen wichtig werden sollte. In der einen Person sind zwei „Substanzen" verbunden, und zwar so, daß jede Substanz ihre Eigentümlichkeit behält, der Mensch individueller Mensch ist, der Geist die Wunder und Werke in Jesus verrichtet, das Fleisch oder der Mensch leidet und stirbt. Jede Substanz handelt in ihrem Stande (status) unterschiedlich. Eine Mischung in Jesus aus Fleisch und Geist würde ein Drittes hervorbringen, das weder Gott noch Mensch wäre, vielmehr ein Drittes, eine neue Substanz. Aber die Werke und Geschicke können ausgetauscht werden. Der Sohn Gottes stirbt, aber nach seiner menschlichen Substanz. Ein realer Austausch der Eigenschaften (reale communicatio idiomatum) findet also nicht statt. Hier erhielt die nachapostolische, apologetische und irenäische Entwicklungsreihe handliche Formeln. Aber es waren doch nur Behauptungen, die unvereinbare Gegensätze zusammensprachen. Die Vergottungslehre vollends war an einer wirklichen Einheit der Gottheit und Menschheit interessiert. Und wie sollten überhaupt zwei selbständige Wesenheiten in einer Person vorstellbar sein? Und wurde nicht die Bedeutung der Fleischwerdung durch die grade von ihm kräftig betonte apologetische Logoslehre in Frage gestellt, zumal die Frömmigkeit Tertullians nicht im Vergottungsgedanken wurzelte (¶ Abendländische Kirche, 1)? Die Formeln Tertullians sollten sich aber doch als praktisch erweisen. Korrigieren konnten sie freilich die fehlerhaft gewordene Ch. nicht.

2. c) Eine Korrektur versuchten die Monarchianer, die die Einherrschaft (monarchia) Gottes durch diese höhere Ch. bedroht sahen. Sie verurteilten sie als eine Neuerung in der Kirche und betrachteten sich selbst, wenn auch mit einiger Selbsttäuschung, als die Anwälte des alten Glaubens. Zwei typische Richtungen traten trotz vorhandener Uebergänge hervor: der „dynamistische" und der „modalistische" Monarchianismus. Den ersteren hat der Lederarbeiter Theodot aus Byzanz begründet. Er sammelte in Rom eine Anhängerschaft und wurde von Bischof ¶ Victor I (189—198) aus der Kirche ausgeschlossen. Längere Zeit bestand eine dynamistische Gemeinschaft neben der Kirche; seit ca. 230 gewann hier Artemon Bedeutung. Die Kirche hat die Dynamisten als „Ebioniten" verketzert, die Christus nur als „bloßen Menschen" wollten gelten lassen; ihren Altersbeweis, mit dem sie die Ablehnung des Prädikats Gott für Christus begründeten, hat sie ebenfalls mit einem Altersbeweis bekämpft, der aus dem Kultus, der Logoslehre und der frühen Betonung der wahren Menschheit und Gottheit Christi gewonnen wurde. Eine Neuerung war es jedenfalls, wenn das Prädikat Gott für Christus kritisiert wurde. Aber eine „natürliche", Christus „bloß" als Menschen würdigende Ch. boten die Dynamisten doch nicht. Denn Jesus ist der aus der Kraft (dýnamis) göttlichen Geistes wunderbar geborene, mit göttlichen Kräften (dynámeis) erfüllte Mensch, den einige nach seiner Auferstehung von Gott als Sohn adoptiert und göttlicher Würde teilhaftig werden lassen. Hier wurde der vorapologetische „adoptianische" Typus ausgebaut, an das synoptische Bild Jesu angeknüpft und eine nüchterne, philologische Auslegung der Schriftworte gegeben. Haben sich auch im Abendland noch lange „dynamistische" Anschauungen gehalten (Augustin hat vor seiner Bekehrung analog gedacht), so galt doch seit dem beginnenden 3. Jhd. im Abendland offiziell der Dynamismus für häretisch. Er wußte ja mit dem Logos und seiner Fleischwerdung (Joh 1_{14}) nichts anzufangen. — Bedrohlicher wurde der modalistische Monarchianismus der Logoschristologie. Von Noët von Smyrna vertreten, wohl von Praxeas nach Rom gebracht, dort und in Afrika Anhang findend, in Rom sogar von den Bischöfen Zephyrin und Kallist begünstigt, seit ca. 215 von Sabellius geführt, konnte der nur vom römischen Presbyter ¶ Hippolyt und einer Minorität der Gemeinde bekämpfte Modalismus hoffen, durchzudringen. Aber der kirchenpolitisch denkende Kallist suchte durch eine Eintrachtsformel die ch.en Parteien Roms zu versöhnen. Als der Versuch fehlschlug, wurden die Führer (Hippolyt und Sabellius) exkommuniziert. Damit war das Geschick des Modalismus im Abendland besiegelt. Er hatte, ebenfalls an die vorapologetische Vergangenheit anknüpfend, den naiven Modalismus ins System gebracht, die mit der Logoschristologie notwendig gewordenen Unterscheidungen in Gott als Verzicht auf den Monotheismus abgelehnt und den in der Geschichte auftretenden Christus nur als eine andere Erscheinungsweise (modus) Gottes angesehen. Hier konnte man von einem Leiden des Vaters selbst sprechen (Patripassianismus) oder, so offenbar Sabellius, Gott erst in der Rolle (griech.

prósōpon, lat. persona) des Vaters, dann des Sohnes auftreten lassen. Aber obwohl religiös wertvoller, konnte der Modalismus sich gegen die philosophisch überlegene und doch auch als alt geltende Logoschristologie nicht halten. Mittelst der Eintrachtsformel des Kallist (¶ Calixtus I), die bezeichnenderweise der Vergottungslehre gedenkt, siegte die Logoschristologie auch gegen den modalistischen Monarchianismus. Der römische Presbyter Novatian konnte (ca. 250) mit den Formeln Tertullians der abendländischen Ch. den orthodoxen Ausdruck geben. Nur darin ging er über Tertullian hinaus, daß er keinen Zeitpunkt mehr für die Zeugung des Sohnes angab, andererseits trotz starker Betonung der Einheit die Unterscheidung des „legitimen" Sohnes Gottes und des Menschen in Christus so energisch herausheben konnte, daß der „Menschensohn" als adoptierter Sohn erscheint. Das stand einer wirklichen Vereinigung noch mehr im Wege, als die auch von Novatian angeeignete tertullianische communicatio idiomatum. So virtuos man darum auch die Formeln handhaben mochte, so wenig hatte man doch eine wirklich einheitliche, geschweige denn eine der eigenen (¶ Abendländische Kirche, 1) oder gar der paulinischen Heilsanschauung entsprechende Ch. Die Formeln verdeckten das Problem, trotz der monarchianischen Kämpfe.

2. d) Im Morgenland hat die origenistische Theologie (¶ Alexandrinische Theologie, 3. 4) den Monarchianismus verdrängt. Daß Paulus von Samosata (seit ca. 260 Bischof von Antiochien) den Monarchianismus durch die Anerkennung eines unpersönlichen Logos erträglich zu machen suchte und dem aus heiligem Geist geborenen, mit dem „Logos" sonderlich erfüllten, mit Gott durch die Einheit der Gesinnung verbundenen Menschen Jesus nach der Auferstehung die Würde eines „Gottes aus der Jungfrau" gab, schützte ihn nicht vor der Verurteilung. So feste Formeln, wie das Abendland, erhielt freilich der Osten nicht. Origenes hat allerdings, die apologetische Unterordnung des Logos unter Gott noch stärker verhüllend, die Ewigkeit der Zeugung des Sohnes gelehrt, und zwar als „Hypostase" oder usia. Beide Begriffe sind im Osten nicht gegen einander abgegrenzt. Aber im Vergleich mit dem ungezeugten Vater ist der Sohn doch ein „Geschöpf", dem Vater untergeordnet. Die origenistische Logoslehre ist also doppelseitig, und das kosmologische Moment hat auch sie nicht ausgeschieden. Ebensowenig war des Origenes Anschauung vom „Gottmenschen" eindeutig, und sie bedrohte letztlich den Gemeindeglauben. Ueberall in der Vergangenheit, mit Ausnahme des Modalismus, Anleihen machend, vernichtet er zwar durch die Vielseitigkeit der Gesichtspunkte die Einheitlichkeit des Entwurfs. Aber er bekennt sich doch zum Gottmenschen. Göttliche und menschliche Natur werden deutlich unterschieden. Der Logos verbindet sich mit der präexistenten reinen Seele Jesu, die, im Unterschied vom Logos leidensfähig, die Vermittlung zwischen Logos und Leib übernimmt. Dieser, himmlisch schön, besitzt die Fähigkeit, seine Gestalt zu ändern (Doketismus). So werden Gottmenschheit, Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen, Vergottung des Leibes und der Seele durch Auferstehung und Himmelfahrt, behauptet, wenn auch in der Form eines Kompromisses, das keinem Interesse ganz dient. Und schließlich ist doch die ganze Menschwerdung nur um des gemeinen Mannes willen da. Der vollkommene Christ (Gnostiker) bedarf ihrer nicht mehr. Für ihn ist Christus der Logos, der die Geheimnisse offenbart, Erkenntnis und Leben mitteilt und seit Jesu Tagen in jedem Menschen vollkommen Wohnung nimmt. Das macht schließlich die Menschwerdung bedeutungslos (vgl. eine ähnliche Doppelheit ¶ Abendmahl: II, 5) und gefährdet die physische Erlösung durch den ebenfalls griechischen Spiritualismus. Wertvoll und wirksam im Kampf gegen die Monarchianer, konnte doch diese auf Kompromissen aufgebaute und die „Heilstatsachen" auflösende Theologie nicht das letzte Wort behalten. Es bildete sich eine origenistische Rechte und Linke. Während die erste die Ewigkeit des Logos behauptete, aber die von Origenes noch gewahrte hypostatische Selbständigkeit bedrohte, betonte die zweite zwar das letzte Moment, gab nun aber die ewige Zeugung preis (¶ Dionys von Alexandrien). Gegen die Monarchianer mußte gerade diese Linie vorgeschoben werden. Aber sie wiederum führte zu einer Spannung mit dem Westen, dessen Formeln neben der hypostatischen (personellen) Selbständigkeit des Sohnes die Einheit der Substanz des Vaters und Sohnes heraushoben, ohne freilich die origenistische ewige Zeugung zu bekennen. Zudem hätte eine konsequente Durchführung der linksorigenistischen Vorstellungen die Vergottungslehre illusorisch gemacht. ¶ Methodius von Olympus hat, auf die Bahnen des Irenäus einlenkend, wieder dem Vergottungsgedanken und der Menschwerdungslehre größeres Interesse zugewandt. Aber zu einer wirklichen Klärung kam es nicht. Sichere, eindeutig bestimmte Formeln besaß man nicht. Nur die Erkenntnis hatte sich durchgesetzt, daß ein Göttliches, an das sich die kosmologischen und religiös-soteriologischen Interessen hafteten, wesenhaft in Christo erschienen sei. Wie es sich zum „Vater" verhalte, war nicht ausgemacht. Die unterevangelische Logoschristologie hatte gesiegt; aber es herrschte doch ein Chaos von Meinungen.

3. a) Erst der ¶ Arianische Streit brachte die Entwirrung, freilich zugleich den Sieg der mit der Logosidee verknüpften Vergottungslehre. So sehr war aber in diesem Kampf die Frage, wie sich der Logos zum Vater verhalte, die Hauptsache, daß das Problem der Gottmenschheit zurückgeschoben wurde. Entgegengesetzte Aussagen über den geschichtlichen Erlöser konnten nebeneinander bestehen. Hier ertrug man noch terminologische Unklarheiten, während man in Sachen der Logoschristologie auf terminologische Genauigkeit Bedacht nahm. Noch der jungnizänische (¶ Arianischer Streit) Kappadozier ¶ Basilius der Große hat nicht gemerkt, daß die Homousie des Sohnes mit dem Vater die historische Persönlichkeit Jesu zu einem schweren Problem mache, obwohl doch schon der Homousianer ¶ Apollinaris von Laodicea es erkannt und scharfsinnig zu lösen unternommen hatte. Aber seine Lösung widersprach dem leitenden religiösen Interesse der im arianischen Streit siegenden Partei: Hatte der Logos keinen vollständigen Menschen angenommen, so war die Vergottung des ganzen Menschen illusorisch geworden. Die Einheit der gottmenschlichen Person sollte auf Kosten der Vollständigkeit der

menschlichen Natur durchgesetzt werden. Christus hatte nicht zwei Naturen, sondern die Eine Fleisch gewordene Natur des Logos. Dieser an der physischen Erlösungslehre und an physischen Grundbegriffen folgerecht orientierten Ch. war der individuelle, persönliche Mensch Jesus sowohl gleichgültig wie unmöglich. Aber trotz ihrer auch für das griechische Empfinden religiösen Unzulänglichkeit und trotz ihres Widerspruchs gegen das traditionelle Bekenntnis zur wahren Menschheit Christi gewann sie, obwohl verurteilt, Bedeutung. Denn die Naturen-Christologie mußte, wenn der Gottmensch eine wirkliche Einheit war, auf eine verwandte Lösung hinauskommen. Das zeigen schon die griechischen Gegner der apollinaristischen Ch., besonders ¶ Gregorius von Nazianz, ¶ Gregorius von Nyssa und ¶ Amphilochius von Iconium. Sie haben aus der apollinaristischen Kontroverse mehr gelernt, als gewöhnlich angenommen wird, und die spätere Entscheidung auch in terminologischer Beziehung vorbereiten helfen, ohne freilich der aus der Homousioslehre und der physischen Betrachtung erwachsenen Nöte Herr zu werden. Daß zwei vollständige Naturen in einer Person vereinigt seien, stand ihnen fest. Aber sie versuchten es, das Zusammengesprochene als Einheit begreiflich zu machen. Der von ¶ Apollinaris ausgeschiedene nûs ist für Gregor von Nazianz das Bindeglied zwischen Gottheit und Menschheit. Die beiden Naturen sollen sich wirklich durchdringen (perichōrēsis) und zu einer innerlichen Einheit (mixis), zu einer unvermischten naturhaften Einigung (asynchytos hénōsis physikē) verschmelzen. Maria ist Gottesgebärerin (theotókos). Die Menschheit Christi wird vergottet. Die Frage konnte freilich Gregor nicht beantworten, wie ein mit eigener Selbstbestimmung ausgestattetes menschliches Ich ohne Gefährdung seiner Selbständigkeit mit einem göttlichen Ich zusammengehen könne. Seine Ausführungen (z. B. Leugnung der Entwicklung Jesu) lassen in der Tat eine selbständige Menschheit Jesu vermissen. Die Verwandtschaft mit der bekämpften Ch. ist trotz Ablehnung der Formel, daß infolge der Einigung aus den zwei Naturen eine geworden sei, ersichtlich. Gregor von Nyssa hat zwar die menschlichen Züge Jesu stärker beachtet. Er gibt eine Entwicklung Jesu zu. Da er aber nicht zwei Personen im Gottmenschen anerkennen kann, der Logos aber das personbildende Moment ist, wird auch ihm die Menschheit nur relativ selbständig. Nur die Annahme, daß erst nach der Auferstehung die völlige Vergottung der menschlichen Natur einsetzt, also während Jesu Erdenleben die Einheit erst eine werdende ist, ermöglichte den Ausgleich. Eine wirkliche Lösung gab demnach auch er nicht. Ob er zur antiochenischen Ch. überleitet, ist fraglich. Man wird wohl an origenistische Einflüsse denken dürfen. Unbestritten ist, daß Gregor von Nazianz und ¶ Amphilochius auf die Linie der neualexandrinischen Theologie führen, die, namentlich durch ¶ Cyrill von Alexandrien vertreten, noch deutlicher als die kappadozische Theologie auf apollinaristische Bahnen einlenkt. Cyrill hat unbedenklich die apollinaristische Formel von der Einen fleischgewordenen Natur des Gott-Logos verwendet. Er hielt sie für athanasianisch. Natürlich lehrt auch Cyrill die Vollständigkeit der menschlichen Natur, unterscheidet theoretisch beide Naturen, behauptet aber doch die „naturhafte Einigung" und läßt die menschliche Natur in die Einheit der Hypostase der göttlichen aufgenommen werden. Die Menschheit ist unpersönlich. Die „Hypostase" beginnt gegen die „Natur" abgegrenzt und erstere Ausdruck für das Personbildende zu werden. Der göttliche Logos, von dem ausgegangen wird, nimmt Leib und Seele als seinen Leib und seine Seele an. Die individuelle menschliche Natur ist darum trotz der behaupteten Vollständigkeit preisgegeben, die „monophysitische" Tendenz seiner Ch. trotz neuerer katholischer Rettungsversuche unverkennbar. — Eine andere Lösung des ch.en Problems fand die antiochenische Schule, die zu den Kappadoziern freundschaftliche Beziehungen unterhielt, das homoúsios anerkannte und Apollinaris bekämpfte. Auch die Antiochener (Diodor von Tarsus, gest. 394, Theodor von Mopsuestia † 429), deren Beziehungen zur älteren antiochenischen Schule (Lucian, Paulus von Samosata) weniger durchsichtig sind, als vielfach angenommen wird, deren Zurückführung auf vorapologetische Traditionen aber ebenfalls Schwierigkeiten begegnet, behaupten die Vollständigkeit der menschlichen Natur. Aber sie sind wirklich, nicht nur theoretisch und im Hinblick auf den Ansatz der Ch., an einer menschlichen Persönlichkeit und Entwicklung Jesu interessiert, auf die die Schrift hinwies, und ohne die Christus kein Vorbild sein konnte. Da sie aber die physische, hypostatische Würdigung des Logos teilten, bestand auch für sie das Problem der Naturenlehre. Eine Lösung in der Richtung der kappadozisch-alexandrinischen Theologie verbot ihre Schätzung des Menschen Jesus, dessen Selbständigkeit durch eine „naturhafte Einigung" beseitigt wäre. Es gibt darum nur eine Ineinanderfügung der Naturen und eine durch Verhältnisbeziehungen hergestellte Einheit (hénōsis schetikē). Maria ist nicht Gottesgebärerin. Im Gottmenschen bestehen zwei „Hypostasen", „Personen" oder „Naturen" nebeneinander. Die behauptete Einheit vollzieht sich während des Erdenlebens Jesu ethisch durch die Einheit des Willens und der Liebe. Nach der Auferstehung wird der auf Erden vom Logos stückweise ergriffene Mensch der Leidensunfähigkeit und Gottesherrschaft des Logos teilhaftig. In dieser Ch. war freilich ein lebhaftes Verständnis für die geschichtliche und sittliche Persönlichkeit Jesu vorhanden. Aber ihr Fehler war es, daß auch sie die Naturenlehre und Homousie voraussetzte und nun die Einheit Christi nur behaupten, aber nicht begreiflich machen konnte. Man versteht darum den falschen Vorwurf der späteren Gegner: die Antiochener lehrten zwei Söhne, den vorweltlichen und den auf Erden wandelnden. — Zu den Gegensätzen im Orient kam nun noch die abendländische Ch. Von einem individuellen Menschen zu sprechen, machte dank der tertullianisch-novatianischen Formeln keine Schwierigkeiten. Aber antiochenisch war diese Ch. nicht. Sie besaß den Vorzug der sicheren Formulierung der einen Person, in der beide Substanzen sich zusammenfinden. Und es war schon der altabendländischen Ch. möglich, die alten Formeln, daß Gott geboren sei usw., zu rechtfertigen. Tertullian hatte ferner als Stoiker eine Durchdringung der beiden Substanzen annehmen können, die weder Vermischung noch bloße Nebeneinanderfügung war (vgl. dazu die mixis Gregors von Nazianz). Letztlich konnte

doch bei dieser anderen Verteilung der Akzente und sichereren Darstellung der Einheit nur der adoptianische Ausläufer zu den Antiochenern hinführen. In der Hauptsache war die altabendländische Ch. eigenständig. Nun lernte man im arianischen Streit die morgenländische Theologie kennen. Das blieb nicht ohne Einfluß auf die Ch. Daß ganz vorübergehend von zwei Personen gesprochen werden konnte, ist bedeutungslos und keine Anpassung an antiochenisches Denken, sondern nur ein Uebernehmen des noch nicht präzisierten griechischen Terminus prósōpon. Daß der Begriff Substanz durch den Begriff Natur ersetzt wird, ist auch unerheblich, denn ein physischer Grundbegriff war auch die Substanz. Viel wichtiger war es, daß die ewige Zeugung des Logos angenommen und zugleich die Hegemonie des Logosgedankens im ch.en Entwurf deutlich wurde. Indem die Persönlichkeit Christi nicht von der menschlichen Seele Jesu aus konstruiert wurde, sondern vom Logos her, eignete man sich (¶ Hilarius von Poitiers ¶ Ambrosius, ¶ Augustin) das spezifisch griechische Schema der Ch. an, dessen Konsequenz Apollinaris gezeigt hatte. Natürlich waren die Abendländer Gegner des Apollinaris, und die Formeln Tertullians erwiesen sich gegen apollinaristische Entgleisungen als besonders brauchbar. Aber sie wurden kombiniert mit dem leitenden Gedanken der athanasianisch-kappadozischen Ch. Das personbildende Element in Christus ist der Logos. Sogar ein Augustin kann ausdrücklich die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur behaupten. Diese neuabendländische Ch. war zu einer vermittelnden Rolle innerhalb der damaligen Fragestellungen wie geschaffen. Mit den alten Formeln konnte man der Scylla des „Apollinarismus" und „Monophysitismus" entgehen, und mit der neuen, durch die alte Einpersönlichkeit gefestigten Anschauung der Charybdis der Antiochener. Und auf jeden Fall hatte man Formeln, wenn die Anschauungen versagten.

3. b) Daß erst im 5. Jhd. die Gegensätze aufeinander prallten, beweist, wie stark die Homousianer die arianische und apollinaristische Gefahr empfanden. Es kam zu keiner Besinnung auf die Differenzen im eigenen Lager. Als dann der Streit ausbrach, hat er freilich, verquickt mit Rivalitätskämpfen der Patriarchen, ungemein große Dimensionen angenommen und zur Auflösung des Reichs redlich beigetragen. Die schließlich siegende, also orthodox werdende Ch. galt nur auf einem Teilgebiet des alten reichskirchlichen Gebiets. Der Streit wurde in Konstantinopel entfacht. Hier hatte der Patriarch Nestorius, aus der antiochenischen Schule stammend, einen seiner Presbyter, der gegen die Bezeichnung Marias als Gottesgebärerin gepredigt hatte, in Schutz genommen und selbst dies Beiwort abgelehnt, das an die Göttermutter der Heiden erinnerte. Sein kirchenpolitischer Rivale Cyrill von Alexandrien benutzte dies, um gegen ihn einzuschreiten. Er fand Unterstützung beim römischen Bischof ¶ Cölestin I, dem ebenfalls die aufstrebende Macht des Byzantiners beängstigend war. Die am Marienkult interessierte Volksfrömmigkeit gegen den Frevler am christlichen Mysterium aufzustacheln, war nicht schwer. Den dogmatischen Notenwechsel mit seinen Zensuren zu verfolgen, ist unnötig. Neue Momente tauchen nicht auf. Eine allgemeine, vom Kaiser nach Ephesus einberufene Synode (431, dritte ökumenische) soll den Frieden herstellen. Die Synode hat das theotókos legitimiert. In derselben Stadt, in der man die Diana der Epheser gepriesen hatte, sang man der ruhmreichen Gottesmutter Siegeshymnen. Den Frieden aber brachte das Konzil nicht. Die Alexandriner hatten Nestorius abgesetzt; die später erschienenen Syrer setzten Cyrill ab. Die Römer stellten sich auf die Seite der Alexandriner. Erst 433 erreichte der Kaiser unter staatlichem Druck eine Union, die zwar die Antiochener spaltete, die Gegensätze jedoch nur verdeckte. Aber das theotókos blieb zugelassen, und unter dem seit 433 mächtig steigenden Einfluß Cyrills (gest. 444) konnte die Lehre von der Einen fleischgewordenen Natur des Logos vordringen, mochte auch Theodoret von Kyros, der Führer der Unionsantiochener, zwei Naturen oder Hypostasen im Einen Christus behaupten. Bald nach Cyrills Tode entbrannte der Kampf aufs neue, wiederum in Konstantinopel. Ein Greis, Eutyches, hatte den Monophysitismus der alexandrinischen Ch. deutlich hervortreten lassen. Nach der Einigung darf Christo nur eine Natur zuerkannt werden. Eutyches wurde verurteilt; aber Dioskur, Cyrills Nachfolger, nahm sich seiner an. Auf einer von ihm betriebenen und als ökumenisch einberufenen Synode in Ephesus, die ¶ Leo I von Rom vergeblich zu verhindern versucht hatte, indem er durch einen dogmatischen Brief an Flavian, den byzantinischen Patriarchen, mit Hilfe der abendländischen Formeln eine lehrhafte Entscheidung gegeben hatte, siegte die alexandrinische Ch. Leo gab dieser von Dioskur terrorisierten Synode (449) den Namen der Räubersynode; sie war aber nicht gewalttätiger, als die vorangegangene und folgende. Dioskur herrschte jetzt im Morgenland. Der Protest der Gegner und auch Leos war erfolglos. Da brachte der Tod des Kaisers Theodosius II (450) den Umschwung. Ein neues Konzil, 451 nach Chalcedon berufen (4. ökum.), setzte Dioskur ab und gab, wieder unter kaiserlichem Druck, nach längeren Verhandlungen normative Glaubensentscheidungen. Aber sie waren doch nur ein Kompromiß, nicht weniger haltlos wie das von 433. Leos Brief an Flavian und Cyrillische Schriften wurden anerkannt, ebenso die Rechtgläubigkeit des Theodoret von Kyros. Die ökumenische Synode sprach sich also zugleich für römische und alexandrinische Orthodoxie aus. Dem entsprach das Symbol der Synode. Christus, nach Gottheit und Menschheit dem Vater und uns wesensgleich, ist Einer in zwei Naturen (abendländisch), ohne Vermischung, ohne Verwandlung (gegen Eutyches), ohne Zerreißung und ohne Zertrennung (gegen Nestorius). Die Eigentümlichkeit jeder Natur soll trotz der Einigung gewahrt bleiben, beide Naturen gehen zu einer Person (prósōpon) und Daseinsform (hypóstasis) zusammen. War auch jetzt, nach vorangegangenen Vorbereitungen und nach dem Muster des Abendlandes, autoritativ zwischen Person (Hypostase) und Natur unterschieden und auch trotz langen Widerstrebens der Orientalen die abendländische Formel: „in" zwei Naturen (statt „aus" zwei Naturen) ins Symbol aufgenommen, so war man doch nicht viel weiter als zuvor. Man hatte die eine Person und die zwei Naturen, konnte diese Formel aber cyrillisch oder

abendländisch, monophysitisch oder dyophysitisch auslegen. Die Majorität der Orientalen stand aber in Gegnerschaft zu den abendländischen Formeln des Chalcedonense, „des Götzenbildes mit den zwei Gesichtern", wie es getauft wurde. Dies Kunstwerk kaiserlicher und theologischer Diplomatie war alles andere als ein Ausdruck des allgemeinen Glaubens. Es entbrannte der Kampf um die Deutung des Chalcedonense (¶ Monophysiten). Als dann Kaiser Zeno im Henotikon zur cyrillischen Orthodoxie zurücklenkte, antwortete Rom mit einem Schisma, das erst 519 beseitigt wurde, als Kaiser Justin eine chalcedonensische Kirchenpolitik eröffnete. Aber die Formeln Leos haben nicht gesiegt. Angesichts der großen orientalischen Opposition war dies unmöglich. Die dogmatischen Voraussetzungen für einen Ausgleich, dessen Schwierigkeit u. a. der theopaschitische Streit seit 518 zeigte, schufen die skythischen Mönche (Leontius von Byzanz). Statt mit den Antiochenern eine selbständige Hypostase der menschlichen Natur oder mit Cyrill die Hypostasenlosigkeit zu behaupten, sprachen sie von der Enhypostasie (die Menschheit hat ihre Hypostase im Logos), eine sachlich cyrillische Formel, die die Individualität des Menschen Jesus, die die abendländischen Formeln voraussetzten, vernichtete. Auf dem 5. ökum. Konzil (553) wurde die neue Orthodoxie, die dem Chalcedonense die cyrillische Deutung gab, proklamiert. Damit hatte die Geschichte der altkirchlichen Ch. ihr Ende gefunden. Aber das Problem, um dessen Lösung man sich 200 Jahre hartnäckig gestritten, war nicht gelöst worden. Es war ja unlösbar. Das hatte schon Apollinaris gesehen. Die folgenden monotheletischen Kämpfe sind nur ein Nachspiel. Wenn 680 (6. ök. Konzil) die dyotheletische Lehre (von den zwei Willen Christi) für orthodox erklärt wurde, so war das weder eine Abwendung von der Orthodoxie des 6. Jhd.s noch eine ch.e Neuerung. Denn hatte man zwei vollständige Naturen behauptet, so mußte man auch von zwei „physischen" Willen Christi reden. Daß die Sanktionierung dieser Konsequenz bedeutungslos war, wenn doch Jesus keine menschliche Individualität hatte (553), ist selbstverständlich. Das zeigen auch die Ausführungen des ¶ Johannes Damascenus, die trotz der dyophysitischen und dyotheletischen Formeln den leisen Monophysitismus der griechischen Ch. nicht verbergen. Nur insofern verdient die Entscheidung von 680 Interesse, als sie zeigt, zu welchen Ungeheuerlichkeiten die Logik des falschen Ausgangspunkts trieb.

3. c) Das Abendland mußte die Entscheidung von 553 annehmen. Rom beugte sich dem kaiserlichen Willen. In Afrika und Oberitalien empfand man dies freilich als Verrat an den altabendländischen Traditionen und kündigte Rom die Gemeinschaft. Dies Verhalten erscheint auffallend, da doch die führenden abendländischen Theologen des 4. und 5. Jhd.s das griechische Schema der Ch. besaßen. Es fällt aber weniger auf, wenn man beachtet, daß die Orthodoxie von 553 ein Zugeständnis an den Monophysitismus war und die tertullianischen wie die leonischen Formulierungen diskreditierte. Hatte doch auch Augustin die altabendländischen Formeln festgehalten und gern von der Annahme des Menschen neben der der menschlichen Natur gesprochen. So trat die Entscheidung von 553 der formalistischen Tradition des Westens entgegen und antiquierte zugleich die 451 durchgesetzte Formulierung zugunsten einer Anschauung, die den Monophysiten entgegen kam und das dogmatisch freilich nicht sicher zum Ausdruck gebrachte, aber in der Frömmigkeit lebende Interesse am Menschen Jesus gefährdete. War auch die abendländische Ch. eine Kompromiß-Ch., so vertrug sie doch nicht den 553 geschlossenen Kompromiß. Aber in den Stürmen der Völkerwanderung wurde der Widerstand gegenstandslos. Als neue, gesichertere Zustände begründet wurden, hatte die Entscheidung von 553 auch im Abendland die Zukunft. Die wichtige angelsächsische Kirche bekannte sich schon 664 zu ihr. Auch die neue fränkische Reichskirche nahm sie auf und verurteilte zugleich (792, 794, 799) den im sarazenischen Spanien und in der spanischen Mark durch Erzbischof Elipandus von Toledo und Felix von Urgellis verfochtenen Adoptianismus, der im Anschluß an die spanische Liturgie das adoptianische Element der altabendländischen Ch. hatte aufleben lassen und darnach das Chalcedonense deutete. So wurden die Entscheidungen des 5. und 6. ökumenischen Konzils auch für das Abendland verbindlich. In den spezifisch abendländischen Symbolen, dem ¶ Athanasianischen Symbol und dem Innocentianum (1215), dominieren die tertullianisch-augustinischen Formeln; aber die ch.e Orthodoxie wurde dadurch nicht angetastet.

3. d) Das hat allerdings einen dauernden Widerspruch von dogmatischer Ch. und Frömmigkeit begründet. In der griechischen Kirche war das Dogma besser der Frömmigkeit angepaßt. Freilich bleibt es ein unfaßbares Mysterium. Aber man kann seiner mit Staunen und Freude gedenken. Denn das Paradoxe, die Menschwerdung, ist Wirklichkeit geworden, und gewährt die Hoffnung auf die Vergottung des eigenen Ich. Ja man braucht nicht bloß zu hoffen. Nicht erst in der Mystik, schon im Kultus erlebt man die übernatürliche Welt als etwas Gegenwärtiges. Im Mysterium des Abendmahls (¶ Abendmahl: II, 6 a) setzte sich der Prozeß der Menschwerdung fort und erhalten die Genießenden die Speise der Unsterblichkeit. In den Bildern (¶ Bilderstreitigkeiten) hat man ebenfalls den Fleischgewordenen gegenwärtig. Im Genießen und Schauen erlebt man das Heil und hat man den Vorschmack der ewigen Welt und Freude. Das ch.e Leitmotiv, der Vergottungsgedanke, drängt den Bußernst und die ethischen Wirkungen der Gestalt Jesu zurück. Sie fehlen nicht. Daß Christi Demut des Menschen Stolz bricht, ist den griechischen Vätern nicht unbekannt gewesen. Aber das Lebensbild Jesu hat weder auf die dogmatische Gestaltung der Ch. noch auf die Frömmigkeit maßgebend Einfluß gewonnen. Anders im Abendland. Hier kam von vornherein das Verlangen nach Befreiung von der Sünde, nicht bloß der Vergänglichkeit, weit stärker zur Geltung, darum auch das Werk Jesu in seinem Leiden und Sterben. Als Mensch wird Jesus Mittler und bedeutungsvoll für die Frömmigkeit, wie darauf schon die novatianischen Formeln hinweisen. Die Demut Christi, die den Hochmut überwindet, die Liebe, die zur Gegenliebe anspornt, sind vornehmlich durch ¶ Ambrosius und ¶ Augustin der abendländischen Kirche eingeprägt worden. Hier hatte man Bausteine zu einer Ch., die die Zweinaturenlehre und ihr Heilsverständ-

nis überwinden konnte. Aber man war sich der systematischen Bedeutung dieser Gedanken nicht bewußt. Sie konnten (unter dem Titel der Nachfolge Jesu) als starke Nebenströmung neben der offiziellen Ch. herlaufen; aber die dogmatische Ch. wurde nicht gewandelt. Weder ¶ Anselm, der es versuchte, die bestehende Lehre in den Dienst des Satisfaktionsgedankens zu stellen, noch ¶ Abälard, der das Leben und Sterben Christi als die vollkommene Offenbarung der Liebe Gottes und Christi wertete und die ethisch-psychologische Verbindung Christi und der Seele betonte, noch ¶ Bernhard von Clairvaux mit seiner passionierten Jesusliebe, der, Augustin folgend, die Hoheit Jesu in seiner Niedrigkeit und Demut erleben konnte und den Eindruck dieses Jesusbildes auf das Herz in warmen, z. T. dem ¶ Hohen Lied entlehnten Tönen beschrieb, noch der Preis der Wunden Jesu in Lied und Bild konnten der Ch. neue Bahnen weisen. Obwohl diese im Mittelalter und neueren Katholizismus immer wieder zu beobachtende Frömmigkeit die Persönlichkeit und die ethisch-psychologische Wirkung des Menschen Jesus zur Voraussetzung hat, blieb doch die offizielle Ch. und die von ihr behauptete Unpersönlichkeit der menschlichen Natur in Geltung, abgesehen davon, daß der mystisch-kontemplative Einschlag der Frömmigkeit, der in leidenschaftsloser Anschauung des ewigen Logos die Seligkeit verheißt, den geschichtlichen Jesus nur als Durchgangsstufe würdigen konnte. Und wenn auch vornehmlich die skotistische ¶ Scholastik die Individualität Jesu energisch anerkannte, so glaubte sie doch die menschliche Personalität leugnen zu dürfen. Das ist freilich unmöglich; doch noch die heutige katholische Dogmatik denkt ebenso. Aber wenn man auch nur auf die trotz der Naturenlehre vorhandenen wirklichen Beziehungen der Ch. zur Frömmigkeit achtet, kommt man zu einem unbefriedigenden Ergebnis. Denn die kontemplative Frömmigkeit schwächte den Glauben an den barmherzigen und fürbittenden Heiland; und die Vorstellung von Christus als dem Richter der Welt bedrohte ihn. Man hatte es nicht gelernt, Barmherzigkeit und Heiligkeit im Heiland zusammenzuschauen (¶ Christologie: III). Man mochte, besonders im Liede, mit Dank die Erlösung preisen und auf Christus hoffen. Aber der Gedanke an den richtenden Herrn trübte das Vertrauen zu dem rettenden. So wandte man sich an die Heiligen, vornehmlich an ¶ Maria, die schmerzens- und gnadenreiche, die, was schon Bernhard in überschwänglichen Worten preisen konnte, durch ihre Fürbitte den Sohn gnädig stimmt und den Zugang zu ihm erschließt, sie, die Mittlerin zwischen dem Sohn und den nach Erlösung lechzenden Seelen. Die Mariologie wurde eine Konkurrentin der Ch. Und die Sakramentsanstalt der Kirche tat das Ihre, um den unmittelbaren Zugang zu Christus zu verschließen.

4. a) Erst Luther legte ein tragbares Fundament zu einer Ch., für die die Fragestellung und der Heilsgedanke der Naturenlehre nicht mehr existierte, und die an dem in Niedrigkeit lebenden Herrn sich orientierte. Das im Rechtfertigungsgedanken beschlossene neue Christentumsverständnis begründete eine völlig veränderte Christusanschauung und die Einheit der Frömmigkeit und Ch. Durch den geschichtlichen Christus wird Gott erkannt, und Christus wird, wie Melanchthon es zutreffend formulierte, an seinen Wohltaten (Gnade und Sündenvergebung) erkannt. Hier hatte die Naturenspekulation keinen Raum. Auf die Worte und Werke des geschichtlichen Jesus, in denen Gottes Gnade offenbar wird, richtet sich der Glaube oder das Vertrauen, dem als solchem das religiös-sittliche Heilsgut der Sündenvergebung zufällt. Glaube, Sündenvergebung und die geschichtliche Person Jesu in ihrer geistigen Kraft und ihrem religiös-sittlichen Gehalt sind aufeinander bezogen. Und ebenso lückenlos ist in dieser Verbindung die Beziehung auf Gott. Christi Herz, Wille und Leben sind Gottes Herz, Wille und Leben. Das Bekenntnis zur Gottheit Christi war unter diesen Umständen selbstverständlich. Aber es ruhte nicht auf metaphysisch-kosmologischen Erwägungen. Der Logosbegriff mitsamt der ganzen „höheren" Ch. war ausgeschaltet, der Christus der Geschichte zum Ausgangspunkt genommen. Und ebenfalls verlor der Vergottungsgedanke der alten Ch. seine Bedeutung. Denn das Heilsgut war die Versöhnung. Die Gottheit Christi wurde der notwendige Ausdruck dessen, daß wir in Christus und nur in ihm den gnädigen Gott haben, daß, wo Christus ist, auch Gott ist. In diesem Zusammenhang werden wieder die alten, naiv-modalistischen Gedanken lebendig. Der von Gott erkorene rechte Mann heißt Jesus Christ, „der Herr Zebaoth, und ist kein andrer Gott". Pauli Gedanke, daß Gott in Christo war und die Welt versöhnte, Jesu Wort, daß niemand den Vater kennt, denn nur der Sohn und wem er es offenbaren will (I Kor 1_{21-25} II Kor 5_{19} 2_{4-16} Joh 17_3 Matth 11_{25}), das wurde der Eckstein der Ch., die von unten anhebt, dem von Gott erkorenen Mann, der die Offenbarung Gottes ist. „Denn wir haben es oft gesagt, und sagen es noch immer, daß man auch, wenn ich nun tot bin, daran gedenke und sich hüte vor allen Lehrern, die der Teufel reitet und führt, die oben am höchsten anfangen zu lehren und zu predigen von Gott, bloß und abgesondert von Christo." So hat auch Luther gegen die „Sophisten" sich wenden können, die „Christus gemalet haben, wie er Mensch und Gott sei", „mischen seine beiden Naturen wunderlich in einander, welches denn nur eine sophistische Erkenntnis des Herrn Christus ist. Denn Christus ist nicht darum Christus genannt, daß er zwei Naturen hat. Was geht mich dasselbige an? Sondern er trägt diesen herrlichen und tröstlichen Namen von dem Amt und Werk, so er auf sich genommen hat . . . Daß er von Natur Mensch und Gott ist, das hat er für sich; aber daß er sein Amt dahin gewendet und seine Liebe ausgeschüttet und mein Heiland und Erlöser wird, das geschieht mir zu Trost und Gut".

4. b) Luther hat aber diese neuen Gedanken nicht systematisch verwertet. Er hat vielmehr die Formeln der alten Ch. in antinestorianischer Fassung übernommen und seit dem Abendmahlsstreit (¶ Abendmahl: II, 7. 9) sogar eine neue Scholastik begründet, die der alten nichts nachgab. Den von ihm sonst heftig befehdeten Sophisten entlehnt er die Begriffe, um die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl zu erhärten. Seine Ubiquitätslehre (¶ Abendmahl: II, 7) ist das Siegel auf diese scholastische, in die Spekulation der Naturenlehre und hypostatischen Einheit zurückfallende Wendung seiner Ch. Die Unvollziehbarkeit der Vor-

stellungen mußte aber bei Luther besonders unerträglich werden. Denn die im geschichtlichen Christus angeschaute Einheit auf den Erhöhten ausdehnend, ließ er die menschliche Natur an den göttlichen Eigenschaften (idiomata) real teilnehmen und diese reale Mitteilung nun auch für das Erdenleben Bestand haben. Der Logos ist nicht außerhalb des Fleisches und das Fleisch nicht außerhalb des Logos. So schuf er die Grundlage für die orthodox lutherische Lehre von der communicatio idiomatum, die die altkirchliche noch hinter sich ließ und die „Erniedrigung" am Gottmenschen, nicht am Logos orientierte. Darnach nimmt die menschliche Natur an der illokalen Allgegenwart teil, folgerichtig auch an der Allmacht und Allwissenheit. Mit großem Aufwand scholastischer Dialektik hat Luther an dieser Weiterbildung der alten Ch. gearbeitet, aber doch nur neue Schwierigkeiten geschaffen und die zukunftsvollen Ansätze zu einer neuen Ch. verhüllt. Hat Luther wirklich mit dieser communicatio idiomatum für das ganze Erdenleben Jesu Ernst gemacht, dann kann von einer wahren Menschheit noch weniger die Rede sein, als in der altkirchlichen Lehre. Denn die These der Allgegenwart einer Menschheit „mit Haut und Haaren" ist absurd. Und wie soll Jesus sich menschlich entwickeln, wenn schon mit dem Akt der Einigung (unio) in der Menschwerdung die volle Gottmenschheit konstatiert wird? Wie soll dem Doketismus gewehrt sein, wenn diese gottmenschheitliche Einigung unveränderlich während des ganzen Erdenlebens Jesu besteht? Wie soll die „Theologie des Kreuzes" möglich sein, wenn die „Theologie der Ehren" von vornherein sich geltend macht? Diese im Abendmahlsstreit ausgebildete Ch. lenkt so deutlich wie möglich zur alten, „höheren" Ch. zurück, sie durch die besondere Deutung der communicatio idiomatum noch überbietend. Zwar ist auch hier noch der Zusammenhang mit der reformatorischen Position erkennbar. Denn Gott selbst soll es sein, der im Wesen und Wirken Jesu sich uns darbietet. Eben deswegen muß auch das Subjekt der Erniedrigung, die den Ausgleich der evangelischen Geschichte mit dem Dogma schafft, der Gottmensch sein. Aber dies ist so vollständig mit der Fragestellung der unterevangelischen Naturenlehre verquickt, daß die Bahn für eine dem evangelischen Versöhnungsglauben und dem geschichtlichen Leben Jesu gerecht werdende Ch. versperrt ist.

4. c) Zwingli und die Reformierten haben allerdings Luthers Ch. abgelehnt. Aber auch sie blieben, einschließlich Calvins, in der Fragestellung der Naturenlehre, deren mittelalterliche Bearbeitung bei ihnen besonders deutlich wird, da ihnen Luthers starkes Interesse an der Einheit des Gottmenschen fehlt. Ihnen genügt die Einigung der Naturen (unio naturarum); die von Luther verfochtene reale Mitteilung weisen sie zurück. Zwingli erklärt die Uebertragung von Prädikaten der einen Natur auf die andere für eine rednerische Vertauschung der Ausdrücke (Allöosis). Das Endliche faßt überhaupt nicht das Unendliche. Der Logos wohnt freilich kraft der Einigung der menschlichen Natur ganz ein. Von da an existiert er aber nicht lediglich im Fleisch. Denn als unbegrenzt ist er auch ganz außerhalb der menschlichen Natur (das später sog. extra Calvinisticum). Eine Ständelehre (Stand der Erniedrigung und Erhöhung) wird, prinzipiell angesehen, unnötig, mochte auch nachträglich das Schema der Ständelehre aufgenommen werden. Hier fehlen freilich Luthers Verstiegenheiten. Aber es werden doch nur, wie im 5. Jhd., die Gegensätze zusammengesprochen. Und das extra Calvinisticum bedroht die Menschwerdung und streift recht nahe die Vorstellung eines von Gott erfüllten oder inspirierten Menschen, wie denn auch gern der Salbung Christi mit dem heiligen Geist gedacht wird. Hier konnten wieder nur Formeln und „modalistische" Nebenströmungen die These der Menschwerdung Gottes beglaubigen. Die reformierte Ch. ist nicht besser als diejenige Luthers, aber rationaler und nüchterner und sie vermeidet die „portenta" (Calvin), die „Ungeheuerlichkeiten" Luthers. — Aber auch unter den Lutheranern fand Luthers Lehre Widerspruch. Zwar bekannten sich die Schwaben unter ¶ Brenz zur Ubiquitätslehre; und die Erniedrigung ist nur die Verhüllung der der menschlichen Natur eignenden Herrlichkeit. Wenn auch Brenz' These dahin gemildert werden konnte, Christus habe als Mensch seine Herrlichkeit gewöhnlich nicht gebraucht (Andreä), so war damit wenig gewonnen. Dagegen haben Wittenberger Philippisten, wie Major, Crell und Eber, die Ubiquität und communicatio idiomatum im lutherischen und schwäbischen Sinn abgelehnt. ¶ Chemnitz suchte eine Vermittlung, geriet aber, in der Abendmahlslehre lutherischen Bahnen folgend, nur zu widerspruchsvollen Anschauungen, und vermochte den Riß zwischen der Ch. der Abendmahlslehre, die die Ubiquität verlangte, und der Ch. der Ständelehre, die der evangelischen Geschichte gerecht werden wollte, nicht zu heilen. Freilich lehrte er keine Entäußerung (kénōsis) der göttlichen Natur (kenotische Ch.), und ebenfalls wird die Idiomenkommunikation als Konsequenz der hypostatischen Einigung anerkannt. Aber — von der Hypostase des Logos ausgehend — betrachtet er die Erniedrigung als die Preisgabe des völligen Gebrauchs der göttlichen Herrlichkeit. Konsequent blieb er freilich nicht. Denn es fehlt nicht an Aeußerungen, die auf die Linie der Schwaben hinführen. Aber das Bestreben ist doch deutlich, den Stand der Erniedrigung und die menschliche Entwicklung besser zu wahren, als die lutherisch-schwäbische Ch. In der ¶ Konkordienformel brachte man es nur zu einem Nebeneinanderstellen der Anschauungen der Schwaben und Chemnitz' (Verhüllung des Gebrauchs, Entäußerung des Gebrauchs, Entwicklung Jesu und Eintritt in völligen Besitz und Gebrauch erst mit der Erhöhung). Das Problem war also nicht erledigt. Die Helmstedter Theologen, die die Konkordienformel nicht angenommen hatten, setzten den Widerspruch gegen die schwäbische Ch. fort; und auch im Lager der Konkordisten bestand eine Opposition, die die chemnitzschen Sätze der Konkordienformel zur Norm des Verständnisses der „orthodoxen" Ch. machte. Im Streit der Tübinger und Gießener wurden die Gegensätze aufs neue akut. Die Gießener, an die chemnitzsche Tradition sich haltend, unterscheiden den Besitz und Gebrauch, erkennen den Besitz an, also gleichsam überwiesene Eigenschaften neben den fortbestehenden natürlichen, behaupten aber die Entäußerung des Gebrauchs seitens der Menschheit im Stande der Erniedrigung. Die

Unter C etwa Vermißtes ist unter K und Z zu suchen.

Tübinger erblicken in dieser Unterscheidung eine die Einheit der Person aufhebende Trennung und definieren darum die Entäußerung lediglich als Verhüllung des Gebrauchs. Ganz folgerecht haben sie freilich diese, wie die Gießener sagten, in „ein Meer von Absurditäten" führende These nicht verfolgt. Denn mit Rücksicht auf das hohepriesterliche Werk Jesu am Kreuz müssen sie eine Entäußerung der Allmacht, also eine Entäußerung des Gebrauchs, annehmen. Zu dieser Inkonsequenz der im übrigen folgerichtigsten und darum instruktivsten Ausführung der lutherischen ch.en Spekulation kommt die Unvereinbarkeit mit dem Christus der Evangelien. Diese Ch. wird also durch ihre eigene Konsequenz gerichtet. Aber auch die Gießener Ch. war von Schwierigkeiten bedrückt. Denn sie konnte den Dualismus von Logos und Menschheit nicht überwinden und führte, da sie für die Zeit der Erniedrigung dem Logos die Weltherrschaft zugestand, auf das von den Lutheranern vernehmte extra Calvinisticum. Außerdem war die Gegenüberstellung von Beschaffenheit und Betätigung (Besitz und Gebrauch) haltlos. Denn was soll der Besitz der Allwissenheit bedeuten ohne aktuelles Wissen? Die eine menschliche Natur war dem Werden entnommen und werdend zugleich. Dachten die Gießener an dieselbe Person des Gottmenschen wie die Tübinger, und lebten sie der Ueberzeugung, daß die ganze göttliche Majestät im Moment der Menschwerdung sich der Menschheit real dem Besitze nach mitgeteilt habe, so war es inkonsequent, nachträglich für den Verlauf des Erdenlebens mit Hilfe der Unterscheidung von Besitz und Gebrauch die eigenen ch.en Voraussetzungen zu korrigieren, zumal sie doch gelegentlich Ausnahmen konstatierten, also an der Entäußerung des Gebrauchs nicht immer festhielten. Konsequenz hätte sie auf die Tübinger Ch. geführt. Eine kursächsische Entscheidung von 1624 sprach sich gegen den „Doketismus" der Tübinger aus. Die Entäußerung des Gebrauchs wird gelehrt, aber für die Wunder Jesu doch der Gebrauch zugegeben. Das war ein unklares, immerhin den Gießenern zuneigendes Vermitteln. Aber die Mehrzahl der Theologen hielt es mit den Gießenern und Sachsen. Die Tübinger blieben freilich bis gegen Ende des 17. Jhd.s bei ihrer Ch., konnten jedoch nun ihre Orthodoxie nur in der Form wahren, daß sie den Gegnern, die jetzt die herrschende Lehre vertraten, untersagten, über ihre Sonder-Orthodoxie zu richten. Die orthodoxe Scholastik des 17. Jhd.s hat keine neuen Momente geliefert, sondern im wesentlichen in den „vorsichtigeren" Bahnen der durch die kursächsische „Entscheidung" geschaffenen Lage sich bewegt. In den Grundbestimmungen wurde das katholische Dogma bis zur Unterscheidung von Individualität und Personalität wiedergegeben. Ihre Lehre von der communicatio idiomatum zog sich dagegen bei Katholiken wie Reformierten den Vorwurf des „Eutychianismus" (vgl. 3 b) zu.

5. a) Die lutherische Ch. war in eine Sackgasse geraten. Die Konsequenz der Voraussetzungen führte zu den Tübinger Ungeheuerlichkeiten. Eine vorsichtigere Haltung aber brachte mit den eigenen Absichten in Konflikt. Eben deswegen verdient die ausgebaute orthodox-lutherische Ch. beachtet zu werden. Noch nicht von moderneren, im Aufklärungszeitalter aufkommenden Anschauungen geschwächt, kann sie die Energie sowohl wie die unheilbaren Fehler der ganzen Konstruktion besser beleuchten, als spätere Surrogate; und man braucht nicht erst auf spitzfindige Einzelerörterungen, wie die Frage nach dem Wert eines einzigen Blutstropfens Jesu aufmerksam zu machen. Die orthodoxe Ch. mußte innerhalb des Protestantismus an ihrer eigenen Unzulänglichkeit scheitern. Doch auch andere Faktoren haben mitgewirkt. Schon das Reformationszeitalter erlebte den Widerspruch gegen das trinitarisch.e Dogma, namentlich auf italienischem und schweizerischem Boden. Ja es kann schon die reformierte Ch. als beginnende Auflösung gelten. Denn abgesehen von der Gefährdung der Menschwerdung durch das extra Calvinisticum, hatte es keinen Sinn, auf der Einigung der Naturen (unio naturarum) zu bestehen, wenn doch die Idiomenkommunikation geleugnet wurde. Auflösende Elemente besaß aber vornehmlich die vorangegangene Entwicklung. Denn die Verstandeskritik der occamistischen Scholastik hatte nur deswegen das Fazit nicht gezogen, weil sie durch die kirchliche Autorität beglaubigt sein ließ, was dem Verstande nicht einleuchten wollte (¶ Abendländische Kirche, 5 a). Mit dieser Kritik verbanden sich nun humanistisch-italienische Aufklärung und Skepsis, sowie Einwirkungen des durch die Reformation gesteigerten Biblizismus und des Täufertums, von dessen Vertretern verschiedene die Gottheit Christi bestritten. Es kam zu Umdeutungen und Verkürzungen des überlieferten Dogmas (Täuferkonzil zu Venedig 1550). Die vor der römischen Inquisition und den Zwangsmaßregeln der reformatorischen Kirchen, namentlich Genfs, Flüchtenden fanden Aufnahme in Polen, wo ein buntes Gemisch ch.er Ketzereien entstand. Der von den Ideen des italienischen Kreises beeinflußte Faustus Sozzini brachte Ordnung in das Gewirr. Der Rakauische Katechismus (1605), in dem er seine Anschauung zusammenfaßte, wurde maßgebend für die antitrinitarische Gemeinschaft der ¶ Sozinianer. Naturenlehre und Präexistenz Christi werden abgelehnt, mit biblizistischer und verstandesmäßiger Kritik. Rationalismus und „natürliche Theologie" ist der Sozinianismus aber nicht. Die übernatürliche Geburt und die Wunder Jesu werden nicht beanstandet. Im übrigen gilt Christus als der mit göttlichen Kräften ausgestattete Mensch, der als Prophet die vollkommene Gesetzgebung gebracht, die Verheißung des ewigen Lebens sicher ausgesprochen und das Beispiel des vollkommenen sittlichen Lebens gegeben und durch den Tod bekräftigt hat. Der Auferweckte hat gottgleiche Macht erhalten, man ist ihm göttliche Verehrung schuldig. Die sozinianische Verbindung von Rationalismus und Supranaturalismus hat die maßgebenden Bestimmungen der Kirchenlehre beseitigt, aber eine im reformatorischen Heilsgedanken wurzelnde Kritik nicht geübt. Die prinzipiell nicht angetastete Schriftautorität ist äußerlich gefaßt, das Christentum selbst wesentlich Lehre. Die logische Unhaltbarkeit der Kirchenlehre wurde jedoch dargetan. Unentschiedener war die humanistisch beeinflußte Kritik der Arminianer, welche die zwei Naturen und die eine Person stehen ließ, aber die Schwierigkeiten der Verbindung betonte, auf das „Geheimnis" sich berief und die Heilsnotwendigkeit der Lehre leugnete. Auch hier verlor also das alte Dogma seine Bedeutung. Den fortgesetzten rationalen

Angriffen, der eigenen Unzulänglichkeit, der pietistischen Erweichung, dem neuen philosophischen, mathematisch-naturwissenschaftlichen und historisch-kritischen Denken ist es schließlich erlegen. (Einzelnes über die Faktoren der neuen historischen Situation und ihre Tendenzen ¶ Aufklärung ¶ Deismus: I. ¶ Spinoza.) Supranaturalisten, wie Baumgarten, Reinhard und Döderlein mühten sich freilich noch ab, den verlorenen Posten zu halten. Aber sie brachen doch selbst dem alten Dogma seine Spitzen ab und zogen es vor, bei den „einfachen" Worten der Apostel sich zu beruhigen (Döderlein, Morus). Konsequenteres Denken und die Energie der Vernunftreligion räumten vollends mit den letzten Resten auf. Daß auch unter den Aufklärern und Rationalisten verschiedene Richtungen bestanden, die teilweise auf Paulus und den Entwicklungsgedanken hinweisend, neue Linien ankündigten (Semler, Lessing, Jean Souverain u. a.), kann hier nicht verfolgt werden. In der typischen rationalistischen Ch. ist mit der Beseitigung der Naturenlehre Christus überhaupt nicht mehr Gegenstand des religiösen Glaubens. Er ist nur der menschliche, jeder Uebernatürlichkeit entkleidete, verehrungswürdige, von der dankbaren Nachwelt überschwänglich gefeierte Stifter des Christentums und Lehrer der Wahrheit, der die natürlichen Religionswahrheiten mitgeteilt hat, die man jedoch als natürliche auch ohne ihn gefunden hätte. Die notwendigen Beziehungen zwischen Christus und der christlichen Religion sind vernichtet (Röhr, Wegscheider u. a.). Das alte eschatologische Stück der Ch. verschwand natürlich ebenfalls; ein eudämonistisch gefaßter Vergeltungsglaube mußte es ersetzen.

5. b) Die Verbindung der Person Christi mit dem Christentum haben alte und neue Kräfte im 19. Jhd. wiederhergestellt. So sehr die Entwicklungslinien auch auseinander gegangen sind, in diesem Punkt treffen sie im wesentlichen doch zusammen. In der wissenschaftlichen Ch. der Gegenwart hat sich so gut wie überall die Erkenntnis durchgesetzt, daß Christus nicht, wie der Rationalismus es getan, in den Winkel geschoben werden kann; und gleichfalls, daß der in der katholischen und altprotestantischen Dogmatik enthaltene Riß in der Lehre von der Person und dem Werk Christi ebenso unerträglich ist, wie der Widerspruch der altdogmatischen Ch. zur evangelischen Geschichte in der altprotestantischen Ständelehre. ¶ Schleiermacher führte als erster den reformatorischen Grundsatz, daß Christi Person und Werk durch einander bedingt sind, in der Ch. systematisch durch, im Zusammenhang eines ethischen, die Naturenlehre auflösenden Erlösungsgedankens. Aus den Erlöserwirkungen ergibt sich das Urteil über die Person des Erlösers. Die absolute Förderung des christlichen Lebens oder die Befreiung des Gottesbewußtseins von den Hemmungen des sinnlichen Selbstbewußtseins, von der die Erfahrung des christlichen, in das christliche Gesamtleben hineingestellten Individuums weiß, ist eine nur von Christus her zu begreifende Wirkung. In Christus ist demnach eine schlechthin vollkommene Kräftigkeit des Gottesbewußtseins vorhanden, ein Sein Gottes in ihm. Dies geschichtliche Einzelwesen muß darum urbildlich sein, nicht bloß vorbildlich. Denn die schöpferische Ursprünglichkeit ist nur im Urbild enthalten. Zugleich muß das Urbildliche in ihm vollkommen geschichtlich werden. Urbild und Geschichte müssen zusammenfallen. Die Urbildlichkeit bedingt seine wunderbare Erscheinung in der sündigen Menschheit; die Geschichtlichkeit die allmähliche menschliche Entfaltung des Gottesbewußtseins Jesu, und zwar so, daß die unteren Seelenkräfte stets von den höheren abhängig bleiben (sündlose Vollkommenheit). Sichtbare Auferstehung und Himmelfahrt Christi sowie die Voraussage der Wiederkunft gehören nicht zur eigentlichen Lehre von der Person Christi. Denn wenn auf dem Sein Gottes in Christo seine erlösende Wirksamkeit beruht und der Eindruck davon, daß ihm ein solches einwohne, den Glauben an ihn begründet, so besteht nur ein mittelbarer Zusammenhang dieser Tatsachen mit der Ch., sofern das Urteil über die Glaubwürdigkeit der Jünger auf das Urteil über den Erlöser zurückwirkt.

5. c) Daß zunächst Schleiermachers Ch. bei den alten Richtungen, den Rationalisten und Supranaturalisten Widerspruch finden mußte, ist begreiflich. Unter dem jüngeren Geschlecht aber fand er doch willige Schüler. D. F. ¶ Strauß hat dies keineswegs zutreffend erklärt, wenn er meint, man habe sich in dem modernen, elegant und wohnlich eingerichteten Pavillon behaglicher gefühlt, als in dem weitläufigen alten Schloß mit seinen Verließen und Türmen, Sälen und Korridoren, von dem man einen Flügel um den andern als baufällig hatte räumen müssen; jeder nur einigermaßen Bauverständige hätte sagen können, daß in dem alten Gebäude zehnmal mehr an Steinen und Eisenwerk stecke als das neue wert sei. Der religiösen Bedeutung der Ch. Schleiermachers wird dies Urteil ebensowenig gerecht wie den Gründen ihrer Verbreitung. Denn sie war ein ernster Versuch der Würdigung der Person Christi von einer bestimmten, ethischen Erlösungsanschauung aus: Aufnahme der Gläubigen durch den Erlöser in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, der als versöhnende Tätigkeit die Aufnahme in die Seligkeit folgt. Von hier aus ist die Umbildung des kirchlichen Dogmas sowohl wie die Reduktion des ntl. Christusbildes systematisch zu begreifen. Nun kam ihrer Wirkung zu statten, daß sie in gewissem Sinn doch eine Vermittlungs-Ch. war. Die Urbildlichkeit Jesu war trotz vorgesehener Kautelen übernatürlich bedingt. In Anlehnung an die Bestimmungen der Kirchenlehre wurden im einzelnen die ch.en Lehrsätze ausgeführt. Selbst Stücke, die mit dem Grundgedanken sich nicht vertrugen, wurden nachträglich in mittelbare Beziehung zur Ch. gesetzt. Und schließlich verdrängte auch in der Glaubenslehre der kirchliche Theologe, der das als absolute Wahrheit begriffene Christentum isolierte und nur formal in den historischen Zusammenhang eingliederte, den Religionsphilosophen der Reden, der einem relativierenden Evolutionismus nachgegeben hatte. So bot Schleiermacher selbst die Voraussetzungen zu einer Ueberleitung zur alten Ch. Restaurationsbestrebungen der Spätromantik, Pietismus und Erweckung halfen mit, zumal die alte Orthodoxie nie ausgestorben, nur zurückgedrängt war und sehr früh auch gegen Schleiermacher, nicht bloß gegen den Rationalismus sich erhob (¶ Hengstenberg). Außerdem enthielt Schleiermachers Entwurf offenkundige Schwächen. Versöhnung und Seligkeit waren an die zweite Stelle gerückt,

die Offenbarung war zurückgestellt, und die Ch. konnte, da Schleiermacher seinen Standort in der Erfahrung der Gemeinde nahm, als eine von der evangelischen Geschichte abstrahierende subjektivistische Konstruktion erscheinen (Sack, Tzschirner, F. Chr. Baur u. a.). Strauß erklärte, die Konsequenz der Schleiermacherschen Ch. fordere einen idealen Christus. Jedenfalls gefährdete Schleiermachers Psychologie der Erlösung die notwendige Beziehung auf den historischen Christus, die das alte Dogma sowohl wie der christliche oder reformatorische Versöhnungsgedanke verlangten. So konnten auch diejenigen, die sich im besonderen als Schleiermachers Schüler betrachteten, die Vermittlungen weiter ausbauen und zur Fragestellung der alten Naturenlehre zurückkehren, mochte man auch biblisch „einfacher" reden und an der ethischen Selbständigkeit des Menschen Jesus ganz anders interessiert sein wie die alte Ch. (K. J. ¶ Nitzsch, ¶ Twesten, ¶ Umbreit, ¶ Ullmann, ¶ Martensen, ¶ Rothe). Die Berührung mit der spekulativen Philosophie bot den Anlaß zu weiteren Vermittlungen. Die idealistische Philosophie, die in ¶ Hegel heftig gegen Schleiermacher auftrat, hatte wieder die tot gesprochene Logoslehre zu neuem Leben erweckt, bezeichnenderweise in ihrer alten kosmologischen Fassung. Im Bannkreis der idealistischen Fragestellung konnte nun allerdings auch der religiöse Prozeß selbst mitsamt der Person Christi entwertet werden, mochte auch Christus als der geschichtliche Träger der Idee der Gottmenschheit gelten, d. h. des Gedankens, daß Gott und Mensch keine Gegensätze, sondern unzertrennliche Einheit seien, und Christus demnach der spekulativen Philosophie bei der notwendigen Verbindung von Geschichte und Idee mehr bedeuten als dem Rationalismus, dem die geschichtlichen Tatsachen zufällige blieben. Aber die Ch. konnte durch das christliche Prinzip ersetzt, dem religiösen Bewußtsein der Besitz der spekulativen Wahrheit nur in der Form der Vorstellung zugewiesen werden, während erst das Denken sie adäquat erreiche. Das einmalige Faktum der Menschwerdung konnte in einen fortschreitenden, in Christus den Gipfel erreichenden Prozeß der Menschwerdung Gottes aufgelöst (¶ Schelling), die Beziehung auf den äußerlich dagewesenen Gottmenschen demzufolge als Rückfall ins alte System verurteilt werden (¶ Strauß). Aber man konnte doch innerhalb dieser Problemstellung dem überlieferten Dogma die Bedeutung zuerkennen, daß es die Wahrheit in der Form der Vorstellung besitze. Man befaßte sich also mit dem alten Dogma als mit einer wertvollen Größe, in der die höchste philosophische Erkenntnis beschlossen sei. Ja Hegel hatte für das nichtspekulative Bewußtsein die Ueberzeugung von der Menschwerdung Gottes im einen Menschen Jesus Christus als notwendig deduziert. Eine Hegelsche Rechte konnte, die restaurativen Tendenzen des Hegelschen Systems weiter führend, die Notwendigkeit eines persönlichen Gottmenschen deduzieren, da das Wesen der Idee, wie es hier im runden Gegensatz zu Strauß heißt, grade die Absolutheit der Erscheinung als Individuum in sich schließe (Rosenkranz). So konnte man glauben, auch philosophisch, nicht bloß vorstellungsgemäß, grade das Einzelfaktum der Kirchenlehre erhärtet zu haben. Und wenn ferner mit Hilfe der Hegelschen Entwicklungsidee behauptet werden konnte, daß in der Geschichte des Dogmas die absolute Wahrheit dem subjektiven Bewußtsein aufgehe, so war die „konservative" Tendenz dieses Gedankens unschwer aus der spekulativen Umrahmung herauszulösen. Man brauchte ja in der fortschreitenden geschichtlichen Bewegung des Dogmas nur das Bestreben zu erkennen, daß sie die einzelnen Wahrheitsmomente oder Tatsachen herausarbeite. Das Dogma erschien dann als der maßgebende Ausdruck der christlichen Wahrheit. Damit war vollends die spekulative Philosophie für die Restauration des kirchlichen Dogmas fruchtbar gemacht und zugleich die Konsequenz des spekulativen Denkens, das die kirchliche Ch. als Beschreibung eines einmaligen Faktums ablehnte, als Verirrung zurückgewiesen. Allerdings verhehlte man sich die großen Schwierigkeiten nicht, die nun auftauchten. Man erkannte, daß ein besserer Ausgleich zwischen Logos und geschichtlichem Christus nötig sei, als wie ihn die alten Formeln boten. Es gab doch nur wenige unter den Vertretern der restaurierten wissenschaftlichen Theologie, die es wagten, lediglich zu repristinieren und unbekümmert um die veränderte wissenschaftliche Gesamtlage, wie sie seit der Mitte des 18. Jhd.s geworden war, alle Versuche zu Neuerungen und Umbildungen abzulehnen (¶ Philippi). Es hatten doch in und seit der Mitte des Jhd.s, als die Repristination namentlich in Mecklenburg und Preußen blühte, konfessionelle Theologen die Ueberzeugung gewonnen, daß es gelte, eine neue Weise für den alten Glauben zu finden. In individuell verschiedener Weise (¶ Liebner, ¶ Sartorius, Gottfr. ¶ Thomasius, ¶ Geß, F. H. R. ¶ Frank) versuchten sie es, durch die „kenotische" Theorie die Unzulänglichkeit des alten Dogmas zu überwinden. Am konsequentesten trug Geß diese Theorie vor. Er kam zu einer solchen Entäußerung des Logos, nicht des mit ihm geeinten Menschen, daß Jesus von Anfang an nur als potentieller Gott galt, und der Logos erst mit der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins Jesu seiner Gottheit sich bewußt wurde. Das war nicht bloß, wie Biedermann erklärte, eine vollendete Kenose des Verstandes, nicht bloß eine Neuerung innerhalb der „kirchlichen" Ch. — denn eine Entäußerung des Logos hatten weder die alte Kirche noch die Reformationskirchen behauptet —, sondern vor allem eine ch.e Ketzerei, schlimmer als irgend eine der alten Kirche. Nicht einmal der Arianismus hatte von einem werdenden Gott und einer Durchbrechung des trinitarischen Lebens während der Selbstentäußerung gesprochen und eine Anschauung entwickelt, die den Tritheismus, also den Polytheismus so gut wie unverhüllt enthielt, andererseits nahe daran war, die Kirchenlehre überhaupt zu verlassen und der Vorstellung von einer allgemeinen, dem Menschen angeborenen göttlichen Anlage sich zuzuwenden. Daß man die kenotische Ch. überhaupt ernst nahm und sie nicht von vornherein als „unkirchlich" verwehmte, verdankt sie nur der Tatsache, daß sie sich am Logosbegriff orientierte und die damit verbundene „höhere" Ch. zum Ausgangspunkt machte, gegen die doch Luther sich so nachdrücklich ausgesprochen hatte.

5. d) Wenn man an den Kenotikern die Stärke der Restauration des alten Dogmas im 19. Jhd. studieren kann, so freilich zugleich die Erschütterung des Vertrauens zur Zu-

länglichkeit der alten Formulierungen. Man hat behauptet, die Bewegung des 19. Jhd.s sei in der Hauptsache rückschrittlich gewesen. Die Repristinationstheologie, die konservativen Tendenzen der Hegelschen Philosophie sowohl wie der Vermittlungstheologie, die Belebung des „Glaubens der Väter" durch die Erweckungsbewegung, den Pietismus, durch Biblizismus, „Gemeindeorthodoxie" u. dgl. m. und die Verstärkung dieser in einem allgemeinen Konservatismus sich darstellenden Kräfte durch die Einführung und besondere Organisation des Synodalapparates, der politischen Konstitutionen (Landtage), der kirchlichen Entfremdung des Liberalismus und der schnellen Vermehrung und Verbreitung der kirchlichen Presse läßt dies Urteil als richtig erscheinen. Aber schon die kenotische Ch. samt der freundlichen Aufnahme, die sie fand, beweisen, daß die Nötigung zu einer Ch., die dem Jesusbilde der Evangelien gerecht würde, lebhaft empfunden wurde. Daß die Hegelsche Erneuerung der Logosspekulation ein Danaergeschenk sei, zeigten Strauß und andere, welche die radikale Konsequenz zogen und dadurch das kirchliche Dogma auflösten. In die Vermittlungstheologie war trotz vieler Zaghaftigkeit und unklarer Vermittlung, trotz der Verbindung mit Hegelschen Gedanken und der teilweise lebhaften Neigung, einen das Schriftprinzip, die Autorität der Bekenntnisse und das Recht des christlichen Selbstbewußtseins gleichmäßig berücksichtigenden Kompromiß zu schließen, doch nicht wenig vom kritischen Sinn der Aufklärungsperiode übergegangen. Im Vergleich mit der Repristination und den konservativen kirchlichen Parteien empfand sie sich als modern und als Träger des Fortschritts (wie z. B. H. Weiß: ThStKr 1866), Schleiermacher als den Nährvater der modernen Theologie. In der Tübinger Schule (¶ Strauß, F. Chr. ¶ Baur u. a.) und der sog. liberalen Theologie (¶ Biedermann ¶ Lipsius ¶ Pfleiderer) wurde die Kritik der Aufklärung, aber unter großen, entwicklungsgeschichtlichen Gesichtspunkten, fortgesetzt, zugleich die spekulative Ch. durch stärkere Beziehung auf die Geschichte und durch Aufnahme Schleiermacherscher Gedanken modifiziert. Dem Niedergang der eigentlichen Hegelschen Philosophie, deren leitende ch.e Idee von der Gottmenschheit mit dem geschichtlichen Christus nicht ausgeglichen werden konnte, und die überhaupt nicht das Wesen der christlichen Religion zum Ausdruck brachte, ging zur Seite ein steigender Einfluß der kantischen Philosophie, und demzufolge eine Trennung der Gebiete des Glaubens und des Wissens, auf die schon der Entwurf Schleiermachers hinwies, und der zunächst gegen den spekulativen und rationalistischen Intellektualismus nicht hatte durchdringen, letzterem nur eine Einschränkung der Negationen und also eine „konservativere" Haltung hatte abnötigen können. Auch die ¶ Erlanger Schule hatte durch Hofmann an der Lösung der Religion von der Philosophie redlich mitgearbeitet; und die hier sowohl wie in der Vermittlungstheologie aufgenommene Beschäftigung mit Luther, nicht bloß mit den Bekenntnissen, untergrub ebenfalls die Autorität des Buchstabens des Bekenntnisses sowohl wie den Primat des Intellekts. Kurz, eine die ganze Entwicklung von den Anfängen im NT an aufs Korn nehmende historische Kritik, religionspsychologische Beobachtungen (¶ Herder, ¶ Schleiermacher) und die neue religionsphilosophische Fragestellung, wie sie unter anderem in dem von Rümelin und Lotze entwickelten Begriff des ¶ Werturteils zum Ausdruck kam, haben trotz der im 19. Jhd. einsetzenden Restauration und der zunächst halben Wirkung der Glaubenslehre Schleiermachers auf protestantischem Boden das überlieferte Dogma diskreditiert. Albrecht ¶ Ritschl, der durch die Tübinger Schule hindurchgegangen war, von Schleiermacher und Kant sich bestimmende Anregungen hatte geben lassen, von den reformatorischen Sätzen Luthers einen lebendigeren Eindruck erhalten hatte als seine Vorgänger und Zeitgenossen, und der trotz des energisch angewandten Gesichtspunktes der Autorität religionspsychologische Anregungen gab, konnte vermittelst seiner historischen und philosophischen, aber auch religiösen Kritik eine Ch. begründen, die zwar zunächst einen ungemein heftigen Widerstand bei den Konfessionellen, jedoch auch bei Liberalen fand, die aber doch die wertvollen Bestandteile im Schleiermacherschen Neubau der Ch. weiter ausführte, ohne die Schwächen des Schleiermacherschen Entwurfes zu übernehmen. Denn indem er die die Zweinaturenlehre unmöglich machende Verbindung der evangelischen Heilserkenntnis mit der Person Christi vollzog, machte er doch die Offenbarung Gottes im geschichtlichen Christus zum übergeordneten Gesichtspunkt, im Inhalt des Berufes Jesu seine Gottheit, die vollkommene Liebesoffenbarung Gottes erkennend, die als Bekundung der barmherzigen Gesinnung Gottes in der Form der Gnade und Treue in einem wirklichen menschlichen Leben zur Darstellung kommen konnte. Physische Konstitution des Gottmenschen und Präexistenz des Logos wurden hier gegenstandslos, da der Heilsglaube es nur mit dem im geschichtlichen Christus offenbaren Gott zu tun hat. Die methodisch und religiös fruchtbaren Gedanken Luthers und Schleiermachers waren hier systematisch und eindrucksvoll verarbeitet und vorgetragen, die religiöse Würdigung Jesu gewährleistet, ohne daß ein Verzicht auf das geschichtliche Lebensbild Jesu und das Christentum als eine Religion des Geistes und der geistigen Wirkungen nötig war oder die spekulative Umdeutung, respektive Auflösung der Ch. erforderlich wurde. Die auch von Ritschl kräftig angeregte neue dogmengeschichtliche Forschung hat ebenfalls wesentlich beigetragen zur Befreiung von dem alten ch.en Dogma. Denn indem sie die unterevangelischen Motive (physische Heilslehre, pantheistische Logoslehre) zum Bewußtsein bringt, zeigt sie ihrerseits, soweit historische Kritik das überhaupt zu zeigen vermag, wie wenig heimatsberechtigt die Zweinaturenlehre im Protestantismus ist. Wer sie doch halten will, muß auch den Mut haben, den ihr zugrunde liegenden Heilsgedanken sich anzueignen. Ist das nicht möglich, so muß man auf die Zweinaturenlehre verzichten. Der Kampf um die alte Ch. ist zwar noch nicht beendigt. Neuere religionsgeschichtliche Untersuchungen haben neue Unruhe erzeugt. Aber hier wird nicht mehr um die Naturenlehre gestritten, sondern um die schon bei Schleiermacher und im spekulativen Idealismus aufgetauchte Frage, inwiefern und ob man Christus überhaupt absolute Geltung zuweisen darf

(¶ Absolutheit des Christentums). Im Hinblick auf das alte Dogma ist aber innerhalb der protestantischen theologischen Wissenschaft die Entscheidungsschlacht geschlagen. Auch die „positive" Theologie ist überzeugt von der Unzulänglichkeit der Naturenlehre. Die erbauliche Literatur ist freilich noch weithin von ihr beherrscht. In kirchlichen und politischen Parteien findet sie noch ein lebhaftes Echo. Am offiziellen Bekenntnisstand eines großen Teiles der protestantischen Kirchen hat sie noch einen Rückhalt. In den Kreisen der Sektierer, der Gemeinschaftsleute und der sog. ¶ Gemeindeorthodoxie gilt sie noch als Palladium des Christentums. Die Rücksicht auf die konkurrierende römische Kirche gibt ihr einen politischen Wert, den sie in sich selbst nicht besitzt. Das auch in den protestantischen Kirchen nicht überwundene Bedürfnis nach einer äußeren Autorität klammert sich an die Formeln des alten, ehrwürdigen Dogmas, das man als die Erläuterung der neutestamentlichen Aussagen empfindet. Der Abstand zwischen dem breiten kirchlichen und dem engen wissenschaftlichen Strom scheint sich zu vergrößern. Aber vielleicht ist es nur Schein. Und wenn nicht, so bleibt doch und nun erst recht den protestantischen Kirchen die Aufgabe, die Ch. im Sinne der reformatorischen Ansätze Luthers zu gestalten. Sonst leiden die intellektuelle Wahrhaftigkeit sowohl wie das Heilsverständnis der Reformation Not.

A. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte I. II. III., (1886—90) 1894—97²; — R. Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1895—1898; — F. Loofs: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, (1889) 1906⁴; — Derselbe: Art. Christologie, RE³ IV, S. 16 ff; — S. Schloßmann: Persona und prósōpon, 1906; — F. Chr. Baur: Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, 3 Bde., 1841—1843; — D. Fr. Strauß: Die christliche Glaubenslehre, 2 Bde., 1840. 41; — J. A. Dorner: (Entwicklungsgeschichte der) Lehre von der Person Christi, (1839) 1845—56³; — H. Schultz: Die Lehre von der Gottheit Christi, 1881; — G. Thomasius: Die christliche Dogmengeschichte, 2 Bde., 1886—89²; — Derselbe: Christi Person und Werk, 4 Bde., (1853 ff) 1886—88³; — J. Kaftan: Die Wahrheit der christlichen Religion, 1888; — H. Schmid: Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, 1893⁷; — W. F. Geß: Christi Person und Werk, 3 Bde., 1870—87; — G. Frank: Geschichte der protestantischen Theologie, 3 Bde., 1862—75; — O. Pfleiderer: Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant, 1891; — F. H. R. Frank: Geschichte und Kritik der neueren Theologie, (1894) 1907⁴; — P. Wernle: Die Anfänge unserer Religion, (1901) 1904³; — Ad. Deißmann: Licht vom Osten, 1908; — M. Brückner: Die Entstehung der paulinischen Ch., 1903; — H. Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des neuen Testaments, 1903; — A. Seeberg: Der Katechismus der Urchristenheit, 1903; — F. Loofs: Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardica (ABA, phil.-hist. Klasse, 1909, S. 1 ff); — K. Holl: Amphilochius von Iconium, 1904; — O. Scheel: Die Anschauung Augustins von Christi Person und Werk, 1901; — J. F. Bethune-Baker: Nestorius and his Teaching, Cambridge 1908; — F. W. J. Schelling: Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, 1802 (Werke I, Bd. 5); — G. W. F. Hegel: Philosophie der Religion, 2 Bde., 1840²; — K. Th. A. Liebner: Die christliche Dogmatik aus dem ch.en Prinzip, 1849; — M. Schneckenburger: Zur kirchlichen Ch., (1847) 1861²; — H. Mulert: Die Aufnahme der Glaubenslehre Schleiermachers, ZThK, 1908; — E. Faut: Die Ch. seit Schleiermacher, 1907; — ‡ G. Krüger: Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit, LF, 1905; — ‡ M. Brückner: Der sterbende und auferstehende Gott (RV I, 14), 1908; — ‡ R. Seeberg: Die Kirche Deutschlands im 19. Jhd., (1903) 1904²; — ‡ K. Bonwetsch: Jesus Christus in Bewußtsein und Frömmigkeit der Kirche (Bibl. Zeit- und Streitfragen IV 1), 1908; — Ueber die neuesten ch.en Versuche unterrichtet K. Thieme in ZThK, 1908; — Eine reichhaltige, mit historischen Einleitungen versehene Zusammenstellung von ch.en Texten aus allen Jahrhunderten, und nicht bloß aus der dogmatischen Literatur im engeren Sinn, sondern auch aus der Literatur, Philosophie und dem religiösen Liede, zugleich mit ausführlichen Literaturangaben bietet ‡ G. Pfannmüller: Jesus im Urteil der Jahrhunderte, 1908; — Ebenfalls über die zünftige Literatur hinausgehend: ‡ H. Weinel: Jesus im neunzehnten Jahrhundert, (1903) 1907². **Scheel.**

Christologie: III. Dogmatisch.

1. Die geschichtlichen Tatsachen: a) Die Wirkungen Christi; — b) Das Wesen Christi. — 2. Die religiöse Glaubenswürdigung: a) Die religiösen Hauptaussagen; — b) Die metaphysischen Rückschlüsse aus ihnen.

Unter Ch. versteht man die Lehre von der Person Christi im Unterschied zur Lehre von seinem Werk. Wenn auch unsere heutige Erkenntnis uns das Problem des Verhältnisses einer Persönlichkeit zu den von ihr ausgegangenen Wirkungen viel verwickelter erscheinen läßt als früheren Zeiten, so lehrt uns doch gerade eine höhere Geschichtsbetrachtung, die von einer Persönlichkeit ausgegangenen Wirkungen jedenfalls mit zum Verständnis dieser Persönlichkeit heranzuziehen. Machen wir daher „Christus" hier zum Gegenstand einer Betrachtung, so gehen wir zunächst von den tatsächlichen Wirkungen aus, in denen sich der unmittelbare Eindruck von ihm und dann der Eindruck seines überlieferten Bildes spiegelt, suchen dann die persönliche Tatsache zu erfassen, die diesen Wirkungen zugrunde liegt, und versuchen schließlich eine Würdigung der vorliegenden Wirklichkeit.

1. a) Als geschichtliche Unterlage haben wir hier einer dogmatischen Betrachtung weniger den kritischen Befund eines Lebens Jesu, als die aus der Ueberlieferung erkennbaren seelischen Wirkungen und Eindrücke seiner Persönlichkeit zu Grunde zu legen. Da eine dogmatische Glaubenswürdigung selbst nur eine Lehre von dem Eindruck und der Wirkung Jesu auf uns ist, so ist deren nächste historische Unterlage die Beobachtung der tatsächlichen Wirkungen Jesu, von denen aus wir erst auf sein Wesen in seiner persönlichen Eigentümlichkeit zurückgehen. Hier haben wir nun aber nicht, wie es gewöhnlich geschieht, gleich das ins Auge zu fassen, was die Apostel oder Jesus selbst darüber aussagen, und diese Aussagen dann etwa von den wissenschaftlichen Voraussetzungen unserer Zeit aus zu bearbeiten, sondern wir müssen hinter die Aussagen zurück auf die tatsächlichen Erlebnisse der Menschen schauen, die in den Bannkreis Jesu getreten sind. Welche erkennbaren Veränderungen sind an den Menschen unter der Einwirkung Jesu tatsächlich vor sich gegangen? Von selbst ergibt sich dabei die Unterscheidung zwischen der Zeit, wo Jesus als sichtbare Persönlichkeit auf die Menschen wirkte, und der Zeit, wo die Kunde von ihm und das Evangelium von ihm an die Stelle des persönlichen Eindrucks trat. — In unsern biblischen Berichten, auf die wir hier zunächst angewiesen sind, stehen die körperlichen Wirkungen Jesu, seine Heilungen, stark im Vordergrund. Obwohl

ein Zweifel an der Tatsächlichkeit solcher Heilungen kaum berechtigt ist, müssen wir doch in ihnen mehr eine Nebenwirkung als das eigentliche Hauptwerk Jesu erblicken, vor allem deshalb, weil körperliche Heilungen ausgesprochenermaßen nur stattfanden, wo eine seelische Wirkung vorangegangen war, die demnach das Wichtigere ist. Diese seelische Wirkung bestand, wo sie über das Anstaunen des Außerordentlichen hinausging, in dem Erwachen eines ganz ungewöhnlichen Zutrauens zu Jesus, wie es uns in dieser Art zum zweitenmal in der Weltgeschichte nirgends begegnet. Dies Zutrauen wurde nämlich Jesus nicht entgegengebracht als einer bedeutenden menschlichen Persönlichkeit, sondern als einem Boten Gottes, der außerordentlichen Auftrag und Vollmacht hat. Unter diesem Eindruck verließen etliche alles und folgten ihm nach; andre, weniger entschlossen, suchten seine Predigt auf, wo sie konnten, und seine Hilfe, wo sie ihrer bedurften; wieder andre, noch weniger überwunden, legten doch auch für diesen Eindruck Zeugnis ab, indem sie sich seiner in Verleumdungen zu erwehren suchten, als handle es sich um eine Machenschaft des obersten Teufels. Dabei ist für die Wirkung Jesu auf die Menschen besonders charakteristisch, daß unter seinem Eindruck sich eine Selbstverurteilung der Menschen vollzog. Petrus nach dem Fischzug, die große Sünderin, Zachäus u. a. erlebten Jesus als das Gericht über ihr bisheriges Wesen und Leben. Und das Merkwürdige und geschichtlich völlig Einzigartige ist nun, daß dieselben Menschen eben auf Grund ihres Eindrucks von Jesus nicht etwa an sich verzweifelten, sondern ein ganz neues Zutrauen zu Gott faßten, ja den Mut zu einem neuen Leben gewannen. Das geschah, nach dem höchst glaubwürdigen Bericht unserer Quellen, gerade nicht infolge von Strafpredigten, die Jesus gehalten hätte, sondern neben seiner Verkündigung vor allem infolge der Eigenart seines Verhaltens unter den Menschen, das mit strengster Betonung der göttlichen Forderungen doch eine überraschende Güte, ein unerwartetes Entgegenkommen und Zutrauen gerade gegen moralisch Gebrandmarkte verband. Doch ist diese Wirkung Jesu auf die Sünder nur ein, aber der bedeutsamste, Spezialfall des außerordentlichen Zutrauens, das ihm entgegengebracht wurde als Gesandten Gottes. Das Göttliche und das Menschliche in Jesus wurde dabei nicht geschieden, sondern völlig undogmatisch und naiv, aber ganz geschichtlich-lebendig verbunden. — Außerordentlich wichtig sind nun die Wandlungen, die in der Wirkung Jesu auf die Menschen eintreten durch das Ereignis seines Todes und die Ueberzeugung von seiner Auferweckung. Auf der einen Seite trat eine Verengung seiner Wirkung ein. Die Hilfe in den Kleinigkeiten des Lebens und die körperlichen Heilungen traten zurück und waren fortan kein wesentlicher Bestandteil seines weltgeschichtlichen Wirkens. Aber diese Verengung ist nur die Kehrseite einer gewaltigen religiösen Konzentration. Dabei ist es jedoch weniger das aus allem Einzelnen und Nebensächlichen gesammelte Bild Jesu, das den starken Eindruck mit sich brachte, als vielmehr die Tatsachen des Todes und der ganz realistisch gedachten Auferweckung selbst, in denen man ein lebendiges Eingreifen Gottes zum Heile der Menschen zu spüren glaubte. Und neben dieser Verschiebung, daß an die Stelle des Gottes, der durch Christus handelt, der Gott tritt, der an Christus handelt, vollzog sich eine weitere wichtige Wandlung darin, daß das innere Wachstum aus dem Geist des Neuen heraus bei den Jüngern selbständiger und freier sich entfaltete, als zu Lebzeiten Jesu. An die Stelle Jesu trat sein Geist. Läßt sich zu Jesu Lebzeiten bei den Jüngern ein ethisches Wachsen höchstens etwa in der zunehmenden Unbefangenheit gegenüber den Vorschriften der Alten u. dgl. feststellen, so werden von nun an „christliche Charaktere". Das Wesentliche der Wirkung Christi oder seiner Geschichte bleibt aber auch jetzt eine völlig unerhörte, auch im Buddhismus in dieser Weise nicht gekannte Befreiung von der eigenen Vergangenheit mit all ihrem mannigfaltigen Druck und der Ruf zu einem neuen Gottesleben. Das wurde freilich individuell sehr verschieden erlebt (Augustin, Franziskus, Luther, Zinzendorf u. a.), und im Einzelnen bleiben noch unzählige psychologische Zusammenhänge aufzuhellen, inwiefern z. B. die wirkliche Geschichte Christi erlebt worden ist und inwiefern eine idealisierte Geschichte, inwiefern also Christus „nicht gekannt wird nach dem Fleisch", sondern das ideale Prinzip der Gotteshilfe sich mehr nur an ihm veranschaulicht, sodaß die Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen als Vereinigung der Idee mit der Wirklichkeit stattfindet; oder inwiefern für viele an Stelle des historischen Christus der in der Kirche und in Einzelnen, ob auch mangelhaft, verkörperte Christusgeist tritt u. dgl. m. (¶ Prinzip, christliches). Aber all das Ungeheure, das sich für die Menschheit an den Namen Christus knüpft, all die innere Erfreuung, Vergewisserung, Entlastung und Stärkung, all die Gewissenswekkung und die Willenserneuerung, ist zusammengefaßt und auf seine höchste Formel gebracht in dem Ausdruck des Paulus: Mit Christus gestorben, um mit ihm in einem neuen Leben zu wandeln (¶ Werk Christi). Von der Persönlichkeit Christi müssen wir darum bis jetzt zum Allermindesten das Eine aussagen, daß sie sich als geeignet erwiesen hat, die historische Versinnlichung einer ganz ungeheuren Gotteshilfe für die Menschheit zu werden, deren Ziel und Wirkung ein sonst nirgends erreichtes neues Gottesleben gewesen ist.

1. b) Es ist aber das Nächstliegende, anzunehmen, daß diesen außerordentlichen Wirkungen auch eine außerordentliche Persönlichkeit entsprochen habe. Dieser Persönlichkeit treten wir nun von einer andern Seite näher, wenn wir unsre Quellen fragen, was sie uns, nicht mehr über die Wirkungen Christi, sondern über das Wesen Christi zu sagen haben. Dabei haben wir es aber nicht mit einer Charakteristik seiner menschlichen Persönlichkeit in allen ihren einzelnen Eigenschaften zu tun, sondern mit einer Darstellung und Herausarbeitung des Eigentümlichen in Jesus, was seine sittlich-religiöse Wirkung erklärlich macht. Der Frage, ob dem Bild dieser Persönlichkeit, wie es uns die zuverlässigsten Quellen malen, auch eine geschichtliche Wirklichkeit entsprochen haben muß, werden wir dann zum Schluß näher treten. — Wir sind von Jugend auf gewöhnt, mit Jesus den Begriff der Sündlosigkeit zu verbinden und damit einen hohen Stimmungswert zu verknüpfen. Allein in dieser Form ist das Urteil über seine sittliche Beschaffenheit wohl nicht der vollbefriedigende

Ausdruck der gegebenen Wirklichkeit, wenn darauf verzichtet wird, einzelne Schriftaussagen als vollgültigen Beweis hinzunehmen, dessen die alte Lehre bedurfte, um eine unendliche Schuld durch eine unendliche Reinheit aufwiegen zu lassen. Der Begriff der Sündlosigkeit ist ein abstrakter und negativer Begriff, der das lebendige Bild Jesu versteinert und ihm ein von außen herangebrachtes, irgendwoher genommenes Tugendideal aufmißt, statt es innerlich organisch zu erfassen. Wir betrachten deshalb lieber die Person Jesu auf dem Hintergrund ihres einzigartigen Berufs. Daß schon das in Jesus lebendige Bewußtsein, ein außerordentlicher Bote Gottes an die Menschheit zu sein, ein ganz ungewöhnliches Maß von sittlicher Reinheit voraussetzt und ohne dieses gar nicht dauernd ohne Heuchelei festgehalten werden kann, versteht sich von selbst, wenigstens dann, wenn sich wie bei Jesus nirgends die geringste Spur davon findet, daß er sich, etwa wie Paulus, als ein mehr oder weniger unwürdiges Werkzeug Gottes fühlte, wenn nicht nur keine Erinnerung an irgendeinen vorangegangenen Bruch, irgendeine vergangene Schuld, sondern auch kein Gefühl der eignen Unzulänglichkeit, des eignen Zurückbleibens hinter der gewaltigen Aufgabe vorhanden ist und durch den Gedanken einer besonderen Gottesgnade ausgeglichen werden muß. Ruhig hat Jesus seine Person und sein Leben jederzeit den Späherblicken seiner Feinde dargeboten in dem völlig ungebrochenen Bewußtsein seiner Untadeligkeit, ohne im Geringsten anzudeuten, daß die Mangelhaftigkeit einer Person nichts gegen die Größe der von ihr vertretenen Sache beweist, und er tat es, obwohl in ihm selbst größte Reizbarkeit gegen Unlauterkeit in der Herzensstellung zu Gott und unerbittlichste Strenge für Gottes Heiligkeit wohnte. Dies Bewußtsein Jesu von seiner unantastbaren Reinheit ist wichtiger als etwa die Tatsache, daß es bis heute niemandem gelungen ist, an dem Bilde Jesu, wie es die Evangelisten zeichnen, — so anspruchsvoll es ist — einen ernst zu nehmenden Mangel zu entdecken. Denn z. B. die leidenschaftliche Heftigkeit gegenüber den Pharisäern, die etwa als Ungerechtigkeit empfunden werden könnte, beweist, soweit nicht die Stimmung der ersten christlichen Generation gegen ihre Hasser die Züge des Bildes einseitig verschärft haben mag, gerade die ungewöhnliche Feinempfindlichkeit Jesu in Fragen des Gottdienens und war andererseits im Kampf gegen anmaßenden Dünkel frommer Tadellosigkeit die einzig wirksame seelsorgerliche Waffe; als Jesus persönlich am schlimmsten von ihnen getroffen war, hat er sich jedenfalls von aller persönlichen Gereiztheit völlig frei gezeigt. Doch noch wichtiger als dies alles ist die Beobachtung, daß die sittliche Kraft Jesu sich den ethischen Anforderungen, die sein Beruf an ihn stellte, auf jeder Stufe vollkommen gewachsen erwies. Er kann in unerkannter Stille jahrelang schweigend aushalten, bis der Ruf Gottes an ihn ergeht; er vollzieht ohne Zagen und Halbheit die vollständige Loslösung aus allen bisherigen Lebensverhältnissen, die sein Beruf von ihm fordert; er nimmt die täglichen Anstrengungen und Entbehrungen seines Berufes ohne die geringste Klage, aber auch ohne die leiseste Selbstgefälligkeit hin; er überwindet ohne Niederlage jede Versuchung, die Reinheit seiner Sache durch die Menschlichkeit der Mittel zu trüben; er läßt sich in dem langen und heißen Kampf gegen seine Gegner keine Schwäche, keine Zweideutigkeit, keine Zornestat, keine Unsicherheit zu Schulden kommen, sondern zieht als Einzelner ihrer gesammelten Macht in erstaunlicher Unerschrockenheit und sittlicher Energie geradezu entgegen; er zittert wohl, aber schwankt keinen Augenblick auf seinem Wege, als er sieht, daß dieser Weg ihn sicher in die Nacht des Leidens und gewaltsamen Sterbens führt, läßt sich durch keine Bosheit und Gewalttat seiner Gegner zu Abwehrmitteln oder Worten drängen, die unter der Linie der höchsten Sittlichkeit zurückbleiben, sondern bewährt im Gegenteil in der stärksten Versuchung die höchste Lauterkeit, die mächtigste Entschlossenheit und die gewaltigste Liebeskraft. Wenn man eine Kraft messen kann an dem Widerstand, der genügt, um sie aufzuheben, so hat sich die sittliche Kraft Jesu einem ganz außerordentlichen Widerstand vollkommen gewachsen, ja überlegen gezeigt. — Noch erstaunlicher als der sittliche Charakter ist die religiöse Eigenart Jesu. Was andern so schwer fällt, die stete innere Konzentration auf das Gotterleben der Seele, erscheint bei ihm mit der ungezwungenen Selbstverständlichkeit der natürlichen Anlage. Die Reinheit und Stetigkeit der inneren Orientierung an Gott hat etwas geradezu Blendendes. Keinerlei Nebenrücksichten, oder doch, wenn sie sich finden, in glücklichster Weise organisch dem Hauptinteresse untergeordnet: „Muß ich nicht sein in dem, das meines Vaters ist?“ Man kann an Jesus die Feinheit und Reife der philosophischen Schulung vermissen, wie sie in Griechenland oder auch in Indien heimisch war; aber bedauern wird dies doch nur der, dem der Sinn abgeht für die Stärke der religiösen Intuition bei Jesus und ihre überphilosophische Bedeutung. Die Lebendigkeit und Innigkeit, Tiefe und Lauterkeit der Gottesanschauung; die unerschütterliche Bestimmtheit der Gottesbingabe, die bei aller Größe ganz den Charakter der Nüchternheit und ruhigen Freude bewahrt; die freie Ruhe und Sicherheit der Gottesgewißheit, wie sie sich in der souveränen Stellung zu Gesetz und Kultus, ja, zu allen Lebensordnungen, Ehe, Familie u. s. f. ausspricht; die überaus zartgestimmte Gottempfindlichkeit, wie sie sich nicht nur in dem Feingefühl für alle Art Heiligkeit, sondern auch in der reinen, edlen Linie des eigenen Lebens offenbart; die überströmende Fülle der Gotteskraft, wie sie in der Zuversicht zur Allmacht des Glaubens, und ebenso in dem sieghaften Entgegentreten gegen die herrschenden Parteien hervorbricht; die allüberwindende Macht und Größe des Gottvertrauens, die dem Schwersten zuversichtlich entgegengeht, die wohl zittert wie die Magnetnadel, aber doch nur um die Richtung her, die sie im nächsten Augenblick sicher einnimmt, die, auch wo der Boden des ganzen Weltalls unter den Füßen zu schwanken schien, ob auch unter allerstärkster seelischer Erschütterung, an dem unbedingten Zutrauen zu Gottes Weisheit und Güte entschlossen festhält — man weiß nicht, worüber man am meisten sich verwundern soll. Alles Einzelne wird man in dieser Stärke in der Weltgeschichte weder vorher noch nachher nachweisen können, allein hier klingt alles nun zu einer wundervollen Harmonie majestätischen Gottdurchdrungenseins zusammen. — Aber dies alles ist doch nur gleichsam die Grundlage,

auf der sich etwas noch Erstaunlicheres erhebt: der schon kurz angedeutete unerhörte Anspruch Jesu, der entscheidende Bote Gottes an die Menschheit zu sein. Mag in einzelnen Aeußerungen der Evangelien sich schon die religiöse Stimmung der Gemeinde gegen ihren Stifter spiegeln, das Bewußtsein, daß an seine Person und Erscheinung Heil und Unheil der Menschen geknüpft ist, zeigt sich so fest mit allem Reden und Tun Jesu verbunden, daß es unmöglich kritisch abgelöst werden kann, wenn nicht aus einem Rätsel viele werden sollen. Die vollendete Sicherheit und Stetigkeit, mit der Jesus von seinem ersten Auftreten bis zum Schluß dies Bewußtsein allezeit festhält, läßt die Größe des Anspruchs gar nicht in ihrer ganzen Ungeheuerlichkeit erscheinen. Um diese Höhe des Selbstbewußtseins innerlich so nüchtern und stetig festzuhalten wie Jesus, dazu gehörte eine Gewißheit der inneren Ueberzeugung und eine Hochspannung des eigenen religiösen Lebens, für die wir einen Vergleich in dem, was die Menschheit sonst erlebt hat, nicht finden. Denn das Selbstbewußtsein des Buddha oder Muhammeds ist uns menschlich viel verständlicher und näher. Nirgends findet sich bei Jesus eine Spur von Künstelei, Gewaltsamkeit, Zweifel, oder gar Pose, Affektiertheit und Reflektiertheit; ruhig und licht wie der Tag strahlt sein Selbstbewußtsein in die Welt hinein. Er redet und handelt als einer, der „eine besondere Vollmacht von Gott empfangen hat" und schaltet in überlegener Weise mit dem religiösen Gut der Vergangenheit, bald widersprechend, bald ergänzend und steigernd; er weiß durch sein Wirken die Macht des Bösen in der Welt prinzipiell gebrochen, wie sich in grandioser Weise gerade in seinen uns sonst so fremd anmutenden Ausführungen über die Satanswelt offenbart; er verknüpft die volle Gottesoffenbarung ruhig mit seiner Person, ohne Eitelkeit und doch wieder ohne innere Beklommenheit, und weiß das Schicksal des ganzen Volkes mit seiner Verwerfung besiegelt, ohne persönliche Gereiztheit und ohne irgend welches unbestimmte Schwanken; er spricht in ganz souveräner Weise einzelnen die Vergebung der Sünden zu und weiß sich darin so sicher, daß er es bei Gelegenheit, als der Gichtbrüchige Heilung sucht, geradezu wagt, ein öffentliches Gottesurteil herauszufordern; er wird auch durch den fast vollständigen Mißerfolg, durch das sich immer mehr über seinem Haupt zusammenziehende dunkle Verhängnis nicht etwa erschüttert in seiner Selbstgewißheit, sondern im Gegenteil nur veranlaßt, seinen Tod als ein großes Gottesmittel zum Segen der Welt zu deuten, und vor Gericht seinen Anspruch auf einen Eid zu nehmen, der über Leben und Tod entschied. Und wollte man das Wort, mit dem Jesus nach Markus gestorben ist: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? als einen Beweis der schließlichen Niederlage seines Selbstbewußtseins auffassen, so wäre zu erwidern, daß im Gegenteil gerade dies Wort, ein alttestamentliches Psalmwort, beweist, daß Jesus auch seinen Zustand der trostlosesten Verlassenheit als die Erfüllung einer Weissagung zu verstehen und eben damit als gottgewollt auf sich zu nehmen gesucht hat. Wäre aber selbst in diesen letzten Augenblicken sein Selbstbewußtsein vorübergehend ins Schwanken geraten: jedenfalls zeigt das bewußte, öffentliche Leben Jesu kein Wort und keine Tat, die hinter der vollen Höhe des Anspruchs zurückblieb, der entscheidende Bote Gottes an die Menschheit zu sein, mit dessen Erscheinung Wohl und Wehe nicht nur seines Volks entscheidend verknüpft ist. — Das ist die Tatsache „Christus". Eine Gestalt von so völlig lebendiger und natürlicher Verbindung der verwegensten Züge, von solcher innerer organischer Einheit und Größe bei stärkster Paradoxie als das Produkt der Phantasie eines einzelnen Schriftstellers oder gar einer Gruppe gleichgestimmter religiöser Naturen anzusprechen, scheint uns eine Annahme so ohne jede Analogie und geschichtliche Wahrscheinlichkeit zu sein, und scheint uns das eine klare Problem so künstlich zu verwickeln und zu verwirren, daß wir uns kaum weiter mit ihr zu befassen brauchen. Soweit überhaupt geschichtliche Dinge außerordentlicher Art von uns als überzeugend empfunden werden können, soweit wird gerade die Tatsache „Christus" als unantastbar gelten dürfen — umsomehr wenn wir uns nun daran erinnern, wie vollkommen die von uns zuerst geschilderten Wirkungen dieser Persönlichkeit selbst entsprechend sind und sich mit ihr zu einer großen psychologischen Tatsache zusammenschließen.

2. a) Wie haben wir nun diese Tatsache zu erklären? Wie hat Jesus sich selbst erklärt? Wie hat ihn sich die nachfolgende Christenheit erklärt? Wie erklären wir ihn uns? — Je mehr Jesus erkannte, daß er ohne sein eignes Zutun und Verdienst eine außerordentliche Erscheinung unter den Menschen darstellte, um so mehr mußte eine einzigartige Lebensaufgabe als sein Schicksal vor ihm auftauchen, um so mehr mußte er sich als ein göttliches Geschenk an die Menschheit betrachten und sein Geschick als göttliche Tat in der Menschheit. Es ist also nicht Selbstüberschätzung, sondern gerade Bescheidenheit, die ihn nach ungewöhnlichen Worten für das Eigenartige, was er in sich vorfand, suchen ließ. Er legte sich selbst sich aus mit den Worten „Gottessohn" und „Messias". Ob die beiden Worte im wesentlichen dasselbe besagen oder nicht, bleibe hier dahingestellt. Jedenfalls bezeichnet das Wort Gottessohn Jesus mehr nach der Seite seines einzigartigen Verhältnisses zu Gott, das Wort Messias ihn mehr nach der Seite seines einzigartigen Berufes unter den Menschen. Das Wort Sohn Gottes ist dabei weniger im Sinn eines ethischen oder gar eines metaphysischen Verhältnisses, als im Sinn eines religiösen Verhältnisses zu verstehen. Das Wohlgefallen des Vaters ruht auf ihm und der Blick ins Herz des Vaters steht ihm offen. Die Messiasidee hat Jesus nach seinem Gotterlebnis religiös umgestaltet und nach seinen Schicksalserfahrungen mit den Gedanken des Leidens und Sterbens energisch verbunden. — Ohne auf die Entwicklung der kirchlichen Zweinaturenlehre (¶ Christologie: II) hier im einzelnen einzugehen, heben wir aus dieser Entwicklung die religiösen Motive hervor, die sich mühelos an das Selbstverständnis Jesu anschließen lassen. Es mögen etwa die folgenden sein: 1. Die Christenheit hatte das bestimmte Gefühl, daß Jesus nicht genügend gewürdigt ist, wenn er bloß als Mensch unter Menschen betrachtet wird; er gehört auch auf die Seite Gottes den Menschen gegenüber. 2. Die Christenheit hatte das lebhafte Bedürfnis, Jesus nicht als etwas Göttliches neben Gott zu betrachten, sondern ihn mit

dem einen Gott zusammenzuschließen und zusammen zu verehren. 3. Die Christenheit hatte die starke Empfindung, bei Jesus nicht nur die ausreichende Erschließung des Göttlichen, sondern auch die volle Wahrheit des Menschlichen festhalten zu müssen. In die damalige Gedankenwelt hineinversetzt mußten diese drei Motive mit aller Notwendigkeit zur Bildung der großen christlichen Dogmen führen. — Zu einer befriedigenden Christusanschauung ist die neuere protestantische Theologie noch nicht gelangt (¶ Christologie: II, 5). Wir können hier nur etliche der neuentstandenen geistigen Bedürfnisse schildern, die im Verein mit den oben genannten berechtigten religiösen Motiven mit der Zeit zu einer neuen Christusanschauung führen müssen. Es sind dies etwa die folgenden: 1. durch die ganze philosophische Entwicklung der letzten Jahrhunderte ist uns das Bedürfnis wach geworden, bei aller Wahrung der Weltüberlegenheit Gottes auch eine lebendige Innerweltlichkeit Gottes zu ihrem Recht kommen zu lassen und Jesus auf diesem Hintergrund zu verstehen; 2. durch die kritische Erkenntnis der Grenzen unsres Denkens seit Kant sind wir gegen metaphysische Aussagen über Jesus vorsichtiger und abgeneigter geworden; 3. durch die Verfeinerung unsres psychologischen Verständnisses ist uns die Idee einer Verbindung von zwei Naturen in einer Person unerträglich geworden; 4. durch die historisch-kritische Erforschung der evangelischen Ueberlieferung ist uns der Jesus der Geschichte als Persönlichkeit lebendiger, und zugleich die Frage nach dem Göttlichen in Christus neu und anders gestellt worden; 5. durch die Einsicht in den Kausalzusammenhang alles Geschehens ist es uns nicht mehr möglich, das Eingreifen Gottes in Jesus und die Einzigartigkeit Jesu in altdogmatisch-massiver Weise zu verstehen; 6. durch unser erwachendes Interesse an persönlichem Leben ist unsre Aufmerksamkeit von den sogenannten Heilstatsachen bei Jesu Geburt und Grab mehr auf die eine große Tatsache des inneren Lebens Jesu gelenkt worden; 7. durch die Erweiterung unsres Weltbildes seit Kopernikus ist uns das Bedürfnis entstanden, auch die Erscheinung Jesu nicht als isoliert-planetarisches Vorkommnis zu fassen, sondern dem System der kosmischen Möglichkeiten befriedigend einzuordnen. — Die Christusanschauung, die auf diese Weise gewonnen werden wird, mag an manchen großen Gedanken der deutschen Mystik und des deutschen Idealismus anknüpfen. Wir verstehen die Tatsachen des Lebens Jesu nicht als starre Einzelwunder, sondern als Offenbarung der Naturgesetze höchsten göttlichen Geschehens. Wo immer ein Mensch sich so völlig Gott hingibt wie Jesus, da wird in ihm die Stimme Gottes lebendig, da erscheint in ihm Gott und tritt der Welt gegenüber, offenbarend, richtend und rettend. Wo immer ein Mensch sich so völlig Gott hingibt wie Jesus, da ist eine lebendige Einheit des Göttlichen und des Menschlichen vorhanden, die sich aller wissenschaftlichen Beschreibung immer überlegen erweisen wird. Wo immer ein Mensch sich Gott so völlig hingibt wie Jesus, da wird sein Schicksal auch, so lange die Welt nicht vollkommen ist, das „Christusleiden" sein, ein Leiden, das man wohl als ein Leiden Gottes für die Menschen bezeichnen kann, und das immer auch heilende, sühnende und erlösende Bedeutung haben wird. Das ist die Wahrheit, die in dem großen Gedanken der alten Mystik vom Christusleben aufklingt, und die z. B. auch in dem theologischen Grundsatz Albrecht Ritschls, daß alle Aussagen von der Gottheit Christi eine Uebertragung auf die Gemeinde zulassen müssen, der berechtigte Kern ist. Das alte Wort: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab" ist also auch für uns nicht verloren, sondern gewinnt nur eine neue vertiefte Bedeutung, wenn wir es in unsre Sprache etwa so übersetzen: Das ist das Geheimnis der göttlichen Liebe über dieser Welt, daß das Göttliche, wo es in ihr erscheint, überall naturnotwendig in den Tod gehen will und muß zum Heile dieser Welt.

2. b) Damit haben wir aber die eigentliche Tatsache „Christus" nicht erklärt, sondern in ihrer wirklichen historischen Einzigartigkeit nur um so schärfer herausgestellt. Denn jeder Blick in die Geschichte, sowie jeder eigene ehrliche Versuch, es Jesus gleichzutun, überzeugt sehr rasch davon, daß er eine völlig einzigartige geschichtliche Persönlichkeit gewesen ist. Was können wir zum Verständnis dieser Einzigartigkeit beibringen? Das alte Dogma hat hier die Lehre von der Jungfrauengeburt Jesu, die ja so eng mit unsern Weihnachtsvorstellungen und unsrem evangelischen Kirchenlied verwachsen ist. Allein abgesehen von den gegen die evangelischen Berichte in diesem Punkt bestehenden kritischen Bedenken und von den anfechtbaren Grundanschauungen über Gottes Eingreifen in die Welt und über die göttliche Naturordnung der Ehe, die dabei zu Grunde liegen, verwehrt es uns gerade der recht verstandene evangelische Glaube, dies Dogma als wesentlichen Bestandteil des Christentums aufrecht zu erhalten. Denn da niemand behaupten kann, daß die vaterlose Geburt Jesu das einzig mögliche oder das notwendige oder auch nur das besonders wahrscheinliche Mittel in der Hand Gottes gewesen sei, die sittliche Reinheit Jesu zu verbürgen, bleibt schließlich, wie jeder Blick in die Verteidigungsschriften des Dogmas zeigt, doch immer nur übrig die Annahme eines äußeren Faktums, von dem eine innere Erfahrung nicht möglich ist, auf die Autorität der Bibel hin, und diese Form des Glaubens ist uns nicht mehr möglich. Aehnlich steht es mit dem andern Dogma, der Präexistenz Jesu von Ewigkeit her beim Vater. — Damit sehen wir nun aber auch schon klar: das Einzige und Letzte, was wir bei gewissenhafter Erwägung des Tatbestands über Jesu Entstehung sagen können, ist einerseits dies, daß Jesus als natürliche Mitgabe eine ganz einzigartige religiös-sittliche Anlage von höchster Kraft und Reinheit mit in die Welt gebracht haben muß, und das andre, daß ganz besondere, in dieser Weise niemals wiederkehrende geschichtliche Verhältnisse dieser Anlage entgegenkamen. Zur Veranschaulichung des letzteren Punktes mag noch kurz hingewiesen werden auf die eigentümliche Anlage des Volkes, aus dem Jesus hervorging, auf die ganz eigenartige geschichtliche Erziehung dieses Volkes, auf die Schätze religiöser Erkenntnis und Erfahrung, die infolgedessen im Volk Israel aufgestapelt lagen, auf die in den frommen Kreisen des Landes herrschende Heilshoffnung, auf die im Augenblick besonders hochgespannte Erregung durch den Druck der Fremdherrschaft, durch das Auftreten Johannes des Täufers u. a. m. Wer in der Geschichte die Füh-

rung Gottes sieht und sucht, dem geben solche Betrachtungen einen viel lebendigeren Eindruck davon, wie Jesus tatsächlich im Weltplan Gottes vorgesehen war, als irgend ein starres Dogma von der Präexistenz Jesu es je vermöchte, das sich noch dazu in unlösbare Widersprüche mit dem klaren Lebensbild Jesu in den Evangelien setzt, wie die Versuche der sog. Kenotiker (¶ Christologie: II, 5 c) zur Genüge dargetan haben, die durch den Gedanken der Entäußerung des Logos von seinen göttlichen Eigenschaften das Dogma von seiner göttlichen Präexistenz mit dem anschaulichen evangelischen Lebensbild Jesu zu versöhnen suchten. Ist uns die Präexistenzlehre ein erster massiver Versuch, die Erscheinung Jesu aller geschichtlichen Zufälligkeit zu entkleiden und als geschichtlich wohl vorbereitet und vorgesehen darzutun, so ist uns die Lehre von der Jungfrauengeburt ein anschaulicher und konkreter Versuch, die tatsächliche einzigartige Anlage Jesu zu erklären. Aber über diese beiden Tatsachen der Anlage Jesu und der geschichtlichen Vorbereitung Jesu führt uns weder die Geschichtserkenntnis noch der recht verstandene evangelische Glaube je hinaus. Das Weitere verliert sich für uns in den Tiefen des göttlichen Lebensgeheimnisses. Daß bei solcher Anschauung das persönliche religiöse Verhältnis zu Jesus nichts zu verlieren braucht, sondern im Gegenteil, was es an dogmatischer Bestimmtheit und Wunderhaftigkeit, sowie an metaphysischer Einzelausmalung etwa verlieren mag, gewinnt an lebendiger geschichtlicher Beziehung und zarter Geheimnisehrfurcht, an religiöser Konzentration und starkem sittlichem Impuls, glauben wir behaupten zu können. Was wir verehren, ist in durchaus einheitlicher Bezogenheit immer nur Gott, aber Gott, wie er sich in bestimmten geistesgeschichtlichen Ereignissen der Menschheit erschlossen hat. An den geschichtlichen Tatsachen der Persönlichkeit Jesu und des Lebens Jesu ist der Menschheit — nicht durch Zufall, sondern durch Gottes planvolle und doch geheimnisvolle Führung — der höchste religiöse Sinn des Daseins offenbar geworden und bleibt ihr mit der ganzen Kraft konkreten menschlichen Lebens allezeit lebendig gegenwärtig, in der Persönlichkeit Jesu jene wundervolle Durchdrungenheit des menschlichen Geistes mit dem göttlichen, zu der wir berufen sind, in der nach Biedermanns vortrefflichem Ausdruck „der Mensch zu seiner göttlichen Wahrheit und Gott zu seiner menschlichen Wirklichkeit" gekommen ist, im Leben Jesu jenes ebenso wunderbare Gottesleben in Heiligkeit und Liebeshingabe, das sich uns als der metaphysische Hintergrund alles Weltgeschehens zu erkennen gibt und uns in eine Teilnahme an Gottes Leben hineinzieht, die lebendig und geschichtlich jene Vereinigung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen verwirklicht. — ¶ Prinzip, christliches, ¶ Werk Christi.

‡ Hans Hinrich Wendt: System der christlichen Lehre, 1907; — Julius Kaftan: Dogmatik, (1897) 1908⁴; — Hermann Schultz: Lehre von der Gottheit Christi, 1881; — ‡ R. Seeberg: Die Grundwahrheiten der christlichen Religion, (1902) 1906⁴; — Weitere Literatur vgl. Christologie: II. **Rittelmeyer.**

Christoph, Herzog zu Wirtemberg (1515—1568), der Organisator der wirtembergischen Kirche, hat nach schwerer Jugend zu schwerer Zeit die Regierung seines Landes angetreten. Während des Exils seines Vaters Ulrich 1519—1534 (¶ Württemberg) war er in Bayern und am Kaiserhof aufgewachsen und mußte nach der Rückkehr Ulrichs, mit der die Reformation des Landes verknüpft war, politisch und religiös verdächtigt, französische Dienste aufsuchen. Nur durch einen Zufall war er beim Tode seines Vaters im Lande, das seit der Teilnahme Ulrichs am schmalkaldischen Kriege, von spanischen Truppen besetzt, in Gefahr war, an Oesterreich zu fallen. Durch rasche Erbhuldigung und durch eine vorsichtige Politik erhielt er dem Lande das angestammte Fürstenhaus und die reine Lehre Luthers, zu der er schon in seinen französischen Diensten heimlich hingeneigt hatte. Er ist der hervorragendste Vertreter jener Reformationsfürsten der zweiten Generation, die bei starrer Rechtgläubigkeit und diplomatisch-politischer Mittelmäßigkeit durch tüchtiges Organisationstalent und persönlich-warme Frömmigkeit sich als wahre Landesväter erwiesen und auf lange Zeiten hinaus den Charakter ihrer Territorien bestimmt haben. Nachdem Chr. durch den Passauer Vertrag (1552) festen Boden unter den Füßen gewonnen hatte, hat er erstaunlich schnell neben der politischen Reorganisation unter Mithilfe von ¶ Brenz die durch das Interim (¶ Deutschland: II, 2) rückgängige Reformation vollendet und die kirchliche Ordnung geschaffen. Die von Herzog Ulrich begründete Ordnung von Gottesdienst und Lehre (¶ Confessio Wirtembergica 1551 und Stuttgarter Synode von 1559, ¶ Württemberg) wurde ausgebaut und zugleich (Visitations- und Kanzleiordnungen von 1553; große Kirchenordnung samt Schulordnung von 1559; Universitätsordnung von 1562) der württembergischen Kirche durch drei Einrichtungen besondere Eigenart verliehen: 1. Die Zentralorganisation der Landeskirche, die neben Umbildung und Spezialisierung des älteren Visitationssystems (Stuttgarter Stiftspropst, General- und Spezialsuperintendenten) im „Kirchenrat" eine kollegialische Zentralinstanz erhielt, deren Entstehung nur durch bewußte Analogie mit der nach burgundischem und österreichischem Vorbild geschaffenen „Zentralverwaltung" auf politischem Gebiet erklärt werden kann; 2. die Bildung des allgemeinen „Kirchenguts", d. h. des gesamten Guts der aufgehobenen Klöster und Pfründen, sowie der sämtlichen neu arrondierten Pfarreien unter herzoglichem Patronat, das von der nach Analogie der Rentkammer organisierten „geistlichen Kammer" einheitlich für Kirche, Schule, Armut und „zum Besten des Landes" verwaltet wurde; 3. die Sorge für Heranbildung des theologischen Nachwuchses durch die Einrichtung der Klosterschulen und des theologischen Stipendiums („Stifts") in ¶ Tübingen, wobei die kursächsischen und hessischen Vorbilder weit überflügelt sind. Auf dem Landtag von 1565 ist das bis heute nachwirkende kirchliche Verfassungswerk Chr.s als Teil der Landesgrundverfassung beschworen worden. — Außerhalb seines Landes war Chr. vor und nach dem Augsburger Religionsfrieden für die nach katholischem Ideal erfaßte Einheitlichkeit des lutherischen Glaubens tätig (Wormser Kolloquium 1557; Fürstentage in Frankfurt 1558 und Naumburg 1561) manchmal in kleinlicher Ketzerrichterei (Stuttgarter Synode von 1559 und Maulbronner Gespräch 1564) und kurzsichtigem Optimismus (gegenüber der französi-

schen Politik und in der Freundschaft mit Maximilian II), oft in weitschauender Fürsorge für die Fortschritte des Evangeliums in allen Landen (in England und Frankreich, bei den Polen und Südslaven, unter der benachbarten Reichsritterschaft und den schwäbischen Reichsstädten; Briefwechsel mit ¶ Laski und ¶ Vergerio; Aufnahme der Kärntner Primus Truber und Hans von Ungnad; Uebersetzung von Bibelteilen und Bekenntnisschriften in die südslavischen Sprachidiome); immer mit persönlichster Anteilnahme und frommer Tüchtigkeit (vgl. den Briefwechsel und die zahlreichen Randbemerkungen in den Ausfertigungen seiner Räte). So ist durch Herzog Chr. „Altwirtemberg" das geworden, was es war: Durch seine konfessionelle Abgeschlossenheit gegen die Nachbargebiete (Bayern, Pfalz, Oesterreich und Schweiz) ein Land von einseitigem, aber kräftig entwickeltem Eigenleben, ein besonderes Glied im corpus evangelicum Deutschlands, das seine persönlichen und finanziellen Hilfskräfte für alle Notwerke des Protestantismus rührigst zur Verfügung stellte.

Briefwechsel des Herzogs Ch. v. W. Herausg. v. V. Ernst I (1550—52). II (1553—54). III (1555). IV (1556—59. Vgl. namentlich Einleitung zu IV), 1899—1907; — J. C. Pfister: Herzog Chr. v. W. (I) II, 1819—20 (grundlegend); — Bernh. Kugler: Chr. Herzog zu W. I, 1868. II, 1872; — K. Müller: Die Anfänge der Konsistorialverfassung im lutherischen Deutschland, HZ, Bd. 102, S. 1 ff. — Weitere Literatur ¶ Württemberg. **Hermelink.**

Christophorus. 1. Der heilige Ch. war ein Riese von 12 Ellen Länge und stammte (so erzählt eine im einzelnen variierende und erst im frühen Mittelalter sicher nachzuweisende, in Wirklichkeit aber wohl ältere Legende) aus dem Volk der Kynokephalen, d. h. Hundsköpfe, und aus dem Land der Menschenfresser; er bekehrte in der sonst unbekannten und kaum historischen Stadt Samos in Lykien viele Heiden, besonders dadurch, daß er einen Stab Blätter und Blüten treiben ließ, und erlitt, wiederum viele bekehrend, unter dem mythischen König oder Kaiser Danos (so nannten nach einer alten Nachricht die Makedonier den Tod) das Martyrium: nachdem man ihn mit eisernen Ruten geschlagen und vergeblich auf einem Rost zu braten oder durch Pfeile zu töten versucht hatte, wurde er enthauptet. Eine spätere, wahrscheinlich im 12. Jhd. entstandene und z. T. wohl aus dem Namen des Heiligen (= Christusträger) entwickelte Legende berichtet, wie C. zunächst einem weltlichen Herrn gedient, dann erkannt, daß dieser den Teufel fürchte und sich diesem daher zugewandt, und schließlich, überzeugt, daß Christus noch mächtiger sei, ihn habe suchen und ihm habe dienen wollen. Ein Einsiedler sagt ihm, das tue er am besten, wenn er seine Stärke und Größe in den Dienst der Menschen stelle und Wanderer über einen reißenden Fluß trage. Ch. befolgt den Rat und findet dabei in der Tat Christus, der ihm in Gestalt eines Kindes erscheint und sich von ihm über das Wasser tragen läßt; in der Flut wird das Kind schwer und schwerer, so daß Ch. erkennt, wen er trägt und sich Christo als Herrn unterwirft. Beide Legenden scheinen von volkstümlich sagenhaften und mythologischen Elementen nicht frei zu sein; ihr Held wird auf Geschichtlichkeit kaum Anspruch erheben können. Sein Kult war weit verbreitet und blühte besonders von der zweiten Hälfte des 12. Jhd.s bis zu der Reformation; das Bild des Heiligen stand in Häusern und auf Märkten oder war im Eingang der Kirchen gemalt; feierte ihn das Volk doch nicht nur als Pestheiligen, Schatzfinder usw., sondern erzählte sich auch, daß wer ihn geschaut, an dem Tage nicht sterbe.

RE³ IV, S. 60; — Hervorzuheben ist K. Richter: Der deutsche Christoph (Acta Germanica V 1), 1896; — Vgl. ‡ Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1896, Nr. 40, 4—6. **G. Loeschcke.**

2. Der Papst Ch. (903—904), kam gewaltsam als Nachfolger ¶ Leos V hoch und wurde gewaltsam nach wenigen Monaten wieder entfernt. **K.**

Christus ¶ Jesus Christus ¶ Christologie.

Christusbilder.

1. Hagiographisch; — 2. Ikonographisch.

1. Ch. haben in der offiziellen Kirche in der alten Zeit völlig gefehlt. Sekten wie die der Karpokratianer (¶ Gnostizismus) besitzen und verehren sie wohl einmal, Heiden wie der Kaiser Alexander Severus stellen sie neben den Bildern anderer großer Männer wohl auf: die Großkirche steht so bestimmt auf dem Boden des jede Abbildung der menschlichen Gestalt und erst recht jedes Gottesbild verbietenden Judentums, daß sie gelegentlich ganz allgemein vorschreibt, daß ein Maler, der Christ wird, seinen Beruf aufgeben muß. — Bis in den Anfang des 4. Jhd.s hat dieser Zustand angehalten. Dann ist mit der Masse der Heiden auch das heidnische Bild in die Kirche eingezogen; Männer wie ¶ Eusebius von Cäsarea, der Bilder des Petrus, Paulus und Christus für einen heidnischen Brauch erklärt, und der Witwe des Licinius Constantia ein von ihr erbetenes Bild Christi verweigert (ob sie je in einer Kirche ein solches gesehen habe?) und ¶ Epiphanius, der einst in einer Dorfkirche einen bemalten Vorhang zerriß, konnten es ebensowenig hindern, wie Beschlüsse der Konzilien (z. B. von Elvira in Spanien um 300), daß Bilder in einer Kirche nicht sein dürften, Kultgegenstände nicht gemalt werden dürften. Ja auch der Mittelweg, den man eine Zeit lang zu gehen versuchte, daß man wenigstens Christus nur durch allegorische Gestalten wie die des Kreuzes oder des Lammes darstellte, führte nicht zum Ziel. Das Bild zog in die Kirche ein. — Und dem Bilde folgte bald die magische Wertung des Bildes. In dem alten Lande des Fetischismus, Syrien, scheint sie zunächst (um 450) festeren Fuß gefaßt zu haben und nicht wenig durch den Kreis der Verehrer der Säulenheiligen gefördert zu sein, die in ihrer ganzen Art der materiellen Frömmigkeit Syriens ja besonders nahe standen; ihre Bilder hat man schon zu ihren Lebzeiten z. T. fabrikmäßig in der Form kleiner Tontafeln oder kleiner Statuetten hergestellt und bis nach Rom, wo sie vor den Werkstätten vieler Handwerker zur Abwehr alles Uebels aufgestellt waren, verbreitet. Magische Kräfte ruhten in ihnen. Und magische Kräfte ruhten nach der Auffassung des Volkes und später auch der Theologen, wenn nicht damals schon, so doch bald auch in allen andern heiligen Bildern; der Heilige lebte gleichsam in ihnen. Im 6. und 7. Jhd. ist diese Wertung im wesentlichen fertig, und im 9. zeigt sie sich nicht nur darin, daß Laien Bilder zu Taufpaten nehmen und solche, die ins Kloster gehen wollen und sich dafür scheren lassen, ihre Haare nicht Menschen, sondern Bildern in den Schoß fallen lassen; sie tritt vor allem auch darin charakteristisch in die Erscheinung, daß Kleriker von den Bildern abgekratzte Farbe dem Kommunionskelche beizu-

mischen pflegen. Der Kampf des Staates gegen die Bilder hat daran nicht viel zu ändern vermocht (¶ Bilderstreitigkeiten). — Unter allen Bildern und besonders den Bildern Christi heben sich die nicht von Menschenhand gemachten, die Achiropoiita, heraus, die vornehmlich eine Inkarnation des Abgebildeten darstellen, den Wert des Bildes mit dem der Reliquie vereinen und daher die größten Wunder wirken. In der Zeit des Justinian (527—565), d. h. eben in der Zeit, in der überhaupt die magische Wertung des Bildes deutlicher hervortritt, erscheinen sie zum erstenmal. Auf Stein, auf Ziegeln, auf Leinwand, auf himmlischem und nicht-irdischem Stoff sind sie gemalt, durch Berührung mit dem heiligen Leibe oder durch eine von innen wirkende göttliche Kraft sind sie entstanden, auch wohl direkt vom Himmel herabgefallen; Wunder tun sie, wo immer sie zugegen sind. Ihre bekanntesten Repräsentanten sind das Bild Abgars und das Bild der Veronika (vgl. die Artikel ¶ Abgar und ¶ Veronika). Aber neben ihnen stehen mehrere analoge Bilder, wenn wir von Syrien, seinem Abgarbild und mehreren sogenannten Kopieen desselben absehen, besonders in dem Syrien benachbarten Kleinasien, wo nicht nur in dem kleinen Orte Kappadoziens Kamuliana ein solches Bild auftaucht (es wird 574 nach Konstantinopel überführt und bis zum Jahre 622, wo es für uns verschwindet, in den Perserkriegen regelmäßig als Palladion verwendet), sondern auch in mindestens zwei benachbarten anderen Orten, die wunderbar entstandene Kopieen des wunderbaren Bildes von Kamuliana zu besitzen sich rühmen. — Außerhalb Syriens und Kleinasiens sind die Achiropoiita, wenn wir zunächst im Orient bleiben, selten. Aegypten besitzt unseres Wissens nur eins (im 6. Jhd. ist es zu Memphis verehrt worden), Palästina gleichfalls eins (auf der schon im 4. Jhd. gezeigten Martersäule Christi glaubte man im 6. Jhd. Eindrücke von Jesu Leib zu sehen), Konstantinopel außer dem aus Kamuliana importierten und einer sog. Kopie desselben zunächst gar keins; erst im 14. und 15. Jhd. erwähnen russische Pilgerbücher eins an der Kirchenmauer der Heilandskirche. Syrien und Kleinasien scheinen die Zentren zu sein, von denen der Glaube sich weiter verbreitet hat. Was aber den Okzident angeht, so finden wir ein den genannten orientalischen durchaus analoges Bild einzig zu Rom, und zwar in der Mitte des 8. Jhd.s, bezeugt; sonst besitzt der Okzident nur mit wunderbaren Abdrücken des Leibes Christi gezeichnete Leichentücher; sie erscheinen, nachdem man seit dem 7. Jhd. eine Reihe von bildlosen Leichentüchern zu besitzen geglaubt, im 14. Jhd. in Burgund und Savoyen. Im Orient fehlen sie bis auf geringe Spuren vollständig; die Kirche des Orients verehrt den erhöhten, die Kirche des Okzidents den gekreuzigten Christus. — Im 6. Jhd. kommen die nicht mit Händen gemachten Bilder Christi auf. Ihre Blütezeit haben sie (wenigstens was den Orient angeht) fast gleichzeitig. Im 7. Jhd. treten sie schon wieder etwas zurück, und vom 8. und 9. an beginnen wunderbare Bilder der Mutter Gottes und anderer Heiliger mit ihnen zu konkurrieren. Daß der Glaube an sie aus altheidnischem Glauben hervorgewachsen, ist offenbar: wie die Christus- und Heiligenbilder der Kirche an die Stelle der Götterbilder getreten sind, so haben die nicht von Menschen gemachten Bilder der Christen die vom Himmel gefallenen Bilder der Heiden ersetzt.

Ernst v. Dobschütz: Christusbilder, 1899; — Vgl. auch Karl Holl: Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung (in: Philotesia, Paul Kleinert zum LXX. Geburtstag dargebracht, 53 ff), 1907. **G. Loeschcke.**

2. Trotz aller Briefe und Berichte, die angeblich wohlbezeugte Erinnerungsbilder von der äußeren Erscheinung Jesu bieten, bleibt es bei Augustins klarem Worte: „Das Antlitz des Herrn im Fleische wird in der Verschiedenheit unzähliger Vorstellungen gewechselt und gebildet. Wie sein Antlitz war, ist uns gänzlich unbekannt". Bei dem Mangel jeder tatsächlichen Unterlage war demnach die Christenheit, sobald sie daran ging, die ursprünglich das Werk und Wesen des Erlösers nur andeutenden symbolischen Gestalten durch die künstlerische Wiedergabe der wirklichen Persönlichkeit Jesu selbst zu ersetzen, allein auf ihre eigene Einbildungskraft und Erfindungsgabe angewiesen (¶ Kunst, christliche). Dabei geht von Anfang an durch die gesamte Geschichte der kirchlichen Kunst mit wechselndem Erfolge eine doppelte Strömung: eine realistische, die mit starkem Wirklichkeitssinne das irdisch Niedrige und menschlich Leidensvolle des Heilands betont und dabei auch vor dem Häßlichen nicht zurückschreckt; und eine idealistische, die den fleischgewordenen Gott in höchster Steigerung menschlicher Würde und Schönheit darzustellen trachtet. Die erstere Auffassung ist in der Theorie die ältere gewesen. ¶ Justinus, ¶ Clemens von Alexandrien, ¶ Tertullian waren übereinstimmend der Meinung, die leibliche Erscheinung des Herrn sei nach Jes 53$_2$ („Er hatte keine Gestalt noch Schöne ... keine Gestalt, die uns gefallen hätte"), eine sehr unansehnliche oder gar häßliche gewesen. Und es war ein Widerhall dieser Vorstellung, wenn ¶ Celsus bei seiner Bekämpfung des Christentums meint: „Da der göttliche Geist (nach der Meinung der Christen) in Jesu gewohnt hat, so hätte er an Gestalt und Gesichtsbildung alle anderen Menschen übertreffen müssen. Sie selbst gestehen aber, das sein Körper klein, unansehnlich und ungestaltet gewesen sei". Das ist so recht aus dem Geist der Antike heraus geredet, und weil die erste christliche Kunst letztlich nichts anderes war als der Ausklang hellenisch-römischer Kunst, so hat sich der älteren Theorie zum Trotz bald genug in der Wirklichkeit die jüngere Auffassung durchgesetzt, die doch schon von ¶ Hieronymus und ¶ Chrysostomus vertreten wurde, und die sich mit aller Unbefangenheit zum Beweise ihrer Meinung gleichfalls auf Bibelstellen, vor allem auf Pslm 45$_3$ („Du bist der Schönste unter den Menschenkindern") berief. Da das durchaus antiker Anschauung entsprach, die das Göttliche nicht anders zu denken und zu gestalten vermochte, als in voller menschlicher Schönheit, so hat das christliche Altertum, dieser idealistischen Neigung folgend, bei dem Malen und Meißeln von Bildern Jesu durchgängig das Vorbild eines schönen Menschen gewählt. Freilich hat sich der Geschmack auch hier gewandelt, und was ein Geschlecht und ein Volk für schön hielt, ist im Wechsel der Zeitmode und der Landessitte von anderen Leitbildern überholt und ersetzt worden. Es bleibt zu Recht bestehen, was einst der gelehrte Patriarch von Konstantinopel, ¶ Photius († 891), gesagt hat: „Die Bilder Jesu bei den Römern, Indiern, Griechen, Aethiopiern sind verschieden,

weil sie behaupten, Christus sei in der Gestalt ihres Volkes erschienen"; d. h. die Phantasiebilder sind unwillkürlich ihren Volkstypen entnommen. Jedes Volk und jede Zeit malt eben ihr eigenes Bild, indem sie ihren Christus als ihr eigenstes Ideal zu künstlerischer Darstellung bringt. Immerhin hat sich doch ziemlich bald ein bestimmter Typus für das Bild Jesu festgesetzt, der trotz aller Wandlungen und Verschiedenheiten in einigen allgemeinen Grundformen derselbe geblieben ist bis auf den heutigen Tag. Dieser durchschlagende Erfolg ist indessen nicht gleich der ersten Abbildungsweise beschieden gewesen. Denn anfangs bildete man gemeinhin Jesus als bartlosen Jüngling, und zwar mit kurzem Haar nach der Weise, wie man den freundlichen Seelenführer Hermes darzustellen gewohnt war, oder mit gewellten Locken, wobei der übliche Apollotypus wesentlich mitschaffen half. Als man später das männliche Idealbild mehr im bärtigen, denn im bartlosen Antlitz sah, auch die weichen, jugendlichen Züge der Person mehr durch kräftige zu ersetzen liebte, kam für die Christusbilder der Typus des bärtigen Mannes voll Hoheit und Manneskraft auf, wozu die hellenistisch-römische Kunst mit ihren zahllosen Abbildungen des majestätischen Himmelsherrn Zeus, des milden Heilandsgottes Asklepius und des schmerzensreichen Priesters Laokoon die Anregung und das Vorbild bot. Hierbei ist es denn geblieben, und man hat den so der Antike entlehnten Typus für alle Zeiten angenommen; also einen männlichen Kopf, das Haupthaar in der Mitte gescheitelt und in mehr oder minder reichen Locken auf die Schultern herabfallend; ein kurzer Bart umrahmt den unteren Teil des länglichen Gesichts, dessen Ausdruck ernst und würdevoll ist. Aber das ist eben nur ganz im Allgemeinen der kirchliche Christustypus. Jedes Zeitalter, jede kirchliche oder soziale Bewegung, jede geistige und künstlerische Strömung hat diesem Allgemeinbilde die einzelnen Wesenszüge gegeben, die das Bild aus der überzeitlichen Idee in das individuelle Persönliche umsetzten. Und dabei wurde das typische Christusbild eben stets mehr in idealistischer oder in realistischer Kunstsprache dem Zeitgeschmacke und den Zeitgedanken angepaßt. In idealistischer Weise hat die byzantinische Kunst, die der antiken folgte, Jesus dargestellt als Weltlehrer mit ruhigem Ausdruck voll feierlicher Würde, wobei man denn nur allzurasch die Größe des Ausdrucks durch allerlei unschöne Uebertreibungen ins Ungemessene zu steigern suchte und den ursprünglichen anmutenden Ernst des heiligen Angesichts in ein düsteres, mürrisches und hartes Wesen verkehrte. Blieb der Osten und der abendländische Süden Jahrhunderte lang diesem ins drohende Uebermenschentum erstarrten Bilde treu, so zeigte der Norden, namentlich der germanische, von Anbeginn seiner Kunstentwicklung an einen lebenskräftigen Realismus seines Christusbildes. Wurde dabei in dem Zeitalter der romanischen Kunstsprache noch immerhin ein Bild festgehalten, das bei dem bärtigen Manne mittleren Alters noch deutlich das Fortwirken der altüberkommenen lateinischen Kopf- und Körperbildung durchblicken ließ, so hat die darauf folgende Gotik sich am liebsten in freier Unbefangenheit den Charakterkopf eines germanischen Helden zum Vorbilde gewählt und dabei nicht in erster Linie nach formaler Schönheit, sondern nach der charakteristischen Wiedergabe des Seelischen getrachtet, hat sich auch vor der Darstellung des Häßlichen im körperlichen Schmerze nicht gescheut. Diese starke Wirklichkeitskunst mit der überwiegenden Betonung des Innenlebens hat ihre Gipfelhöhe in der treuen deutschen Kunst Albrecht Dürers gefunden, der nicht müde ward, in den mannigfachen Bilderfolgen seiner Holzschnitte und Kupferstiche den Mann der Passion in seinem Leid und Sieg abzubilden, und der auf jenem kleinen in Oel gemalten Täfelchen der Dresdener Galerie den Gekreuzigten von Golgatha so wunderbar ergreifend darstellte, daß es trotz seines winzigen Formates wie ein mächtiges Monumentalgemälde wirkt. Nie wieder ist die gottvertrauende Ruhe des schmerzgequälten Dulders, mit der er seine Seele im letzten Seufzer dem Vater befiehlt, so meisterhaft gemalt wie auf diesem Bildchen. Neben Dürer hat Hans Holbein mit furchtbarer Naturtreue den lang im engen Sarge ausgestreckten Leichnam Jesu wiedergegeben, ein Wunderwerk der Malerei; und Matthias Grünewald hat zu all dem innerlich miterlebten, in unerbittlicher Wahrhaftigkeit dargestellten Leid des Gekreuzigten noch den Zauber eines geheimnisvollen Helldunkels in meisterhafter Farbengebung gefügt. Als in Italien sich die Kunst von den Fesseln byzantinischer Gebundenheit löste und in der frei persönlichen Renaissancebewegung völlig sich auszuleben die Kraft und die Gelegenheit fand, hat man dort wieder die idealistische Darstellungsweise bevorzugt und nach dem Vorbilde antiker Formensprache die Idealgestalt eines schönen Menschen wie einen Halbgott zu bilden geliebt, am Manne der Passion fast scheu vorübergehend. Ihre vollendete Ausbildung hat diese Kunst gefunden in dem Abendmahlsgemälde Leonardo da Vincis, der ringend und zagend, aber mit gewaltigem Können jene himmlische Göttlichkeit gemalt hat, die für ein Bildnis des Welterlösers erforderlich ist; dann in den Werken Michelangelos, der den Weltenrichter bartlos und zornesmächtig schuf wie einen donnernden Zeus, und in dem Marmorchristus der römischen Dominikanerkirche den nackten Welthelden voll innerer Größe darstellte; und endlich in den Jesusbildern Raffaels, die den Weltbeglücker in unbeschreiblicher Liebe und Siegesmilde zeigen, aber am inneren Gehalt völlig versagen, wenn sie den Dulder wiedergeben sollen. Was Raffael und mit ihm die anderen Großen der italienischen Renaissance in reinster höchster Schöpferkraft aus dem Eigenen schufen, ist von ihren Erben und Nachfolgern bis auf die Gegenwart in nachempfundener verwässerter Gestalt und in unendlicher Gleichförmigkeit der Formensprache wiederholt worden und hat zu jener weltflüchtigen, unmännlichen „Kunst" geführt, die heute in weiten Kreisen als die eigentlich fromme gilt, und bei der es immer nur darauf ankommt, einen weichlich süßlichen Christus mit wohl pomadisiertem Haupthaar, gekräuseltem Barte, schön drapierter faltiger Gewandung und sanft pathetischer Bewegung abzubilden, wobei denn immer nur von herkömmlicher Ueberlieferung, aber nie von eigenem Schauen und selbsterlebtem Phantasieschaffen die Rede sein kann. Das ist im deutschen Norden um so unerträglicher und unwahrhaftiger, weil die Linien unserer Entwicklung nicht von den Byzantinern über die Renaissancekunst laufen

und laufen sollen, sondern von der Gothik über Dürer und Rembrandt, der in seiner einsamen, aus protestantischem Geiste geborenen Kunst ein Christusbild geschaffen hat, das vielleicht äußerlich betrachtet eckiger und häßlicher ist als die italienischen Schöpfungen, eins aber bietet, auf das es letztlich hier allein ankommen muß: die Seele, die große, opferstarke, hilfsfreudige Heilandsseele. Zu dieser echt nordisch-germanischen, d. h. realistischen, innerlich geschauten und wahrhaftigen Kunstweise, die auch vor dem für „häßlich" Gehaltenen keineswegs zurückbebt, wenn es hilft, Tief-Innerliches deutlich auszusprechen, ist seit einigen Jahrzehnten die moderne Kunst wieder zurückgekehrt, und nach anfänglich heftiger Bekämpfung lernt allgemach auch die große Gemeinde erkennen, daß in dieser herben, aber aus der Tiefe der eigenen Anschauung strömenden Kunstrede mehr Wahrheit und Schönheit enthalten ist, als in den tausend und abertausend anmutig gefälligen Christusbildern, die nach den bewährten Rezepten der Vorfahren immer wieder von neuem kopiert werden. Eduard v. Gebhard und Wilhelm Steinhausen, Hans Thoma, Fritz von Uhde und Max Klinger heißen die Männer, die mit schlichtem Wirklichkeitssinne und innerem Empfinden, dazu alle mit hoher zeichnerischer Fertigkeit und einige auch mit großem malerischen Können das Christusbild zu schauen und zu schaffen suchen, wie es aus der Vergangenheit herauswächst und doch das Eigentum der Gegenwart und der Ausdruck ihres Glaubens und Sehnens ist (¶ Kunst, christliche).

Nikolaus Müller: Christusbilder, RE³ IV, 1898; — Franz Xaver Kraus: Realenzyklopädie der christl. Altertümer, 1882/86; — Derselbe: Geschichte der christl. Kunst, 1896 f; — Heinrich Holtzmann: Entstehung des Christusbildes (Jahrb. f. prot. Theol. 1877); — ‡ Richard Bürkner: Geschichte der kirchl. Kunst, 1903; — Ludw. v. Sybel: Christliche Antike, 1906. **Bürkner.**

Christusorden, urspr. ein ¶ Ritterorden, zum Kampfe gegen die Mauren 1317/18 vom Könige Dionys von Portugal begründet und durch Güter des ehemaligen Templerordens sichergestellt. Der Papst ¶ Johann XXII bestätigte ihn 1319, Großmeister ist der König von Portugal seit 1550. Nach großer Ausbreitung im 16. Jhd. (450 Komtureien) wurde der Orden 1797 säkularisiert, 1834 seiner Güter beraubt und ist gegenwärtig Dekorationszeichen mit mehreren Klassen. — Daneben besteht ein päpstlicher Christusorden mit nur einer Klasse und von ¶ Pius X 1905 neu bestätigt, ein rotes Emailkreuz mit weißem Innenkreuz und Eichenkranz, an goldener Kette um den Hals getragen, sowie Ordensstern. Er ist der Rest eines besonderen italienischen Christusordens nach Art des portugiesischen und von diesem abgezweigt, insofern die Kurie seit der Bestätigung sich Verleihungsrechte vorbehalten hatte. Bekanntlich erhielt Bismarck 1885/86 zur Jahreswende den Christusorden, als er den Papst in der Streitsache zwischen Spanien und Deutschland zum Schiedsrichter aufgerufen hatte.

KHL I, Sp. 931. **Köhler.**

Chrodegang, Bischof von Metz 742—766, einem vornehmen ripuarisch-fränkischen Geschlecht entstammend, zu Beginn des 8. Jhd.s geboren, von Karl Martell zum Referendarius, d. h. zum Kanzler und vortragenden Rat in den wichtigsten geistlichen und weltlichen Angelegenheiten gemacht, 742 durch Pipin mit dem Bistum Metz betraut, gehört zu den Männern aus der Zeit Karl Martells und Pipins, die an der Reform der fränkischen Kirche, ihrer Verbindung mit Rom und der Hebung der kirchlichen und klösterlichen Sitte und Zucht mit Erfolg sich beteiligt haben (¶ Frankreich ¶ Bonifatius, 2). Daß der fränkische Klerus dem Reformwerk des Bonifatius sich zu erschließen und es mit eigener Initiative fortzusetzen begann, dies geschichtlich bedeutsame Ereignis kann man an Ch. erkennen, dem darum schon Paul Warnefrid das Zeugnis ausgestellt hat, er habe in der Metzer Kirche die bis dahin dort nicht beachteten Bräuche und Ordnungen der römischen Kirche eingeführt. Sein Verdienst in Sachen der fränkischen Intervention 753 belohnte Papst Stephan II mit der Verleihung der freilich nur an seine Person gebundenen erzbischöflichen Würde. Die kirchengeschichtliche Bedeutung Ch.s haftet neben seinem Eintreten für die Reform des Bonifatius und die Verbindung mit Rom vornehmlich an der nach ihm benannten Regel, die den Klerus dem Mönchsstande nahe bringen will. Ein produktiver Geist im eigentlichen Sinn ist Ch. freilich nicht gewesen. Seine aus 34 Kapiteln bestehende Regel, die mit der mönchisch gearteten Disziplinierung der Kleriker der Metzer Kathedrale die rechte Feier des Gottesdienstes, die Beobachtung der kanonischen Stunden (horae canonicae), also eine liturgisch-disziplinäre Reform verwirklichen soll, lehnt sich z. T. wörtlich an die Regel Benedikts von Nursia an. Die Verpflichtung der Kleriker seiner Kathedrale zum kanonischen Leben (vita canonica) ist weder als solche noch in vielen ihrer Einzelheiten eine Schöpfung Ch.s. Der Versuch zu einer mönchischen Regelung des Lebens des Klerikerkollegiums einer Kirche, insbesondere der bischöflichen Kirche, war schon früher gemacht worden (Eusеb von Vercelli, Augustin u. a.; vgl. auch can. 1 der Synode zu Vaison 529, c. 13 f des Konzils von Tours 567 u. a. m.). Auch wesentliche Bestimmungen des kanonischen Lebens, wie der gemeinsame, vom Bischof oder Vorsteher der Kirche (Propst, Prälat) gestellte Tisch (mensa) und der gemeinsame Schlafraum (dormitorium) sind nicht eine von Ch. geschaffene Einrichtung, vgl. c. 15 der Synode von Tours 567 (das gemeinsame Wohnen und der Verzicht auf Privateigentum sind kein wesentliches Merkmal der vita canonica, weder vor noch nach Ch.s Zeit [vgl. u. a. die regula Chrodegangi c. 20, 21, die Aachener institutio canonicorum von 816 can. 142]; nur das Kirchenvermögen darf nicht, wie es in der Zeit des Verfalls des kanonischen Lebens geschah, den Kanonikern und dem Vorsteher aufgeteilt werden). Die Institution des kanonischen Lebens, der Kanoniker (die Schäfer schwerlich ganz zutreffend erklärt, wenn er an diejenigen denkt, die nach den kirchlichen canones leben; der Begriff will wohl ursprünglich diejenigen bezeichnen, die zum officium canonicum bestimmt sind, wie das auch Schäfer nachträglich wenigstens indirekt andeuten muß, S. 167) und des Chordienstes (Horendienst, horae canonicae) war vor Chr. bekannt (¶ Mönchtum). Synoden des 6. und 7. Jhd.s haben sich damit befaßt. Ch. selbst erhebt auch nicht den Anspruch, eine völlige Neuerung geschaffen zu haben. Sein Verdienst und seine Bedeutung ist es hier gewesen, daß er die schon vorhandene Entwicklung energisch und vorbildlich weiter-

führte und die feste Basis für die vita canonica durch seine detailliert ausgearbeitete Regel schuf (gemeinsames Essen und Schlafen; präzise Beobachtung des Horendienstes; tägliches Zusammenkommen der Kanoniker in einem dafür bestimmten Saal, um Lektionen oder Kapitel aus der Schrift anzuhören [daher „Kapitelstube", „Domkapitel"]; sonn- und festtäglicher Abendmahlsempfang der Kanoniker; mehrmaliges Beichten im Jahr; strenge Wahrung der Rangunterschiede, u. a. m.). Die ursprünglich für den Klerus der Metzer Kathedrale bestimmte Regel Ch.s hat bald, unter Karls des Großen Mitwirkung, weitere Verbreitung gefunden, nicht bloß an Kathedralen, sondern auch an einfachen Kollegiatkirchen. Die Regel ist in der Folgezeit erweitert worden (86 Kapitel) und hat auf die für alle Kollegiatkirchen verbindlich gemachte Aachener Regel von 816 eingewirkt, durch die, entsprechend der mönchischen Gesinnung Ludwigs des Frommen und ¶ Benedikts von Aniane, das Institut des Kanonikates dem Mönchtum noch stärker angeglichen werden sollte, als es in der echten Regel Ch.s der Fall gewesen (Nichtberücksichtigung der Rangunterschiede der Kanoniker, analog wie bei den Mönchen). In der landläufigen Geschichte der Pädagogik figuriert Ch. als Begründer der Dom- und Stiftsschulen. Indessen ist von solchen Schuleinrichtungen nur in der erweiterten Regel (also nach Karls des Großen Schulreform), nicht in seiner echten Regel die Rede. Die echte enthält nur einige Worte über die Disziplin der pueri oblati (d. h. der schon in ihrer Kindheit zum geistlichen oder mönchischen Leben bestimmten und daher der Kirche oder dem Kloster übergebenen Knaben); und zwar sind diese Worte in ihrem Zusammenhange aus der Regel Benedikts mitübernommen, sodaß auch die Schlüsse auf Ch.s besondere Fürsorge für die Ausbildung der Oblaten mißlich sind. — Vermutlich hat die Regel Ch.s auch über die Grenzen der fränkischen Kirche hinaus gewirkt und für die Entstehung des irischen Kuldeertums Bedeutung gewonnen. Denn Iren hielten sich im 8. Jhd. in lothringischen und elsässischen Klöstern auf und können Ch.s Regel nach Irland gebracht haben.

Ausgabe der ursprünglichen Regel Ch.s bei Mansi, Bd. 14, S. 313, und W. Schmitz: S. Chrodegangi Metensis episcopi ... Regula canonicorum, 1889; vgl. dazu Ebner: RQ Bd. 5, S. 82 ff; — Die erweiterte Regel MSL Bd. 89, S. 1097; — Die Aachener Regel bei Mansi, Bd. 14, S. 153 u. MSL, Bd. 89; — Pauli Warnefridi Liber de episcopis Mettensibus, MG scriptores, Bd. 2, S. 267; — Vita Chrodegangi, MG scriptores, Bd. 10, S. 522 ff; — RE³ IV, S. 82 f Art. Chrodegang; — Hauck II; — H. Schäfer: Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter, 1903. **Scheel.**

Chronik.

1. Name und Inhalt; — 2. Charakteristik (a. dem Inhalt, b. der Form nach); — 3. Quellen, Redaktion und Zusätze; — 4. Abfassungszeit; — 5. Glaubwürdigkeit und Quellenwert.

1. Der Name C. geht auf Hieronymus zurück; das Buch heißt in der hebräischen Bibel, wo es ursprünglich als nur ein Buch gerechnet wird, ungefähr so viel wie „Zeitgeschichte" (= dibre hajjamim); in der griechischen Bibel, aus der seine Zweiteilung stammt, wird es als Sammlung des von den frühern Geschichtsbüchern „Uebriggelassenen" (= Paraleipómena) bezeichnet. Mit dieser letzten Bezeichnung ist der Inhalt der C. angedeutet: sie läuft den Büchern Sam-Kön parallel, doch mit Ausschluß der Geschichte des Nordreiches. Nach rückwärts wird der geschichtliche Faden mittelst Geschlechtslisten der Patriarchen und der einzelnen Stämme bis auf Adam zurückgesponnen (I 1—9). Den verhältnismäßig größten Raum nimmt die Geschichte Davids ein (I 10—29); daran reiht sich die Salomos (II 1—9) und der Könige von Juda (II 10—36), darunter werden ausführlicher behandelt Josaphat (17—20), Hiskia (29—32) und Josia (34. 35). Die chronistische Darstellung der folgenden Geschichtsperiode, der Wiederherstellung von Kult und Gemeinde unter Serubabel und unter Esra und Nehemia, hat als selbständiges Buch ¶ Esra-Nehemia in den Kanon Aufnahme gefunden.

2. Schon die eben gegebene Uebersicht über den Inhalt der C. vermag uns zu ihrer Charakteristik (in ihrem Gegensatz zu den früheren Geschichtsbüchern) die ersten Winke zu geben. — a) Durch die genealogischen Listen, die der Chronist bis auf Adam zurückführt, bringt er von vornherein zum Ausdruck, daß für ihn die Erschaffung der Menschheit auf die Judenschaft abzielt: das ist ein Gedanke, von dem das gesamte spätere Judentum tief durchdrungen war. Zugleich macht die Vorliebe des Chronisten für Geschlechtsregister deutlich, wie viel Gewicht er auf reine Abstammung legt: darin offenbart sich seine gut jüdische Exklusivität. Selbst die Geschichte des Nordreiches wird ausgeschaltet; sie muß nur Juda überlegenem Glanz zur Folie dienen. Auch, wo er Israel über Juda einmal einen Sieg gewinnen läßt, gipfelt seine Darstellung nur in der Beschreibung, wie das Nordreich seine Gefangenen in bester Verfassung zurückgeben muß (II 28 $_{11}$ ff). Was im übrigen Israels Prärogative war, das erscheint auf Juda beschränkt, das Israel — man möchte sagen: als ein Israel in der Idee — in gewissem Sinne fortsetzt (vgl. z. B. II 31 $_{5}$). Dagegen bleibt am geschichtlichen israelitischen Volk und Reich kein guter Faden. Jedes Bündnis mit Israel zeitigt schlechte Folgen (II 20 $_{35}$ ff), israelitische Verwandtschaft bedeutet lauter Verführung (II 18 $_{1}$ ff). Nur Israel ist für den verpönten Höhenkult verantwortlich (vgl. z. B. II 15 $_{17}$ mit I Kön 15 $_{14}$). Kurz, „Jahve ist nicht mit Israel" (II 25 $_{7}$). — Er ist es nicht, weil für den Chronisten aller israelitische Kult Afterkult ist. Auf den rechten Kult aber kommt ihm alles an, und damit berühren wir die Hauptsache: seine Geschichte geht in Kultusgeschichte auf. Er verweilt bei Salomo als dem Tempelerbauer, bei David, sofern er die umfassendsten Vorbereitungen zu Tempelbau und Tempelkult getroffen (I 22 $_{1}$—29 $_{25}$), bei Hiskia und Josia, sofern sie den rechten Kult wieder hergestellt haben sollen (II 29—32. 34 f). — Diese völlige Einseitigkeit des gottesdienstlichen Interesses führt zu einer Weiterbildung und Umbildung des überlieferten Erzählungsstoffes, die von selbst die Aufnahme einer ganzen Reihe neuer, d. h. von der Darstellung der alten Geschichtsbücher abweichenden Züge mit sich bringt. Der Chronist kann es sich gar nicht anders denken, als daß alles fromme kultische Tun nach einer bestimmten gesetzlichen Norm verlaufen müsse — wir stehen durchaus auf dem Boden gesetzlicher Frömmigkeit —, und diese Norm ist P (d. h. die von den modernen Gelehrten ¶ Priesterkodex genannte, nachexilische Quellenschrift des Pentateuch). Daß in Uebereinstimmung mit seinen Vorschriften gehandelt worden sei, wird

er nicht müde zu wiederholen, und das bedeutet eine Zurücktragung seiner Geltung in Zeiten, die von ihm nichts wußten. So könnte nach der C. Salomo auf der Höhe von Gibeon nicht geopfert haben, wenn nicht (wovon das Königsbuch noch keine Ahnung hat) die mosaische Stiftshütte daselbst gestanden hätte (vgl. II Chron 1_3 mit I Kön 3_4); denn nur der bei ihr dargebrachte Kult ist nach P legitim. Das 7-tägige Laubhüttenfest, das Salomo feiert (I Kön 8_{65} f), wird, um der Vorschrift von P zu genügen, in der C. auf einen achten Tag, den „Tag der Festversammlung", ausgedehnt (II 7_{8-10}). Wenn bei der Tempelweihe Salomo zum Volke spricht, so tut er es nicht mehr vom Altar (I Kön 8_{22}), sondern von einer Kanzel inmitten des Vorhofes aus (II 6_{13}), weil am Altar nach P kein Laie stehen darf (IV Mose 18_3 ff). Ebenso spricht der Laie Josaphat sein Gebet nicht vor dem Altar, sondern im neuen Vorhof (II 20_5). Davids Söhne dürfen nicht länger Priester heißen (I 18_{17} vgl. mit II Sam 8_{18}), da das Gesetz doch will, daß nur Aaroniden Priester seien (IV Mose 16_{10} f); umgekehrt: daß Samuel geopfert hat (I Sam 9_{13}), trägt ihm einen ihn auf Levi zurückführenden Stammbaum ein (I 6_7 ff. 18 ff). Den Priestern also wird durchaus gewahrt, was der Priester ist. Und wie tut das der Chronist. Man muß nur sehen, als was für eine Puppe in Jojadas, des Hohenpriesters, Hand er den König Joas darstellt: vom Hohenpriester empfängt er seine Frauen, und mit des Hohenpriesters Tod ist es um seine Frömmigkeit geschehen und sein Glücksstern erloschen (II $24_{3.}$ $_{15}$ ff). So weit geht geistliche Gewalt über weltliche. (¶ Priestertum Israels.) — Und mehr noch als die Priester liegen dem Chronisten die Leviten am Herzen. Schon die Zahlen sprechen: 4600 Leviten, 3700 Priester und daneben eine Gesamtzahl von nur 6800 bewaffneten Judäern (I $12_{24.\ 26}$ f); einmal sogar 38 000 Leviten (I 23_3). Dieses Heer von geistlichen Personen umgibt den König als seine treuesten Begleiter und besten Freunde. Als „Kinder" redet Hiskia die Leviten an (II 29_{11}), und überall hat sie die C. zur Hand, wo es ein frommes Geschäft gilt, selbst ein politisches wie Joas Thronerhebung (II 23_2). Wehe, wenn sie einmal übergangen worden sind. Daß sie nicht die heilige Lade getragen, hat einem Ussa das Leben gekostet (I 15_{13} 13_{10} f). Auch eine Gelegenheit, sie in ihrem Heiligungseifer selbst vor den Priestern herauszustreichen, läßt sich der Chronist nicht entgehen (II 29_{34}), und wie zeigt er sich um ihre Einkünfte besorgt (II 31_{4-21}). — Aber noch wärmer wird er, wo es die heiligen Sänger angeht. Da kommen ihm die Worte aus dem Herzen, daß man allen Grund hat zu glauben, er spreche für den Stand, dem er selber angehört. Kein Fest im Frieden, aber auch kein Krieg, ohne daß er sie ihres Amtes walten ließe. Und noch gehören zum geistlichen Heer in der Umgebung der Könige eine Schar Propheten, die schulmeisterlich ihre warnende Stimme erheben, wo immer ein entscheidungsvoller Schritt zu tun ist oder getan worden ist (z. B. II 24_{19} 25_{15} f). Sie bleiben großenteils anonym und erweisen sich dadurch nur um so mehr als bloße Schatten, als fast automatisch zu nennende Verkünder eines unten noch zu besprechenden starren Vergeltungsglaubens, der sich seinerseits um den rechten Gottesdienst dreht. Wo auf die kultischen Seiten des religiösen Lebens das Hauptgewicht fällt, bedeutet der heilige Apparat schließlich alles. Das Opfer wirkt wie durch einen Zauber; der ganze Kult ist dazu da, „um Sühne für Israel zu leisten". Mit dem rechten Kult ist man gegen alle Not gefeit, und zwar folgt Jahves Hilfe der Bitte so sicher und plötzlich, als wirke sie auf ihn mit magischer Kraft. Wer so vom Gebete denkt, liebt es viel zu beten, und die C. ist nicht arm an Belegen dafür. Kein Wunder, daß wir darin auch dem Gelübde begegnen, sowie dem Fasten, durch das man das Gebet zu verstärken hofft. — Ein Hauptstück aller Kultfrömmigkeit ist kultische Reinheit (¶ Levitisches). Charakteristisch ist in dieser Beziehung Salomos Erwägung beim Bau eines eigenen Palastes für seine ägyptische Gemahlin: „Kein Weib soll im Hause Davids wohnen; denn heilig ist die Stätte, in welche die Jahvelade gekommen ist!" (II 8_{11}). Die Lade ist auch zu heilig, als daß sie in einem Privathause wie dem eines Obed Edom, der übrigens zum Leviten gestempelt wird, hätte wohnen können, ohne noch durch ein eigenes Gehäuse von ihrer Umgebung abgesondert zu werden, oder daß ein Ussa sie wirklich hätte berühren dürfen, er hat nur versucht, sie zu berühren (vgl. I Chron $13_{14.\ 9}$ mit II Sam 6_6). Ganz entsprechend hat die Verwickelung in weltliche Kriege, die Befleckung mit Blut David unfähig gemacht, selber Erbauer des heiligen Tempels zu werden, so sehr sein Verlangen ihn dazu trieb. Und doch ließ er es an Eifer für kultische Reinheit nicht fehlen. Bezeichnend genug ist, wie er die Götzen der besiegten Feinde nicht einfach als Beute nimmt, sondern sie ausdrücklich verbrennen läßt (vgl. I Chron 14_{12} mit II Sam 5_{21}). — Die Götter haben ihre Rolle überhaupt ausgespielt. Jahves Unterschiedenheit von ihnen, den „Gebilden von Menschenhand", ist eine vollkommene. Seine Schöpfermacht muß selbst der Tyrerkönig anerkennen. Er ist zu groß, als daß der Tempel noch seine Wohnung heißen könnte, er wohnt im Himmel, und der Tempel wird zur bloßen Opferstätte. Uebrigens wird späterem Sprachgebrauch entsprechend der Jahvename gerne schon vermieden. — Je höher Jahve, um so höher seine Diener, übermenschliche wie menschliche. Sein Engel (¶ Geister, Engel und Dämonen im AT) steht nicht mehr auf dem Boden, sondern schwebt zwischen Erde und Himmel (I 21_{16}). — In der Praxis zeigt sich Jahves Größe vor allem darin, daß er die Macht hat zu vergelten. Wie schon angedeutet, durchzieht ein straffer Vergeltungsglaube das ganze Buch; er läßt sich mit einer Unzahl von Beispielen belegen, die z. T. von einer weiteren Umbildung des alten Erzählungsstoffes Zeugnis ablegen. Frömmigkeit und Glück, Sünde und Unglück hängen untrennbar zusammen, und dabei beziehen sich Frömmigkeit und Sünde ebensosehr auf gottesdienstliche Dinge, wie Glück und Unglück auf Gewinn oder Verlust rein äußerlicher und materieller Segnungen. Diese Gewinn- und Verlustrechnung führt Gott als oberster Rechenmeister untadelig. Je frömmer seine Diener, desto reicher — selbst an Soldaten. Dafür genügen einige Zahlen: David hat über 1½ Millionen, Josaphat über 1 Million, Asa über ½ Million, Ussia und Amazja nur 300 000, Rehabeam nur 180 000 Mann zur Verfügung. Erfahren Könige, denen Kön ein gutes Zeugnis ausgestellt hatte, einen

Unter C etwa Vermißtes ist unter K und Z zu suchen.

Schicksalswechsel, dann muß ein, wenn auch nur vorübergehender, Wandel ihrer Gesinnung das Unglück heraufbeschworen haben. Daß Ussia, dem Gott Glück gab, so lange er ihn suchte, aussätzig wird, ist Folge unbefugten Räucherns (II 26 $_{16}$ ff). Daß Josia, der fromme Kultreformator, in der Schlacht gegen Pharao Necho fällt, das mußte geschehen, weil er vor seinem Auszug Nechos Warnung, die auf Jahves Anstiften zurückging, in den Wind schlug (II 35 $_{21}$ ff). Umgekehrt, wenn Manasse die Gunst einer 55jährigen Regierung beschieden war, so muß sein Leben eine Bekehrung zieren (II 33 $_{13}$ f). Wenn Israel einmal über Juda siegt, so muß der Grund in Judas Abfall von Jahve liegen (II 28 $_{6}$) usw. Und wie peinlich genau Sünde und Strafe einander entsprechen, das beweist die Zahl der Jahre des Exils, 70 entsprechend der Zahl der Jahrsabbate, die man nicht eingehalten hat (II 36 $_{21}$). — Weist so die chronistische Darstellung gegenüber der alten Geschichtsüberlieferung einen reichen charakteristischen Ueberschuß auf, so wird diese Charakteristik noch ergänzt durch ein nicht minder deutlich sprechendes Fehlen in dem, was sie uns bietet. In dieser Beziehung wäre der Vergleich mit Kön sehr viel lehrreicher, wenn nicht schon dort eine starke Bevorzugung des Kult- und Kirchengeschichtlichen vorläge. Immerhin fand auch so noch der Chronist Gelegenheit genug, Stücke, die Kön enthielten, auszuscheiden, weil sie außerhalb seiner ausschließlich kultischen Interessensphäre lagen. So fehlen bei ihm der Bericht über Salomos weltliche Bauten, das Verzeichnis seiner Beamten und die Notizen über seinen Haushalt, aber auch das salomonische Urteil. Wenn er dagegen Mitteilungen über Davids Kriegstaten nicht ausläßt, so zeigt die Angabe, daß aus dem erbeuteten Erz Salomo die Tempelgeräte habe fertigen lassen, mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, unter was für einen Gesichtspunkt er jene Mitteilungen gebracht hat. Zudem dienen sämtliche Nachrichten von Davids glorreichen Siegen zur Erhöhung seines eigenen „in alle Lande dringenden Ruhmes" (I 14 $_{17}$). Und das trifft wieder aufs Beste mit einer andern Tendenz des Chronisten zusammen. Es ist ihm am Glanze seiner Kultusleuchten gelegen. Sorgfältig wird alles ausgeschieden, was auch nur den leisesten Schatten über ihr Licht bringen könnte. Völlig unbehindert durch die ernstlichen Kämpfe, durch die sich nach II Sam 1—4 David den Weg zum Thron bahnen muß, nimmt er ihn in der C. als rechtmäßiger Nachfolger Sauls ein. In seiner Wahl sind die Leute alle ein Herz und eine Seele. Kein häuslicher Streit stört seinen Seelenfrieden, in dem er von Anfang an den Tempelbau beabsichtigt. Man vernimmt nichts von einer Bathseba-Uria-Geschichte, von einem Aufstand Absaloms, kein Wort von seinen Kebsen, von seiner Grausamkeit gegen die geschlagenen Moabiter. Selbst der Gedanke an etwaige Sünden von Davids Nachfolgern wird unterdrückt (vgl. I Chron 17 $_{13}$ mit II Sam 7 $_{14\,b}$). Ganz entsprechend erfolgt, in vollem Widerspruch zur geschichtlichen Wirklichkeit, Salomos Thronbesteigung in vollem Frieden: Von David selbst wird er vor aller Augen feierlichst eingesetzt, ja gesalbt, und alle, auch die Davidssöhne unterwerfen sich ihm bereitwilligst. Die Bluttaten, mit denen er seine Regierung eröffnet, sein späterer „Abfall" und seine Strafe, deckt die C. mit Stillschweigen. Auch anderes, was ungünstig für ihn lautet, wird in sein Gegenteil verwandelt: nicht er tritt dem Tyrerkönig, sondern der Tyrerkönig ihm 20 Städte ab. Daß sein ägyptischer Schwiegervater für ihn die Stadt Geser erobert, wird wohlweislich verschwiegen. Hiskias und seines Hofes Aengstlichkeit und Schwäche wird verwischt (vgl. II 32 $_{20}$ mit II Kön 19 $_{1}$ ff); daß er die eherne Schlange beseitigt habe, übergangen; denn wie hätte die C. eingestehen dürfen, daß man ihr so lange gedient hat?

2. b) Auf den ersten Blick fällt dem Leser die Vorliebe des Chronisten für reine Namenaufzählungen auf; so enthalten I 1—9 dürre Genealogien, 11 $_{10}$—12 $_{40}$ Listen von Davids Helden und Anhängern. Daneben stehen ausgeführte Geschichten von ganz bestimmt ausgeprägtem erbaulichem Charakter. Man spricht dabei von Midraschstil, indem man unter Midrasch die Ausspinnung des überlieferten Erzählungsstoffes zum Zweck frommer Belehrung versteht (¶ Mischna usw.). Für den Chronisten bedeutet diese Ausspinnung, entsprechend seiner Tendenz überhaupt, Zustutzung auf das Kultinteresse. Man vergleiche z. B. nur die kurze Notiz II Kön 23 $_{21-23}$ über das Passah, das nach der Gesetzesauffindung unter Josia gehalten wird, mit II Chron 35 $_{1-19}$: hier eine ausführliche Beschreibung der Passahfeier in ihrem ganzen Verlauf, wie sie sich wohl zu des Chronisten eigener Zeit abzuspielen pflegte: der Dienst zwischen Priestern und Leviten bis ins Einzelnste geregelt, die Namen der obersten Priester und Leviten, die Zahl der Opfertiere genau angegeben usw. Und dazu war schon einmal, in der Geschichte Hiskias, eine eingehende Beschreibung einer Passahfeier zu lesen, im Anschluß an einen ausführlichen Bericht über seine Wiedereinweihung des Tempels (II 29 $_{3}$—30 $_{27}$), wo doch Kön seine Kultreformation nur mit einem flüchtigen Worte gestreift hatte (II 18 $_{4}$). Aber auch, was I Kön 15 $_{12-15}$ von Asas Kulteifer flüchtig berührt hatte, gibt dem Chronisten Gelegenheit, einen ganzen Bericht über seine Verdienste um die Kultreinigung auszuspinnen (II 15). Den Anstoß dazu gibt Asa die eindringliche Mahnrede eines Propheten. Und das lieben die Midraschisten überhaupt, Propheten, sei es mit, sei es ohne Namen, redend oder gar einen Brief schreibend einzuführen, um sie die religiöse oder moralische Weltordnung, nach der alle Geschichte ablaufen soll, verkünden zu lassen. Damit werden die Grenzen zwischen Midrasch und der älteren Prophetenlegende fließend, und man kann wohl einmal sagen, ein Midrasch sei eine Predigt über ein prophetisches Thema (vgl. II 28 $_{5-15}$ mit Jes 10 $_{6}$ und Benzinger zur Stelle). — Im übrigen lebt der Midrasch vom Wunder. Man muß eine der Kriegsbeschreibungen lesen, wie er sie liebt. Nicht Waffentüchtigkeit entscheidet über den Ausgang, sondern das Gebet. Mit den Feinden ist ein fleischerner Arm, mit den Juden aber Jahve, der ihre Kriege führt (II 32 $_{8}$); sie brauchen nur zuzusehen und allenfalls Jahves Tun mit heiligem Gesang und Kultinstrumenten zu begleiten (II 13 $_{3-20}$ 14 $_{8-14}$ 20 $_{1-30}$). Jahve kommt es nicht darauf an, mit einer Unzahl von Feinden fertig zu werden. Mit den übertrieben großen Zahlen, zumal in der Angabe besiegter Feinde oder der Beute, die sie hinterlassen, ist der Midraschist in seinem Element (vgl. z. B. I 19 $_{18}$ mit II Sam 10 $_{18}$

I Chron 5_{21} f II 13_{17}). Solchen sehr unglaubwürdigen Zahlen begegnen wir bei ihm auch sonst, namentlich wo es sich um Zurüstungen des Gottesdienstes handelt (I 22_{14} II 35_{7} ff). Aber wer wollte daran auch die Sonde der Kritik anlegen, wo dem Verfasser nur dies am Herzen liegt, das Eine als Lehre aus aller Geschichte herausspringen zu lassen: den Menschen nichts, alles Gott! Also nur ihm vertrauen und ihm dienen, so wird unfehlbar geholfen. So weit geht dieses alle menschliche Vermittelung ausschließende Gottvertrauen, daß das Befragen der Aerzte in Krankheit zur Sünde wird (II 16_{12}). — Mit alledem verliert der Midraschstil mehr und mehr den Sinn für das Wirkliche und Natürliche; alles wird Schema und Mechanismus, ausgefüllt mit frommen Wendungen und erbaulicher Ermahnung. — In diesem Stil scheint die gesamte ältere Königsgeschichte umgearbeitet worden zu sein, wenn uns der Chronist selber einen Midrasch des Königsbuches (II 24_{27}) und, speziell für Abias Geschichte, einen Midrasch des Propheten Iddo (II 13_{22}) als seine Quelle nennt. Die Stücke, welche er dieser Quelle entnimmt und z. T. selber erweitert, geben seiner Schrift ihren eigentlichen schriftstellerischen Charakter: insofern kann man sie als Ganzes eine midraschartige Bereicherung der atl. Geschichtsliteratur nennen. (Ueber weitere Midraschstücke im AT vgl. K. Budde: Geschichte der althebräischen Literatur, 1906, S. 220 f).

3. In der Beantwortung der Frage nach den Quellen der C. sind wir auf den ersten Blick in einer besonders glücklichen Lage, indem uns die älteren Geschichtsbücher, auf denen sie fußt, selber erhalten sind. Tatsächlich lesen wir in ihr eine ganze Reihe von Stücken, die mit nur nebensächlichen Unterschieden bis aufs Wort mit dem Text von Sam Kön übereinstimmen. Diese Uebereinstimmung erstreckt sich sogar einmal bis auf die wörtliche Wiedergabe eines verstümmelten Textes (vgl. II 34_{26} = II Kön 22_{18}). — Aber andererseits haben dem Chronisten sicherlich auch außerkanonische Quellen zu Gebote gestanden haben. Darauf führen schon: a) eine Fülle anscheinend gut historischer Angaben, die in den kanonischen Büchern nicht enthalten sind. Wenn z. B. I 11_{10-41a} fast wörtlich der Aufzählung von Davids Helden in II Sam 23_{8-39} entspricht, dagegen V. $41b-47$ sechzehn weitere Namen folgen, für welche das kanonische Gegenstück fehlt, so wird man nicht just annehmen wollen, daß der Chronist diese Namen einfach erfunden habe, so wenig wie im unmittelbar folgenden Verzeichnis von Davids ersten Anhängern (K. 12), zu dem es auch keine kanonische Vorlage gibt. Im übrigen sei nur auf folgende Beispiele hingewiesen: die Erwähnung Joabs als eigentlichen Eroberers von Jebus (I 11_{6}), Salomos Eroberung von Hamath-Zoba (?) (II 8_{3} f), Rehabeams und Abias Frauen und Kinder (II 11_{18-23} 13_{21}), Asas feierliches Begräbnis (II 16_{14}), Jehorams Brudermord (II 21_{2-4}), Ussias Kriege und Bauten (II 26_{6-10}), Jothams Bautätigkeit (II 27_{3} f), die bis auf den Tag berechnete Regierungszeit Jojachims (II 36_{9} vgl. II Kön 24_{8}). — Darauf führt weiter b) eine Reihe von Stücken, die kanonischen parallel laufen, aber, im Gegensatz zu den oben erwähnten wörtlichen Parallelen, in der ganzen Erzählungsart von der kanonischen Vorlage abweichen, ohne daß sich doch diese formale Abweichung aus der uns bekannten Eigenart chronistischer Geschichtsdarstellung erklären ließe. Dahin gehören u. a. folgende Berichte: Davids Volkszählung (I 21 vgl. II Sam 24), Salomos Verhandlungen mit dem Tyrerkönig (II $1_{18-2_{17}}$ vgl. I Kön 5_{15-32}), der Tempelbau (II 3_{1} f vgl. I Kön 6 f), Joas Tempelausbesserung (II 24_{4-14} vgl. II Kön 12_{5-16}), seine Ermordung (II 24_{25} f vgl. II Kön 12_{21} f), Josias Kultreinigung (II 24_{3-7} vgl. II Kön 23_{4-20}). — Ueber diese Beispiele gehen aber hinaus c) direkte, den Inhalt betreffende, Widersprüche zur kanonischen Ueberlieferung, die sich ebensowenig aus der unter 2. charakterisierten Eigenart des Chronisten begreifen lassen, z. B. das abweichende Ergebnis der Volkszählung (I 21_{5} entgegen II Sam 24_{9}), die Vertäfelung des Tempels mit Zypressen- statt Zedernholz (II 3_{5} entg. I Kön 6_{18}), abweichende chronologische und synchronistische Daten (II 16_{1} entg. I Kön 16_{8}; I 5_{17} entg. II Kön 15_{32}), Josaphats angebliche Abschaffung der Höhen und Ascheren (II 17_{6} entg. I Kön 22_{44}), sein angebliches Bündnis mit Ahasja zum Zweck gemeinsamer Schiffahrt (II 20_{35} ff entg. I Kön 22_{49} f), Ahasjas andere Todesumstände (II 22_{9} entg. II Kön 9_{27} ff), abweichende Notizen über königliche Begräbnisstätten (II 24_{25} entg. II Kön 12_{22}; II Chron 28_{27} entg. II Kön 16_{20}; II Chron 35_{24} entg. II Kön 23_{30}), die entgegengesetzte Verwendung des Tempelgeldes (II 24_{14} entg. II Kön 12_{14} f). — Dagegen sind als durchaus bewußte Aenderungen zu begreifen z. B. I 20_{5} (entg. II Sam 21_{19}): Elhanan erlegt Goliaths Bruder statt Goliath selbst (zum Ausgleich mit I Sam 17) oder II 34_{18} (entg. II Kön 22_{10}): dem König wird nicht „das Gesetzbuch" sondern „aus dem Gesetzbuch" vorgelesen: das ganze Buch, unter dem die C. den Pentateuch versteht, wäre zur Lektüre zu lang gewesen. Ist nach diesen Ausführungen die Annahme außerkanonischer Quellen der C. unabweisbar, so ist es um so willkommener, daß sie uns solche selber namhaft macht, und zwar nennt sie die folgenden: 1. Buch der Könige von Juda und Israel (II 16_{11} 25_{26} 28_{26} 32_{32}); — 2. Buch der Könige von Israel und Juda (II 27_{7} 35_{27} 36_{8}); — 3. Buch oder Geschichte der Könige Israels (I 9_{1} II 20_{34} 33_{18}); — 4. Midrasch zum Buch der Könige (II 24_{27}); — 5. Worte des Sehers Samuel (I 29_{29}); — 6. Worte des Propheten Nathan (I 29_{29} II 9_{29}); — 7. Worte des Schauers Gad (I 29_{29}); — 8. Prophetie des Ahia von Silo (II 9_{29}); — 9. Gesicht des Schauers Jedo über Jerobeam, den Sohn Nebats (II 9_{29}); — 10. Worte des Schauers Iddo (II 12_{15}); — 11. Worte des Propheten Semaja (II 12_{15}); — 12. Midrasch des Propheten Iddo (II 13_{22}); — 13. Worte Jehus des Sohnes Hananis, die in das Buch der Könige Israels eingerückt sind (II 20_{34}); — 14. Schrift des Propheten Jesaja, des Sohnes des Amoz (II 26_{22}); — 15. Gesicht des Propheten Jesaja, des Sohnes des Amoz (II 32_{32}); — 16. Worte der Seher (II 33_{19}); — 17. Leichenlieder, darunter eines von Jeremias auf Josia (II 35_{25}). — Angesichts dieser Vielheit von Namen fragt sich zunächst, in was für einem Verhältnis die Quellen, die sie bezeichnen, zu einander stehen. Auf den ersten Blick wird man geneigt sein 1. und 2. als dieselbe Quelle anzusehen, und wenn auf 3. für König Manasse

Unter C etwa Vermißtes ist unter K und Z zu suchen.

verwiesen wird, so hat auch dieses Werk von judäischen Königen gehandelt und wird also auch dasselbe Werk bezeichnen. Wenn es aber nach dem letztgenannten Verweis Manasses Gebet enthielt, so ist damit schon entschieden, daß es nicht unser kanonisches Königsbuch sein kann, in welchem das besagte Gebet fehlt. Diese Erkenntnis wird dadurch bestätigt, daß wir im kanonischen Königsbuch weder das Geschlechtsverzeichnis Israels noch die Worte Jehus, des Sohnes Hananis lesen, die nach I 9_1 II 20_{34} in dem von der C. bezeichneten Werke gestanden haben müssen. Um so mehr Raum gewinnt die Vermutung, daß es mit dem unter 4. genannten Midrasch identisch sei, wie denn auch wohl der Midrasch Nr. 12 mit Nr. 10 und auch Nr. 9 gleich ist; aber mehr als eine Vermutung ist das freilich nicht. Im übrigen will wohl beachtet sein, daß, wie eben erwähnt, Nr. 13, die Worte Jehus, mit zu jenem Königsbuch gehörten; nimmt man die Notiz II 33_{18} hinzu, wonach die Reden der Seher, die in Jahves Namen zu Manasse geredet, ebenfalls darin standen, so liegt die Annahme nicht mehr fern, daß auch die übrigen auf einen einzelnen Propheten zurückgeführten Schriften nur Bestandteile jenes großen Werkes gewesen seien. Auszunehmen wäre höchstens Nr. 15 (vielleicht mit Nr. 14), wenn es nach dem Text der Versionen entgegen dem hebräischen richtig ist, daß Hiskias Geschichte im Gesichte des Propheten Jesaja und im Buch der Könige von Juda und Israel beschrieben sei (II 32_{32}) — es könnte dabei an unsern kanonischen Jesaja gedacht sein. — Ist dagegen der hebräische Text, der das „und" ausläßt, im Rechte, so gewinnen wir umgekehrt eine neue Stütze für die eben ausgesprochene Annahme, daß die einzelnen Prophetenschriften jenem umfassenden Quellenwerk angehört hätten. Dafür spricht auch, daß nach späterer jüdischer Auffassung die heilige Geschichte überhaupt von den einzelnen zeitgenössischen Propheten abschnittweise geschrieben worden ist (vgl. den hebräischen Namen der kanonischen Geschichtsbücher: „ältere Propheten" und Josephus: Gegen Apion I, 8). Der Charakter jenes Quellenwerkes wird durch seinen Titel „Midrasch" gekennzeichnet. Daraus begreift sich also schon der unter 2 b) besprochene midraschartige Charakter der C. selbst. Aber wie oben unter a) und b) gezeigt worden ist, trägt nicht alles Geschichtliche, was die C. über Sam Kön hinaus enthält, diesen Charakter. Wir begegnen einer Reihe von Stücken, die im Gegensatz zu allem Midraschischen rein sachlich gehalten sind. So kommt man mit dem Midrasch des Königsbuches als Quelle des Chron. schwerlich aus (vgl. dagegen Karl Budde: ZAW 1892, S. 38) und wird wohl an eine nacherilische Vorlage zu denken haben. Eine solche nämlich läßt der Chronist, wie es scheint, auch z. B. I $15_{1-15.\ 25}$—16_3 zu Worte kommen; denn hier fällt sowohl die kleine Zahl der Leviten als ihre Einteilung in 6 Klassen auf, während er selber sonst mit höheren Levitenzahlen rechnet und 3 Levitenklassen annimmt. Im übrigen mögen ihm natürlich für I 1—9 einzelne Geschlechtsregister und Ortslisten zur Verfügung gestanden haben. — Aber was ist in der C. aus diesen Quellen geworden? Es zeigt sich alsbald, daß sie darin keineswegs zu einem Werk aus einem Guß verarbeitet worden sind. Da ist zunächst manches mehrfach berichtet, in den Listen sowohl wie in den Erzählungsstücken: in jenen z. B. der Stammbaum der Nachkommen Kalebs (I $2_{18\ ff\ 42\ ff\ 50\ ff}$), Judas ($2_{3\ ff}$ $4_{1\ ff}$), Benjamins ($7_{6\ ff}$ $8_{1\ ff}$), der Aaroniden ($5_{29\ ff}$ $_{35\ ff}$), der Kahathiter ($6_{7\ ff}$ $_{18\ ff}$) usw.; in diesen vgl. z. B. I 4_{38-40} mit $_{41}$ und $_{42\ f}$: die dreimalige Wiedergabe, wie einzelne simeonitische Geschlechter sich ausdehnen; II 14_{1-4} mit 15_{1-18}: Asas Kultreinigung; II 17_{7-9} mit 19_{4-7}: Josaphats Gesetzeseinführung auf dem Lande. II 21_5 mit $_{20}$: wörtliche Wiederholung von Jehorams Alter und Regierungsdauer. — Aber auch die äußere Ungleichheit der Darstellung fällt auf: Während wir einerseits Stammbäume finden, die in der bloßen Aneinanderreihung von Namen bestehen, wobei nur je der Erstgeborene dem Vater folgt (so von Adam bis Abraham I $1_{1-4\ a.\ 24}$), geben andere dazwischen auch die Seitenlinien, entweder mit der Formel: die Söhne des x waren ... oder: x erzeugte den y usw. Dieselbe Unausgeglichenheit zeigt sich, wenn Erzählungen zum Rahmen, in den sie gegenwärtig eingespannt sind, nicht passen wollen, so z. B. der Bericht von Serachs Feldzug gegen Asa (II $14_{8\ ff}$) hinter der Notiz (V. 4. 6), daß man unter Asa als Lohn der Frömmigkeit ringsum Ruhe hatte; so I $7_{21\ b-23}$ vgl. mit V. $_{20.\ 21\ a}$: ein Erlebnis, das in des Patriarchen Ephraim eigene Zeit fällt, wird unverständlich, weil es an einer Stelle eingerückt ist, mit der man schon um mehrere Generationen unter ihm steht; so II 28_{17-19}: eine Notiz über Edomiter- und Philistereinfälle zerreißt den guten Zusammenhang von V. $_{16}$ und $_{20\ ff}$ (Sendung an den Assyrerkönig und sein Kommen). Noch deutlicher aber sprechen eine ganze Reihe eigentlicher Widersprüche, z. B. lautet die Genealogie I $6_{22\ f}$: Kahath-Izhar-Korah (vgl. Ex 6_{21} Num 16_1), I 6_7 dagegen: Kahath-Amminadab-Korah; für einen Kahathsohn Amminadab ist aber auch nach I 23_{12} kein Raum. I 6_{28} ist Jahath Gersoms Sohn, 6_5 sein Großsohn und zwar durch Libni, I 23_{10} dagegen durch Simei, während dieser I 6_{27} umgekehrt wieder als Sohn Jahaths erscheint. I 23_3 nennt als untere Grenze des Levitenalters 30 Jahre, V. $_{24}$ dagegen 20. Nach II 13_7 ist Rehabeam bei seinem Regierungsantritt jung und unerfahren, 12_{13} dabei aber doch schon 41jährig. II 15_8 erscheint Asa als Eroberer von Städten, die sein Vater Abia eingenommen hat (II 13_{19}). Nach II 17_6 schafft Josaphat die Höhen ab, nach II 20_{33} gerade nicht. — Nun kommen diese vielen Unebenheiten freilich nicht ausschließlich auf Rechnung des Chronisten; denn weitere Untersuchung zeigt, daß seine Schrift bis in späte Zeit hinab Zusätze erhalten hat. Die Geschlechtsregister I 1—9 z. B. wollte er selber, wie es scheint, nicht über Davids Zeit hinabführen. Wenn also z. B. I 9 eine Einwohnerliste des nacherilischen Jerusalem enthält, die selber auf Grund der Liste Neh 9 weitergebildet zu sein scheint, so erweist sich dieses Kapitel als spätere Zutat, und dieser Art dürfte viel statistisches und genealogisches Material sein, das im gegenwärtigen Buch zu lesen ist. Das ist auch leicht verständlich, gaben doch die vom Chronisten zusammengestellten Listen den natürlichen Rahmen ab für mancherlei genealogische Zusätze. Andrerseits mochte zur Erweiterung des überlieferten Bestandes der Parallelismus der alten Geschichtsbücher locken: hin und wieder, z. B. II 4_{10-18}, finden wir aus ihnen ein Stück in das schon fertige Werk nachgetragen, wie denn auch

im einzelnen Spuren nachträglicher Angleichung an den Text jener Bücher aufgedeckt worden sind. Ein späterer Einschub ist auch die liturgische Komposition I 16 7–36 resp. 37 (= Pslm 105 1–15 96 106 1. 47 f), welche die zusammengehörigen Verse 5 f und 38 ff auseinanderreißt und also auf das Alter der Psalmstellen, aus denen sie besteht, keinen Schluß zuläßt. Eine ganze Gruppe von Zusätzen endlich lassen sich noch ausscheiden, die sich durch ein besonderes Interesse ihres Verfassers an der Tempelmusik, speziell an den Tempelinstrumenten kennzeichnen (z. B. I 15 19–24 a 28 II 5 11 b–13 a u. a.). Ihr Verfasser geht auf der vom Chronisten selbst betretenen Bahn weiter; denn ihn selber charakterisiert eine lebhafte Teilnahme an den Tempelsängern (vgl. oben 2 a), und zwar stehen für ihn (im Gegensatz zu seinem Ueberarbeiter) die Asaphiden oben an. In welchem Sinn und Geist der Chronist im übrigen seine Quellen ausschreibt, an deren Wortlaut er sich des öfteren getreulich hält, die er aber doch hin und wieder umgestaltet und mit eigenen Zusätzen bereichert, das mag aus der unter 2) gegebenen allgemeinen Charakteristik seiner Schrift hervorgehen.

4. Als Zeit des Chronisten pflegt man rund das Jahr 300 anzugeben. Der Stammbaum der Hohenpriester wird in dem mit der C. ursprünglich zusammenhängenden Buche Nehemia (Neh 12 22) bis auf Jaddua verfolgt, der etwa um 380 regiert haben muß. In der C. selbst könnte zwar das Geschlechtsregister der Davididen, das I 3 19–24 in berichtigtem Text bis ins elfte Glied nach Serubabel hinabreicht (vgl. Benzinger zur Stelle), noch tiefer führen; aber es scheint späterer Einschub zu sein. Hingegen kann noch angeführt werden, daß die Bezeichnung „König von Persien" (II 36 22 f vgl. Neh 12 22), die nicht der offizielle Titel der Perserkönige war, auf eine Zeit weisen dürfte, wo es solche nicht mehr gab, d. h. wiederum in griechische Zeit. Griechischer Einfluß ist nicht nachzuweisen, es sei denn eine Spur in der universalistisch gewendeten Stelle II 6 29 (entgegen I Kön 8 38); wohl aber persischer, so wenn als Münzeinheit, und zwar für schon längst vergangene Zeiten, die nach Darius Hystaspis benannte Dareike erscheint (I 29 7) oder persische Wörter gebraucht werden (parbar I 26 18 = Maueranbau (?), ganzak I 28 11 = Schatzkammer). Ueberhaupt führt die Sprache der C., mehr „Papiersprache" als gesprochene, in junge Zeit. — Was die Datierung der Quellen des Chronisten anbelangt, so läßt sich kaum mehr sagen, als daß seine eigene geistige Verwandtschaft mit dem Verfasser oder den Verfassern der von ihm benutzten Midraschliteratur groß genug ist, um einen größern Zeitabstand unwahrscheinlich zu machen. Näher an die Zeiten Esras und Nehemias, in denen die Leviten noch eine recht kleine Rolle spielten, dürfte die zweite von uns angenommene Quelle, die mit wesentlich bescheideneren Levitenzahlen als der Chronist rechnet, zu rücken sein. — Andrerseits dürfte sich wenigstens annähernd das Alter einiger Zusätze bestimmen lassen. Wenn z. B. I 2 21 f ein jüdischer Stammbaum Jairs erscheint, dessen Stammgebiet im Ostjordanland liegt, so könnte er sehr wohl zur Legitimation jüdischer Herrschaftsansprüche auf diese Gegenden entstanden sein, wie sie sich in der Makkabäer- und ersten Hasmonäerzeit geltend machten. Wenn ferner in der Liste der Priesterklassen (I 24) die Klasse Jojarib, die in Nehemia noch einen ziemlich untergeordneten Rang einnimmt, an erster Stelle steht, so dürfte sie das dem Umstand verdanken, daß dem Hause Jojaribs die Makkabäer bezw. Hasmonäer entstammen; es dürfte also ebenfalls in ihrer Zeit diese Liste redigiert sein (vgl. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi II 3, S. 237 A 44). Weist die Besiedelung Lyddas durch Benjaminiten (I 8 12) auf die erst 145 v. Chr. erfolgte Abtretung dieser Stadt an die Juden durch Demetrius II? Bis in die herodianische Zeit dürfte die Verschreibung in der Höhenangabe des jerusalemischen Tempels führen (II 3 4), indem die falschen 100 Ellen im Gedanken an die Höhe des herodianischen Tempels in den Text gekommen sein könnten.

5. Die Frage nach der Glaubwürdigkeit der C. ist nach den bisherigen Ausführungen schon zu einem guten Teil beantwortet und zwar nicht zu ihren Gunsten. Und man hat wahrlich allen Grund zum Zweifel, wenn man nur bedenkt, was sie z. B. aus David gemacht hat. „Der Gründer des Reiches ist zum Gründer des Tempels und des Gottesdienstes geworden, der König und Held an der Spitze seiner Waffengenossen zum Kantor und Liturgen an der Spitze eines Schwarmes von Priestern und Leviten, seine so scharf gezeichnete Figur zu einem matten Heiligenbilde, umnebelt von einer Wolke von Weihrauch" (Jul. Wellhausen: Prolegomena 6, S. 176 f). Was will man bei einer solchen Verfärbung der Geschichte von der Zuverlässigkeit ihrer Zeichnung erwarten? Erweist sie sich in so manchem Punkt, wo wir sie an Hand der älteren Geschichtsbücher noch kontrollieren können, als ungenau, so wird man ihr nicht zu viel Vertrauen entgegenbringen für das, worin sie über jene Bücher hinausgeht. Davon hier nur zwei Beispiele: Nach II 21 5–20 stirbt Jehoram 40jährig; daß sein jüngster Sohn und unmittelbarer Nachfolger Ahasja beim Regierungsantritt 42jährig gewesen sei, mag man zur Not als Schreibfehler entschuldigen; aber daß schon ein Jahr darauf Ahasjas Neffen als Diener ihres Oheims dem Jehu zum Opfer gefallen seien (II 22 8), macht Jehoram denn doch zum allzujungen Vater. II 8 18 schickt der Tyrerkönig dem Salomo Schiffe nach Eloth; aber Eloth liegt an der Nordspitze des älanitischen Meerbusens, so daß es schon einer Umschiffung Afrikas bedurft hätte, um von Tyrus hinzugelangen. — Auch durch die vielen Namen der Stammbäume darf man sich nicht verblüffen lassen. Dagegen müßte uns schon die unmittelbare Nachfolgerin des Midrasch, die sogenannte Haggada, bedenklich machen, die in der Erdichtung von Namen das Unglaubliche geleistet hat, weiß sie doch z. B. ganz genau Bescheid, wie Adams Töchter hießen. Und auch in Stammbäume hat sich Tendenz eingedrängt: Samuel muß aus dem oben (2 a) schon erwähnten Grunde aus Levi abstammen, Zadok, der Stammvater der jerusalemischen Priesterschaft, auf Aaron zurückgeführt werden, wogegen die gottlosen Eliden, in Wirklichkeit, wie es scheint, rechtmäßige Nachkommen Mosis, ausgeschaltet werden usw. Und was soll man zur scheinbar unanfechtbaren Reihe von Sängernamen Hananja bis Mahasioth (I 25 4) sagen, wenn man weiß, daß sie (mit leichtveränderter Vokalpunktation) den Satz ergeben: „Sei mir gnädig, Jahve, sei mir gnädig;

du bist mein Gott, du hast groß und hoch gemacht Hilfe für den, der in hartem Elend saß, hast reichlich Schauungen erfüllt!" Der Dieb ¶ Achan wird zu Achar (I 2_{7}), weil er Israel „ins Unglück stürzte" (= hebräisch ʿachar). Wo so frei mit Namen geschaltet wird, da kann es fürwahr nicht schwer fallen, Stammbäume künstlich aufzustutzen (vgl. z. B. I 6_{10-13}. $_{18-23}$ gegenüber I Sam 1_{1}). Was will unter solchen Umständen ein neu erscheinender Stammbaum des alten Josua oder sogar Davids bedeuten? Das Urteil über die genealogischen Mitteilungen der C. fällt demnach wenig günstig aus —, am besten noch über das Stammregister Judas I 2, wo V. $_{9\cdot 25-33\cdot 42-50}$ als vorexilischer Kern von Wellhausen (Prolegomena [6], S. 212 f) herausgeschält worden sind. — Trotz alledem ist die C. als Quelle für uns keineswegs wertlos, schon darum nicht, weil sie als verhältnismäßig weniger hochgeschätztes Buch weniger abgeschrieben worden ist und infolgedessen in ihren Parallelabschnitten zu den älteren Büchern vielfach bessere Lesarten erhalten hat. Vgl. z. B. I 10 mit I Sam 31; I 13_{8} mit II Sam 6_{5}; II $6_{5\,6\,8}$ mit I Kön 8_{16}. Die Notiz über Salomos Erstellung des Brandopferaltars (II 4_{1}) ergänzt den Bauberich in I Kön 7_{15} ff, wo das Entsprechende ausgefallen zu sein scheint. Einen nicht minder glaubwürdigen Eindruck macht die Reihe rein sachlicher, das Material der älteren Geschichtsbücher bereichernder Mitteilungen, auf die unter 3 b) hinzuweisen war. Schwieriger schon ist der Entscheid über die Geschichtlichkeit von Manasses angeblicher Gefangenschaft in Babylon (II 33_{10-13}), bei der es sich wenigstens um einen Huldigungsbesuch daselbst handeln könnte (vgl. Benzingers Kommentar S. 128), ferner von Jojakims angeblicher Wegführung nach Babel (II 36_{6} f) usw. In der Beurteilung solcher Fragen hat man unter sorgfältiger Erwägung aller Gründe für und wider von Fall zu Fall gehen. Die Entscheidung wird oft genug nur subjektive Gültigkeit haben. — Der Hauptwert der C. als Quelle liegt für uns überhaupt nicht in dem, was sie über vergangene Dinge aussagt, sondern darin, daß wir in ihr einen Spiegel ihrer eigenen Entstehungszeit sehen dürfen. Von diesem Gesichtspunkt aus ist schon aus ihren geographischen Listen einiges zu lernen. „Namentlich 2_{50} ff ist ein nicht unwichtiges historisches Zeugnis für das Vordringen der Kalebiter nach Norden, ebenso 8_{6} ff für die Ausbreitung der Judäer im Verlaufe der Zeit" (Benzinger: a. a. O., S. 2). Interessant ist ferner aus I 2_{55} $4_{14\cdot 21\cdot 23}$ zu erfahren, wie gewisse Stände gildenförmig geschlossen in einzelnen Ortschaften zusammenleben, womit man vergleicht, wie heute noch z. B. Bethlehem ein Zentrum der Steinmetzen ist, die während der Bauzeit ihre Tätigkeit landauf landab ausüben. Im übrigen fällt aus der C. besonders auf die Kultverhältnisse ihrer Zeit einiges Licht. In den 22 Anführern vom Hause Zadoks z. B. (I 12_{28}) sieht man mit Recht den Widerschein der 22 Priesterklassen der ersten nachexilischen Zeit, die später auf 24 erweitert wurden (vgl. I 24_{1-19}). Wenn nach II 29_{34} die Priester in der Regel die Schlachtung und Abhäutung der Opfertiere zu besorgen haben, während sie nach III Mose 1_{5} f den Laien zufällt, so bezeugt das für die chronistische Zeit schon die spätere Praxis, wonach die Schlachtung in der Tat Sache der Priester ist. Ueber die damaligen Tempelämter der Leviten dagegen gibt I 23_{24-32} willkommenen Aufschluß. Sänger und Torhüter, die noch zur Zeit der Rückkehr aus dem Exil unter den Leviten standen, erscheinen jetzt in ihrer Mitte aufgenommen. Die hohe Bedeutung, die der Chronist den Leviten und namentlich den Sängern beimißt, hat man vielleicht allerdings zum Teil nur „als Ausdruck des Wunsches, nicht der Tatsache" zu fassen (Benzinger: a. a. O., S. 68). II 2_{3} ist ein charakteristischer Beleg, wie nach damaliger Schätzung das Räucheropfer an der Spitze der Opfer steht. Der Bericht über Josaphats Einsetzung von Richtern (II 19_{5-11}) spiegelt die Justizorganisation der chronistischen Zeit: man erkennt darin das Bild des Synedriums in Jerusalem und der Provinzialsynedrien. Wenn ferner von Bekehrung gileaditischer Israeliten die Rede ist (vgl. II 30_{10} f $_{18-21}$), so dürfte darin eine Nachwirkung der Judaisierung Galiläas zu sehen sein, die uns wenigstens in der makkabäischen Zeit bezeugt ist (I Makk 5). Vor allem aber macht uns der Chronist durch die ganze Art, wie sich für ihn die alte Geschichte darstellt und wie er sie selber darstellt, mit der theologischen Anschauungsweise und Vorstellungswelt seiner eigenen Zeit bekannt. So wird uns die C. eine wichtige Quelle für eine Zeit, von der wir sonst außerordentlich wenig erfahren.

Kommentare: E. Bertheau (1854) 1873[2]; — S. Oettli 1889; — J. Benzinger 1901; — R. Kittel 1902. — J. Wellhausen: Prolegomena, 1905[4], S. 165—223; — K. Budde: Vermutungen zum „Midrasch des Buches der Könige" (ZAT 1892, S. 37—51); — Weitere Literaturangaben in den Kommentaren. **Bertholet.**

Chronologie. Uebersicht.

I. C. der Geschichte Israels; — II. C. des Urchristentums; — (III. C. als Hilfswissenschaft der Kirchengeschichte ¶ Zeitrechnung).

I. der Geschichte Israels.

1. Epochenrechnung; — 2. Methoden der Datierung; — 3. Daten der Inschriften; — 4. Vordatierung; — 5. Korrektur der biblischen Zahlen; — 6. Zeittafel der Könige; — 7. Nachexilische Zeitrechnung; — 8. Jüdische Aera.

1. Die Auswanderung des Volkes Israel aus Aegypten ist der Ausgangspunkt für den Bearbeiter der C. Israels gewesen. Der vorläufige Endpunkt war die Errichtung des zweiten Tempels, womit eine neue Zeit beginnt. Der Haupteinschnitt dazwischen war ihm die Erbauung des salomonischen Tempels. Jede Periode berechnete er auf 480 Jahre vgl. I Kön 6_{1}. Das sind 12 Generationen zu 40 Jahren, vgl. I Chron 5. Das Schema ist natürlich künstlich, aber nicht weit von der Wahrheit entfernt: die Königszahlen (s. u.) ergeben vom 11. Jahr Salomos (Vollendung des Tempels) bis zum 11. Jahr Zedekias die Summe von 407 Jahren; dazu 70 Jahre des Exils bis zum 2. Jahr des Darius (Sacharja 1_{12} 7_{5}) und das 3., 4. und 5. Jahr dieses Königs, bis zur Vollendung des Tempels gerechnet, machen 480 Jahre. Vielleicht ist erst von hier aus auch die erste Periode auf 480 Jahre bestimmt worden. Immerhin ist auch hier nicht viel fehlgeraten. Salomos 11. Jahr ist ca. 961 v. Chr. (s. u.); das ergibt für den Auszug aus Aegypten 1440 v. Chr., für die Einwanderung in Kanaan ca. 1400 v. Chr., — das ist die Zeit der Tell Amarna-Briefe, die uns von dem Eindringen der Chabiri berichten (¶ Israel, Geschichte).

2. Sehen wir von diesen und den übrigen Epochenrechnungen ab, so haben die Bedürfnisse des

praktischen Lebens jedenfalls schon frühe irgendwelche brauchbare Datierungsweise verlangt. Man hat dabei nach den Regierungsjahren der Könige gerechnet, wie zahlreiche Beispiele in den Königsbüchern zeigen, und zwar, wie im alten Aegypten, „vorausdatierend", d. h. so, daß man das Jahr eines Thronwechsels nicht nur dem alten König als sein letztes, sondern auch dem neuen König als sein erstes anrechnete, also doppelt zählte (s. u.). Daneben kommt in der älteren Königszeit auch die Datierung nach wichtigen Ereignissen vor, z. B. „zwei Jahre vor dem Erdbeben" (Amos 1_1; vgl. auch Jes 6_1 14_{28} 20_1). Diese Datierungsweise finden wir auch im ältesten Babylon. Sie setzt, wenn sie exakt sein soll, voraus, daß diese wichtigen Ereignisse und die Jahre zwischen ihnen regelmäßig aufgezeichnet wurden. In den biblischen Büchern ist die C. der Königszeit doppelt gegeben: einmal sind die Zahlen der Regierungsdauer der Könige beider Reiche angegeben; sodann wird bei jedem Könige die Thronbesteigung nach dem Regierungsjahre des Königs, der im Nachbarreiche herrscht, datiert. Aber diese Synchronismen stimmen meist nicht zu den Königszahlen, und überdies stimmen die beiden Reihen der Königszahlen für das Reich Israel und das Reich Juda nicht unter sich überein. Ersteres ist von geringerem Belang, denn die Synchronismen sind nachträglich hinzugekommen, d. h. erst auf Grund der (unseren oder anderer) Königszahlen berechnet. Dagegen spricht es zunächst sehr gegen die Glaubwürdigkeit der Königszahlen, wenn von der Reichsspaltung bis zu dem gleichzeitigen Tode der Könige Ahasja in Juda und Joram in Israel die jüdischen Könige 95 Jahre, die israelitischen Könige 98 Jahre, und für die Periode von da bis zum Fall von Samaria die judäischen Könige 165 Jahre, die israelitischen 144 Jahre erhalten.

3. Die Unsicherheit wird zunächst noch größer durch die festen Daten der Inschriften. Es sind folgende: 855 Frühjahr: Schlacht bei Karkar, an welcher Ahab teilnimmt. 843 Frühjahr: Jehu zahlt Tribut an Salmanassar II. 738: Menahem zahlt Tribut an Tiglat-Pileser. 732: Hosea wird von Tiglat-Pileser an Stelle Pekachs eingesetzt. 722 Frühjahr: Samaria fällt. 701: Sanherib belagert Jerusalem unter Hiskia. 605: Schlacht bei Karkemisch. 587 Sommer (= 19. Jahr Nebukadnezars): Jerusalem fällt. — Diese Zahlen sind auf die hebräische Jahresrechnung umgerechnet, welche das Jahr im Herbst beginnt. In Babylonien, wo man von Frühjahr bis Frühjahr rechnet, fällt die Schlacht bei Karkar in das Jahr 854, Jehus Tribut auf 842, Samarias Fall auf 721, Jerusalems Fall auf 586. — Hiernach liegen zwischen Ahab und Jehu nur 12 Jahre, während die Königsbücher Joram 12 Jahre und Ahasja zwei Jahre geben. Den Zeitraum von Jehus Regierungsantritt bis zum Fall von Samaria bestimmen die Inschriften auf 122 Jahre gegenüber 144 bezw. 165 Jahren der Königsbücher.

4. Den Schlüssel zur Lösung geben uns die Synchronismen. Die im hebräischen Text gegebenen Zahlen — anders die Zahlen der LXX — zeigen, daß ihr Urheber die Königszahlen als vordatiert betrachtet wissen will (s. o.). Daß er damit Recht hat, beweist der Umstand, daß nur bei solcher Rechnung die Königszahlen der ersten Periode mit den Inschriften stimmen. Dann ist 855 das letzte Jahr Ahabs zugleich das erste Ahasjas. 854 ist das zweite Jahr Ahasjas und zugleich das erste Jorams. 843 ist das 12. Jahr Jorams und zugleich das erste Jahr Jehus. Wir erhalten demnach folgende Zahlenreihe:

Reich Juda			Reich Israel		
Name	Regierungsdauer	Zeit	Name	Regierungsdauer	Zeit
Rehabeam	17	1— 17	Jerobeam I	22	1— 22
Abia	3	17— 19	Nadab	2	22— 23
Asa	41	19— 59	Baesa	24	23— 46
Josaphat	25	59— 83	Ela	2	46— 47
Joram	8	83— 90	Simri	7 Tage	47
Ahasja	1	91	Omri	12	47— 58
			Ahab	22	58— 79
			Ahasja	2	79— 80
			Joram	12	80— 91
Athalja	7	91— 97	Jehu	28	91—118
Joas	40	97—136	Joahas	17	118—134
Amazia	29	136—164	Joas	16	134—149
Asarja	52	164—215	Jerobeam II	41	149—189
Jotham	16	215—230	Sacharja	½	189
Ahas	16	230—245	Sallum	1 Mon.	189
Hiskia	6	245—250	Menahem	10	189—198
			Pekachja	2	198—199
			Pekach	20	199—218
			Hosea	9	218—226

5. Die jetzt noch bleibende Abweichung in der zweiten Periode gegenüber den sicheren Zahlen der Inschriften können wir ohne Schwierigkeit verbessern. Bis Pekachja sind die Zahlen unverdächtig; nach den Inschriften ist 843 v. Chr. = Jehu 1, dann ist 738 = Menahem 8, 735 = Pekach 1 (Ausbruch des syrisch-ephraimischen Krieges, ¶ Israel, Geschichte). Andrerseits ist 732 = Hosea 1, dieser hat also 11 Jahre regiert (bis 722); der Irrtum der Königsbücher (9 Jahre) erklärt sich so, daß nicht das Ende, sondern der Anfang der dreijährigen Belagerung in das 9. Jahr seiner Regierung fällt (I Kön 17 $_6$). Der Fehler steckt also bei der Regierung Pekachs, die nach den Inschriften nur 4 Jahre dauern konnte, nicht zwanzig, wie die Königsbücher angaben. — Von den judäischen Königen sind die Zahlen vor Athalja und Joas unverdächtig, da sie die von den geschichtlichen Ereignissen verlangte teilweise Gleichzeitigkeit von Amazia und Joas von Israel aufweisen (II Kön 14_{8} ff). Weiterhin ist 735 (Ausbruch des syrisch-ephraimitischen Krieges) = Ahas 1. Der Fehler muß also in den Zahlen von Amazja, Asarja und Jotham liegen, die zusammen nur 64 Jahre regiert haben können. Dabei ist von den 16 Jahren Jothams gar nicht gesagt, daß sie ganz neben den 52 Jahren Asarjas zu rechnen sind; die Jahre seiner Mitregentschaft neben seinem kranken Vater dürften wohl mitgezählt sein. Endlich ist die Zahl 29 für Amazja nach anderen Angaben der Königsbücher jedenfalls verdorben. Von Ahas ab ist wieder alles in Ordnung; daß unter ihm (nicht unter Hiskia) Samaria erobert wurde, zeigt II Kön 18_{13}. — Die Königszahlen des letzten Abschnitts der Geschichte, bis zum Untergange Jerusalems stimmen zu den sonstigen Nachrichten, die wir haben. — Im Ganzen also sind die biblischen Zahlen recht vertrauenswürdig; der Fehler sind wenige, sie sind alle durch leicht erklärliche Irrtümer entstanden, nirgends zeigt sich eine Spur einer absichtlichen Zurechtmachung zugunsten

eines Systems. Die Zahlen für David und Salomo (je 40 Jahre) mögen abgerundet sein; wir können sie nicht kontrollieren.

6. So erhalten wir folgende bis auf nebensächliche Schwankungen sichere Zeittafel (sämtliche Zahlen nach hebräischer Jahresrechnung, s. oben):

	David ca. 1011—972 Salomo ca. 972—933		
Rehabeam	933—917	Jerobeam I	933—912
Abia	917—915	Nadab	912—911
Asa	915—875	Baesa	911—888
Josaphat	875—851	Ela	888
Joram	851—844	Simri	888—887
Ahasja	844	Omri	887—876
		Ahab	876—855
		Ahasja	855—854
		Joram	854—843
Athalja	843—837	Jehu	843—816
Joas	837—798	Joahas	816—800
Amazja		Joas	800—785
Asarja	798—735	Jerobeam II	785—745
Jotham		Sacharja	745
Ahas	735—720	Sallum	745
		Menahem	745—736
		Pekachja	736—735
		Pekach	735—732
		Hosea	732—722
Hiskia		720—692	
Manasse		692—638	
Amon		638—637	
Josia		637—607	
Joahas		607	
Jojakim		607—597	
Jojachin		597	
Zedekia		597—587	

7. Nach dem Fall von Jerusalem war das Land babylonische, später persische Provinz; also datierte man damals, wie im ganzen übrigen Reiche, nach den Regierungsjahren des Großkönigs und zwar nachdatierend und mit Jahresanfang im Frühjahr. Ezechiel und andere rechnen gelegentlich nach Jahren der Wegführung (Ezech 33_{21} II Kön 25_{27} Jerem 52_{31} u. a.); das war nicht offizielle Datierung. — Als dann die Seleuziden im Herbst 312 ihre Aera begannen, rechnete man auch in Jerusalem danach, nur daß man hier „nach chaldäischem Brauch", wie Ptolemäus sagt, das Jahr auch weiterhin im Frühjahr begann, während die Seleuziden ihrer Rechnung den mazedonischen Kalender mit Herbstanfang zu Grunde legten. Nach dieser modifizierten Seleuzidenära datieren die Makkabäerbücher, wobei nur strittig ist, ob dieselbe Herbst 312 oder 311 beginnt.

8. Zeitrechnung und Kalender stehen im Altertum stets in engster Verbindung mit der Verfassung und den landesherrlichen Rechten. Eigene Zeitrechnung war, ganz wie eigene Münzprägung ein Zeichen staatlicher Selbständigkeit. Deshalb haben namentlich im zweiten und ersten vorchristlichen Jahrhundert die einzelnen Staaten und Städte, wenn sie ihre „Freiheit", d. h. Selbstverwaltung erhielten, ihre eigene Aera eingeführt. Auch die Juden haben es so gemacht. Zuerst im Jahr 170 der seleuz. Aera = 143/142 v. Chr., als der Makkabäer Simon sich zum „Fürsten und Hohenpriester" ausrufen ließ (I Makk 13_{33-42}). Doch erhielt sich diese Datierungsweise nicht über Simon hinaus. — In gleicher Weise haben die Juden dann bei den Aufständen von 66 und 132 n. Chr. jeweils wieder eine eigene Zeitrechnung begonnen und ihren Münzen aufgeprägt; auch jetzt war die neue Herrlichkeit von ganz kurzer Dauer.

R. Kittel: Zeitrechnung, biblische, RE³ XXI, S. 639 ff; — KAT³, S. 316—336. **Benzinger.**

Chronologie: II. des Urchristentums.

1. C. des apostolischen Zeitalters; — 2. C. der nachapostolischen Zeit.

1. Die C. des Urchristentums, der Zeit vom Tode Jesu bis zum Ausgang des nachapostolischen Zeitalters (etwa 140), festzustellen, ist eine schwierige Aufgabe. Es ist schon ein stark fühlbarer Mangel, daß wir das Todesjahr Jesu und damit auch die Zeit seiner Wirksamkeit nicht zuverlässig wissen. Die Angaben Luk 3_1 f über das Auftreten des Täufers führen zu der Annahme, dieser Vorgänger Jesu habe seine Predigt im Jahre 28/29 begonnen. Neuere Berechnungen haben dann weiter die schon ältere Annahme gestützt, daß Jesus im Jahre 29 oder 30 den Tod erlitten habe; das zweite Datum (30) ist wahrscheinlicher als das erste. Aber selbst wenn wir dieses Datum als sicher annehmen, nützt es uns für die Bestimmung der C. auch der allernächsten Ereignisse nach Jesu Tode nicht viel, weil wir nicht wissen, in welchem Abstand vom Tode Jesu die Steinigung des Stephanus, die Bekehrung des Paulus usw. erfolgt ist. Eine zuverlässige relative C. für einige wichtige Ereignisse innerhalb der ersten Generation ergeben Notizen der Paulusbriefe und der Apostelgeschichte. Namentlich Gal 1 f hat einige bestimmte und klare Zahlen. Paulus war nach seiner Bekehrung, die hinter die Steinigung des Stephanus fällt, zunächst in Arabien, dann in Damaskus. Die Dauer seines arabischen und damaszenischen Aufenthalts betrug 3 Jahre (Gal 1_{17} f). Nach Ablauf der 3 Jahre ging Paulus nach Jerusalem, wo er nur 15 Tage blieb (1_{18}), hierauf suchte er sich Missionsarbeit in Syrien und Cilicien (1_{21}), wo er 14 Jahre wirkte, um dann mit Barnabas und Titus zum sogenannten Apostelkonzil nach Jerusalem hinaufzugehen (2_{1} ff). Das Apostelkonzil (¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: I, 2) muß mithin 17 Jahre nach der Bekehrung des Paulus angesetzt werden. Nach dem Apostelkonzil begann Paulus seine große Mission, deren Dauer nach den Andeutungen seiner Briefe und der Apgsch auf $6^1/_2$—7 Jahre veranschlagt werden kann. Dann ging er nach Jerusalem, wo er gefangen genommen wurde. Zwei Jahre saß er gefangen in Cäsarea (Apgsch 24_{27}). Als Festus an Felix' Statt Statthalter wurde, appellierte Paulus an den Kaiser, wurde noch während des Sommers nach Rom geschickt, das er aber erst im Frühjahre erreichte, wurde dann 2 Jahre (Apgsch 28_{30}) in Rom gefangen gehalten. In den Rahmen dieses Lebensaufrisses Pauli lassen sich auch die Hauptereignisse des apostolischen Zeitalters einfügen, von denen wir wissen: Stephanus' Steinigung, die Verfolgung der Gemeinde, die Anfänge der Heidenmission. — Große Schwierigkeiten macht nun aber die Bestimmung der absoluten C., d. h. die Lösung der Frage, in welche Jahre unserer Aera die oben aufgezählten Ereignisse im Leben des Paulus und der Urgemeinde fallen. Die Aufgabe ist hier, einen festen, unangreifbaren Punkt zu gewinnen, an den man die Angaben der relativen C. knüpfen kann. Dies

eine feste Datum, von dem aus gerechnet werden könnte, muß aus der Weltgeschichte genommen werden. Weder Paulus noch die Apgsch geben uns nun für irgend einen Punkt ein Datum nach Kaiserjahren oder sonst einer anderen Berechnung; die synchronistische Angabe von Luk 3_{1} f steht einzig da. Wohl aber werden bei Paulus sowohl als in der Apgsch an verschiedenen Stellen Ereignisse oder offizielle Personen erwähnt, über die wir auch sonst unterrichtet sind. Leider können wir aus diesen Daten keine ganz festen chronologischen Ansätze gewinnen. Die Kaiserregierungen der ersten christlichen Generation sind die des Tiberius 14—37, Caligula 37—41, Claudius 41—54, Nero 54—68. II Kor 11_{32} wird nun erwähnt, daß ein Ethnarch des Aretas Paulus fangen wollte: wegen dieser Nachstellung mußte Paulus drei Jahre nach seiner Bekehrung aus Damaskus fliehen. Der hier erwähnte Aretas ist der Nabatäerkönig Harithath IV, Schwiegersohn des Antipas, nach langer Regierung spätestens im Jahre 40 n. Chr. gestorben. Die Bekehrung des Paulus kann also spätestens 37 n. Chr. stattgefunden haben. Sie kann aber auch eine Anzahl von Jahren früher erfolgt sein. — Nicht viel können wir daraus schließen, daß Herodes Agrippa I König von 41—44 war. Die Verfolgung, welcher der Zebedaide Jakobus zum Opfer fiel und in der Petrus fliehen mußte, Apgsch 12_{1-23}, ist damit für eines der Jahre 41—44 gesichert. Aber wir können von diesem Datum aus nichts weiteres berechnen. — Wann Sergius Paulus (Apgsch 13_{7-12}) Prokonsul von Cypern war, wissen wir nicht. Ebensowenig ist das genauere Datum des Edikts bekannt, durch das der Kaiser Claudius die Juden aus Rom vertrieb (Apgsch 18_{2}). — Auch die Zeit von Gallios Prokonsulat in Achaja (Apgsch 18_{12-17}) ist uns unbekannt. — So bleibt zum Schlusse nur ein Datum, von dem aus die C. des apostolischen Zeitalters bestimmbar ist, das ist der Uebergang der Prokuratur Judäas von Felix an Festus. Paulus saß damals bereits zwei Jahre in Cäsarea gefangen, und sehr bald nach jenem Amtswechsel hat er an den Kaiser appelliert. Leider steht die Sache auch bei diesem wichtigen Datum so, daß eine ganz feste, einwandfreie Bestimmung nicht zu erreichen ist. Die Untersuchung über die Angaben der in Betracht kommenden Schriftsteller (Flavius Josephus, Tacitus, Eusebius) ist sehr verwickelt. Die seit langer Zeit bestehende, verbreitetste und wohl auch wahrscheinlichste Meinung ist die, daß der Amtswechsel im Jahre 60 stattfand, wobei aber auch 59 oder 61 als mögliche Daten offen zu halten sind. Kann vom Jahr 60 aus gerechnet werden, dann ergeben sich für die Hauptereignisse im Leben des Paulus und im nachapostolischen Zeitalter etwa folgende Daten (die sich bei Annahme von 59 oder 61 natürlich um ein Jahr nach vorn oder rückwärts verschieben): 60 Festus wird Prokurator; Pfingsten 58 Gefangennehmung des Paulus; in der Zeit von 52—58 die große Mission des Paulus; 52 das Apostelkonzil; 38—52 die 14jährige Arbeit des Paulus in Syrien und Cilicien; 38 seine erste Jerusalemreise; 3 Jahre zuvor, also 35 seine Bekehrung; unmittelbar davor der Ausbruch der Christenverfolgung, die mit dem Tode des Stephanus begann: für die Ereignisse nach der Appellation an den Kaiser erhalten wir: Spätsommer 60 Abreise von Cäsarea; Frühjahr 61 Ankunft in Rom. Der Tod des Paulus fand entweder in der großen Christenhetze statt, die nach dem Brande der Stadt (Juli 64) von Nero ins Werk gesetzt wurde, vielleicht auch unabhängig davon schon im Jahre 63. Oder aber: Paulus kam 63 frei, missionierte noch im Osten und Westen, wurde später wieder gefangen genommen und erlitt etwa 68, auf jeden Fall noch unter Neros Regierung, das Martyrium. — Dieser C. gegenüber steht eine neuerdings — freilich nach älteren Vorgängen — von Blaß, O. Holtzmann, Harnack auf verschiedenen Wegen errechnete Datierung, die einen erheblich früheren Zeitpunkt für den Amtswechsel Felix-Festus annimmt. Danach hätte dieser 56 (nach Blaß schon 55) stattgefunden. Dann fällt die Gefangennehmung des Paulus 54, das Apostelkonzil 47, die Bekehrung ins Jahr 30, also sehr bald nach Jesu Tod. Die Ankunft in Rom fällt Frühjahr 57, die römische Gefangenschaft bis 59. Den Tod des Paulus kann man dann, nach Freispruch im ersten Prozeß, mehrjähriger erneuter Wirksamkeit und zweiter Gefangenschaft, ins Jahr 64 setzen. — In der Neronischen Christenverfolgung des Jahres 64 fand auch Petrus seinen Tod, der schon eine Zeitlang vorher Rom aufgesucht haben muß. — In der Zeitnähe dieses Jahres läßt sich ein anderes wichtiges Martyrium chronologisch festlegen, das die Judenchristen Palästinas ihres Führers, des Herrenbruders Jakobus, beraubte. (¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: II, 1.) Der Prokurator Festus starb im Amte nach kaum zweijähriger Wirksamkeit im Jahre 62 (s. o.). Ehe sein Nachfolger Albinus im Lande eintraf (Sommer 62), herrschte in Jerusalem große Unordnung, die der Hohepriester Anan dazu benutzte, einige ihm verhaßte Gegner hinrichten zu lassen. Unter ihnen fiel, also 62, auch der Bruder Jesu, Jakobus. — Albinus war 62—64 Prokurator, ihm folgte im Amte 64—66 Gessius Florus. Unter ihm erfolgte 66 der Ausbruch des jüdischen Krieges. Noch ehe der Aufstand gegen die Römer losgegangen war, verließ die Christengemeinde Jerusalems diese Stadt und wanderte nach Pella aus (¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: II, 1). Im August 70 fiel Jerusalem wieder ganz in die Hände der Römer zurück, der Tempel wurde zerstört, 73 war der ganze Aufstand bis auf den letzten Rest niedergetreten.

2. Für die Ereignisse des nachapostolischen Zeitalters haben wir keinen so bequemen Maßstab der relativen C., wie ihn der Aufriß des Lebens Pauli für das apostolische Zeitalter bietet. Die Ereignisse, die sich auch nicht mehr auf einem verhältnismäßig so engen Boden abspielen, müssen meist für sich berechnet werden. Ganz außerordentlich wenig ist aus den Jahren 70—96 etwa bekannt. Die Kaiserregierungen sind folgende: Nach Neros gewaltsamem Tode regierten innerhalb eines Jahres 68—69 drei Kaiser: Galba, Otho, Vitellius. Dann kam (Juli 69) mit Vespasian das Haus der Flavier auf den Thron: Vespasian 69—79, Titus 79—81, Domitian 81—96. Nach Domitians Ermordung wurde Nerva Kaiser 96—97, ihm folgten Trajan 97—117 und Hadrian 117—138. — Verhältnismäßig leicht und rasch sind, wenigstens innerhalb gewisser Grenzen, durch die Kaiserregierungen einige Ereignisse aus der äußeren Geschichte der Kirche festzulegen. Wir wissen (¶ Apostolisches

und nachapostolisches Zeitalter: II, 2), daß unter Domitians Regierung die Christen in der Provinz Asien verfolgt wurden, daß aber auch in Rom selber Christenbedrückungen und -hinrichtungen stattfanden, und zwar im 15. Jahre der Regierung Domitians, d. i. im Jahre 95 (Dio Cassius LXVII 14 ist die Hauptquelle). Auch wurden unter der Regierung Domitians zwei Verwandte Jesu, Enkel seines Bruders Judas, eingezogen, vor Domitian gebracht und wieder freigelassen (Hegesipp bei Euseb III 20). Für die Zeit Trajans steht das Datum des sehr wichtigen Plinius-briefes und damit der Bedrückung des Christentums in Bithynia-Pontus fest: Plinius war 111/112 oder 112/113 Statthalter dieser Provinz. Im 10. Jahr Trajans wurde ferner, nach altkirchlichen Nachrichten, Symeon, der Sohn des Klopas, der Vetter Jesu, gekreuzigt. Ebenfalls unter diesem Kaiser wurde Ignatius, der Bischof von Antiochien, von Antiochien nach Rom zum Martyrium gebracht, wahrscheinlich in der zweiten Hälfte seiner Regierung (107—117). In Hadrians Zeit fällt der letzte große Aufstand des jüdischen Volkes (132—135), das Barkochba zum Kampfe gegen die Römer führte. Im Jahr 123/124 oder 124/125 ging das Reskript Hadrians an Minucius Fundanus, das den Christen Rechtsschutz gewährte (¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: II, 2). — Aus der Geschichte des inneren Lebens der Gemeinden steht wenig fest. Für die C. der altchristlichen Literatur (vgl. die einzelnen Stücke unter den betreffenden Stichwörtern) unseres Zeitraums mögen als vergleichsweise feste Daten genannt werden: die Johannesoffenbarung ist unter Domitian geschrieben, der I Clemensbrief gleich nach Beendigung der römischen Christenverfolgung, also im letzten Jahre Domitians oder im ersten Nervas; das Evangelium Johannis ist unter Trajans Regierung entstanden und ebenso die Briefe des zum Martyrium reisenden Ignatius. — Daß die C. der zweiten und dritten christlichen Generation so wenig feste Punkte aufweist, hängt damit zusammen, daß große, die Entwicklung bestimmende, der Mit- und Nachwelt durch ihre Taten und Schicksale sich einprägende Persönlichkeiten fehlen. Die führenden Männer, die wir dem Namen nach kennen, sind meist Bischöfe. Die bedeutendsten Gemeinden haben spätestens gegen Ende des 2. Jhd.s Bischofslisten gehabt, in denen die Aufeinanderfolge dieser Amtsträger von den Aposteln her nachgewiesen wurde. Solche Listen sind für die Gemeinden von Jerusalem, Antiochien, Alexandrien, Rom aufbewahrt. Sie geben auch die Amtsdauer der einzelnen Bischöfe an. Leider ist mit ihnen nicht viel anzufangen. Schon daß der monarchische Episkopat bis in die Zeiten der Apostel hinaufreichen soll, ist eine Anschauung der späteren Zeit, die sich mit den Tatsachen nicht deckt. Aber selbst wenn man annimmt, daß die Träger jener Namen, obgleich noch nicht Bischöfe im späteren Sinn, doch in der von den Listen angegebenen Zeit eine führende Stellung in der Gemeinde inne hatten, und wenn man weiter durch scharfe Kritik das Zuverlässige in den Listen feststellt, so bieten sie dann doch weiter nichts als eine Zusammenstellung von Namen, mit denen wir, von ganz wenigen Fällen abgesehen, keine klare Vorstellung verbinden können. Von den Bischöfen, über die wir mehr und genaueres wissen, ist der schon erwähnte Ignatius der hervorragendste. Ueber seinen Zeitgenossen Polykarp von Smyrna, der mit Ignatius auch in persönliche Beziehung trat, der andrerseits noch persönliche Jünger Jesu gekannt hat, können durch Angaben des erhaltenen Martyriums zwei genauere chronologische Bestimmungen gemacht werden. Polykarp erlitt den Märtyrertod im Jahre 155 n. Chr. Da er damals bereits 86 Jahre alt war, so muß er 69 geboren sein. Irenäus von Lyon hat in seiner Jugend, als er noch in Asien wohnte, den Polykarp persönlich gekannt. Eine empfindliche Lücke in der C. und überhaupt in der Kenntnis des nachapostolischen Zeitalters ist es, daß wir über den großen „Johannes" (?) in Kleinasien, zu dem das Evangelium und die Briefe in Beziehung stehen (¶ Johannesevangelium), nichts Genaueres sagen können. Er muß — noch unter Trajan — in Asien gestorben sein. Ebenfalls in die Regierungszeit Trajans wird der Tod der Töchter des Philippus (Apgsch 21 $_8$) in Asien fallen, deren Grabmäler die Asiaten am Ende des 2. Jhd.s zeigten (Polykrates von Ephesus und Gajus bei Euseb III 31). Unter Hadrian, wohl um 135, wurde der Apologet und Märtyrer Justin Christ und hielt sich bald darnach in Ephesus auf. — Ziemlich schwierige Fragen stellen sich in der C. der gnostischen und anderer Irrlehrer ein, deren Auftreten noch in das nachapostolische Zeitalter fällt. ¶ Häretiker des Urchristentums.

Adolf Harnack: Die altchristliche Literatur II, 1, 1897; — Emil Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I, 1901 $^{3-4}$, 577 ff; — Oskar Holtzmann: Neutestamentl. Zeitgeschichte, (1895) 1906^{2}; — Friedrich Blaß: Acta apostolorum, 1895, S. 22 ff; — Theodor Zahn: Einleitung in das NT, (1897—99) 1906^{2} ff; — Gustav Hoennicke: Die C. des Lebens des Apostels Paulus, 1903. **Knopf.**

Chronologie: III. der Kirchengeschichte ¶ Zeitrechnung.

Chrysippus ¶ Philosophie, griechisch-römische.

Chrysoloras, Manuel, ¶ Byzanz: II, 2.

Chrysostomus, Johannes (ca. 345—407). Johannes mit dem Beinamen C. (d. i. Goldmund), Bischof von Konstantinopel, war um das Jahr 345 in der Weltstadt Antiochia geboren, ein Kind vornehmer Eltern. Seine früh verwitwete Mutter Anthusa ließ ihm eine gute Erziehung und Ausbildung zuteil werden. Bei dem heidnischen Redner Libanius ging er zur Schule. Aber frühzeitig ließ er sich für die asketische Ausprägung des damaligen Christentums gewinnen. Die Einsamkeit zog er dem weltlichen Treiben seiner Vaterstadt vor; mit Gleichgesinnten trieb er asketische Uebungen und theologische Studien. Sein theologischer Hauptlehrer wurde Diodor von Tarsus, der ihn anleitete, die Schrift nach ihrem einfachen Wortsinn ohne allegorische Verdunkelung aufzufassen und auszulegen. Als er 386 Presbyter in ¶ Antiochia geworden, gewann er bald den Ruf eines hervorragenden Predigers. So kam es, daß ihn im Jahre 397 der Hofminister des Kaisers Arkadius auf den erledigten Bischofsstuhl von Konstantinopel berief. Theophilus von Alexandria, der Nebenbuhler Konstantinopels, der einen Alexandriner hatte durchsetzen wollen, mußte der Weihfeier selbst beiwohnen. Seitdem war der Alexandriner sein erbitterter Feind, dessen Intriguen schließlich zu seinem Sturze führten. Unerschrocken und energisch trat C. auch in Konstantinopel auf ge-

gen allerlei Mißstände im asketischen Leben, in der Verwaltung des Kirchenvermögens, gegen die Verdorbenheit des Klerus, gegen den weltlichen Sinn der Vornehmen und Reichen. So schuf er sich auch in seiner eigenen Bischofsstadt mächtige Feinde. Aber er leistete auch Großes, das allgemein anerkannt werden mußte. Johannes war es, der durch entschlossenes Handeln die Gefahr eines Gothenaufstandes in der Reichshauptstadt abwehren half. — Da fand Theophilus (¶ Aegypten: V) Gelegenheit, in Verbindung mit seinen einheimischen Gegnern, ihn zu stürzen. Johannes hatte vier Anhänger des Origenes, die Theophilus vertrieben, bei sich aufgenommen, und zur selben Zeit die Kaiserin Eudoxia durch eine Predigt über den Kleiderluxus tief verletzt. So wurde Theophilus ermächtigt, in der Eichenvorstadt von Chalkedon eine Synode abzuhalten, die ihn absetzte, als er nicht erschien. C. ging, zum Leidwesen des Volkes, in seine erste Verbannung nach Bithynien (403). — Doch rasch erfolgte ein Umschwung; dem Drängen des Volkes nachgebend, rief der Hof den widerrechtlich Verbannten zurück. Indes sein Eifern wider übertriebene Volksfestlichkeiten weckte von neuem den Zorn der Kaiserin. Theophilus konnte eine zweite Synode berufen. Der Kaiser entzog ihm die Kirche und vertrieb ihn mit Gewalt. Mehrere Wochen hielt Johannes Gottesdienste mit seinen Anhängern im Freien. Nach Pfingsten 404 wurde er in die Verbannung nach Kukusus in Armenien geschickt. Die Vermittlung Roms wurde vom Kaiser schroff abgewiesen, so daß Rom die Kirchengemeinschaft aufhob. Der Verbannungsort des Johannes wurde in noch weitere Oede hinausgeschoben, und auf dem mühseligen Transportwege starb der edle Bischof, mit dem herrlichen Worte scheidend: Dank sei Gott für alle Dinge (14. Sept. 407). — Johannes C. gehört nicht zu den Theologen, welche die dogmatischen Probleme der Zeit gefördert haben. Vielmehr hat er gewirkt durch sein persönliches Auftreten innerhalb und außerhalb der Kirche. Er ist einer der bedeutendsten Prediger der alten Kirche. Alle Schäden des Volkstums griff er in seinen Predigten entschlossen und wirkungsvoll an. Ganze biblische Bücher hat er in seinen Homilien ausgelegt (¶ Bibelwissenschaft: I, E) und die Forderungen des Evangeliums Reichen und Armen, Adel und Volk eindringlich und rückhaltlos vorgehalten. Seine Worte hatten Gewicht, weil ein durchgebildeter christlicher Charakter aus ihnen sprach. ¶ Predigt, Geschichte.

E. Preuschen: RE³ III, S. 101—111; — A. Neander: Der heilige Johannes Chrysostomus und die Kirche besonders des Orients in dessen Zeitalter, 1821; — Böhringer: Die Kirche Christi und ihre Zeugen I, 4, (1846) 1876²; — Chr. Baur OSB: St. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire, 1907. **Windisch.**

Chubb, Thomas (1679—1747), Vertreter des ¶ Deismus, in einem Dorf unweit Salisbury geboren, wo er, mit kurzer Unterbrechung, sein ganzes Leben verbrachte. Er blieb zeitlebens ein einfacher Handwerker, Handschuhmacher und Lichterzieher, womit ihn seine Gegner gelegentlich verächtlich zu machen suchten. Er war als Wunderkind angestaunt worden, aber seine Bedeutung liegt nicht im Verkünden neuer, eigener Ideen; darum wurde er später von der wissenschaftlichen Welt ignoriert. Um so mehr Anerkennung aber verdient der Ernst, mit dem er seiner religiösen Ueberzeugung gelebt hat, und die schlichte Klarheit, mit der er die Grundgedanken des Deismus auch einem nicht gelehrten Publikum zu vermitteln suchte. Ihm ist die Religion in erster Linie die Kraft sittlicher Lebensgestaltung. Das Fundament seiner Anschauungen enthält eine Flugschrift des Jahres 1725: „Die Grundfrage der Religion". Er sucht darin den Nachweis zu führen, daß es eine unsinnige Gottesauffassung wäre, wenn man annehmen wollte, die sittlichen Pflichten, die Gott dem Menschen auferlegte, entsprächen nicht der menschlichen Vernunft und Naturanlage. Das Hauptwerk C.s ist sein „Wahres Evangelium Christi" 1738. Er lehnt darin die kirchliche Erlösungslehre ab. Die Gerechtigkeit Christi könne nicht andern Menschen angerechnet werden. Das bloße Fürwahrhalten von geschichtlichen Berichten könne kein besonderes Wohlgefallen vor Gott begründen. Auch Christus und die heilige Schrift sind ihm nur bedeutend, insofern sie die göttlich-vernünftige Moral enthalten, die sich übrigens auch ohne sie aus der göttlichen Weltordnung erkennen lasse. Was vom Inhalt der Evangelien den sittlichen Anschauungen C.s nicht entspricht, hält er für Privatmeinungen der Apostel. Durch die Kirche sei die wahre Religion nur entstellt und durch ihre Verquickung mit dem Staat vollends verdorben worden.

Hermann Hettner: Geschichte der engl. Literatur (Bd. I der Literaturgesch. des 18. Jhd.s), 1894⁴. **Strecker.**

Chur, Bistum. Der Bestand des Bistums C. läßt sich bis in die Mitte des 5. Jhd.s zurückverfolgen. Es war zuerst der Mailänder Metropole untergeordnet; nach dem Vertrage von Verdun (843) wurde es in die Mainzer Kirchenprovinz einbezogen. Den Hauptbestand der Diözese bildete das jetzige Graubünden, aber sie reichte doch weit darüber hinaus: im Osten etwa bis zum Inn (Meran), im Norden nahe an den Bodensee heran, im Nordwesten bis zum Züricher See. Der Bischof war Reichsfürst. Sein Territorium bestand im wesentlichen aus einem kleineren Landgebiet um Chur und einem größeren am oberen Inn. Es wurde 1803 der helvetischen Republik einverleibt. Das Bistum C. steht seit diesem Jahre unmittelbar unter dem Papst. Es umfaßt Graubünden, Schwyz und das Fürstentum Liechtenstein, Glarus, Zürich, Unterwalden und Uri. Bischof ist seit 1888 Johannes Fidelis Battaglia.

Fetz: KL² III, Sp. 345 ff; — A. Hauck: RE³ IV, S. 111 f. **Eigener.**

Church, Richard William (1815—1890), Theologe der englischen Staatskirche, Dean of St. Pauls in London. Er war ein intimer Freund und Bewunderer ¶ Newmans in der romantisch-katholisierenden Oxfordbewegung, blieb aber der anglikanischen Kirche treu, und wurde hier einer der angesehensten Führer der hochkirchlichen Richtung. Den ihm angetragenen Primat von England (Canterbury) lehnte er ab. Nach mancherlei historischen Studien (Anselm, Spencer, Bacon) wurde er nach fast 50 Jahren der Geschichtschreiber der Oxforder Bewegung: The Oxford Movement (1891), worin er seinem Jugendfreunde Newman ein Ehrendenkmal setzte, für das Verständnis hochkirchlicher Frömmigkeit ein unentbehrliches Werk. **Wollschläger.**

Church Army, begründet 1882 durch den staatskirchlichen Pfarrer Wilson Carlile zur Evan-

gelisierung der verwahrlosten Massen in den Slums (Spelunken) von Westminster (London). An das Evangelisationswerk durch besonders dazu ausgebildete Laienevangelisten, die mit Wagen und Zelten durchs Land ziehen, schloß sich bald, ähnlich wie bei der ¶ Heilsarmee, deren kirchliches Nachbild die C. ist, ein durch ganz England ausgedehntes soziales Hilfswerk an: Arbeitsheime und Kolonien, Gefangenenfürsorge, Kranken- und Wöchnerinnenpflege, Ferienkolonien. Kurz fast alle Gebiete der inneren Mission sind in trefflich organisierter Arbeit in Angriff genommen. Eigentümlich ist die Popularisierung der Kirchen und Gottesdienste durch Vorträge, Lichtbilder, Kinematographen, Grammophone, gute weltliche Musik usw., zu denen durch Umzüge mit Posaunenmusik die Bevölkerung der Gassen eingeladen wird. Den Beschluß macht ein kurzer religiöser Appell. In Bibel- und Gebetsstunden werden die ersten Eindrücke dann vertieft. — Die C. ist wie die Heilsarmee ein charakteristisches Zeichen des Londoner Straßen- und Nachtlebens geworden. Ihr Jahresetat beträgt ca. 5 Millionen Mark. **Wollschläger.**

Church of God oder „Weinbrennerianer" führen ihren Ursprung auf John Weinbrenner zurück, der im Jahre 1820 Prediger der deutschreformierten Kirche in Harrisburg (Pennsylvania) war. Als seine Tätigkeit eine große „Erweckung" hervorrief, erregte das bei vielen ihrer Mitglieder heftigen Widerspruch. Nach fünfjährigem Kampfe trat er mit seinen Anhängern aus der reformierten Kirche aus und bildete eine unabhängige Gemeinde. Bald zeigten sich ähnliche Erweckungen in den benachbarten Städten; sie zogen neue Gemeindegründungen nach sich. Durch Schriftstudium kam Weinbrenner zu der Erkenntnis, daß die deutsch-reformierte Kirche sowohl in der Lehre als auch in der Zucht vom apostolischen Vorbilde gewichen sei. Er gründete deshalb Gemeinden, die nur aus Gläubigen bestehen und weder Gesetz noch Glaubensbekenntnis haben sollten. Die hl. Schrift sei einzige Norm und Regel für Glauben und Wandel. Im Oktober 1830 traten seine Anhänger zusammen, nahmen seine Grundsätze an und organisierten sich als „Gemeinde Gottes". Nach und nach entstand eine Anzahl Aeltestenschaften, die sich jährlich versammeln, während die „Generalälteſtenschaft", der die geistliche Leitung der „Gemeinde Gottes" obliegt, alle drei Jahre zusammen tritt. Die Fußwaschung wird als religiöse Verordnung geübt, die Taufe durch Untertauchung vollzogen, das „Mahl des Herrn" nur von Gläubigen gefeiert. In Harrisburg steht das Verlagshaus, in Boshevville (Pennsylvania) eine höhere Schule, und in Findlay (Ohio) ein College. Das gottselige Leben und der evangelistische Eifer werden von allen, die die „Gemeinde Gottes" näher kennen, hoch geschätzt. 1907: 590 Gemeinden, 499 Prediger und 41 475 Glieder.

W e b d e r: A short history of the Baptists, Philadelphia 1891. **Hoefs.**

Chwolson, 1. D a n i e l, Orientalist, geb. 1820 zu Wilna, jüdischer Abkunft, trat zum Christentum über, wurde 1855 Professor an der Universität, 1858 an der Geistlichen Akademie zu St. Petersburg. Verfaßte außer anderen orientalischen Werken (teils in russischer, teils in deutscher Sprache): Die Ssabier und der Ssabismus (1856), Die semitischen Völker (1872), Corpus inscriptionum hebraicarum (1882), sowie: Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes (russ. 1875 ff, deutsch 1892).

2. O r e s t D a n i l o w i t s c h, Physiker, als Sohn des vorigen geb. 1852 zu St. Petersburg. Verfaßte außer physikalischen Schriften: Hegel, Häckel, Kossuth und das 12. Gebot (1906). **M.**

Chyträus (gräzisiert aus Kochhafe), D a v i d (1531—1600), geb. im Pfarrhause zu Ingelfingen bei Schwäbisch-Hall, studierte in Tübingen, Wittenberg und Heidelberg. Dank seiner weitgreifenden Bildung, seinem Organisationstalent, seiner Lauterkeit und Friedensliebe wurde er seit 1550 ein mächtiger Pfeiler der Universität ¶ Rostock, zugleich kirchlicher Tätigkeit beflissen. Zu solcher Arbeit — Aufstellung von Kirchen-Ordnungen und Agenden — wurde er 1568 auch unter dem melanchthonisch gesinnten Kaiser Maximilian II von den evangelischen Ständen Nieder-Oesterreichs eingeladen und darnach von denen Steiermarks (¶ Oesterreich-Ungarn: I). Bis nach Antwerpen und Schweden reicht sein Rat und Ansehen. Aus zweimaliger Ehe entsprossen neun Kinder, von denen nur zwei Söhne den Vater überlebten. Seine biblischen Kommentare sind von geringerem Belang. Unter den dogmatischen Werken hat sich die knappe und geschickte, an Melanchthon angelehnte Catechesis fast ein Jahrhundert behauptet; denselben Geist atmet der von ihm zum erstenmal unternommene Versuch einer vollständigen Lehre von den letzten Dingen. In den Abhandlungen über einzelne Lehren macht sich mehr eine lutherische Haltung geltend, wie auch in der Mitarbeit am Konkordienwerk (¶ Konkordienformel). Wertvoller, obschon auch wissenschaftlich mangelhaft, sind die fleißigen, nicht trockenen geschichtlichen Schriften; vor allem das in ganz Europa geachtete „Chronicon Saxoniae".

O. K r a b b e: D. Ch., 1870; — G. L o e s c h e: „Chyträus" RE³ IV, S. 112—116. **Loesche.**

Ciborium (Name antiker metallener Trinkgeschirre) in katholischen Kirchen: 1. Verschieden (z. B. als Türmchen, Taube oder Kelch mit Deckel) gestaltetes Gefäß zum Aufbewahren der Hostie. — 2. Auch = Sakramentshäuschen, Tabernakel. — ¶ Ausstattung, kirchliche, b. c. — 3. Baldachinartiger Aufbau auf dem ¶ Altar(: II).

Cicero ¶ Philosophie, griechisch-römische.

Cid. Die Geschichte ¶ Spaniens ist mitbedingt durch die große Periode des Kampfes mit den Arabern, den Mauren. Es war ein Vordringen und Zurückweichen, und wurde empfunden als entscheidungsvolles Ringen zwischen Christentum und Islam, Kreuz und Halbmond. Mag dieser Kampf dem Historiker auch als ein Kampf um die Macht erscheinen, dem späteren Empfinden des spanischen Volkes (romantico) erschien diese Zeit als „die Wiege des Adels und der Ritterschaft". Die Gestalt, die sich aus all den Sagen und Romanzen der Periode (Romancero general, Ausgabe von Duran, Madrid 1849) heraushebt, ist Don Rodriguez Diaz de Bivar (Bivar) mit dem Beinamen Cid Campeador. Was an C., dem Helden des spanischen Sagen- und Romanzen-Zyklus, geschichtlich ist, ob überhaupt etwas historisch ist, läßt sich nicht entscheiden. Das Historische ist auch gar nicht die Hauptsache, sondern die Tatsache, daß die Idealgestalt des C. gleichsam der Kristallisationspunkt ist für die Ideale, welche die spa-

nische Volksseele festhielt, mit denen sie die Gestalt des fahrenden Ritters des Mittelalters bekleidete, um im Anschauen dieser Idealgestalt zu schwelgen. Mit Edelmut verbundener Stolz, ritterliche, vor keiner Gefahr zurückschreckende Tapferkeit, Großmut und Einfachheit machen den C. zum Muster und Ideal der ritterlichen Nation; männlicher Mut, verbunden mit Uneigennützigkeit und Herzensgüte, im Unabhängigkeitssinn des Spaniers begründet, innige Liebe zu Weib und Kind machen C. zum Liebling des Volkes. — „Cid", das letzte größere Werk ¶ Herders, ist zum größten Teil nach einem französischen, dem spanischen Original entlehnten Roman bearbeitet. Herder hat die französische Prosa wieder in Verse umgestaltet, die den Geist der spanischen Romanzen glücklich treffen. Herders C. ist ein Werk aus einem Guß; darin übertrifft es die spanische vielschichtige Romanzensammlung. Nur Einzelheiten erscheinen unserm Empfinden fremd, der Gesamteindruck ist überwältigend; und so ist Herders C. keine Uebersetzung, sondern ein deutsches Werk.

Romancero del Cid, hrsg. v. Karoline Michaelis, 1871; — Ribadeneyra: Poetas castellanos anteriores al siglo XV, Madrid 1864; — Corneilles Tragödie Cid, 1636; — Herders Cid zuerst Abrastea, 1802. **Heep.**

Cilicium, 1. Härenes Gewand der Büßer und Einsiedler (ursprünglich aus Stoff, der in Cilicien gefertigt war). — 2. Gürtel oder Armband mit Stacheln nach innen, von katholischen Asketen getragen.

Cingulum, Gürtel 1. der Mönche, 2. der katholischen Priester, über der Albe getragen, weiß oder farbig, aus Leinen oder Wolle.

Circumcelliones ¶ Donatismus ¶ Afrika.

Cisiojanus, eine Art mittelalterlicher Kalender: 24 lateinische Hexameter mit 365 Silben, zusammengestoppelt aus den Anfangssilben der Namen der unbeweglichen Feste und der wichtigsten Kalenderheiligen mit verbindenden Einschiebseln (anfangend: Cisio = Circumcisio Christi = Beschneidung Christi, Janus — andeutend, daß dieses Fest auf den 1. Januar fiel); jedem Tage des Jahres entsprach der Reihe nach eine Silbe, jedem Monat ein Hexameterpaar. Diese Merkverse erscheinen nach den Bedürfnissen der verschiedenen Gegenden in verschiedener Form. In dem deutschen C. treten an die Stelle der Hexameter Reimverse und entsprechen den Tagen nicht die einzelnen Silben, sondern die einzelnen Worte, ja die einzelnen Verse. Noch um 1600 wurden solche Verse auswendig gelernt. — ¶ Zeitrechnung.

H. Grotefend: Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, 1881—98, S. 24 f. **C. Clemen.**

Cistercienser ¶ Zisterzienser ¶ Mönchtum.

Ciudad, Johann (1495—1550), genannt Johann von Gott (Juan di Dio), berühmter portugiesischer Heiliger, führte erst ein abenteuerreiches Leben, bald in dienender Stellung bei spanischen Edelleuten, bald als Soldat auf Feldzügen gegen Frankreich und die Türken, wurde dann zu einem höchst exzentrischen asketischen Leben bekehrt und begründete 1540 in Granada ein Krankenhaus, aus dem unter seinen Nachfolgern der Orden der ¶ Barmherzigen Brüder erwuchs (bestätigt 1572 durch Pius V; Augustinerregel). C. wurde 1630 selig, 1690 heilig gesprochen.

RE³ III, S. 443 ff; — KL² VI, Sp. 1686 ff. **Heussi.**

Civilgerichtsbarkeit, kirchliche.

1. Römisches Reich; — 2. Ausbildung der Grundsätze des kanonischen Rechtes; — 3. Verwirklichung dieser Grundsätze im Mittelalter; — 4. Die neuzeitliche Entwickelung; — 5. Die evangelische Kirche.

1. Schon Paulus (I Kor 6_1) hatte es mißbilligt, daß Christen ihre rechtlichen Streitigkeiten vor den heidnischen Behörden austrugen. In der Folgezeit entwickelte sich auf dieser Grundlage die bereits in Did 14_2 15_3 aufgestellte Forderung, derartige Streitigkeiten dem Schiedsspruch des Bischofs zu unterbreiten. Ein rechtlicher Zwang, sich diesem Schiedsspruch zu unterwerfen, bestand selbstverständlich nicht. Das änderte sich mit der Anerkennung der christlichen Kirche unter Konstantin. Durch ein Gesetz von 321 (Codex Theodosianus, constitutio Sirmondi 17), das durch ein Gesetz von 331 (ebd. 1) eine authentische Interpretation erfuhr, erhielten die Bischöfe eine wirkliche Gerichtsbarkeit. In jedem Stadium eines Prozesses sollte jede Partei auch gegen den Willen der anderen sich an den Bischof wenden dürfen, der in völlig freier Weise seine keiner Appellation unterworfene, von dem ordentlichen Gericht zu vollstreckende Entscheidung fällte. Diese weitgehende Gerichtsgewalt wurde unter Arcadius (398) und Honorius (408) für das ius publicum überhaupt beseitigt, für die causae civiles (bürgerliche Streitigkeiten) auf den Fall beschränkt, daß beide Parteien die bischöfliche Entscheidung anriefen. Damit war die bischöfliche Gerichtsbarkeit für alle Prozesse, bei denen Laien beteiligt waren, so gut wie ausgeschlossen. Nur, wenn beide Parteien Kleriker waren, konnte die Kirche auf diese einen Zwang zur Aufsuchung des bischöflichen Gerichts ausüben. Eine wirkliche Gerichtsgewalt über die Kleriker erlangte die Kirche unter Justinian, der alle Klagen von Geistlichen untereinander und von Laien gegen Geistliche vor das bischöfliche Forum verwies. Im übrigen war für rein geistliche Angelegenheiten (quoties de religione agitur) die bischöfliche Jurisdiktionsgewalt schon seit dem 4. Jahrhundert schlechthin anerkannt (c. 1 Cod. Theodos. 16, 11).

2. Im fränkischen Reiche zeigt sich schon in den Konzilbeschlüssen des 6. Jhd.s das Bestreben, die Geistlichen von der Gerichtsgewalt der Laien zu befreien. Das Edikt Chlothars II von 614 kam diesen Bestrebungen in weitgehendem Maße entgegen (MG. Capitularia I, 9 c. 4 p. 21). Alle causae civiles (wozu auch die Bußklagen gehörten), bei denen ein Geistlicher Beklagter war, wurden dem Gericht des Bischofs übertragen; nur Prozesse um Grundbesitz und Personenstand verblieben den ordentlichen Gerichten. Diese bischöfliche Gerichtsbarkeit wurde aber durchaus als staatliche Gerichtsbarkeit angesehen, die sich in den Formen des weltlichen Rechtes vollzog und gegenüber der Königsgerichtsbarkeit zurücktreten mußte. Der so geschaffene Rechtszustand ist im wesentlichen bis zum Ende der Karolingerzeit geblieben. Seit der Mitte des 9. Jhd.s beginnt eine kirchliche Bewegung, mit immer mehr wachsendem Erfolg und in einem immer stärker werdenden Maß eine Erweiterung der kirchlichen Gerichtsbarkeit durchzusetzen. Einerseits suchte man die Gerichtsbarkeit über die Kleriker auch auf die Immobiliar- und Personenstandsprozesse, sowie auch auf die Prozesse auszudehnen, in denen ein Geist-

licher als Kläger auftrat. Andererseits suchte man ohne Rücksicht auf den Stand der Parteien eine Menge von Sachen vor das geistliche Gericht zu ziehen, die nach Ansicht der Kirche geistlicher Natur waren oder wenigstens mit geistlichen Dingen in Zusammenhang standen. Ihren Abschluß fanden diese Bestrebungen in der päpstlichen Dekretalengesetzgebung des 12. und 13. Jahrhunderts, insbesondere in den Dekretalen Alexanders III (¶ Kirchenrecht). Das Ergebnis dieser Entwicklung, wie es uns vor allem in der Dekretalensammlung Gregors IX entgegentritt, ist das folgende. Zunächst gehörten vor das geistliche Forum alle causae mere spirituales, d. h. alle Sachen, die sich auf Sakramente, Lehre, Kultus oder kirchliche Disziplin bezogen, also vor allem nach der Anerkennung der Sakramentsnatur der Ehe die Ehesachen. Ferner war das geistliche Gericht zuständig für alle causae ecclesiasticae spiritualibus connexae, z. B. Patronat, Zehnten, Parochialrechte, kirchliche Benefizien, Verlöbnis- und Dotalsachen, durch Eid bestärkte Verträge, Testamente (weil ihre Erfüllung Gewissenspflicht war). Dazu traten die Sachen, in denen der weltliche Richter die Rechtshilfe verweigerte, sowie alle Sachen, bei denen eine Sünde einer Partei vorlag, ferner die causae miserabilium personarum, die Sachen der Armen, Witwen und Waisen. Daß der Kleriker seinen Gerichtsstand vor dem geistlichen Gericht habe, wurde als feststehendes, auch für Grundstücks- und Personenstandsprozesse wirksames, unverzichtbares Standesprivileg des Klerus angesehen; vielfach wurde dieses Privileg auch auf die im unmittelbaren Dienst eines Geistlichen stehenden Laien ausgedehnt. Auch für die Klagen von Geistlichen gegen Laien wurde partikularrechtlich das geistliche Gericht als zuständig anerkannt, während das gemeine Kirchenrecht für diese Prozesse an der Regel actor forum rei sequitur (der Kläger sucht das Gericht des Beklagten auf) festhielt.

3. Die Kirche hat diese Grundsätze nicht überall in gleicher Weise verwirklichen können. Am wenigsten in England, wo schon im 12. Jhd. (Beschlüsse von Clarendon 1164) eine erfolgreiche Opposition gegen die Uebergriffe der geistlichen Gerichte sich geltend machte, sowie in Frankreich, wo seit dem Anfang des 13. Jhd.s (Vereinigung von Chinon 1205) ebenfalls ein energischer Widerstand sich kund gab. Größer waren die Erfolge in Italien und Deutschland, da die Schwäche der Zentralgewalt und die politische Zerrissenheit den kirchlichen Ansprüchen günstig war. Immerhin hat auch hier die Kirche niemals diese Ansprüche in vollem Umfange durchgesetzt; und mit dem Erstarken der landesherrlichen Gewalt ist ihr seit dem 13. und noch mehr seit dem 14. Jhd. viel von dem, was sie zeitweilig durchgesetzt hatte, verloren gegangen. Im einzelnen war die Entwicklung verschieden. Am wenigsten bestritten war die geistliche Ehegerichtsbarkeit. Auch der geistliche Gerichtsstand der Kleriker in ihren bürgerlichen Prozessen war in den meisten Ländern anerkannt; nur in Grundstücksprozessen führte die Anerkennung des Grundsatzes, daß der Gerichtsstand sich nach der örtlichen Lage des Grundstückes bestimmt (forum rei sitae) zu einer allgemeinen Zuständigkeit der weltlichen Gerichte, so daß den geistlichen Gerichten allein die Jurisdiktion über die in den engeren geistlichen Immunitäten gelegenen Grundstücke verblieb. Dagegen hat auf dem Gebiete der causae spiritualibus connexae und der causae miserabilium personarum die Kirche ihre Forderungen nur in beschränktem Maße durchzusetzen vermocht und das ursprünglich Erreichte schon im Mittelalter meist wieder eingebüßt. Am ehesten hat sich noch in Patronats- und Zehntenstreitigkeiten sowie in manchen Nachlaßsachen die Kompetenz des geistlichen Gerichts erhalten. Die Fälle aber, in denen allen staatlichen Vorschriften zum Trotz die Parteien sich an die prompter und zuverlässiger arbeitenden geistlichen Gerichte wandten, wurden immer seltener, je mehr die Verbesserungen im weltlichen Gerichtswesen ein gerechtes Verfahren und eine sichere Vollstreckung verbürgten.

4. Auch diese verminderte Zuständigkeit, welche die geistlichen Gerichte in die Neuzeit hinüberretteten, erfuhr im Laufe der Zeit immer mehr Einschränkungen. Vor allem hat die Aufklärungszeit fast überall, sogar in Staatswesen, die, wie das Königreich Neapel, bisher allen kirchlichen Ansprüchen gegenüber sich fügsam gezeigt hatten, mit dem geistlichen Gerichtsstand des Klerus und mit manchen anderen Resten der geistlichen Gerichtsbarkeit aufgeräumt, so daß fast nur die Ehesachen dem geistlichen Gericht verblieben. Die französische Revolution und ihre Folgeerscheinungen haben in Frankreich und den übrigen Gebieten des französischen Rechtes auch diese Reste beseitigt, mit der Säkularisation der geistlichen Fürstentümer fielen die letzten Hochburgen der geistlichen C., in Preußen büßte 1849 die geistliche Ehegerichtsbarkeit ihre Wirkungen für das bürgerliche Recht ein, und nur in einigen Staaten (Bayern, Sachsen, Württemberg, Oldenburg, Sachsen-Weimar) hat sich die kirchliche Jurisdiktion in Ehesachen noch in das neue Reich hinübergerettet. Ein Ende bereitete ihr § 76 des Personenstandsgesetzes vom 6. Februar 1875: „In streitigen Ehe- und Verlöbnissachen sind die bürgerlichen Gerichte ausschließlich zuständig. Eine geistliche oder eine durch die Zugehörigkeit zu einem Glaubensbekenntnis bedingte Gerichtsbarkeit findet nicht statt". Das letzte Ueberbleibsel der geistlichen Gerichtsbarkeit, die Patronatsgerichtsbarkeit in Bayern, fiel durch § 15 Abs. III des Gerichtsverfassungsgesetzes vom 27. Januar 1877: „Die Ausübung einer geistlichen Gerichtsbarkeit in weltlichen Angelegenheiten ist ohne bürgerliche Wirkung". Gewiß können sich auch heute noch vor dem geistlichen Gericht Prozesse innerhalb der vom kanonischen Recht festgesetzten Schranken, insbesondere Eheprozesse, abspielen, aber die Entscheidungen haben eine Wirkung lediglich für das rein geistliche Gebiet, nicht mehr für das staatliche und bürgerliche Rechtsleben. Eine rechtliche Wirkung haben die Entscheidungen der geistlichen Gerichte nur in solchen Angelegenheiten, die von der Kirche als Zivilsachen der streitigen Gerichtsbarkeit unterstellt, vom Staate aber als Verwaltungssachen betrachtet und der kirchlichen Selbstverwaltung überlassen sind, z. B. Streitigkeiten über Aemterbesetzung. — Auch in den übrigen europäischen Staaten sind im 19. Jhd. die Reste der geistlichen C. fast völlig verschwunden; die im österreichischen Konkordat von 1855 anerkannte kirchliche Ehegerichtsbarkeit wurde 1868 wieder beseitigt. Eine Ausnahme macht Spanien, das die 1870 beseitigte kirchliche Ehegerichtsbarkeit 1889 wieder eingeführt hat.

5. Soweit die Staaten der katholischen Kirche im 16. Jhd. eine C. zugestanden hatten, haben sie dieselbe nach der Reformation meist zunächst auch der evangelischen Kirche belassen. Als geistliche Gerichte (nicht als Verwaltungsbehörden) sind die Konsistorien ins Leben getreten und haben als solche für Ehesachen, Patronats- und Parochialstreitigkeiten usw., sowie bei allen Klagen, die sich gegen Geistliche und ihre Familienmitglieder richteten, in der Folgezeit ihre Zuständigkeit bewahrt. Oder es wurden, wie in Württemberg, wenigstens die Ehesachen besonderen auch mit geistlichen Beisitzern besetzten Ehegerichten übertragen. Unter der Herrschaft des Territorialsystems haben die Konsistorien im 18. und beginnenden 19. Jhd. ihre Befugnisse meist eingebüßt. Nur in einzelnen Staaten (Bayern, Sachsen, Württemberg) haben sich bis in die 70er Jahre des 19. Jhd.s besondere protestantische Ehegerichte, und zwar als staatliche, nicht als kirchliche Gerichte, erhalten. Allein in Lippe hat noch ein Gesetz von 1859 an der alten gerichtlichen Zuständigkeit der Konsistorien festgehalten. Das Personenstandsgesetz von 1875 und das Gerichtsverfassungsgesetz von 1877 haben auch diesen Besonderheiten ein Ende bereitet. — Dagegen hat sich in England die geistliche C. bis heute erhalten, aber von ihrer Bedeutung viel eingebüßt, seitdem sie 1857 die Ehe- und Nachlaßsachen an bürgerliche Gerichte abgegeben hat.

Hinschius: Gerichtsbarkeit, kirchliche: RE³ VI, S. 585 ff; — Lehrbücher des Kirchenrechts von A. Ludw. Richter, — Dove (1886⁸, S. 741 ff. 766 ff), — Emil Friedberg (1909⁹, S. 304 ff), — Joh. Bapt. Sägmüller (1909³, S. 742 ff); — Die Spezialliteratur, aus der besonders die Arbeiten von Dove, E. Friedberg, Löning, Nißl und Fournier hervorragen, verzeichnen am besten Friedberg und Sägmüller. Von neuesten Erscheinungen treten hinzu: v. Srbik: Die Beziehungen von Staat und Kirche in Oesterreich während des Mittelalters, 1904, S. 96 ff; — Hennig: Die Kirchenpolitik der älteren Hohenzollern in der Mark Brandenburg, 1906, S. 130 ff (vgl. auch Priebatsch: ZKG 20, S. 348 ff); — Redlich: Jülich-bergische Kirchenpolitik I, 1907, S. 2 ff; — Karl Müller: HZ 102, S. 1 ff.

Nietschel.

Civilgesetzbuch, schweizerisches. Am 20. März 1908 hat durch Ablauf der Referendumsfrist das am 10. Dezember 1907 von der Bundesversammlung einstimmig angenommene C. die Sanktion erhalten. In Kraft treten soll das Gesetz am 1. Januar 1912. Nachdem schon im Jahre 1881 das Recht der Schuldverhältnisse durch ein Bundesgesetz über das Obligationenrecht kodifiziert worden war, das noch in Einklang mit den Bestimmungen des neuen Gesetzes zu bringen sein wird, ist somit die Rechtseinheit auf dem Gebiet des Privatrechts für die Schweiz hergestellt. Allerdings gibt es, wie in Deutschland, noch eine Reihe sog. vorbehaltener Materien, in denen das kantonale Recht maßgebend bleibt, und namentlich sind diesem in nicht unerheblichem Umfang die Ausführungsbestimmungen überlassen worden (s. A. 5 der Einleitung, A. 51 ff des Schlußtitels). Die öffentlich-rechtlichen Befugnisse der Kantone werden grundsätzlich durch das C. nicht beschränkt (A. 6). Immerhin hat dasselbe eine Reihe von Materien, die nach der herrschenden Auffassung dem Gebiete des öffentlichen Rechts angehören oder doch dieses Gebiet berühren, in seinen Bereich gezogen (so z. B. bei der Abgrenzung der Rechte des Grundeigentümers, A. 699. 703. 709. 711. 712). — Entsprechend gestaltet sich das Verhältnis des Schweizerischen C.s zum Kirchenrecht und zu den mit dem religiösen Bekenntnis in Zusammenhang stehenden oder religiöse Anschauungen berührenden Rechtsmaterien. Grundsätzlich wird das Recht der kirchlichen Körperschaften und Anstalten, wozu auch die Landeskirchen selbst gehören, nicht berührt (A. 59). Allerdings sind diese in ihrer privatrechtlichen Existenz dem C. unterstellt, soweit nicht öffentlich-rechtliche Vorschriften für sie erlassen werden. Zu solchen Vorschriften sind im Zweifel die Kantone zuständig, so insbesondere zu Bestimmungen über die Beschränkung des Erwerbes der toten Hand. Für die kirchlichen Stiftungen ist der Sondersatz aufgestellt, daß sie der sonst eingreifenden Aufsicht einer Staats- oder Gemeindebehörde nicht unterliegen, wenn nicht solches durch das öffentliche Recht ausdrücklich verordnet wird (A. 87). — Im Gegensatz zu den kirchlichen Körperschaften stehen die privaten Vereine, die sich einer religiösen Aufgabe widmen (A. 60). Sie erlangen abweichend vom deutschen Recht die selbständige Rechtsfähigkeit (jur. Persönlichkeit), sobald der Wille als Körperschaft zu bestehen aus den Statuten ersichtlich ist, und unterstehen grundsätzlich dem Privatrecht. — Daß das Gesetz die für das Privatrecht so wichtige Beurkundung des Personenstands (A. 39—51) sowie das gesamte Eheschließungs- und Ehescheidungsrecht (A. 90—158) in sich aufnahm, verstand sich auf Grund der vorangegangenen historischen Entwicklung, insbesondere des Bundesgesetzes vom 24. Dezember 1874 „betreffend die Feststellung und Beurkundung des Zivilstands und die Ehe", von selbst. — Gegenüber dem deutschen Recht ist hervorzuheben, daß das Ehehindernis der Verwandtschaft auf Onkel und Nichte, Neffe und Tante ausgedehnt ist, gleichgültig ob sie miteinander ehelich oder außerehelich verwandt sind (A. 100 Z. 1 und 120 Z. 3). Beachtenswert ist sodann die viel humanere Behandlung der aus einer ungültigen Ehe stammenden Kinder. Dieselben gelten als eheliche unabhängig von dem guten oder bösen Glauben ihrer Eltern (A. 133 gegenüber § 1699 ff des deutschen BGB.). Aus dem Ehescheidungsrecht ist von grundlegender Bedeutung der A. 142, der, von dem Verschuldungsprinzip Abstand nehmend, bei jeder tiefen Zerrüttung des ehelichen Verhältnisses, bei der den Ehegatten die Fortsetzung der ehelichen Gemeinschaft nicht zugemutet werden kann, die Scheidung gestattet. Von hohem Interesse ist auch die äußerst elastisch gestaltete Klage auf Trennung (von Tisch und Bett), die neben die Scheidungsklage tritt (A. 143. 146. 147. 148). Ueber die religiöse Erziehung der Kinder gibt A. 277 die nötigen Vorschriften. Bis zum 16. Lebensjahre steht den Eltern (d. h. nach A. 274 im Streitfall dem Vater) die Verfügung zu. Verträge zwischen den Eltern über die religiöse Erziehung werden für ungültig erklärt. — Das Vormundschaftsrecht nimmt nicht wie das deutsche (§ 1779 und 1801 BGB.) ausdrücklich Bezug auf das religiöse Bekenntnis des zu Bevormundenden. Das vernünftige Ermessen der Behörden wird jedoch von selbst diesem Punkte die erforderliche Aufmerksamkeit zuwenden.

Das Gesetz ist in Beziehung auf Form und Inhalt eine hervorragende Leistung. Vor allem ist die Klarheit und Volkstümlichkeit zu rühmen, ermöglicht und hervorgerufen dadurch, daß man

unter Verzicht auf eine zu weit getriebene Kasuistik darauf ausging, die Grundlinien und die Direktiven für die richterliche Rechtsfindung festzulegen. Für die letzteren ist, namentlich durch den bedeutsamen A. 1, ein weitgehender Spielraum geschaffen. Das Hauptverdienst an dem Werk gebührt dem Redaktor, Professor Eugen Huber in Bern, dem die zentrale Leitung der ganzen Gesetzgebungsarbeit von seiten des eidgenössischen Justiz- und Polizei-Departements anvertraut wurde. Freilich hat es das Departement auch in ausgezeichneter Weise verstanden, die gesamte Juristenwelt der Schweiz zur Mitwirkung heranzuziehen und weite Volkskreise an dem Werk zu interessieren.

Zu vergleichen sind in erster Linie Hubers Erläuterungen zu dem Vorentwurf (Bern 1902). Die Literatur bezieht sich naturgemäß bis jetzt vorzugsweise auf die Entwürfe. Ueber den Charakter des Gesetzes s. M. Rümelin: Das neue schweizerische Zivilgesetzbuch und seine Bedeutung für uns (Akademische Preisverteilungsrede, 1908). **Rümelin.**

Civilstandsgesetzgebung. Im Deutschen Reiche gilt das Personenstandsgesetz vom 6. Februar 1875; es führte das System der bürgerlichen Standesregister in Verbindung mit der obligatorischen Civilehe für das ganze Reich ein und verbot zugleich, daß die Verwaltung des Standesamtes mit der Führung der Kirchenbücher vereinigt werde. Das Reich folgte damit dem Beispiel, das erstmalig 1792 Frankreich gegeben, England 1836 nachgeahmt hatte, nachdem in Deutschland zuerst der code civil für die Rheinlande, dann Spezialgesetzgebungen für Frankfurt, Hamburg, Baden, zuletzt erst 1874 für Preußen, vorangegangen waren. Das Gesetz schreibt dreierlei Register vor: das Geburts-, Sterbe- und Heiratsregister, und macht damit die Feststellung des Personenstandes von der Kirche völlig unabhängig, — eine Konsequenz aus dem Grundsatze der Glaubensfreiheit.

Kommentare zum RG. vom 6. II. 1875 von P. Hinschius, (1875) 1876²; — J. Fitting, 1875; — F. Völk, (1875) 1876²; — H. v. Sicherer: Art. Standesregister (in K. v. Stengels Wörterb. des dtsch. Verwaltungsrechts II, 1890). **Foerster.**

Clara, hl., ¶ Franz von Assisi.

Clarenbach, Adolf, und Peter ¶ Fliesteden waren die ersten evangelischen Märtyrer am Rhein. C., gegen Ende des 15. Jhd.s auf dem Bauernhof zum Busch bei Lennep im Herzogtum Berg geboren, besuchte die Schule in Lennep, studierte in Münster und in Köln, wo er die Magisterwürde erwarb, stand anfangs der zwanziger Jahre an der lateinischen Schule in Münster als Lehrer, 1524 an der Stadtschule in Wesel als Konrektor. Hier, wenn nicht schon in Münster, war er reformatorisch tätig, ebenso in Osnabrück, wohin er mit einer Anzahl seiner Schüler infolge mönchischer Umtriebe geflohen war. Vom Domkapitel vertrieben wandte er sich, wieder von Schülern begleitet, nach Lennep, von da nach Büderich zu seinem Freunde Joh. Klopreis. Als dieser wegen reformatorischer Wirksamkeit nach Köln zitiert worden war, begleitete ihn C., verteidigte ihn, und wurde dann wie Klopreis gefangen gesetzt. Der Freund entkam, C. aber wurde in dasselbe dunkle Gewölbe geworfen, in dem Fliesteden schon lag; acht Monate waren sie hier zusammen gefangen, und haben sich Trost und Mut zugesprochen. Nach langwierigem Prozeß wurden beide vor den Toren der Stadt, bei Melaten — heute ist dort ein großer, schöner Friedhof — „zu Pulver verbrannt", am 28. September 1529. Aus den Flammen hörte man C. rufen: „O Herr, in deine Hände empfehle ich meinen Geist". Ein einfaches Denkmal ist ihm in seiner Heimat errichtet, bei dem neuerdings große kirchliche Volksfeiern stattfinden. — Die gegen beide geübte grausame Härte steht mit der Art, in der gegen anderweitige evangelische Regungen in Köln bis dahin vorgegangen worden war, in Kontrast. Galt es, an Fliesteden ein Exempel zu statuieren und zog das Geschick des einen das des anderen nach sich? Oder galten beide als Vertreter einer besonders scharfen Opposition? Möglich ist, daß sie Beziehungen hatten zu den Kreisen, in welchen Ausläufer der Waldenser, böhmische und andere Brüder sich zusammenschlossen. C. braucht gern die Anrede Brüder, die Luther vermeidet. Auch scheute er sich wie viele in jenen Kreisen vor dem Eid. So mag er hier und dort von ihnen beeinflußt sein. Im ganzen steht er doch selbständig da, auch Luther gegenüber, ohne im Ausdruck seines Glaubens, wie in der Verwerfung katholischer Lehren und Bräuche die Verwandtschaft mit ihm zu verleugnen.

K. Krafft: Die Geschichte der beiden Märtyrer A. Cl. und P. Fliesteden, 1886; — E. Bratke und A. Carsted: Neuentdeckter Bericht des Inquisitors usw., RhPr 1898; — E. Bratke: „Klarenbach", RE³ X, S. 508 ff. **Simons.**

Clareni fratres, Klarener oder Klareninner, separatistischer Zweig des Franziskanerordens, genannt nach dem sel. Angelus von Cordona, der auch (nach einem Flüßchen in der Mark Ancona, seiner Heimat) A. von Clareno hieß († 1337; biograph. Notizen vgl. Ehrle im Archiv für Lit.- u. KG. d. MA. I, S. 517 ff). Angelus sammelte seit 1304 seine im Geiste ¶ Olivis spiritual gesinnten Genossen (sie stammten meist aus den 1302 von Bonifaz VIII aufgehobenen Cölestiner-Eremiten, ¶ Cölestin V) unter dem Schutze des Kardinals Jakob Colonna in Eremitorien. Trotz der alle separatistischen Konvente aufhebenden Bulle Johanns XXII von 1317 breitete sich die Genossenschaft in Mittelitalien und Neapel aus; auch zahlreiche Nonnenklöster (Klareninerinnen) entstanden. Von 1473 bis 1581 vereinigten sich die Klarener allmählich wieder mit den Observanten.

Heimbucher² II, 1907, S. 364 f. **Joh. Werner.**

Clarissinnen (= Clarissenorden, Damianistinnen, Franziskanerinnen), zweiter Orden des hl. ¶ Franz von Assisi, ¶ Mönchtum.

Clark, Francis Edward (geb. 1851), Geistlicher der amerikanischen Kongregationalistenkirche und Gründer der United Society of Christian Endeavor. Er gründete zunächst, den Bedürfnissen seiner eigenen Gemeinde entsprechend, 1881 einen Endeavor-Verein, nach dessen Muster bald in ganz Amerika ähnliche Vereine erstanden. Diese taten sich zu einer großen Organisation zusammen, die 1887 C. zu ihrem Präsidenten berief, und sich auf seine Anregungen hin schnell zu einer internationalen Organisation entwickelte. Als Präsident des Vereins übernahm C. auch die Herausgabe der Wochenschrift: The Christian Endeavor World. **Hans Haupt.**

Clarke, 1. John (1609—1676), geboren in der Grafschaft Suffolk (?), verläßt 1637 die Heimat, um den Bedrückungen Karls I zu entgehen, und wendet sich nach Nordamerika. Bei den Puritanern Bostons tritt er auf die Seite einer anti-

nomistischen Partei und begründet mit seinen Gesinnungsgenossen auf der Insel Rhode Island die Kolonie Newport, die sich später mit zwei anderen Orten unter dem Namen Providence Plantations in Nassagansett Bay zusammenschließt. Die Glieder dieser „Demokratie" verpflichten sich zu unbedingtem Gehorsam gegen das Gesetz Jesu und gewähren fast unbeschränkte Toleranz. 1652 reist C. im Interesse seiner Stiftung nach England und kehrt erst 12 Jahre später mit wichtigen Privilegien für die Republik Rhode Island zurück; in dem dadurch gesicherten Gebiet entsteht nun eine ganze Reihe von Gemeinden mit entsprechenden Grundsätzen.

Records of the Colony of Rhode Island, I, Providence 1856; — Barrows: Historical Sketch of the First Baptist Church Newport, Newport 1876; — A. H. Newman: RE³ IV, S. 127 f.

2. Samuel (1675—1729), Vertreter eines supranaturalistischen Rationalismus, studiert in Cambridge Theologie, Philosophie und Mathematik und wirkt hier erfolgreich für Newtons Lehren. Als Geistlicher war C. tätig in seiner Vaterstadt und in London (St. Benet, St. James). Seine schriftstellerischen Leistungen lagen vorwiegend auf religionsphilosophischem Gebiete. 1704 erhält er den Auftrag, die von dem Naturforscher Rob. Boyle zur Bekämpfung des Deismus und Atheismus gestifteten Vorträge zu halten. Daraus entstanden nicht weniger als drei Schriften: Demonstration of the Being and Attributes of God, Discourse concerning the unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation, Verity and Certitude of Natural and Revealed Religion. Nach C. besteht zwischen Vernunft und Offenbarung ein Ergänzungsverhältnis; die Postulate jener werden durch diese bestätigt und gesichert. Die Methode, die hier zur Begründung der Ideen Gott, Tugend und Unsterblichkeit angewandt wurde, blieb lange vorbildlich. Dagegen brachte ein Werk über die Trinität (The Scripture Doctrine of the Trinity) den Verfasser in Konflikt mit der kirchlichen Behörde, die ihn auf Arianismus anklagte, da C. das Vorhandensein der kirchlichen Lehre in der Bibel geleugnet und eine entschiedene Unterordnung des Sohnes vertreten hatte. Der Beschuldigte gab eine beruhigende Erklärung ab, erhielt einen Verweis und blieb bei seiner Auffassung. Viel Beachtung fand bei den Zeitgenossen ein ausführlicher Briefwechsel zwischen C. und ¶ Leibniz, wobei ethische und metaphysische Fragen diskutiert wurden.

Philosophical Works, 4 vol., 1732—1742; — Sermons, 10 vol., 1730; — R. Zimmermann: C.s Leben und Lehre, 1870; — C. Schöll: RE³ IV, S. 129—131. **Herz.**

Claß ¶ Philosophen der Gegenwart.

Classen, Walter, ev. Theologe, geb. 1874 zu Hamburg, zuerst Lehrer und Geistlicher in Hamburg, jetzt Leiter des Volksheims Hammerbrook-Hamburg. Verfaßte u. a.: Soziales Rittertum in England (1900), Kreuz und Amboß (Roman, 1903), Jesus Christus heute als unser Zeitgenosse (1905), Großstadtheimat (1906), Biblische Geschichte nach der neueren Forschung (1906/7), Suchen wir einen neuen Gott? (1907). Er gibt die Jugendzeitschrift „Die Treue" heraus. — ¶ Jugendfürsorge ¶ Volksbildungsbestrebungen. **M.**

Claude, Jean (1619—1687), hugenottischer Prediger und Kontroversist, wurde in Südfrankreich geboren, wo sein Vater reformierter Prediger war. C. studierte Theologie in Montauban, wurde 1645 Pastor und bediente als solcher zuerst einige kleinere Gemeinden im Süden. 1654 wurde er nach Nîmes berufen und hielt dort gleichzeitig theologische Vorlesungen an der Akademie. 1661 präsidierte er der Synode zu Nîmes; hier kamen die Pläne zur Vereinigung der katholischen und reformierten Kirche zur Sprache, die der Gouverneur von Languedoc gefaßt hatte. Unter C.s Einfluß wurden die Pläne abgelehnt; die Regierung aber verwarf die Synodalbeschlüsse und verbot C. das Predigen und den Aufenthalt in der Provinz. Da es C. bei einem halbjährigen Aufenthalte nicht gelang, die Zurücknahme des Verbots zu erwirken, wurde er 1662 als Prediger und Professor in Montauban angestellt, mußte aber 4 Jahre später infolge abermaligen Einschreitens der Regierung auch diese Stellen aufgeben; er ging nach Paris zurück und wurde in dessen Nähe (in Charenton) Prediger. Schon während seines ersten Pariser Aufenthaltes war C. als Kontroversist gegen die Katholiken aufgetreten und hatte vor allem seine große schriftstellerische Tätigkeit begonnen, unterstützt durch einen glänzenden und klaren Stil, auf den in dieser klassischen Zeit der großen Redner und Schriftsteller besonderer Wert gelegt wurde. Sehr schnell erwarb er sich nun einen hervorragenden Ruf. Besonders bekannt ist sein Religionsgespräch mit Bossuet 1678 über die Natur und die Grenzen der Autorität der Kirche. Wie fast immer in solchen Fällen schrieben sich beide Teile den Sieg zu und veröffentlichten Berichte über die Verhandlungen. — Nebenher war C. auch auf den Synoden eifrig für seine Kirche tätig und suchte besonders die Lehrstreitigkeiten zu schlichten. 1685, am Tage, an dem die Aufhebung des Edikts von Nantes rechtskräftig wurde, mußte C. auf königlichen Befehl das Land verlassen. Er ging nach dem Haag, wo sein Sohn Pastor war, obgleich ihm der große Kurfürst eine Professur in Frankfurt a. O. anbot. Im Haag ist er auch gestorben. — Die Zahl der Schriften C.s ist sehr groß. Hervorzuheben ist außer der Réponse au livre de mons. de Meaux [Bossuet] intitulé: Conférence avec mons. Claude, 1683, besonders: Les plaintes des Protestants cruellement opprimés dans le royaume de France, 1686, worin er sich gegen die Aufhebung des Ediktes von Nantes wandte.

Bonet-Maury: RE³ IV, S. 131 f; — Pohle: KL² III, Sp. 431; — Ausführlich: Frank Puaux in Haag, La France protestante IV², 1884, S. 449 f. **Ellan.**

Claudianus Mamertus. In Südgallien (um 425?) geboren und in Lyon wissenschaftlich ausgebildet, trat C. in ein Kloster ein, in dem er blieb, bis ihn sein zum Bischof von Vienne gewählter Bruder Mamertus als Presbyter in diese Stadt berief. Hier hat er sich namentlich um die Ordnung des Gottesdienstes bemüht, die Kirchenmusik belebt und ein Lektionar für den gottesdienstlichen Gebrauch zusammengestellt. Schriftstellerisch ist er durch ein Werk über das Wesen der Seele (gegen Faustus von Riez gerichtet) hervorgetreten, in dem er sich als konsequenten Dualisten und selbständigen Schüler Augustins zeigte. Von Versen, die er gemacht hat, ist nichts erhalten; die ihm zugeschriebenen Hymnen tragen mit Unrecht seinen Namen.

Unter C etwa Vermißtes ist unter K und Z zu suchen.

RE³ V, S. 132 f; — Ausgabe seiner Werke von Engelbrecht: CSEL XI, 1885; — Ritter: Geschichte der christl. Philosophie II, S. 567 ff; — Mart. Schulze: Die Schrift des C. M. über das Wesen der Seele (Diss.), 1883. **Preuschen.**

Claudius, 1. römischer Kaiser (41—54) ¶ Imperium Romanum.

2. von Turin (?—ca. 830), geb. in Spanien, Schüler des Bischofs Felix v. Urgel (¶ Christologie: II, 3 e), ohne dessen Häresie zu teilen, Presbyter am Hofe des Königs von Aquitanien, dann durch Ludwig den Frommen ca. 815 als Bischof nach Turin gesandt. Ein ebenso guter Krieger, im Kampf gegen die Mauren, wie Gelehrter, theologisch stark von ¶ Augustin beeinflußt, hat er von der Gnadenlehre aus gegen abergläubischen Bilderdienst und Papstverehrung polemisieren können. Das hat ihm auf der einen Seite den Vorwurf der Ketzerei, auf der anderen den Ruhm eines Vorläufers der Reformation oder gar Begründers der ¶ Waldenser eingetragen. Beides mit Unrecht. Seine Ansichten waren zu seiner Zeit zum mindesten noch diskutabel, und Verwerfung der eigenen Gerechtigkeit ist noch nicht Reformation. Seine Schriften sind zumeist Katenenkommentare zu den Schriften des A und NT.s, d. h. Auslegungen in der Form von Aneinanderreihung patristischer Autoritäten zu den betr. Stellen (¶ Catenae).

RE³ IV, S. 136; — Ed. Riggenbach: Die ältesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief, 1907. **Köhler.**

Claudius, Matthias (1740—1815). Im Pfarrhaus zu Reinfeld bei Lübeck geboren, studierte 1759—63 in Jena Theologie, dann Jura und Kameralia. Infolge seiner Amtsscheu und Anspruchslosigkeit hat er keinen sein Leben tragenden Beruf bekleidet, sondern nur zeitweilig in Bureaus, Banken oder Redaktionen gearbeitet. Am bekanntesten ist seine Redaktion des „Wandsbecker Boten" (1772—75), dessen Titel er in der Sammlung seiner Schriften seit 1775 (Asmus omnia sua secum portans) für sich übernahm. Am liebsten lebte er mit seiner gleichgestimmten Frau in dem idyllischen Wandsbeck ein schlichtes, natürliches Dasein, schriftstellernd, übersetzend (z. B. des französischen Theosophen St. Martin Des erreurs et de la vérité 1782, und ¶ Fénelons religiöse Schriften in 3 Bänden 1800, 1809 und 1811), erziehend und freundschaftlichen Austausch pflegend; vom dänischen Hofe wurde er seit 1785 unterstützt. Aehnlich wie ¶ Hamann, ¶ Lavater, ¶ Herder, Fr. H. ¶ Jacobi, mit denen er sich innig verbunden fühlte, vereinigte er hohe Geistesbildung mit echter Frömmigkeit; doch so, daß das naive Gemüt und das volkstümliche Element dabei stärker zur Geltung kamen. Er fand sein Lebensziel darin, diese einfach-gemütvolle Frömmigkeit seinem Volke ins Herz zu singen. Je mehr sich aus der Aufklärung der Rationalismus herausbildete, desto schärfer trat C. in Gegensatz zur Durchschnittsbildung der Zeit und verlor dabei sogar die Verbindung mit mehreren der gleichstrebenden Freunde aus den 70er Jahren. Sogar sein Freund F. H. Jacobi fand seine Wertung der Bibel „materialistisch". Erst als im 19. Jhd. unter dem Eindruck der großen Ereignisse das religiöse Bewußtsein der Zeit positiv christliche Formen annahm, gewann er wieder breitere Anerkennung und wurde wie ein Patriarch verehrt. Durch die Vermählung einer Tochter mit dem Buchhändler Perthes 1797 stellte er direkt die Verbindung zwischen dem Christentum der Sturm- und Drangzeit und dem der Erweckungszeit her. — Seine Poesie ist so eng mit seiner Frömmigkeit verwachsen, daß ihre Beurteilung in hohem Grade von dem religiösen Standpunkte des Urteilenden abhängt. Darum würdigen ihn Literaturhistoriker wie Gelzer (II, S. 6 ff) und Adolf Bartels (I³, S. 425 ff) hoch, während z. B. Gervinus (I, S. 38 ff) ihm kritisch gegenübersteht. Tatsache ist, daß seine Verbindung von Einfachheit, Humor und Innigkeit einst einen gewaltigen Fortschritt bedeutete und einige lyrische Perlen von unvergänglichem Wert gezeitigt hat (z. B. das Abendlied, das Winterlied u. a.), aber andrerseits auch, daß uns heute manches daran maniriert erscheint.

C. hat seine Schriften großenteils selbst in 8 Bänden (I—II 1775; VIII 1812) gesammelt; — 1871⁹ von Redlich kritisch geprüft und bereichert, 1907¹⁴. Von Sauer sind sie in Kürschners Nationalliteratur, von Behrmann teils verkürzt, teils noch vermehrt in Hesses Leipziger Klassikerausgaben 1907 herausgegeben. Auswahl von Gerok, (1882) 1903²; — GG IV, 381—86 (1891); — Redlich in ADB IV, 279—81 (1876); — Hagenbach (Pitt) in RE³ IV, 134 ff (1898); — ? Wilh. Herbst: M. C. der Wandsbecker Bote. Ein deutsches Stilleben, (1857) 1878⁴; — Mönckeberg: M. C. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte seiner Zeit, 1869. **Stephan.**

Clausen, Henrik Nikolai (1793—1877), dänischer Theologe, geb. zu Maribo (Laaland), wurde nach seiner Auslandsstudienreise (Beziehungen zu Schleiermacher) 1822 Professor der Theologie an der Universität Kopenhagen, wo er, seit 1874 emeritiert, 28. März 1877 starb. C. hat im politischen Leben Dänemarks als Vorkämpfer der konstitutionellen Bestrebungen eine bedeutende Rolle gespielt als Präsident der Provinzialstände in Roeskilde, bei dem Thronwechsel 1848, als Mitglied der konstituierenden Reichsversammlung und als Minister (1848—1851); auch später war er Mitglied des Reichstags und Reichsrats. Als Theologe vertrat C. einen durch Schleiermacher stark beeinflußten Rationalismus. Gleich sein erstes Werk Katholicismens og Protestantismens Kirkeforfatning, Lære og Ritus (1825, deutsch 1828) brachte ihn in Konflikt mit ¶ Grundtvig; er begegnete dessen scharfen Angriffen zunächst durch eine Beleidigungsklage, die zu Grundtvigs Verurteilung führte und dessen Amtsniederlegung mit veranlaßte. Der wissenschaftlichen Bekämpfung des Grundtvigianismus gelten die Schriften: Skriftordet og det levende Ord (1863), Om de Grundtvigianske Præstefrihed (1864), De kirkelige Individer og det kirkelige Samfund (1867), Grundtvigianismen som Læreretning og som Livsretning (1869). An größeren Werken schrieb C. eine Hermeneutik des NT.s (1840, deutsch 1844), eine Erklärung der synoptischen Evangelien (1848—1859), eine hist.-dogmat. Untersuchung über die Augustana (1851), eine Christliche Glaubenslehre (1853) und Det evangeliske Kirkelivs Nutid og Fremtid (1859). Seit 1833 gab er die Tidsskrift for udenlandsk theologisk Litteratur heraus. Seine Memoiren Optegnelser om min Levneds og min Tids Historie erschienen 1877 mit Schlußwort seines Sohnes Joh. Cl. (nachher Bischof von Aarhus).

Fr. Nielsen u. C. St. A. Bille in Dansk biografisk Lexicon III, 612—624; — N. M. Plum: H. N. Clausens Forhold til de protestantiske Principper, 1908. **Joh. Werner.**

de Clémanges, Nicolaus (ca. 1367—1437). Nicolaus Poillevillain, zu Clamanges (heutige Namensform) in der Champagne geboren, im Pariser Kollegium von Navarra u. a. durch Gerson unterrichtet, 1391 Baccalaureus der Theologie, erscheint als ein Vorläufer des späteren kirchlich interessierten Humanismus, abgekehrt den unfruchtbaren Distinktionen, hinführend zu den einfachen Quellen der Theologie, gerichtet zunächst auf eine Reform des theologischen Studiums. Frühzeitig in das Getriebe der Unionsbewegung hineingezogen, ließ er sich von dem avignonesischen Papst ¶ Benedikt XIII zum Anhänger gewinnen, teilte als dessen Sekretär die Gefangenschaft seines Herrn in Avignon (1407) und wurde dann der Urheberschaft jener Bulle bezichtigt, durch die Benedikt XIII das französische Königshaus mit der Exkommunikation bedrohte. In klösterlicher Einsamkeit zu Valprofonds, später zu Fontaine-du-bose lebte er seinen Studien und literarischen Arbeiten; der Kirche unterworfen führt er ihre Mißbräuche und Irrtümer auf die Vernachlässigung der Bibel zurück; alle äußeren Veranstaltungen wie Prozessionen und Werke dünken ihm wertlos; nur die innere Gemeinschaft mit Christus ist ihm der Weg zum Heil. In dieser Zeit entstanden seine Oratio ad Galliarum principes mit ihrer Mahnung zur Eintracht in dem sein Vaterland zerrüttenden Bürgerkrieg; in der Schrift De praesulibus simoniacis rügte er den Lebenswandel der Geistlichen; in dem — doch wohl von ihm verfaßten — Traktat De ruina ecclesiae (a. u. d. T.: De corrupto ecclesiae statu) beklagte er mit herber Strenge und wirksamer Wahrhaftigkeit das Elend der Kirche, herbeigeführt durch die Herrschsucht der Päpste, die Habsucht und Unwürdigkeit des Klerus, die Verwilderung namentlich der Frauenklöster. Während des Konstanzer Konzils (¶ Reformkonzile) entstand seine Disputatio de concilio generali: nicht die Versammlung von Menschen mit irdischen Zwecken ist die wahre Kirche, sondern diese ist ihm, dem Vertreter des Prinzips der unsichtbaren Kirche, dort, wo der hl. Geist waltet; aber nur Gott weiß, wo er wirkt und wer die Seinen sind (in sola potest muliercula per gratiam manere ecclesia). Nicolaus hat sich seit 1419 mit dem in Frankreich durch den Herzog Philipp von Burgund herrschenden System ausgesöhnt, 1421 in öffentlicher Disputation zu Chartres die von den Engländern mißachteten Freiheiten der gallikanischen Kirche verteidigt, 1425 seine rhetorischen und theologischen Vorlesungen am Kollegium von Navarra wieder aufgenommen. Er starb 1437 im befreiten Vaterland. Von neueren Gelehrten mit Erasmus verglichen, ist er wert einer ausführlichen Biographie.

B. Beß: RE³ IV, S. 138 ff. **Werminghoff.**

Clemen, 1. Adolf, ev. Theologe, geb. 1840 zu Rinteln, 1865 Pastor in Messina, 1871—1908 in Braunschweig, lebt in Braunschweig. Verfaßte: Erinnerungen an Sizilien (1888) und, neben anderen erbaulichen Schriften, Tägliche Andachten (über 50 Tausend).

2. August, ev. Theologe, geb. 1838 zu Döbeln, 1863 Pfr. zu Sommerfeld, 1868—1904 Prof. an der Fürstenschule zu Grimma, lebt in Grimma.

3. Karl, ev. Theologe, Sohn des vorigen, geb. 1865 zu Sommerfeld, 1892 Privatdozent in Halle, 1898 Tit.-Prof., seit 1903 in Bonn. Verfaßte u. a.: Die Chronologie der paulin. Briefe (1893), Die Einheitlichkeit der paulin. Briefe (1894), Die christliche Lehre von der Sünde I (1897), Niedergefahren zu den Toten (1900), Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie (1904), Paulus (1904), Schleiermachers Glaubenslehre (1905), Die Apostelgeschichte im Lichte der neueren Forschungen (1905), Die Entstehung des NT (1906), Predigt und biblischer Text (1906), Zur Reform der prakt. Theologie (1907), Religionsgeschichtliche Erklärung des NT (1909). Herausgeber der „Studien zur prakt. Theologie".

4. Otto, ev. Theologe, Sohn von 2., geb. 1871 zu Grimma, seit 1896 Oberlehrer in Zwickau. Veröffentlichte zahlreiche Beiträge zur Reformationsgeschichte, Herausgeber der „Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation" (1907 ff).

5. Paul, Kunsthistoriker, Sohn von 2., geb. 1866 zu Sommerfeld, zuerst Privatdozent und Prof. in Bonn und Düsseldorf, seit 1902 o. Prof. in Bonn. **M.**

Clemenceau, Georges, französischer Ministerpräsident, geb. 28. Sept. 1841 in Mouilleron-en-Pareds, studierte in Paris Medizin, war während des deutsch-französischen Krieges Maire des 18. Arrondissements. 1875 wurde er Präsident des Pariser Gemeinderats. Von 1876—1893 gehörte er als Abgeordneter der Deputiertenkammer an, wo er auf der äußersten Linken bei den radikalen Republikanern seinen Platz nahm. Er trat in der Justice und besonders in der von ihm gegründeten Aurore für die Revision des Dreyfusprozesses ein. Dem Senat gehörte er als Abgeordneter des Departements Var an. Im März 1906 trat er als Minister des Innern ins Kabinett Sarrien ein. Oktober 1906—Juli 1909 Ministerpräsident. Von seinen zahlreichen Schriften sei hier genannt: La mêlée sociale (1895). **Lachenmann.**

Clemens. 1. Name von 16 Päpsten (¶ Papsttum). Es sind folgende:

I = Clemens Romanus, ¶ Apokryphen: II. des NT, 3a u. 4b ¶ Clementinen.

II (1046—1047), Suidger, aus einem edlen sächsischen Hause stammend und seit d. J. 1040 Bischof von Bamberg, wurde von Heinrich III (1039—1056) auf der römischen Dezembersynode 1046 zum Papst nominiert. Als Papst C. II krönte er Weihnachten 1046 Heinrich zum Kaiser, veranstaltete Januar 1047 mit ihm eine Synode zu Rom, die sich gegen die ¶ Simonie erklärte, aber den von Simonisten Ordinierten ihren kirchlichen Rang beließ. An weiteren Reformen hinderte ihn der Tod am 9. Oktober 1047; als einziger Papst, der in Deutschland sein Grab fand, ist er im Bamberger Dom bestattet.

III (1187—1191), Paolo Scolari, Römer von Geburt und Kardinalbischof von Palestrina, wurde am 19. Dezember 1187 in Pisa zum Papst gewählt. Als C. III kehrte er auf Grund eines Vertrags, der den Lateran auch für die ewige Stadt Mittelpunkt der Regierung werden ließ, im Januar 1188 nach Rom zurück, das Urban III (1185—1187) und Gregor VIII (1187) infolge von Streitigkeiten mit dem Senat nie betreten hatten. Den Frieden mit Kaiser Friedrich I (1152—1190) stellte das Entgegenkommen des Papstes in der Frage des Trierer Wahlstreits und der Kaiserkrönung Heinrichs VI (seit August 1169 römischer König) wieder her;

ihm verdankte er zugleich die Rückgabe des Kirchenstaats im Umfang wie unter Lucius III (1181—1185). Befördert wurde die Aussöhnung durch die Lage im Orient, wo Saladin am 4. und 5. Juli 1187 bei Hittin die Christen vernichtend geschlagen, am 3. Oktober 1187 Jerusalem erobert hatte. Voll Eifers nahm sich C. der Kreuzzugsangelegenheit an; obwohl aber Kaiser Friedrich († 10. Juli 1190 im Flusse Saleph) sowie die Könige von England und Frankreich nach dem hl. Lande zogen, endete die Unternehmung ohne dauerndes Ergebnis. C. starb im März 1191 und wurde in der Laterankirche bestattet; die von ihm vollzogene Belehnung des Bastards Tankred von Lecce mit dem Königreich Sizilien (Wilhelm II von Sizilien † November 1189) wurde der Anlaß zu Heinrichs VI (1190—1197) Romfahrt und Kämpfen mit Coelestin III (1191—1198).

IV (1265—1268), Guido le Gros aus provenzalischem Geschlecht, geboren in St. Gilles an der Rhône, war Advokat und Rat des Königs Ludwig IX von Frankreich (1226—1270) gewesen, ehe er nach dem Tod seiner Frau in den geistlichen Stand eintrat; i. J. 1256 oder 1257 Bischof von Puy, 1259 Erzbischof von Narbonne und 1262 Kardinal wurde er, als er sich gerade auf einer Gesandschaftsreise nach England befand, am 5. Februar 1265 zum Papst gewählt; die französische Partei im Kardinalkollegium hatte gesiegt, und C. folgte dem Rufe, trotz der gefährlichen Lage Italiens, um zunächst in Perugia, dann fast stets in Viterbo Hof zu halten. Auch er hat die antistaufische Politik Innocenz' IV (1243—1254) fortgesetzt. Er belehnte Karl von Anjou († 1285), den bereits Urban IV (1261—1264) nach Italien eingeladen hatte, mit dem apulischen Königreich und nahm ihn in Rom auf (1265), freilich um durch Karls Auftreten selbst fast zu Unterhandlungen mit Friedrichs II Sohn Manfred gedrängt zu werden. Manfred fiel in der Schlacht bei Benevent (26. Februar 1266), aber das Wüten des siegreichen Angiovinen im eroberten Lande trieb den Papst nicht aus der Bahn der traditionellen kurialen Politik. Er verhängte über Konradin von Schwaben den Bann (April und November 1267); unbeirrt von den anfänglichen Erfolgen des jungen Königs, der von den Römern freudig empfangen wurde, prophezeite er den baldigen Untergang Konradins, der „nach Apulien wie zur Schlachtbank" zöge. In der Schlacht bei Tagliacozzo (23. Aug. 1268) siegte Karl von Anjou; Konradin fiel durch Verrat in seine Hände und wurde am 26. Okt. 1268 in Neapel hingerichtet. C. hatte weder dazu geraten noch vorher davon gewußt, aber auch nichts für Konradin getan. Er starb am 29. Nov. 1268 und wurde in Viterbo beigesetzt, gerühmt ob seiner Rechtlichkeit und seines Widerwillens wider jeglichen Nepotismus. **Werminghoff.**

V (1305—14) ist der Papst, welcher durch sein Fernbleiben von Italien und durch seine der Krone Frankreichs dienstbare Politik schwächlichen Sinnes eine neue Periode in der Geschichte der römischen Kirche, die Zeit des „babylonischen Exils", eröffnet. Aus altem gaskognischen Adel entstammt, als Grammontensermönch und auf den Rechtsschulen zu Orléans und Bologna vorgebildet, gelangte Bertrand de Got, Bruder eines Kardinals, in päpstliche Dienste und wurde von ¶ Bonifatius VIII 1295 zum Bischof von Comminges, 1299 zum Erzbischof von Bordeaux erhoben. Auf Grund seines schwankenden Verhaltens im großen Kampfe zwischen Philipp dem Schönen von Frankreich und Bonifaz VIII war es im schicksalsschweren Konklave zu Perugia 1305 der französisch gesinnten Partei der Kardinäle möglich, den Erzbischof Bertrand, dessen sie sich versichert hatte, einer Minderheit der bonifazianischen Gegenpartei mundgerecht zu machen und mit feingesponnenen Ränken seine Wahl am 5. Juni 1305 zu bewirken. Sie entsprach den Wünschen und Bestrebungen der Colonnas und des französischen Königs, und weiter hat König Philipp den neuen Papst zur Zusammenkunft zu Lyon (Nov. 1305—Jan. 1306) und zum Verbleiben in Frankreich bewogen. Schon in Lyon hat Philipp ihm die Anklage Bonifaz' VIII auf Ketzerei und die ähnliche Verdächtigung des Templerordens nahe gebracht, schon hier hat er die Heiligsprechung Coelestins V gefordert. Erlangt hat der König von C. alsbald die Abschwächung der Bulle, ‚Unam sanctam' durch die Dekretale ‚Meruit', ferner Absolution von vielfältigem Kirchenraub ohne die übliche Pflicht der Wiedererstattung, er ließ sich auch die Politik der freien Hand in der Frage des geplanten Kreuzzugs verbürgen und brachte gelegentlich eines großen Kardinalsschubs neben viele Nepoten des Papstes seine Günstlinge in das Kollegium. Ruhelos schwankte die Kurie, der kränkliche willenschwache Papst, in den nächsten Jahren hin und her zwischen dem englischen Bordeaux und dem französischen Poitiers, bis er 1309 Avignon zur dauernden päpstlichen Residenz machte. In diese Jahre fällt die eigenmächtige Gefangennahme der Templer durch König Philipp in seinem ganzen Königreich (13. Okt. 1307) ohne Vorwissen des Papstes, seine Täuschung der Fürsten Europas, als ob er in engster Verbindung mit der Kurie vorgegangen sei, eine bittere Zeit eigener Ratlosigkeit C.s: wie konnte er die ihm unsympathische Verketzerung des Ordens umgehen und die Ehre der Kurie retten? Eine Zeit der Hetze von Seiten des Königs, der sich als Anwalt der Rechtgläubigkeit wider den schwankenden Papst fühlte und zeigte. Die Verhandlungen der Krone und der Kurie zu Poitiers gegen Mitte des Jahres 1308 prägen diese Stimmungen auf das schärfste aus. Sie führten zur Anberaumung eines dann um ein Jahr verschobenen Generalkonzils auf den 1. Okt. 1310 durch den geängstigten Papst. Gleichzeitig hatte König Philipp auf ihn gedrückt mit der Forderung der Aufnahme des Prozesses gegen das Andenken des Bonifaz und mit dem Verlangen, der Papst solle bei den Kurfürsten für die Wahl seines Bruders Karl von Valois zum deutschen König wirken. Der Papst ist aber nicht für diese Kandidatur eingetreten und hat den Boden des französischen Königreichs verlassen; in Avignon residierte er seit dem Frühjahr 1309 unter dem Schutz seines Lehnsmannes, des Grafen der Provence und Königs von Neapel, fortan war er nicht in gleichem Maße wie bisher der Schrittmacher des französischen Königs. Den Wünschen der einst von Bonifaz kreierten Kardinäle entsprechend scheint er ohne Rücksicht auf Frankreichs Interessen Freundschaft zwischen dem neuen deutschen König Heinrich VII von Luxemburg, welcher Romfahrt und Kaiserkrönung begehrte, und König Robert von Neapel begründen zu wollen, aber nicht zum

wenigsten die Halbheit seiner italienischen Politik, die gleichzeitige Förderung der Romfahrt Heinrichs und der Stellung Roberts an der Spitze der italienischen Guelfen, brachte diese Bestrebungen auf eine selbständigere Stellung der Kurie zwischen den Mächten zum Scheitern. Vielleicht war an dem Wahne des Papstes, die natürlichen Gegner auch so nach seinen Wünschen in Schranken halten zu können, mitschuldig der große Erfolg, welchen die überaus rücksichtslose Führung des Kriegs gegen die Republik Venedig um den Besitz Ferraras dank der Energie des Kardinallegaten Arnold von Pellagrua im Sommer 1309 erzielt hatte. Ferrara ist dank der elenden Verwaltung der päpstlichen Beamten doch nach wenigen Jahren (1317) wieder verloren gegangen, und auch die sonstigen weit geringeren Ergebnisse der von den augenblicklichen Bedürfnissen geleiteten italienischen Politik des Papstes dürfen nicht überschätzt werden. C. trat schwächeren Mächten gegenüber herrisch fordernd auf, vor dem Starken (Philipp IV von Frankreich) beugte er sich immer wieder: er hat nach Philipps Wunsch die Flandrer, wenn sie in Ungehorsam gegen den König zurückfallen sollten, mit dem päpstlichen Bann bedroht und versprochen, ihn nur auf des Königs Wunsch zu lösen; scharfe Parteiung herrschte am päpstlichen Hof, Nepoten führten das eigentliche Regiment, der Name des leidenden Papstes wurde zu stärkster Aussaugung der Kirche mißbraucht. Nepotismus, Habsucht und bedientenhafte Haltung gegenüber König Philipp sind die charakteristischen Eigenschaften von C.s Pontifikat, auf allen Seiten ertönen die schwersten Klagen, und doch diente C.s klägliche Persönlichkeit nur dazu, den natürlichen Rückgang der päpstlichen Macht vor den nationalen Staaten, welcher nach dem überspannten Regiment Bonifaz VIII umso schärfer hervortreten mußte, in grelleres Licht zu setzen. Im Frühjahr 1311 wurde dem Papst die harte Zuchtrute des Bonifazianischen Prozesses abgenommen, der kluge König Philipp begnügte sich mit der Anerkennung seines guten Eifers, dafür erlangte er die Parteinahme des Papstes in Machtfragen gegenüber dem deutschen Kaiser und durfte auf die erwünschte Erledigung des Templerprozesses rechnen. Auf dem Vienner Konzil ist dann im April 1312 von C. kraft päpstlicher Vollmacht im Beisein des Königs, der durch eine Tagung der Generalstände in Lyon den letzten Druck geübt hatte, ohne vorgängige Verteidigung die Aufhebung des Templerordens ausgesprochen worden. Mit offizieller Befriedigung verkündete C. gleichzeitig die Aussicht auf einen Kreuzzug des französischen Königs. Sein tatsächliches Interesse für einen solchen war recht gering: als er starb, legte er testamentarisch eine große für den Kreuzzug bestimmte Summe in die Hände seines Neffen, statt sie seinem Nachfolger zu überweisen. Von dem wirklich für ein Kreuzzugsunternehmen begeisterten Kaiser Heinrich VII rückte er immer weiter ab, je schärfer der Gegensatz des Kaisertums zu dem französischen Beherrscher Unteritaliens hervortrat. Nur durch den frühen Tod Heinrichs VII im August 1313 wurde der völlige Bruch der Kurie mit ihm verhütet. Ein halbes Jahr nachher hat C. König Robert zum Reichsvikar in Italien ernannt, aber dem auch jetzt auftauchenden Verlangen König Philipps, der Papst möge den deutschen Kurfürsten einen französischen Prinzen zum Nachfolger Heinrichs VII empfehlen, hat er sich entzogen. Am 20. April 1314 starb der kranke Mann. Kaum irgend ein anderer Papst hat so wie er die Ueberlieferungen seiner Vorgänger verleugnet. Er war nicht an der Kurie emporgekommen, ehrgeizig hatte er sich den Werbungen einer Kardinalspartei zur Verfügung gestellt; als ein körperlich-schwächlicher Gefühlsmensch war er veranlagt, in haltloser Nachgiebigkeit sich unter die Hand eines Herrschers zu beugen, der sich als die Vorsehung von Staat und Kirche Frankreichs fühlte. Den Bruch mit der Vergangenheit hat er auch äußerlich bekundet, indem er das französische Heimatland zum Sitz der Kurie erkor. Seine Unsicherheit und Halbheit hat er endlich auch bezeugt in der Vorbereitung der neuen kirchenrechtlichen Sammlung, welche seinen Namen trägt. C. hat darin namentlich die auf dem Vienner Konzil erlassenen Konstitutionen aufgenommen, ohne, entsprechend dem Vorgang Gregors IX und Bonifaz VIII, die Gültigkeit anderer, seit der Kompilation des Liber Sextus (1298 ¶ Kirchenrecht) ergangener Konstitutionen auszuschließen. Erst sein Nachfolger Johann XXII hat die Geltung der Clementinae durch neue Veröffentlichung und Versendung im Jahre 1317 sichergestellt.

Regestum Clementis papae V. ed. cura et studio monachorum ord. S. Benedicti t. 1—9 et Appendices, Rom 1885—92; — K. **Wenck**: Clemens V und Heinrich VII, 1882; — L. **König**: Die päpstliche Kammer unter Clemens V und Johann XXII, 1894; — A. **Eitel**: Der Kirchenstaat unter Clemens V, 1907; — H. **Finke**: Papsttum und Untergang des Templerordens I II, 1907; — MG, Constitutiones et acta publica imperatorum et regum ed. J. **Schwalm**, t. IV, 1 et IV, 2, 1, 1906—08.

VI (1342—52) ist der ausgeprägteste Vertreter des Avignoneser Papsttums. Die Hingebung an die Freuden, welche die reiche südfranzösische Landschaft, die Pflege aufstrebender Kunst und Wissenschaft boten, die zärtliche Fürsorge für die eigenen Verwandten und Landsleute, die Ausbeutung der allgemeinen Kirche mittelst eines wohl organisierten Finanzsystems zum Vorteil einer glänzenden, ja üppigen Hofhaltung, nicht minder zum Vorteil der Kardinäle und der Günstlinge, ferner die grundsätzliche Förderung der Interessen des französischen Königtums, alles dies hat unter dem einmütig erwählten Pierre de Rosiers, diesem vielseitig begabten, klugen, energischen und menschlich liebenswürdigen, aber sittlich und religiös zum Oberhaupt der Kirche schlecht veranlagten, ritterlichen Sohne der Guienne die höchste Entfaltung gewonnen. Man hat ihn den Leo X des 14. Jhd.s genannt, und tatsächlich haben beide viele Züge gemeinsam: auch das Pontifikat C.s wurde von schweren Unglücksfällen betroffen; der Niederlage Frankreichs im Krieg mit England folgte das große Sterben des Jahres 1348, beide Pontifikate schließen mit vollständiger Erschöpfung der päpstlichen Finanzen. Vergeblich suchte C. von Anfang an Frankreich vor einem neuen Angriff des englischen Königs Eduard III, der die französische Krone für sich begehrte, zu bewahren; seine Friedenspolitik, die nur vorübergehend Waffenstillstand erwirkte, wurde in England als Parteinahme für Frankreich empfunden und mit scharfen Protesten gegen das päpstliche Provisionswesen, d. h. gegen die Aussaugung der englischen Kirche durch den

Papst und seine Sendlinge, beantwortet. Der große Krieg der Westmächte hatte weiterhin zur Folge, daß die Kurie für ihre orientalische Politik nicht mehr auf die Unterstützung des französischen Königs rechnen konnte; im Gegenteil, C. hat sich durch ungeheuere Darlehen an Philipp VI von Frankreich, dem er einst als Ratgeber sehr nahe gestanden hatte, finanziell so geschwächt, daß er sich für die wichtigen Interessen des Abendlandes gegen die vordringenden Türken nicht genug einsetzen konnte. Mit geschäftiger Diplomatie hat er Venedig, den griechischen Kaiser und kleinere Mächte des Mittelmeers wider die Türken zu vereinigen gesucht; aber am Ende vermochte die Kurie auch im Osten die Gegensätze keineswegs zu überwinden: der griechische Kaiser war doch nicht im Ernst zur Union entschlossen, und Venedig wurde durch den Ausbruch eines neuen großen Kriegs mit Genua abgezogen. Am meisten Erfolg hatte die Politik C.s in Deutschland, da Ludwig der Bayer durch den Ehehandel der Margarete Maultasch sein Ansehen auf das schwerste schädigte, und der unversöhnlichen Haltung des Papstes der Ehrgeiz Karls von Mähren entgegenkam. Ihm, seinem einstigen Schüler, gewährte C. 1344 die Unabhängigkeit der böhmischen Lande vom Erzstuhl Mainz, ihn ließ er 1346 im Gegensatz zu dem Wittelsbacher zum deutschen König wählen. Als Pfaffenkönig ist Karl IV auf den Thron gekommen. In Italien hat C. im wesentlichen den Dingen ihren Lauf gelassen: er schien die Gefährlichkeit des römischen Volkstribunen Cola di ¶ Rienzi zu übersehen und hat erst spät seinen Sturz herbeiführen helfen; er gewährte der Königin Johanna von Neapel, die dringend der Mitschuld an der Ermordung ihres Gatten Andreas verdächtig war, überaus milde Richter und empfing von ihr um geringen Kaufschilling die Stadt Avignon als Eigenbesitz der Kurie; er fand sich mit der Wegnahme Bolognas durch den Herren von Mailand, den Erzbischof Johann Visconti, ab, indem er es ihm als Lehen der römischen Kirche ließ. In Avignon richtete er die Kurie nur noch mehr häuslich ein, statt sie nach Rom zurückzuführen, er vollendete den von Benedikt XII unternommenen Palastbau und sorgte für seine innere Ausschmückung; selbst Gelehrter, förderte er werktätig die Vermehrung der päpstlichen Bibliothek und hatte Verständnis für die Bestrebungen eines ¶ Petrarka. Für die Reform des Kalenders hat er sich persönlich lebhaft interessiert. Seine Reden, in denen er Regierungsgeschäfte aller Art besprach, fanden handschriftlich weite Verbreitung. Den durch das „große Sterben" des Jahres 1348 veranlaßten Judenverfolgungen trat der aufgeklärte Mann mit Milde entgegen. Zur Unterstützung der Armen opferte er große Summen. Die rauhe Konklaveordnung Gregors X gestaltete er um manches angenehmer. Pfründen aller Art, auch den Kardinalspurpur, verteilte er ohne Rücksicht auf Talent und Verdienst nach verwandtschaftlichen Beziehungen und Empfehlungen, und natürlich wirkte sein schrankenloser Nepotismus wie seine Prachtliebe vorbildlich auf andere. Die Pfründenanhäufung stand unter ihm in vollster Blüte. Als jemand ihm Vorstellung darüber machte, daß er sich die Pfründenvergebung in solchem Maße aneignete, äußerte er: „meine Vorgänger verstanden es nicht, Papst zu sein". Die Einkünfte der Kurie zu mehren, setzte er schon nach fünfzig statt nach hundert Jahren für 1350 ein Jubeljahr fest. In der diesbezüglichen Bulle ‚Unigenitus' von 1343 verkündete er die Lehre vom Schatz der Kirche, welchen Petri Nachfolger an die Ablaßbegehrenden zu verteilen habe. Gegen diese Bulle hat sich Luther in der Augsburger Unterredung mit Kardinal Cajetan zu wenden gehabt.

Clément VI Lettres closes patentes et curiales se rapportant à la France publiées ou analysées d'après les registres du Vatican par Eug. Déprez, 1. fasc., 1901; — J. Guy: Le pape Clément VI et les affaires d'Orient, 1904; — Suppliques de Clément VI (1342—52) Textes et analyses publiés par D. Ursmer Berlière, 1906; — RE³ IV, 1898, S. 145. K. Wenck.

VII [1.] (1378—1394), Graf Robert von Genf, früher Kanonikus in Paris, Bischof von Thérouanne und Cambrai, dann Kardinalpriester bei SS. Dodeci Apostoli, wurde zu Fondi am 20. September 1378 von den von ¶ Urban VI (1378—1389) abgefallenen Kardinälen zum Papst gewählt. Das Pontifikat C.', der im Jahre 1379 wieder nach Avignon zurückkehrte, ist ausgefüllt von vergeblichen Versuchen, seinen Gegnern, den Päpsten ¶ Urban VI und ¶ Bonifatius IX (1389—1404), die Obedienz der größeren Hälfte der abendländischen Staatenwelt zu entziehen; vergeblich auch waren seine Hoffnungen auf den Herzog Ludwig von Anjou († 1384), dem er 1379 Teile des Kirchenstaats als Königreich Adria überwiesen hatte, und auf einen von Karl VI von Frankreich (1380—1422) i. J. 1391 in Aussicht gestellten Romzug. Er starb zu Avignon am 16. Sept. 1394 und wurde in der dortigen Coelestinerkirche beigesetzt. Innerhalb der römischen Papstliste gilt er nicht als rechtmäßiger Papst.

VII [2.] (1523—1534), Giulio Medici (geb. 1478 zu Florenz als unehelicher Sohn des bei der Verschwörung der Pazzi April 1478 ermordeten Giuliano, Johanniter, Prior von Capua, Bischof von Narbonne, Erzbischof von Florenz, Kardinaldiakon bei Sta. Maria in Domnica, Kardinalpriester bei S. Clemente und bei S. Lorenzo in Damaso) wurde in Rom am 18. November 1523 zum Papst gewählt. C. wird geschildert als unbescholtener, mäßiger, geschäftsgewandter Mann, aber ihm fehlte bei aller Gabe der Berechnung Mut und Entschlossenheit, um alle auf ihn einstürmenden Aufgaben zu erfüllen. Im großen Kampf zwischen Spanien-Habsburg und Frankreich gedachte er die weltliche Machtstellung des Papsttums und zugleich der Medici zu erhalten. Er blieb zunächst neutral, nach Karls V Sieg über Franz I von Frankreich bei Pavia (25. Februar 1525) mußte er sich mit Karl verbünden. Die drohende Uebermacht des Kaisers trieb ihn zum Abschluß der hl. Liga von Cognac mit Frankreich, Florenz, Venedig und Mailand (Mai 1526); ihre Folge aber war der Ausbruch des Krieges, die Verwüstung Roms durch die kaiserlichen Truppen im Sacco di Roma (Mai 1527), die Gefangenschaft und der Loskauf des Papstes, der gegen das Versprechen der Neutralität den Fortbestand des Kirchenstaats erkaufte, später gegen Preisgabe der Ansprüche auf Modena und Reggio die Restitution der Medici in Florenz erwirkte und endlich zu Bologna (24. Februar 1530) an Karl V die letzte Kaiserkrönung im Sinne des Mittelalters vollzog. Durch Karl erhoffte C. Wiederherstellung der päpstlichen Macht in Deutschland. Sein bis-

heriges Verhalten war den Fortschritten der Reformation zugute gekommen; nach dem Frieden zwischen Kaiser und Papst schienen beide geneigt, die Unterdrückung des Protestantismus in die Wege zu leiten. Immerhin lehnte Karl die weitgehenden Forderungen des Papstes ab und verlangte im Augsburger Reichsabschied (19. November 1530) die Einberufung eines allgemeinen Konzils binnen einem halben Jahre; C. hatte ein solches in Bologna (1530; s. oben) in Aussicht stellen müssen, jetzt aber suchte er es aus Furcht um die eigene Würde zu verhindern. Nochmals sah er sich Jan. 1533 genötigt, den Zusammentritt des Konzils in Aussicht zu nehmen; er nahm sich jedoch des kaiserlichen Planes nicht energisch an, überzeugt von seiner Nutzlosigkeit im Widerstreit protestantischer und katholischer Auffassung und auch seiner Gefährlichkeit für Rom. Verhandlungen mit Franz I von Frankreich, mit dem er Oktober und November 1533 zu Marseille zusammentraf, bestärkten seine Abneigung. Grade die Unfähigkeit des Papstes, an irgend einem Punkte der Führerschaft sich zu bemächtigen, hat den Protestantismus in den germanischen Ländern, aber auch in den romanischen (wie z. B. in Frankreich) rasch sich verbreiten und kräftigen lassen. Seine Politik gegenüber König Heinrich VIII von England (1509—1547), dessen Ehescheidung er aus Furcht vor Karl V nicht gestatten konnte, führte zur Lossagung Englands von der katholischen Kirche. C. starb am 25. September 1534 zu Rom und wurde in der dortigen Kirche Sta. Maria sopra Minerva bestattet, nach einem Worte Rankes „wohl der unheilvollste aller Päpste, die je auf dem römischen Stuhle gesessen; in Reputation unendlich herabgekommen, ohne geistliche, ohne weltliche Autorität hinterließ er den päpstlichen Stuhl".

F. Gregorovius: Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter VIII, 1874², S. 414 ff; — L. v. Ranke: Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten I, 1885⁸, S. 64 ff; — L. Pastor: Geschichte der Päpste, Bd. IV, Abt. 2, Hadrian VI und Clemens VII, 1907.

VIII [1.] (1424—1429). Nach dem Tode ¶ Benedikts XIII (November 1424 in Peniscola in Spanien) wählten drei von den ihn umgebenden vier Kardinälen den Spanier Aegidius de Munoz (Domherr in Barcelona, dann Kardinaldiakon bei S. Maria in Cosmedin) zum Papst. C. wurde anerkannt von Alfons V von Aragonien († 1458), entsagte aber auf dem Konzil zu Tortosa am 27. Januar 1429 und starb als Bischof von Majorka am 28. Dezember 1446. Innerhalb der römischen Papstliste wird er nicht gezählt.

VIII [2.] (1592—1605), Ippolito Aldobrandini (geb. 1535 in Florenz, Auditor der Rota, Kardinalpriester bei S. Pancrazio fuori le mura) wurde am 30. Januar 1592 als Kandidat der gegen Spaniens übermächtigen Einfluß ankämpfenden Partei in Rom zum Papst gewählt. Anfänglich sich der Ligue gegen Heinrich IV von Frankreich (1589—1610) anschließend, näherte er sich, aus Furcht vor Philipp II von Spanien (1555—1598), erst insgeheim dem i. J. 1593 übergetretenen Bourbonen und absolvierte ihn feierlich am 17. Dezember 1595, um dann (1598) mit seiner Unterstützung Ferrara für den apostolischen Stuhl einzuziehen und die Wiederaufnahme der 1594 aus Frankreich vertriebenen Jesuiten zu erwirken (1603). In einem Streit zwischen den Dominikanern und Jesuiten über den göttlichen Gnadenbeistand vermied er eine Entscheidung nach der einen oder anderen Seite. Unter ihm ward der Index librorum prohibitorum ergänzt und erläutert, das römische Brevier verbessert und 1592 die authentische Ausgabe der Vulgata veröffentlicht; erwähnt sei die Feier eines Jubeljahrs 1600, aber auch die Verbrennung des Giordano ¶ Bruno als eines Ketzers (17. Februar 1600). Unglaubwürdig ist die Fabel seiner Vergiftung durch die Jesuiten; nach seinem Tod (5. März 1605) wurde er zu Rom in der Kirche Sta. Maria Maggiore bestattet.

L. v. Ranke: Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten II, 1885⁸, S. 150 ff; — P. Herre: Papsttum und Papstwahl unter Philipp II, 1907.

IX (1667—1669), Giulio Rospigliosi aus Pistoja (1600 geb., päpstlicher Nuntius in Spanien, seit 1657 Kardinalpriester bei S. Sisto und Staatssekretär) wurde am 20. Juni 1667 in Rom zum Papst gewählt. Er versuchte als C. IX Ordnung in die zerrütteten Finanzen der Kurie zu bringen und in der Begünstigung der Nepoten Maß zu halten, bewog i. J. 1668 Ludwig XIV (1643—1715) zum Frieden von Aachen, da er hoffte, einen Zug wider die Türken zustande zu bringen, und schlichtete, wenngleich nur vorübergehend, den jansenistischen Streit durch die sog. Pax Clementina (¶ Jansenismus). Gestorben am 9. Dezember 1669 wurde er in der Peterskirche bestattet.

X (1670—1676), Emilio Altieri aus Rom (geb. 1590, Rechtslehrer, dann bei der Nuntiatur in Polen, Nuntius in Neapel, Bischof von Camerino, Kardinalpriester ohne Titel) wurde nach langen Parteikämpfen im Konklave am 29. April 1670 in Rom zum Papst gewählt. Den greisen C. beherrschte der Kardinal Paluzzi derart, daß durch die Ungeschicklichkeit dieses Günstlings, den man spöttisch „Papst" nannte, das gute Verhältnis mit Frankreich gestört wurde. Mit Ludwig XIV (1643—1715) begann der Streit über das Regalrecht, auf Grund dessen der französische König in erledigten Bistümern während der Sedisvakanzen die Pfründen vergeben und die Einkünfte bezogen hatte; die Zollfreiheit der fremden Gesandten in Rom, von C. aufgehoben, mußte wiederhergestellt werden. Der Papst starb am 22. Juli 1676 und wurde in St. Peter bestattet.

XI (1700—1721), Giovanni Francesco Albani (geb. 1649 in Urbino, Kardinaldiakon bei S. Adriano al Foro und Sta. Maria in Aquiro, dann Kardinalpriester bei Sti Stefano e Silvestro in Capite) wurde am 23. November 1700 zum Papst gewählt. Die Tätigkeit C.s ist gekennzeichnet durch Versuche zur Hebung der Kirchenzucht, durch die Sorge für Wissenschaft und Künste. Im Streit der Dominikaner und Jesuiten über die bei der Mission in China zu befolgende Methode stellte er sich auf die Seite der Dominikaner, die Jesuiten hingegen verpflichtete er sich durch die Verdammung des Jansenismus (1713), nachdem er 1708 in ihrem Sinne das Fest der unbefleckten Empfängnis Mariä eingeführt hatte. Den Streit um die Quartierfreiheit der Gesandten in Rom beendete er durch ihre tatsächliche Aufhebung. Der Annahme des preußischen Königstitels durch Friedrich III von Brandenburg (1688—1713) setzte er Widerspruch entgegen; erst seit 1787 gestand der päpstliche Almanach dem Hause Brandenburg den Königstitel zu. Im spanischen Erbfolgestreit wollte er

zunächst vermitteln, trat dann aber auf die Seite Ludwigs XIV von Frankreich (1643—1715), sodaß seine Drohung, den Kaiser Joseph I (1705—1711) zu bannen, das Einrücken kaiserlicher Truppen in den Kirchenstaat zur Folge hatte. Er wurde 1709 zu einem Vertrag genötigt, auf Grund dessen er u. a. versprach, Karl III von Spanien als König anzuerkennen und mit Neapel zu belehnen, was Ludwigs XIV Erbitterung erweckte. Der Utrechter Frieden v. J. 1713 verfügte über Sizilien und Sardinien, die über fünfhundert Jahre Lehen des apostolischen Stuhls gewesen waren, ohne den Papst auch nur zu befragen, der umsonst auch gegen die Königswürde des Herzogs von Savoyen Einsprache erhob. C. starb in Rom am 19. März 1721 und wurde in der Peterskirche beigesetzt.

C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 1901², S. 303 f. 307 ff.

XII (1730—1740), Graf Lorenzo Corsini (geboren 1652 in Florenz, Erzbischof von Nicomedia in partibus infidelium, Kardinalpriester bei S. Pietro in Vincoli und Sta. Susanna, Kardinalbischof von Frascati) wurde am 12. Juli 1730 zum Papst gewählt. Der Pontifikat C.s ist gekennzeichnet durch das schwindende weltliche Ansehen des päpstlichen Stuhls. Vergebens wurden die alten Lehensansprüche auf Parma und Piacenza erneuert (1731), vergebens wurde versucht, die Republik S. Marino für den Kirchenstaat einzuziehen; in Neapel aber und in Spanien schmälerten Maßnahmen der Staatsgewalt selbst kirchliche Gerechtsame Roms, das überdies durch den französischen Jansenismus literarisch befehdet wurde. C. hat sich um Ausbreitung des katholischen Glaubens außerhalb Europas gemüht, umsonst aber die sächsischen Protestanten dadurch zurückgewinnen wollen, daß er ihnen den Fortbesitz der seit der Reformation säkularisierten geistlichen Güter gewährleistete. Als Landesfürst nicht ohne Verdienst dank der Fürsorge für die Finanzen, die Verschönerung Roms, die wissenschaftlichen und künstlerischen Anstalten, starb er in seiner Hauptstadt am 6. Februar 1740; sein Grab fand er in der Kirche des Lateran.

XIII (1758—1769), Carlo della Torre Rezzonico (geb. 1693 in Venedig, Bischof von Padua, Kardinaldiakon bei S. Nicola in carcere Tulliano, Kardinalpriester bei Sta. Maria in Ara coeli und bei S. Marco) wurde in Rom am 6. Juli 1758 zum Papst gewählt. C. hat sein und des apostolischen Stuhls Geschick allzusehr mit dem des Jesuitenordens verbunden (¶ Jesuiten). Als in Frankreich, Spanien, Portugal, Neapel und Sizilien der Orden aufgehoben und außer Landes gewiesen wurde, C. aber den Orden aufs neue bestätigte und jene Länder interdizierte (1765), fand er überall den heftigsten Widerspruch. Vergeblich waren seine Drohungen wider das Herzogtum Parma, dessen kirchenfeindliche Gesetze er für nichtig erklärte, die Geistlichen aber für nicht an sie gebunden (1768). Nun wurden auch in Parma, über das der Papst noch immer die Rechte des Lehensherrn zu besitzen behauptete, die Jesuiten verhaftet und über die Grenze geschafft. Alle bourbonischen Höfe protestierten wider die Anwendung der sog. ¶ Abendmahlsbulle (In coena Domini), forderten Widerruf und Aufhebung des Jesuitenordens. C. blieb hartnäckig und verschuldete so, daß u. a. Frankreich Avignon und Venaissin besetzte. In der Nacht vor einem Konsistorium, das über die Lage der Kirche beraten sollte, starb der Papst am 2. Febr. 1769; er wurde in der Peterskirche bestattet.

XIV (1769—1774). Nach dreimonatlichem Konklave, in dem die sog. Kardinäle der (bourbonischen) Kronen als die Gegner der Jesuiten von den sog. Zelanti als den Freunden des Ordens bekämpft wurden, und nach 185 Wahlgängen einigte man sich am 19. Mai 1769 auf einen dem König von Frankreich genehmen Kardinal, Lorenzo Ganganelli (geb. 1705 als Sohn eines Arztes im umbrischen St. Angelo, Minorit, Konsultor der Inquisition, Kardinalpriester bei Sti Dodeci Apostoli seit 1759). Dem gelehrten und auf Pflege der Wissenschaften und Künste bedachten C. fehlte nicht die Einsicht in die Mängel der kirchenstaatlichen Verwaltung, aber seine selbstherrlichen Maßregeln steigerten nur die Verwirrung. Für einen Papst freisinnig hob er die Verlesung der ¶ Abendmahlsbulle In coena Domini auf (1770). Schwer durchsichtig war seine Stellungnahme in der alles überragenden Frage, ob der Jesuitenorden bestehen bleiben solle oder nicht. Frankreich, Spanien und Neapel bestanden auf der Unterdrückung und Aufhebung des Ordens; durch den Pfandbesitz kurialen Gebietes und die Drohung, unabhängige Patriarchen zu wählen, gaben sie ihrer Forderung Nachdruck. C. brachte das Opfer. Im J. 1772 schloß er das Collegium Romanum und andere Häuser der Jesuiten im Kirchenstaat. Das am 21. Juli 1778 unterzeichnete, am 16. August 1778 veröffentlichte ¶ Breve Dominus ac redemptor noster verfügte die völlige Aufhebung des Jesuitenordens, der nicht mehr die reichen Früchte zu bringen vermöchte, um derentwillen er einst eingesetzt sei. Diese Maßregel, fast allerorts mit Jubel begrüßt, führte zur Wiederherstellung des kirchlichen Besitzes z. B. in Avignon und Venaissin; Preußen aber und Rußland beließen den Jesuitenorden in seiner Tätigkeit. C. starb am 22. September 1774 zu Rom, ohne daß hinsichtlich seiner letzten Krankheit und des Leichenbefunds Klarheit erzielt werden konnte; er wurde bestattet in der Kirche Sti Apostoli in Rom.

C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 1901², S. 315 ff.

Zu I—XIV G. Voigt (A. Hauck): RE³ IV, S. 142—155; — A. Weber: Klemens, Päpste, KHL II, Sp. 400 ff; — Vgl. ¶ Papsttum. **Werminghoff.**

Clemens von Alexandrien, der berühmte und gelehrte Leiter der alexandrinischen Katechetenund Theologenschule, hat eine reichhaltige Schriftstellerei entfaltet, die aus seinem Lehrberuf herauswuchs. Sein Hauptwerk ist eine auf drei Stufen verteilte Einführung in die christliche Religion: eine Mahnrede (Protreptikos) an die Heiden, eine Erziehungsschrift (Paidagogos, in 3 Büchern) für Katechumenen und Getaufte, und ein bunt zusammengefügtes Werk (Teppiche, Stromateis in 7 Büchern) über die christliche Glaubenswahrheit und die Geheimwissenschaft des christlichen Gnostikers für gereifte und wissenschaftlich gebildete Christen. Daneben ist uns ein kleiner anziehender Traktat über die Rettung des Reichen erhalten, die von der evangelischen Erzählung vom reichen Jüngling ausgeht und mit der Legende von Johannes und dem Räuberführer endet. Sonst haben wir nur noch Skizzen und Vorarbeiten, ein Stück wissenschaft-

licher Logik (das sogenannte 8. Buch der Teppiche), Auszüge aus valentinianischen Schriften (Theodotus und die Lehre des Ostens), eine Sammlung von kurzen Betrachtungen und Zitaten aus christlichen Schriftstellern (Auszüge aus den Propheten). In kleinen Fragmenten ist ein kurzer Kommentar zur Bibel auf uns gekommen (Hypotyposen, Schattenrisse). Seine Bibelauslegung verfährt zumeist nach der von Philo gelernten allegorischen Methode (¶ Allegorische Auslegung). Andere Schriften (vom Passah u. a.) kennen wir fast nur dem Namen nach. — ¶ Alexandrinische Theologie, 2.

Werke: MSG 8 u. 9; — Hrsg. von Stählin (Berliner Kirchenväterkommission), 1905 ff; — A. Bonwetsch: RE³ IV, S. 155 ff; — Ad. Jülicher: Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie usw. IV, 1, S. 11 ff; — Ad. Harnack: Chronologie der altchristlichen Literatur II, S. 3 ff.

Windisch.

Clemensschwestern, Genossenschaft ¶ Barmherziger Schwestern, 1808 vom späteren Erzbischof Droste zu Vischering (¶ Kölner Kirchenstreit) gestiftet, mit dem Mutterhause St. Marien-Hospital in Münster in Westfalen, jetzt 82 Filialen, zumeist in den Diözesen Münster und Paderborn, und 1190 Schwestern. Der Genossenschaft gehörte die Schwester Placida Jüngst († 1906; vgl. „Die christl. Frau" IV, 386 ff) an, die sich seit 1882 in der Umgebung der Kaiserin ¶ Augusta befand und diese bis zu deren Tode pflegte.

Frhr. Clemens Droste zu Vischering: Ueber d. Genossensch. d. Barmherz. Schw. in Münster, (1833) 1838²; — Fr. Hüffer in „Charitas" X, 38 ff. **Joh. Werner.**

Clementinen (Clementinische Homilien). Unter dem Namen des Clemens ist in verschiedenen Rezensionen sowie in zwei Auszügen ein Schriftenkomplex erhalten, in dem in novellistischer Form mit Benutzung des besonders in der dramatischen Literatur zu allen Zeiten häufig angewandten Motivs der Wiedererkennung ein an verschiedenen Orten durch Disputationen zum Austrag gebrachter Streit zwischen Simon Petrus und dem Magier Simon behandelt wird. Die Bearbeitungen, wie sie jetzt in den griechisch vorliegenden 20 Homilien (von denen H. 10—14 auch syrisch erhalten sind) und in den in 10 Büchern lateinisch (I—III auch syrisch) erhaltenen Rekognitionen zugänglich sind, weisen auf eine verlorene Grundschrift zurück, über deren Alter und Zweck noch keine Einstimmigkeit erzielt ist. Während diese Grundschrift von einzelnen in das 2. Jhd. gesetzt wird, halten andere eine viel spätere (nachnicänische) Abfassung für erweislich.

Die ältere Literatur ist verarbeitet in Waitz: Die pseudoklementinischen Schriften (TU N. F. X, 4), 1905; — Ueber die Abfassungszeit auch J. Chapman: ZNT IX, 21 ff. 147 ff; — Eine brauchbare Ausgabe, die den modernen Anforderungen entspricht, fehlt noch; die Homilien sind zuletzt von Paul de Lagarde: Clementina, 1865, herausgegeben worden. Für die Rekognitionen ist die unzureichende Ausgabe von Gersdorf, 1838, noch nicht ersetzt. Die syrisch erhaltenen Stücke hat Lagarde 1861 herausgegeben. **Preuschen.**

Clerici vagantes, Vaganten, Goliarden heißen vagabondierende junge Kleriker, die seit Mitte des 13. Jhd.s in Frankreich, England und Deutschland auftauchen, die Prälatenhöfe und Pfarrhäuser aufsuchen, um nach dem Vorbilde der Troubadours durch das Vortragen von Gedichten und Liedern ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Der Grund zu diesen Erscheinungen ist nach den neuesten Forschungen in folgendem zu suchen. Infolge des Uebergangs von der Naturalwirtschaft zur Geldwirtschaft sanken die ausschließlich auf Grundbesitz und Landwirtschaft basierenden Einkünfte der Geistlichen bedeutend im Werte; ferner saugten die Bischöfe, um die Kosten des Aemterkaufs wieder einzubringen, und die gleichfalls unter der Entwertung des Grundbesitzes leidenden weltlichen Großen den Pfarrklerus aus; daher trachteten viele Pfarrer, um sich finanziell behaupten zu können, danach, zwei oder mehr Pfründe in ihrer Hand zu vereinigen. Zum andern begannen jetzt die Cisterzienser- und Bettelklöster auf reiche Pfarreien erfolgreich Jagd zu machen. Minderte sich so die Zahl der geistlichen Stellen, so wuchs andererseits stetig die Zahl der Bewerber — in Paris soll im 13. Jhd. zeitweilig die Zahl der fremden Studenten die der Bürger übertroffen haben. So sahen sich viele junge Kleriker nach Empfang der niederen Weihen und Absolvierung ihrer Studien zum Landstraßenleben verurteilt. Dazu kamen solche, die auf die Dauer nicht die hohen Kosten des Universitätslebens aufbringen konnten. Vertriebene Priester und Mönche und fahrende Schüler schlossen sich an. Die besseren Elemente suchten sich möglichst schnell wieder dem entsittlichenden Einfluß des Vagantentums zu entziehen; die zurückbleibenden versanken immer tiefer in den Schmutz. Nachdem gegen Ende des 13. Jhd.s französische und deutsche Synoden alle Vaganten, die sich nicht innerhalb eines genau bestimmten Zeitraumes an ein geordnetes Leben gewöhnen wollten, des klerikalen Charakters für verlustig erklärt und als unverbesserliche Landstreicher der weltlichen Gerichtsbarkeit überwiesen hatten, gerieten die Vaganten vollends auf dieselbe Stufe mit Spielleuten, Gauklern, Possenreißern und Sängern; verkommene Talente waren wenige darunter.

Nik. Spiegel: Der Ursprung des Vagantentums, Würzburger Diss. 1888; — Derselbe: Die Vaganten und ihr Orden, GPr, Speyer 1892; — Derselbe: Gelehrtenproletariat und Gaunertum vom Beginn des 14. bis zur Mitte des 16. Jhd.s, GPr, Schweinfurt 1902. **O. Clemen.**

Clericis laicos beginnt eine von ¶ Bonifatius VIII im Kampfe mit Philipp dem Schönen von Frankreich 1296 erlassene Bulle, die den Klerus von aller Obödienz gegen den Staat freisprach und alle Laien, die vom Klerus Abgaben erzwängen, sowie alle Geistlichen, die ohne päpstliche Bewilligung Abgaben leisten würden, bannte. Gerichtet ursprünglich gegen den von England her übernommenen Versuch Frankreichs, seine Kirchen, Klöster und Kleriker zu besteuern, kann die Bulle kraft kirchlicher Tradition typisch für die Stellung der katholischen Kirche zur Staatsgewalt gewertet werden, ohne es zu müssen. **K.**

Clericus clericum non decimat. Das kanonische Recht unterwirft grundsätzlich alle Grundstücke einer Pfarrei der Zehntpflicht. Befreit sind nur Benefizialgrundstücke von Seelsorgegeistlichen. Denn „der Kleriker nimmt vom Kleriker keinen Zehnt". Alle anderen Ausnahmen, auch die der Klöster, sind besonders zu begründen.

Hergenröther-Hollweck: Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, 1905, Nr. 1079. **Meydenbauer.**

Clericus (le Clerc), Johann (1657—1736), einer der größten Gelehrten seines Jhd.s, geboren in Genf, studierte Theologie. Obschon Franz Turrettini sein Lehrer war, entfernte er

sich doch unter dem Einflusse der beiden Professoren Louis Tronchin und Philipp Mestrezat von der calvinistischen Rechtgläubigkeit. Eigene Studien und die Lektüre der Werke Stephans de Courcelles ließen ihn die Ansichten der Arminianer (¶ Arminius usw.) annehmen. Unter dem Namen Liberius de St. Amour warf er Epistolae theologicae in die Oeffentlichkeit, in denen er diese anticalvinistischen Anschauungen verteidigte. Nachdem er sich einige Monate in England aufgehalten hatte, ließ er sich in Amsterdam nieder, wo er sich an Philipp Limborch anschloß; 1684 wurde er zum Professor der hebräischen Sprache, der Philosophie und der Schönen Wissenschaften am Remonstrantenseminar ernannt; nach Limborchs Tode nahm er auch noch den Stuhl für Kirchengeschichte ein. Mit der ganzen gelehrten Welt seines Zeitalters stand er in Briefwechsel. Durch den Umfang seiner Gelehrsamkeit, die Kühnheit seiner Feder und seine wunderbare Rührigkeit hat er die geistige Bewegung außerordentlich gefördert. Unter den Titeln bibliothèque universelle (1686 ff), bibliothèque choisie, bibliothèque ancienne et moderne hat er 83 Bände, Auszüge, Abhandlungen und Lebensbeschreibungen veröffentlicht. Ferner sind zu erwähnen seine Arbeiten fürs AT (¶ Bibelwissenschaft: I, E. 2 d), seine harmonia evangelica (1699), seine historia ecclesiastica duorum priorum saeculorum (1716), sein Leben des Kardinals Richelieu, sein traité de l'incrédulité und seine ars critica (1696), in der er von der Kunst handelt, die Werke der Klassiker zu erforschen. Aeltere und neuere bedeutungsvolle Werke gab er heraus, so die patres apostolici des Cotelier, die Werke des Petavius de theol. dogmatibus und doctrina temporum, die Werke des Erasmus, das onomasticon des Jesuiten Jacques Bonfrère und Hugo Grotius' Schrift de veritate religionis christianae. — Nachdem C. zum ¶ Sabellianismus und Rationalismus geneigt hatte, wandte er sich davon wieder ab und verteidigte sich lebhaft gegen den Vorwurf, ¶ Sozinianer zu sein. Allmähliche Anfälle von Lähmung beschränkten und hemmten schließlich einige Jahre vor seinem Tode seine unglaubliche geistige Lebendigkeit. **Choisy.**

Clifford, John, seit 1858 Pfarrer an der Westbourne Park Baptist Church in London, Präsident des Weltbundes der Baptisten, als der er den Weltkongreß der Baptisten in Berlin 1908 leitete. Herausgeber des General Baptist Magazine. C. ist der populärste Freikirchengeistliche, der unermüdliche kirchenpolitische Vorkämpfer im Kampf der Chapels gegen die Church. Seine mächtige natürliche Beredsamkeit unterstützt den immer wieder zündenden Protest des nonkonformistischen Gewissens gegen die Vormundschaft der Staatskirche über die englische Volksschule. **Wollschläger.**

Clinici = diejenigen, welche sich in altkirchlicher Zeit erst auf dem Kranken- oder Sterbebett taufen ließen. Man sah darin später Glaubensmangel; wer so getauft war, durfte darum wegen irregularitas ex defectu fidei nicht zum Priester geweiht werden. Welche Dispense zur Aufhebung dieser totalen Irregularität nötig seien, ist unentschieden geblieben. **E.**

Cluni und Cluniacenser. Das Kloster Cluni (Clugny) bei Mâcon in Burgund wurde 910 vom Herzog Wilhelm von Aquitanien begründet (erster Abt Berno von Baume 910—927; der eigentliche Begründer des Einflusses Clunis der zweite Abt Odo 927—942). Es war der Ausgangs- und Mittelpunkt der großen Reformbewegung des 10. und 11. Jhd.s, welche den Aufschwung der Papstkirche im Zeitalter ¶ Gregors VII einleitete. Diese Bewegung begann als eine Klosterreform (Zurückführung der Klöster zu den strengen Idealen der alten Benediktiner), ergriff aber im 11. Jhd. auch den Weltklerus und erweiterte sich zu einer Reform der Kirche im Sinne der strengen Durchführung des kanonischen Rechtes, das durch die tatsächliche Gestaltung des Verhältnisses der Laiengewalten zur Kirche verdrängt war. Wurzeln somit die Grundgedanken, von denen die Vorkämpfer der Kirche im großen Kirchenstreit geleitet wurden, im Cluniazensertum, so wäre es doch falsch, mit Giesebrecht die Cluniazenser geradezu für die Führer der antikaiserlichen Partei im Kirchenstreit zu halten. Seit der Mitte des 11. Jhd.s waren die von Cluni aus reformierten Klöster — sie lagen in der Mehrzahl in Frankreich — zur Kongregation von Cluni unter Leitung des „Erzabtes" von Cluni vereinigt. Seit dem 12. Jhd. trat der Einfluß der reich gewordenen und verweltlichten Kongregation zurück; sie bestand bis zur französischen Revolution (1790). — ¶ Mönchtum ¶ Abendländische Kirche, 4 b. Ueber die Josephsschwestern von Cluni ¶ Joseph, Schwestern vom heil.

E. Sackur: Die Cluniazenser bis zur Mitte des 11. Jhd.s, 1892. 1894; — G. Grützmacher: RE³ IV, S. 181 ff. **Heussi.**

Coccejus (Koch, Koken), Johannes (1603—1669). Geboren in Bremen, Professor 1629 in Bremen, 1636 in Franeker, 1650—1669 in Leiden. In seinen Hauptwerken Summa doctrinae de foedere et testamento Dei (zuerst 1648) und Summa theologiae ex sacris scripturis repetita (zuerst 1662) stellte er seine eigenartige ¶ Föderaltheologie dar. Für die biblische Philologie machte sein Lexicon et commentarius sermonis hebraici et chaldaici Epoche. ¶ Bibelwissenschaft: I, E. 2 d. **Sch.**

Cochläus (eigentlich Dobeneck), Johannes (1479—1552), geboren in Wendelstein (daher C. v. cochlea = Schnecke, Schneckenhaus, Wendeltreppe) bei Schwabach, studierte und lehrte 1504—1510 in Köln Philosophie, Humaniora und Theologie, wurde dann Rektor der Lateinschule an St. Lorenz in Nürnberg, begleitete als Hofmeister 1515 drei Neffen seines Gönners Willibald ¶ Pirkheimer nach Italien und wurde 1517 Dr. theol. in Ferrara. Bis dahin hatte er viel mit unkirchlichen Humanisten (Hutten, Crotus Rubeanus u. a.) verkehrt und sich von ihnen beeinflussen lassen, aber in Rom gewann er, wie es scheint, wieder mehr religiöse Wärme; er ließ sich zum Priester weihen und übernahm 1518 die Dechantei am Liebfrauenstift in Frankfurt a. M. Auf dem Wormser Reichstag (1521 ¶ Deutschland: II) leistete er dem Nuntius ¶ Aleander, den er von Rom her kannte, bereitwilligst Dienste, wohnte in dessen Auftrag den Verhandlungen des Trierer Erzbischofs Richard von Greifenklau mit Luther bei und suchte diesen auch im privaten Gespräch zum Widerruf zu bewegen. Von da ab war er unermüdlich in der Polemik gegen Luther. Im Gefolge des Kardinals Lorenzo ¶ Campegio kam er 1524 auf den Nürnberger Reichstag und Regensburger Konvent. Die religiösen

und sozialen Unruhen zwangen ihn 1525, aus Frankfurt zu flüchten. Im nächsten Jahre siedelte er als Kanonikus nach St. Viktor in Mainz über und besuchte den Speyerer Reichstag. 1528 übernahm er das durch den Tod seines Freundes Emser erledigte Amt eines Hofkaplans und Rates bei Herzog Georg v. Sachsen. Mit seinem Herrn wohnte er dem Augsburger Reichstage (1530) bei und nahm an dessen Religionsverhandlungen regen Anteil. Die Protestantisierung Sachsens nach Georgs Tode (1539) veranlaßte ihn, eine Domherrnstelle in Breslau anzunehmen. An den Religionsgesprächen in Hagenau, Worms und Regensburg (1540/1) wirkte er wiederum mit, aber nicht als Hauptwortführer. Auf dem Wege zum Trienter Konzil bekam er die Nachricht von dessen Verlegung (1543) und begab sich nun auf den Wunsch des Bischofs Moritz v. Hutten als Kanonikus nach Eichstätt. 1546 war er einer der 4 katholischen Redner auf dem 2. Regensburger Reichstag. Im J. 1548 verzichtete er auf die Eichstätter Stiftsherrnstelle und kehrte nach dem Besuch der Mainzer Provinzialsynode von 1549 nach Breslau zurück, wo er am 11. Jan. 1552 starb. Er war klein von Gestalt, beweglich, leicht reizbar und ein wenig eitel, aber sittenrein und opferfreudig und hielt auch unter den ungünstigsten Verhältnissen treu die Fahne seiner Kirche hoch. Obwohl von Natur zum Schulmeister und nicht zum Polemiker geschaffen, verteidigte er seine Ueberzeugung aus Pflichtgefühl außerordentlich rührig; seine Darlegungen verraten ein ausgebreitetes Wissen, sind aber oft mehr temperamentvoll als gründlich.

Das Verzeichnis seiner Schriften, Uebersetzungen und Editionen fremder Schriften beträgt 202 Nummern; am wichtigsten sind seine Commentaria de actis et scriptis M. Lutheri und die 12 Bücher der Historia Hussitarum; — Lessing: Rettung des C. usw., 1754; — Biographien v. K. Otto (1874); — F. Geß (Leipz. Diss 1886); — bes. M. Spahn (1898); — Viele Briefe hrsg. v. W. Friedensburg in ZKG XVIII (1897). **Greving.**

Codde, Petrus († 1710), seit 1689 apost. Vikar in Utrecht, Titularbischof von Sebaste, 1702 als Jansenist suspendiert. Das Kapitel und ein Teil der Geistlichkeit hielten aber an ihm fest, was den Anlaß zur Bildung der sog. Kirche von ¶ Utrecht oder altkathol. Kirche von Niederland gab. — ¶ Jansenismus ¶ Altkatholiken, 5. **M.**

Codex Alexandrinus und andere Bibelcodices ¶ Bibel: II, B 2.

Coeducation.

1. Allgemeines; — 2. Geschichtliches; — 3. Bedenken.

1. C. heißt Schulgemeinschaft und zwar geschwistergleiche Schulgemeinschaft von Knaben und Mädchen entweder während der ganzen oder während eines Teiles der Schulzeit, — mehr noch: die C. ist eine grundsätzlich geforderte geschwistergleiche Schulgemeinschaft, gefordert vor allem als Schulgemeinschaft von Knaben und Mädchen der gebildeten, der städtischen Stände; und — um auch gleich die äußere Seite der Schulgemeinschaft zu streifen, sie ist bereit, in den Klassen die Jugend schachbrettmäßig, in bunter Reihe, wie es sich gibt, zu ordnen. — Die häusliche Unterrichtsgemeinschaft der Geschwister darf nicht eigentlich als C. angesprochen werden. Die häusliche gemeinsame Unterweisung wechselt in ihrer Art von Haus zu Haus, — oder genauer: wechselte, die Eltern bestimmten, was sie etwa für die Töchter mehr oder weniger oder anders als für die Söhne wollten. Weibliche Interessen konnten gepflegt werden, wie es der Mutter gefiel. — Ebensowenig darf sich eine Theorie der C. auf die Volksschule berufen. Soweit sie Schulgemeinschaft hat, ist sie nur die Fortsetzung der Straßen- und Feldarbeitsgemeinschaft der Kinder. Sie prinzipiell vermeiden, wäre für das Land etwas Künstliches. — Ebensowenig trifft die jetzige, grundsätzlich geforderte C. mit der Not- und Aushilfs-C. zusammen, zu der sich Realschulen inmitten von Landbezirken bereit fanden. Hier sieht sich eine bescheidene Minorität des andern Geschlechts, unter Umständen widerruflich, zugelassen. — C., wie sie heute gemeint ist, ist etwas absolut Neues. Sie ruht auf der Ueberzeugung, daß die Bildung der Knaben und Mädchen völlig wesensgleich sein und deshalb gemeinsam erworben werden müsse.

2. Allerdings ist die Schulgemeinschaft ursprünglich nicht aus dieser Ueberzeugung entstanden. Amerika eröffnete den Reigen. In seinem dünn bevölkerten Westen war die Bevölkerung außerstande, für zwei Schulsysteme die genügende Zahl der Schulhäuser und Lehrer zu gewähren, und man versammelte darum aus Not schon in der 1. Hälfte des 19. Jhd.s Knaben und Mädchen in der gleichen Schule. Nachdem man die Schulgemeinschaft gewagt hatte, fand man prinzipielle Vorzüge in ihr. Längst schon war in Amerika die Frau die eigentliche Trägerin der geistigen Interessen geworden, die Männer verließen die Schulen früher, um dem Erwerbe nachzugehen und rasch die wirtschaftliche Selbständigkeit zu erringen. So lag in den Tatsachen des amerikanischen Lebens kein Grund vor, den beiden Geschlechtern verschiedene Bildungsziele zu stecken. Die durch die Schulgemeinschaft gewonnenen Vorteile sind dahin bestimmt worden, daß der Unterricht billiger sei, daß sich die Schulzucht leichter handhabe, die Knaben an Wildheit, die Mädchen an Schwärmerei und Zerfahrenheit verlören, daß die Schulgemeinschaft das in der Familie Begonnene fortsetze, daß der Knabe nicht mehr so ausschließlich im stofflichen Interesse aufgehe, das Mädchen das Tatsächliche höher schätzen lerne, und endlich, daß sich durch das getrost Zusammensein der Knaben und Mädchen die geschlechtliche Spannung der Entwicklungsjahre mindere, also die Neigung zu Liebeleien abnehme. Beobachter des amerikanischen Schullebens haben gefunden, daß die Mädchen im allgemeinen fleißiger seien als die Knaben und sie oft die in der Schule gewonnenen Interessen weiter pflegten; aber es stelle sich oft eine Unlust an weiblichen Arbeiten ein. Die Leiterin einer gemischten Schule fand, daß die Mädchen durch die Schulgemeinschaft verlören, während die Jünglinge gewännen. Die gleiche Bildung beider Geschlechter führt dahin, daß die Frauen manche Arbeitsgebiete den Männern abgewinnen und daß ihre so gewonnene Selbständigkeit sie gegen die Ehe gleichgültig macht. Die hier liegenden Möglichkeiten haben den Franzosen Buisson einst zu den Worten geführt: Autre chose est le droit de la femme, autre chose le devoir de l'Etat. — Skandinavische Berichte verweilen gern bei dem Gewinn an Sittlichkeit und Ritterlichkeit auf Seiten der männlichen Jugend, an geistiger Energie auf Seiten der weiblichen Jugend und gerne bei dem edeln

Wettstreit in geistiger Rührigkeit, der die in Schulgemeinschaft Verbundenen treibe. In Schweden hatte man 1876 aus Prinzip, also im Hinblick auf das Recht der Frau, mit einem Versuche der Schulgemeinschaft begonnen; da sie sich bewährte, hat Schweden und nach ihm Finnland, Dänemark und Norwegen die Schulgemeinschaft in weitem Umfang zugelassen oder gefordert. 1904 war sie in Schweden in allen Privat- und Kommunalschulen und in 14 Städten an den staatlichen Realschulen eingeführt. Die Schweiz ist den von außen kommenden Anregungen auch da und dort gefolgt und hat gute Erfahrungen gemacht. — Amerika und Skandinavien sind der klassische Boden kühner Neuerungen, aber sie sind zugleich jene Länder, in denen durchgängig eine verhältnismäßig große Ehrerbietung gegen die Frau herrscht. Ehe die schulmäßige Erziehungsgemeinschaft der Geschlechter innerhalb der gebildeten Stände beginnt, muß schon ihre Vorbedingung da gewesen sein: der Gesichertheit des jungen Mädchens gegenüber dem jungen Manne. Ehe ein Volk sich auf die grundsätzliche Schulgemeinschaft einläßt, muß es sich seine männliche Jugend daraufhin ansehen. — Auf dem Wege von dem fernen Westen in unseren Osten entwickelte sich die Schulgemeinschaft aus einem Notbehelf zu einem Prinzip. Aber es ist doch die Frage, ob ein gelungenes Experiment wiederholt werden muß. Die Erfahrungen, die man mit der C. gemacht hat, sind jung, erst in Jahrhunderten kann man rückschauend den Völkergewinn und den Völkerverlust erkennen. Prinzipien dieser Art sollten aus den Erfahrungen gewonnen werden; sie sollten nicht aufgestellt werden, damit man Erfahrungen über ihr Recht mache. Jedenfalls darf man dem Nachdruck gegenüber, mit dem heute die Zulassung der grundsätzlichen Schulgemeinschaft gefordert wird, die aus der Sache sich ergebenden Bedenken aussprechen.

3. C. ist zu einer „Frage" geworden. Es gibt Fragen, die aus dem herrschenden Zustand herausrufen, damit man ihn beseitige. Dahin gehörte die Sklaverei und das Arbeiterelend. Es gibt Fragen, die von außen hergestellt werden, von Neuerungskünstlern in die Dinge hineingerufen werden, ohne daß die Lage der Dinge die Frage berechtigte. Die Frage der C. sieht nicht darnach aus, als ob sie aus dem Zustand unseres deutschen Schulwesens mit Notwendigkeit zu uns klagend und fordernd herausrufe. Nach C. ruft nur zu oft das Mißtrauen gegen die seitherige Höhere Mädchenschule, sowie der Zug der Zeit nach naturwissenschaftlicher Bildung und das latente Amerikanertum in uns, das nur das schätzt, was sich sofort rentiert. Nun zu den Bedenken. Indem man die Knabenbildung auf Mädchen überträgt (nicht Knaben in Mädchenschulen steckt, was nach der Geschichte und dem ursprünglichen Grundgedanken der C. doch wohl möglich sein sollte) bekennt man, daß diese die gute Jugendbildung sei. Ist das so ausgemacht? Die Schule, die bis dahin für Schulgemeinschaft bevorzugt wurde, ist die Realschule in ihren verschiedenen Formen. Und liegt diese der Fraueneigentümlichkeit so nahe? Der Schwede Palmgren, der Begründer der schwedischen Schulgemeinschaft, bezeichnete die Frage nach der besonderen Eigentümlichkeit der Frauennatur als eine deutsche. Nun wohl, jedes Volk sieht am Bilde der Welt Züge, die die andern nicht sahen, und wir respektieren den tiefen, das Leben von der Wiege bis zum Tode beherrschenden Gegensatz der Mannesart und Frauenart. Die Frage ist berechtigt, ob man nicht mit dem Eigentümlichen der Frauennatur, ihrem wahren Gute, ihrer wahren Gnadengabe rechnen müsse, wenn man die Hand an ihre Schule legen will. Zu diesen Gaben gehört die mächtige Fähigkeit des Glaubens an den inneren Sinn, der in den Erscheinungen der Welt liegt, des Enthusiasmus für das menschlich Große, die tiefe Sicherheit in Fragen der konkreten Sittlichkeit. Der große, wahre Gegenstand und das Ziel der Bildung ist der Mensch. Das Interesse der Frau geht auf das Menschliche. Also erhalte oder suche man ihr die Schule, die in allen ihren Klassen in erster Linie vom Menschen handelt. Indem man die Knaben und Mädchen in ihrem Bildungsgange zur Wegegemeinschaft nötigt, nötigt man sie unter Umständen auch zur Zielgemeinschaft. Und doch sollte sich der Weg vom Ziel bestimmen lassen müssen. Das Ziel ist für Knaben und Mädchen die Befähigung für das Leben, also muß der Wille eines gesunden Volkes, das eine gesunde Zukunft will, der bleiben, daß sich die Frau in erster Linie für das Leben befähige, das mit der Familie gegeben ist. Es sollte kein Bildungsweg beschritten werden, auf dem der Jungfrau der Wunsch nach einer eignen Häuslichkeit „verekelt" werden dürfte. Und nun noch zwei Bedenken gegen die gesicherte Ausführbarkeit der Schulgemeinschaft. 1. Die Schulgemeinschaft macht es unmöglich, heranwachsende Jünglinge zur Ehrfurcht vor der Frau zu erziehen, wie das sein muß; die Lektüre gäbe tausendfache Möglichkeit, aber die Zuhörerinnen schließen dem Lehrer den Mund. 2. Eine Schule ist ein Haus, in dem edle Affekte erzielt werden sollen, Affekte, die dem Ewigen, dem Vaterlande, dem Reinen, der Güte, der Schönheit und der ethischen und intellektuellen Gewissensreinheit gelten. Affekte werden nur von dem Lehrer eingepflanzt, an den man glaubt; der Lehrer macht den edelsten Stoff glaubwürdig oder unglaubwürdig. Es gibt Lehrer, die nur für Knaben passen, und es gibt Lehrer, die nur für Mädchen passen. Was wird der Ertrag der Schulgemeinschaft sein, wenn Mädchen von Unberufenen unterrichtet werden? — Die Begründung, mit der man für die Schulgemeinschaft eintritt, daß man gute Erfahrungen mit ihr gemacht habe, sagt einstweilen nicht mehr als das bekannte polizeiliche Sittenzeugnis: „es ist nichts Nachteiliges über sie bekannt". Unsere Meinung ist, daß C. nicht nötig ist, d. h. daß für eine Zulassung der Schulgemeinschaft in weiterem Umfange als der Not- und Aushilfs-C. keine Gründe vorliegen. Aber da die Bewegung zu ihren Gunsten vorwiegend im Hinblick auf die spätere Berufswahl und eine gründliche Vorbereitung auf diese gefördert wird, so sorge man dafür, daß die Mädchen die rechte, d. h. sachlich rechte und frauengemäße Vorbereitung auf künftige Berufe in Mädchenschulen finden, die mit der Realschule gleiche Ziele verfolgen, und rette neben diesen „Berufsschulen" die Bildungsschule der höheren Mädchenschule und des Mädchengymnasiums.

B. Brons: Ueber die gemeinsame Erziehung beider Geschlechter an den höheren Schulen (Zeit- und Streitfragen, Hamburg 1888); — Stefan Waetzoldt: Coedukation (Deutsche Zeitschr. f. ausl. Unterr.wesen Bd. 1, 1895); — Palmgren: Gemeinsame Erziehung usw. in RHP, II,

Sp. 548 ff; — W. Münch: Geist des Lehramts, 1903, S. 271 f; — Albrecht Goerth: Erziehung und Ausbildung der Mädchen, 1894, S. 459 ff; — Wingerath: Pädag. Archiv, Bd. 49, S. 577 ff, 1907; — Reve: Charakterzüge des amerikanischen Volkes, 1908, S. 71 ff. **Oeser.**

Cölestin, Name von 5 Päpsten. ¶ Papsttum.

I (422—432), geborener Römer, energischer Vorkämpfer der Papstmonarchie, der von der afrikanischen Kirche (vergeblich) Anerkennung des Appellationsrechtes nach Rom beanspruchte, den Nestorianismus (¶ Monophysiten) 430 auf einer römischen Synode verurteilte und in Gallien sich gegen den Semipelagianismus (¶ Pelagius usw.) wandte. Unter ihm wurde 431 Palladius zur Missionierung nach ¶ Irland geschickt.

II (1143—1144), vorher Guido de Castellis aus Tuscien, Schüler ¶ Abälards, als Legat in Frankreich 1140 von ¶ Bernhard von Clairvaux wegen Hinneigung zu ¶ Arnold v. Brescia scharf getadelt, hob als Papst das von ¶ Innocenz II über alle Orte, wo Ludwig VII von Frankreich sich aufhalten würde, erlassene Interdikt auf.

III (1191—1198), mit 85 Jahren Papst, vorher Jacinto Bobo aus dem Hause Orsini. Dem Hohenstaufen Heinrich VI gegenüber ist er ohnmächtig, muß ihn mit seiner Gemahlin Constanze in Rom zum Kaiser krönen und dessen Herrschaft in Italien und ¶ Deutschland (: I, 4) dulden. Nur an dem Widerspruch seiner Kardinäle scheiterte sein Plan, während seiner letzten Krankheit, zugunsten des Kardinals Colonna auf die Papstwürde zu resignieren.

IV (1241), am 25. Okt. unter Einfluß ¶ Friedrichs II gewählt, am 10. Nov. gestorben, vorher Goffredo Castiglione aus Mailand.

Zu I—IV: RE³ IV, S. 200 ff. **K.**

V (5. VII.—13. XII. 1294), der Einsiedler-Papst, ist eine überaus merkwürdige, zeitwidrige Erscheinung in der Geschichte des verweltlichten Papsttums am Ausgang des 13. Jhd.s. Die Gegnerschaften, die seinem Nachfolger ¶ Bonifatius VIII aus C.s Abdankung erwuchsen, sind ein Vorspiel des Streites der ¶ Franziskaner gegen die Kurie um die Armut und des großen päpstlichen Schismas im 14. Jhd. Peter von Murrone heißt C., 1210 als Kind kleiner Leute in den Abruzzen geboren, nach dem Berg Murrone bei Sulmona, wo er noch nicht 30jährig ein strenges Bußleben als Einsiedler auf sich nahm, nachdem er mit 20 Jahren dem Benediktinerorden beigetreten war. Um den Menschen zu entfliehen, nahm er nach 5 Jahren auf dem fast unzugänglichen Monte Majella Wohnung, aber er vermochte nicht, sich seine Einsamkeit zu wahren, und mußte am Ende für die Kongregation, die sich um ihn scharte (später: Coelestiner genannt), Vorschriften erlassen, die er sich 1274 auf dem Lyoner Konzil von Gregor X bestätigen ließ. Zur Leitung der Kongregation bestellte er bald einen Vikar und lebte selbst wieder als einsamer Büßer auf dem Berg Murrone. Früh hat er mit den franziskanischen Spiritualen freundliche Beziehungen geknüpft. — Auf diesen Asketen, der nicht einmal lateinisch sprechen, geschweige denn schreiben konnte (die unter seinem Namen gehenden Schriften sind ihm untergeschoben), haben unter außerordentlichen Umständen im Juli 1294 zu Perugia die Kardinäle ihre Stimmen vereinigt, nachdem der päpstliche Stuhl 2¼ Jahre leer gestanden hatte, weil bei der schroffen Parteiung keiner der Kardinäle die erforderliche Stimmenzahl erhalten konnte. Die Anschauung, daß die Wahl C.s das Ergebnis einer plötzlichen übermächtigen religiösen Stimmung der Kardinäle gewesen sei, ist nicht haltbar. König Karl II, der für den Krieg um die Insel Sizilien einen Papst brauchte, wird sie bewirkt haben. Als sein Versuch, persönlich in Perugia auf die Bestimmung des Kandidaten Einfluß zu gewinnen, gescheitert war, hat er den ihm befreundeten Einsiedler Peter aufgesucht und wahrscheinlich angeregt, an den ihm nahestehenden Kardinal Latinus einen Mahnbrief zu schneller Papstwahl zu erlassen, und als nun im geeigneten Augenblick dieser ehrgeizige, weltkluge Kardinal den Brief Peters hervorzog und eben Peter, den er zu beherrschen hoffte, zum Papst vorschlug, fand er für seinen unfähigen Kandidaten schließlich die allseitige Zustimmung der Kardinäle. Der Gewählte, ein scheinbar ungefährlicher Greis, den die einen und die andern beherrschen wollten, fühlte sich unwürdig. Schwer hat er sich zur Annahme der Wahl bewegen lassen. Auf einem Esel reitend, verließ er den Berg Murrone. Alsbald wurde er in Aquila das Werkzeug seines Landesherrn, des skrupellosen Königs Karls II von Neapel, und zwar um so mehr, als Kardinal Latinus starb. Die Kardinäle mußten sich bequemen heranzukommen. C. ernannte wider alle Tradition ohne Vorwissen des Kollegiums zwölf neue Kardinäle, vorwiegend Franzosen, nach den Wünschen des Königs, dessen politische Interessen er blindlings förderte, während er daneben nur diejenigen des Mönchtums und insbesondere diejenigen der franziskanischen Spiritualen pflegte. Die Verewigung der Herrschaft Karls von Neapel über die Kurie schien er zu verbürgen, indem er die Konklaveordnung Gregors X erneuerte und die päpstliche Residenz nach Neapel verlegte. Schon aber erregte dies Regiment unter den Kardinälen die größte Mißstimmung, während auch C. sich unglücklich fühlte, da er für seine Bußübungen keine Zeit fand. Da ist ihm der Wunsch aufgestiegen, abzudanken — so unerhört ein solches Vorhaben war. Der scharfsinnigste Jurist unter den Kardinälen, Benedikt Gaetani, der spätere Papst ¶ Bonifatius VIII, wurde von ihm um seinen Rat befragt. Er hat später die Abdankung widerraten haben wollen, aber sehr früh sind ihm vielerorts keineswegs unwahrscheinliche Ränke zu geheimer Bestärkung des Einsiedlerpapstes in jener Absicht nachgesagt worden. Jedenfalls half er die juristischen Bedenken beseitigen. Je mehr er sich in den vorausgegangenen Monaten zurückgehalten hatte, um so mehr war er berufen, das disziplinlose Papsttum C.s zu beseitigen. Am 13. Dez. 1294 erfolgte die Abdankung C.s nach der von Benedikt Gaetani entworfenen Formel. Weiter aber hatte Benedikt Gaetani auch die meisten Aussichten, Nachfolger C.s zu werden. Dieser Einsicht hat sich am Ende auch König Karl II, sein früherer Gegner, nicht verschließen können, und so ist die verhängnisvolle Wahl des stolzen Gaetani, der in allem den schärfsten Gegensatz zu seinem Vorgänger darstellt, elf Tage nach der Abdankung C.s erfolgt. Die letztere war gut und notwendig trotz Dantes bekanntem Tadel, weil die Annahme der Würde seitens des Einsiedlers ein Fehler gewesen war. Ein makelloser Nachfolger hätte vielleicht den abgedankten Papst sich selbst überlassen können, Bonifaz hat Sorge getragen, daß C. nicht das Werkzeug seiner

Feinde würde, welche die Abdankung bestreiten mochten; er hat den zweimal flüchtigen auf dem Schloß Fumone bei Anagni in enger Zelle verwahren lassen. Als Asket hat C. nicht gestrebt, diese Gefangenschaft zu mildern, aber die Gegner des Bonifaz, die Spiritualen und die beiden Kardinäle aus dem Hause Colonna, welche von ihm abfielen, haben seinen Namen und sein Schicksal noch lange nach seinem Tode († 19. Mai 1296) vielfältig gegen Bonifaz und sein Andenken ausgespielt. So war auch die Heiligsprechung C.s, welche Clemens V auf den schon 1305 und wiederholt von Philipp dem Schönen von Frankreich vorgebrachten Wunsch im Jahre 1313 vollzogen hat, eines der großen Zugeständnisse, welche dieser Papst den Interessen des französischen Königs im Gegensatz zu dem Andenken Bonifaz' VIII gemacht hat.

Hans Schulz: Peter von Murrone (Papst Coelestin V), 1. T., Berlin Diss 1894; — Derselbe: P. v. M. als Papst Coelestin V (Ztschr. f. Kirchengesch. 17, 3 und 4); — Celestino V ed il VI Centenario della sua incoronazione, Aquila 1894; — S. Pierre Célestin et ses premiers biographes in Analecta Bollandiana 16, 1897, S. 365—487; — Heinr. Finke: Aus den Tagen Bonifaz' VIII, 1902; — Dazu: Alb. Hauck: GGA 1904, S. 860 f; — L. Seltenhammer: Papst C. V (56. Jahresber. über die K. K. Staatsrealschule im 3. Bez. in Wien), 1907. **Wenck.**

Coelestiner, Zweig der Benediktiner, ¶ Cölestin V ¶ Mönchtum.

Coelibatus ¶ Zölibat.

v. Cölln, Daniel (1788—1833), ev. Theologe, geb. in Oerlinghausen (Lippe-Detmold), war Privatdozent in Marburg, wurde 1816 a.o. Prof. daselbst und 1818 o. Prof. in Breslau. Mit seinem Kollegen Dav. ¶ Schulz zusammen schrieb er „Ueber theol. Lehrfreiheit auf den evang. Universitäten und deren Beschränkung durch symbolische Bücher, (1830) 1830² (über ihre Diskussion mit Schleiermacher wegen der Bedeutung der Bekenntnisschriften ¶ Apostolikumstreit). Schulz hat auch nach C.s frühem Tode dessen „Biblische Theologie" herausgegeben (1836). **M.**

Coemeterium (griech. koimētērion) Ruhestätte, Begräbnisraum oder -platz, ¶ Begräbnis.

Coenobium ¶ Mönchtum.

Coge intrare, lateinische Uebersetzung der Worte Luk 14 $_{23}$: Nötige sie hereinzukommen, seit ¶ Augustin (ep. 93 $_{5}$) die klassische biblische Rechtfertigungsstelle für das gewaltsame kirchliche Vorgehen gegen die Ketzer (¶ Ketzer und Ketzerprozeß ¶ Donatismus), auch von den Reformatoren nicht entkräftet und erst von der Aufklärung beseitigt. (Vgl. z. B. die Schrift ¶ Bayles: Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ: Contrains les d'entrer, 1686).

H. Reuter: Augustin. Studien, 1887, S. 299 f. 501; — W. Köhler: Reformation und Ketzerprozeß, 1900. **K.**

Cohen, Hermann, Philosoph, geb. 1842 zu Coswig (Anhalt), 1873 Privatdoz. in Marburg, 1875 a. o., seit 1876 o. Prof. daselbst. Kantforscher und Hauptvertreter der neukantischen Strömung in der Philosophie der Gegenwart. Verfaßte u. a.: Kants Theorie der Erfahrung (1871. 1885²), Kants Begründung der Ethik (1877), Kants Begründung der Aesthetik (1889), Das Prinzip der Infinitesimalmethode (1882), Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft (1907), gab Fr. A. Langes Geschichte des Materialismus neu heraus (mit Nachtrag 1896, neueste Bearbeitung 1908). Von C.s eigenem System der Philosophie liegen die folgenden Bände vor: Logik der reinen Erkenntnis (1902), Ethik des reinen Willens (1904. 1907²). Genannt sei noch die kleine Schrift: Religion und Sittlichkeit (1907). Die Ethik der mosaischen Religion verteidigt C. u. a. in: Die Nächstenliebe im Talmud (1888). — ¶ Philosophen der Gegenwart. **M.**

Cohrs, Ferdinand, ev. Theologe, geb. 1864 zu Moisburg b. Harburg (Elbe), 1891 Pastor in Markoldendorf, 1896 in Eschershausen, 1902 Studiendirektor am Predigerseminar in Erichsburg, 1906 Sup. und Konsist.-Rat in Niedersachswerfen, 1908 in Ilfeld. Verfaßte u. a.: Ph. Melanchthon, Deutschlands Lehrer (1897), Die evang. Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion (1900—1907). Herausgeber der Ztschr. der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte. **M.**

Coillard, François (1834—1904), französischer protestantischer Missionar, geb. in Asnières (Departement Cher), studierte Theologie in Straßburg, trat 1856 in den Dienst der Pariser Missionsgesellschaft in Südafrika (Lessutoland). Im Jahr 1878 unternahm er eine Forschungsreise an den oberen Zambesi und erschloß dieses Gebiet für die evangelische Mission. C. starb auf seinem Arbeitsfeld als einer der bedeutendsten Missionare der Gegenwart. Er schrieb: Sur le Haut-Zambèse. Voyages et travaux de mission (1904²).

E. Favre: F. C., Enfance et jeunesse (1834—1861), d'après son autobiographie, son journal intime et sa correspondance, 1907. **Lachenmann.**

Colani, Timothée (1824—1888), französischer protestantischer Theologe, geb. in Lemé (Departement Aisne), wurde im elterlichen Haus — der Vater war reformierter Pfarrer — und später in Neuchâtel und Korntal (Württemberg) im Geist des Réveil (¶ Pietismus des 19. Jhd.s) erzogen, studierte Theologie in Straßburg, wo die Beschäftigung mit Kant und der deutschen Theologie seinem religiösen Denken eine andere Orientierung gab. Im Bunde mit Edmond ¶ Schérer, der 1849 nach einer ähnlichen religiösen Krisis aus Genf nach Straßburg übergesiedelt war, gründete er 1850 die Revue de théologie et de philosophie chrétienne, die sich die Revision des kirchlichen Dogmas und die Erschließung des Urchristentums auf dem Weg der freien Forschung (im Geiste der Tübinger Schule) zur Aufgabe setzte, und redigierte sie bis zu ihrem Erlöschen (1869). Die geschichtliche Bedeutung dieser Zeitschrift liegt darin, daß sie zuerst dem Protestantismus französischer Zunge eine innerlich freie und wahrhaft wissenschaftliche Theologie gebracht hat, die für alle aktuellen religiösen Probleme kühnlich nach neuen Lösungen suchte, begreiflicherweise unter heftiger Anfeindung dieser als École de Strasbourg bezeichneten neuen theologischen Gruppe von seiten der übrigen kirchlichen Parteien. — In der französischen Kirche zu St. Nikolai, an der er seit 1856 als Vikar, seit 1862 als Pfarrer wirkte, sammelte er als gedankenreicher und packender Prediger eine zahlreiche Gemeinde um seine Kanzel. Dagegen blieb ihm die akademische Tätigkeit lange versagt. Als ihm endlich 1861 am protestantischen Seminar die Vorlesungen über französische Literatur übertragen wurden, legten die orthodoxen Kreise erbitterten Protest ein,

ohne mit dem Antrag auf Entfernung C.s durchzudringen. 1864 wurde ihm, trotz heftigsten Protestes der kirchlichen Rechten, der Lehrstuhl für Homiletik an der Straßburger Fakultät und für Philosophie am protestantischen Seminar übertragen. Hier wurde er mit seinem glänzenden Lehrtalent bald der einflußreichste theologische Dozent in Straßburg. 1866 legte er sein Pfarramt nieder, um sich ganz der akademischen Tätigkeit zu widmen. Der Ausbruch des Krieges 1870 machte ihr ein jähes Ende. Nach der Kapitulation von Straßburg ging C. nach Bordeaux zu Gambetta und vertauschte die Theologie mit der Politik, ohne das Interesse für kirchliche Fragen zu verlieren. Als Laienabgeordneter zur reformierten Generalsynode 1872 bekämpfte er die Confession ¶ Bois (1) im Sinne der Liberalen. Nach einem mißglückten industriellen Unternehmen wandte er sich dem Journalismus zu als Mitarbeiter Gambettas an der République française, daneben war er Unterbibliothekar an der Sorbonne. Am 2. Sept. starb er, ehe er einem Ruf in die Redaktion des Temps folgen konnte, auf einer Schweizerreise in Grindelwald. Außer zahlreichen Beiträgen zur Revue de Strasbourg schrieb C.: Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps (1864); Sermons prêchés à Strasbourg 1857 (ins Deutsche, Holländische und Schwedische übersetzt); Nouveaux sermons (1860); Quatre sermons prêchés à Nîmes (1861). Posthum: Essais de critique historique, philosophique et littéraire, 1895.

Th. Gerold: RE³ IV, S. 210 ff; — G. Reinach im Vorwort zu C.s Essais, 1895. **Lachenmann** und **Amrich.**

Colenso, John William (1814—83), Theologe der engl. Staatskirche, geb. zu St. Austell in Cornwall, zuerst Geistlicher in England, seit 1853 Bischof von Natal, übersetzte das NT in die Sprache der Zulukaffern, die er überhaupt wissenschaftlich erforschte. In St. Pauls Epistle to the Romans (1861) leugnete er die Ewigkeit der Höllenstrafen; besonderes Aufsehen erregten seine in The Pentateuch and the book of Josua critically examined (1862 ff) dargelegten kritischen Anschauungen, zu denen er z. T. gerade durch seine in Südafrika gewonnene Kenntnis von dem Leben eines Hirtenvolks gekommen war. Die südafrikanischen Bischöfe wie die der Heimat verurteilten ihn, doch erklärte das Privy Council der Königin, an das er appellierte, das Verfahren für nichtig, weil die südafrikanischen Bistümer überhaupt der rechtlichen Existenz ermangelten. So blieb C., obwohl der Bischof von Kapstadt einen Gegenbischof weihte, bis zu seinem Tode auf seinem Posten. **M.**

Coleridge, Samuel Taylor (1772—1834), Englands Lessing: Dichter, Kritiker, philosophischer und theologischer Schriftsteller, wurde als Sohn eines Geistlichen in Ottery St. Mary (Devonshire) geboren. Das Studium in Cambridge, das er zeitweilig drückender Schulden wegen unterbrechen mußte, brachte ihn mit einer Schar junger Stürmer zusammen. In diesem Kreise wurde, angesichts der französischen Revolution, ernsthaft das Projekt einer „Pantisokratie" auf kommunistischer Grundlage erwogen. Trotz starkem Interesse für religiöse und theologische Fragen verzichtete C. seiner damaligen radikalen Anschauungen wegen auf den Eintritt in den praktischen Kirchendienst, doch war er eine kurze Zeit unitarischer Prediger; seiner ganzen Individualität entsprach überhaupt ein ungebundenes Leben. Nach ziemlich unstätem Umherschweifen fand er schließlich Ruhe in dem Londoner Vororte Highgate; hier starb er, von seiner Familie getrennt, aber von vielen Verehrern umgeben, bei dem befreundeten Arzte Gillman. — C. hat auf den verschiedensten Gebieten bedeutsame Anregungen gegeben, aber ihm fehlte die Fähigkeit der Konzentration; zudem wurde während der letzten Jahrzehnte seine Gesundheit durch Opiumgenuß schwer geschädigt. Man kann ihn mit Recht als einen Reformator der englischen Poesie bezeichnen. Meistgelesen: Ancient Mariner. Seine dichterische und sprachschöpferische Begabung offenbarte sich vor allem in pantheistisch gefärbten Naturidyllen und in lyrischen Balladen, die auf die englischen Romantiker nachhaltig einwirkten. In C.s innerer Entwicklung, über deren Wandlungen seine Biographia Literaria (1817) unterrichtet, bezeichnet ein längerer Aufenthalt in Deutschland (1798/99) den entscheidenden Wendepunkt. Tiefes Eindringen in die klassische Literatur und Aesthetik befähigte ihn dazu, als Herold deutschen Geisteslebens in England zu wirken. Für seinen philosophischen Eklektizismus wurde Kant besonders einflußreich. Er war der erste Vertreter Kantscher Philosophie in England; die praktische Vernunft ist die Grundlage seiner theologischen Gedanken. Der immer größeren Entfernung von den politischen Schwärmereien der Jugend entspricht in religiöser und theologischer Hinsicht eine immer entscheidendere Wendung zum Positiven, das C. in vielfach origineller Form vertritt (Aids to Reflection, Confessions of an Inquiring Spirit, Theory of Life). Hier behandelt er die moralischen Schwierigkeiten der Lehre von der Erbsünde und der Versöhnung. Doch verläßt er den Boden des Moralismus nicht. Die christliche Religion ist nach Wesen und Ziel ethisch; alles Einzelne in ihr hat nur insoweit Wert, als das sittliche Leben dadurch gefördert wird. Das ist z. B. bei den Lehren von dem stellvertretenden Leiden Christi und der Trinität nicht der Fall. Der alte Streit zwischen Glauben und Wissen, die C. als gleichberechtigte Größen miteinander versöhnen möchte, hat seine Hauptquelle darin, daß mehrdeutige Begriffe hier wie dort in derselben Einschränkung gebraucht werden. In Church and State spricht er die in der Church of England oft wiederholte Meinung aus, daß die Theologie kein wesentlicher Bestandteil in der nationalen Kirche zu sein brauche. An der Bildung der ¶ Broad Church hatte C. hervorragenden Anteil; christlich-soziale Fragen wurden von ihm mehrfach behandelt (The Statesman's Manual, On the Constitution of the Church and State).

Ausgaben der Poetical Works von Pickering, 4 vol., 1877, und J. D. Campbell, 1893; — Literary Remains, 4 vol., 1836—39; — Shepherd: Bibliographie, 1901; — Ernest Hartley Coleridge: The Letters of S. T. C., 2 vol., 1895; — Gillmann: Life of S. T. C., 1838; — Cottle: Reminiscences of S. T. C. and R. Southey, 1847; — C. Schöll: RE³ IV, S. 216—219. **Wollschläger** und **Herz.**

Colet, John († 1519), brachte von einer italienischen Reise 1496 das Programm der Florentiner Platoniker, dem Christentum durch Zurückführung auf seine alten reinen Grundlagen

zu einer Renaissance zu verhelfen, nach England und las nun in Oxford über die hl. Schrift und die Kirchenväter. 1498 verband er sich hier mit ¶ Erasmus und Thomas ¶ Morus. Als er 1505 Dechant an St. Paul zu London geworden war, legte er ganze biblische Bücher in Predigten aus. 1510 verwandte er sein reiches väterliches Erbe zur Begründung einer großen Schule bei St. Paul, in der in der Folge mehr als 150 Knaben in der Bibel, den Kirchenvätern und Klassikern unterrichtet wurden. Den englischen Bischöfen führte er zu Gemüte, daß der beste Schutz gegen die Verbreitung der Ketzerei der ¶ Lollharden eine bei jenen selbst anhebende Kirchenreform sei. Er war Reformkatholik, kein Feind der Kirche, sondern nur ihrer abergläubischen Entartung und der Scholastik.

J. H. Lupton: Life of Dean C., London 1888. **D. Clemen.**

v. Coligny, Gaspard (1519—1572), Herr von Châtillon, Admiral von Frankreich, die anziehendste Gestalt und der größte Laie der französischen Reformation, ist geboren am 16. Februar 1519 (1518?) auf Schloß Châtillon-sur-Loing (Departement Loiret) als Sproß eines der ersten Adelsgeschlechter Frankreichs. Nach dem frühen Tod des Vaters Gaspard von Châtillon, Marschalls von Frankreich (1522), übertrug seine Mutter Luise von Montmorency, Schwester des Connétable, die Erziehung C.s und seiner zwei Brüder (s. u.) dem Humanisten Nikolaus Bérault, einem Freund des ¶ Erasmus. C. widmete sich von Jugend auf dem Waffenhandwerk mit so hervorragender Befähigung, daß er, kaum 25 Jahre alt, Generaloberst der französischen Infanterie wurde. Diese Stellung legte er zugunsten seines Bruders Andelot (s. u.) nieder, nachdem er durch Heinrich II 1551 zum Gouverneur von Paris und 1552 zum Admiral von Frankreich ernannt worden war. Seine rasche Beförderung verdankte er der ungewöhnlichen Tüchtigkeit, durch die er in den Kriegen gegen das Deutsche Reich (namentlich bei der Belagerung von Metz, Toul und Verdun) sich ausgezeichnet hatte. Er war der Organisator der französischen Infanterie: seine „Ordonnanzen", durch die er die königliche Armee aus einem Haufen von plündernden Abenteurern in ein streng disziplinier tes Heer verwandelte, bilden die Grundlage der französischen Militärgerichtsbarkeit. Als er nach dem von ihm vermittelten Waffenstillstand von Vaucelles (5. Febr. 1556) trotz seiner Gewissensbedenken mit innerem Widerwillen auf Befehl des durch die Intriguen der Guisen und des Papstes beeinflußten Königs die Feindseligkeiten wieder eröffnen mußte, war ihm das Kriegsglück nicht mehr hold. Zwar rettete er Frankreich durch die heldenmütige Verteidigung von St. Quentin (10.—27. August 1557), geriet aber selbst in Gefangenschaft, die er in den Niederlanden (Ecluse und Gent) zubrachte. In diese Zeit unfreiwilliger Muße (1557—1559) fällt die Entscheidung C.s für die Lehre der Reformierten. Sie war angebahnt schon durch den Einfluß seiner Mutter, die an ihrem Sterbebett keinen Priester haben wollte, und seiner Brüder Odet und namentlich Andelot, der in langer Gefangenschaft in Mailand (1551—1556) Calvins Schriften kennen gelernt hatte; sie wurde gefördert durch seine fromme Gattin Charlotte von Laval, die schon vor ihrer Vermählung mit C. (15. Oktober 1547) den Reformierten zugetan war, und vertieft in jener Gefangenschaft durch eine schwere Krankheit, die ihn zum eifrigen Studium der Bibel und der von Genf ausgehenden religiösen Schriften führte. Für einen Freund der Reformierten galt er schon 1555, als Villegaignon seine Hilfe in Anspruch nahm, um die verfolgten Hugenotten für seine Kolonisationsversuche in Brasilien zu gewinnen. Bald nach seiner Rückkehr aus der Gefangenschaft (nach dem Frieden von Cateau-Cambrésis 1559) entschloß er sich zur öffentlichen Teilnahme am hl. Abendmahl zur großen Freude der Reformierten, deren Glauben, Kämpfe und Martyrium er fortan teilte. Unter Franz II (1559—1560), der ein willenloses Werkzeug in den Händen der Guisen war, hielt sich C. vom öffentlichen Leben fern, auf seinem Stammschloß mit seinen Hausgenossen ein frommes evangelisches Familienleben pflegend mit täglicher Hausandacht und fleißigem Predigt- und Abendmahlsbesuch. Bald riefen ihn die furchtbaren Hugenottenschlächtereien wieder auf den Plan. Bei der Notabelnversammlung in Fontainebleau überreichte er dem König die Supplication de ceux qui, en diverses provinces, invoquent le nom de Dieu suivant la règle de la piété. Zunächst war diese Bitte um Einstellung der Verfolgungen und Kultusfreiheit der Reformierten ohne Erfolg. Aber mit dem plötzlichen Tod Franz' II verloren die Guisen ihren Einfluß (5. Dez. 1560). Wenige Tage darauf wurden die Generalstaaten nach Orléans einberufen (13. Dez.): C. erlangte, unterstützt durch den trefflichen Kanzler de ¶ l'Hôpital, Duldung für seine Glaubensgenossen und vermochte die Regentin Katharina von Medici für den Plan eines Religionsgesprächs zur Aussöhnung der beiden Parteien zu interessieren, das freilich resultatlos verlief (in Poissy Sept. und Okt. 1561). Das Blutbad von Vassy (1. März 1562) gab dann das Signal zu den Religionskriegen (¶ Hugenotten), in denen C. trotz aller Niederlagen den Protestantismus für Frankreich rettete. Daß im Frieden von St. Germain-en-Laye den Reformierten Gewissens- und Kultusfreiheit mit 3 Sicherheitsstädten zugestanden wurde, war C. zu verdanken. Während des zweiten Religionskrieges, am 23. Mai 1568, hatte er seine Frau verloren. Drei Jahre später ging er eine zweite Ehe ein mit der verwitweten Gräfin Jacqueline von Montbel und Entremonts. Noch größere Erfolge als ein Krieg schienen C. zu winken, als Katharina von Medici und Karl IX C.s Lieblingsidee einer nationalen, von der spanischen und italienischen Bevormundung freien Politik sich zugänglich zeigten und (zunächst im geheimen) die aufständischen Niederländer gegen Spanien unterstützten. Die Vermählung des reformierten Heinrichs von Navarra (nachmaligen Heinrichs IV) mit Margarete von Valois, der Schwester Karls IX, sollte die Hugenotten dem Königshaus noch näher bringen. C. nahm die Einladung zu Hofe unbedenklich an (Sept. 1571) und förderte eifrig den Plan dieser Heirat (am 11. April 1572 wurde der Ehevertrag unterzeichnet) und das Projekt eines Einfalls französischer Truppen in Spanisch-Flandern. Aber nach dem Sieg Albas (11. Juli 1572) schlug die Stimmung am Pariser Hof wieder um: die spanische Partei gewann den alten Einfluß wieder. C. sollte beseitigt werden: am 18. Aug. war die Hochzeit, am 22. Aug. unternahm ein

gedungener Meuchelmörder einen Mordversuch auf C. Der verwundete Admiral warnte den ihn besuchenden König vor dem Einfluß seiner Mutter, die nun den Entschluß faßte, C. samt seinen Anhängern zu vernichten. Nach sorgfältigen Vorbereitungen gaben in der Frühe des Sonntags, 24. August 1572, die Glocken von St. Germain-l'Auxerrois das Zeichen zum Blutbad. Das erste Opfer war C. Außer ihm wurden in Paris mindestens 5000, im ganzen Land mehr als 20000 Hugenotten niedergemetzelt (Bartholomäusnacht, Bluthochzeit). Seine Frau starb nach furchtbaren Schicksalen 1599 im Kerker. Seine Tochter Luise vermählte sich 1583 mit Wilhelm von Oranien, dessen Enkelin, Luise Henriette von Oranien, die Gemahlin Friedrich Wilhelms I von Brandenburg wurde: durch sie gehört C. zu den Ahnen des deutschen Kaiserhauses.

Von C.s Brüdern starb der jüngste, François, Herr von Andelot (1521—69), C.s treuer Waffengefährte, schon 1569 (vergiftet?). Der ältere, Odet de Châtillon (1517—1571), erhielt schon mit 16 Jahren von Clemens VII den Kardinalshut und das Erzbistum Toulouse (7. Nov. 1533). Von Anfang an reformfreundlich, bekannte er sich seit 1561 offen zum Protestantismus, legte seine kirchlichen Würden nieder und vermählte sich als „Graf von Beauvais" mit Elisabeth von Hauteville (Madame la cardinale), um fortan auf Seite der ¶ Hugenotten dem Papst, der ihn mit andern der Ketzerei verdächtigen Bischöfen vor das Inquisitionstribunal geladen hatte, Trotz zu bieten. Um seinen Verfolgern zu entgehen, floh er nach England, wo er bei der Königin Elisabeth mit Erfolg für seine Glaubensgenossen eintrat. Nach dem Frieden von St. Germain-en-Laye (1570) wollte er auf den Rat Colignys nach Frankreich zurückkehren, wurde aber vorher von einem Bedienten vergiftet. Er starb am 14. Februar 1571 und liegt in Canterbury begraben.

Jules Delaborde: Gaspard de Coligny, 3 Bde., 1879—1882; — E. Marcks: G. v. C., sein Leben und das Frankreich seiner Zeit Bd. I, 1, bis Dez. 1560, 1892 (leider nicht mehr erschienen); — RE³ IV, S. 219 ff. **Lachenmann.**

Colin, Abbé, ¶ Maristen.

Collegia pietatis ¶ Pietismus.

Collegium Romanum ¶ Kollegien, römische.

Collenbusch, Samuel (1724—1803), geb. in Wichlinghausen bei Barmen; Schmelzofenbesitzer und Arzt in Duisburg, später in Barmen, wo er an seinem Geburtstag im Jahre 1803 unverheiratet starb. Im frommen Elternhause und den pietistischen Kreisen seiner Heimat, auch von ¶ Tersteegen, wurde sein Eifer für christliches Leben und Theologie genährt. Die Schriften ¶ Böhmes, ¶ Leibnizens und ¶ Bengels haben ihn offenbar beeinflußt. Sein Hauptlehrbuch aber war die Bibel. Aus ihr glaubte er beweisen zu können, was in seinen Ansichten von der herrschenden Lehre abwich. Er bestritt die Prädestination, leugnete die Erbschuld, nicht die Erbsünde, sah den Tod Jesu nicht als Strafgenugtuung an, sondern als Stück seines tätigen und leidenden Gehorsams, der den Inhalt und Zweck seines Lebens bildete. Christus, das Vorbild der Heiligung, soll in uns leben, damit wir Ehrfurcht und Vertrauen gegen Gott bewähren in unserm Streben, bei treuer Berufserfüllung Tugenden zu erwerben und stufenweise hier und dort fortzuschreiten in der Heiligung. C. schrieb 9 Hefte „Erklärungen biblischer Wahrheiten". In seiner Auffassung vom Fortschritt im Jenseits wurde er bestärkt durch die Mitteilungen der somnambulen Dorothea Wuppermann. Er sammelte durch sein anspruchsloses, anziehendes Wesen viele, zum Teil ihm geistig überlegene Freunde um sich, so z. B. die Brüder Hasenkamp, Rektoren des Duisburger Gymnasiums, und Gottfried ¶ Menken. Dem Separatismus Tersteegens wirkte er grundsätzlich und erfolgreich entgegen durch Kirchenbesuch und kirchliche Abendmahlsfeier. Aus seinen Kreisen erwuchsen die Gründer des Barmer Missionshauses. Noch heute findet man im Bergischen und im Jülicher Lande Theologen und Nichttheologen, die sich Collenbuschianer nennen. Aehnlich hat nur noch Tersteegen gewirkt.

RE³ IV, S. 233 ff; — M. Goebel: Geschichte des christlichen Lebens in der rhein.-westfälischen evg. Kirche, I, 1862, Vorrede S. 5 ff; — A. Ritschl: Geschichte des Pietismus I, 1880, S. 565 ff. **Landgrebe.**

Collins, John Anthony (1676—1729), englischer, mit Locke befreundeter Philosoph und Deist. ¶ Deismus ¶ Freidenker.

Verfaßte: A discourse of freethinking, 1713; — A discourse of the grounds and reasons of the Christian religion, 1724, anonym herausgegeben; — Die Memoirs of the life of A. C. sind 1848/49 in London in 2 Bänden erschienen.

Colombia (Kolumbien), südamerikanische Republik.

1. Geschichte; — 2. Statistik.

Der Entdeckung des Landes durch Alonso Hojeda (1499 an der Halbinsel Goajira) und Bastidas (1501 an der Mündung des Magdalena) folgten bald die ersten Christianisierungsversuche. Schon 1514 wurde durch Leo X am Meerbusen von Darien der Bischofssitz S. Maria gegründet (1518 nach Panamá verlegt), 1529 nahe der Mündungsbucht des Magdalenenstroms Sta. Marta, die erste Stadt des Landes (ohne Panamá), gegründet und 1531 zum Bischofssitz erhoben (1. Bischof der Dominikaner Thomas Ortiz). Von hier aus drangen die Dominikaner vor, um das Christentum zu predigen. 1533 wurde Cartagena gegründet (Bischof der Dominikaner Thomas de Toro), 1536 unter Führung des Gonzalez Ximenes de Quesada eine große Expedition auf dem Magdalena ins Innere unternommen, auf der die Spanier fast ohne Kampf bis Suesca vordrangen, den Zipa von Bogotá, der sich ihnen entgegenstellte, schlugen, die Hauptstadt der Chibchas, Bogotá, das heutige Funza, Tunja und Sogamoso besetzten, dessen großartiger Tempel in Flammen aufging, und 6. August 1538 die Stadt Santafé, das heutige Bogotá, als Hauptstadt des eroberten Reiches „Neu-Granada" begründeten. — Hauptsächlich durch die Wirksamkeit der Dominikaner, die 1561 eine eigene Ordensprovinz in Neu-Granada errichteten, und der Franziskaner, breitete sich das Christentum über einen großen Teil des Landes aus (1562 Errichtung des Bistums Bogotá, 1564 Erzbistum). Der eigentliche Apostel C.s ist der hl. Dominikaner Ludwig Bertram (1526—81), der 1562 in Cartagena landete und auf seinen ausgedehnten Missionsreisen (bis zu den Antillen) viele Tausende bekehrte, 1569 aber nach Spanien zurückkehrte, da er der Willkür und Grausamkeit seiner habgierigen Landsleute, welche die Indianer ausplünderten und zu Hunderten in die Sklaverei verkauften, keinen Einhalt zu bieten vermochte. Eine ähnliche Wirksamkeit entfaltete ein

halbes Jahrhundert später der hl. Petrus Claver S. J. (1580—1654), der sich seit 1616 in Cartagena ganz der Bekehrung der Negersklaven, die seit 1517 zu Tausenden nach Westindien und Amerika eingeführt wurden, widmete und in nahezu 40jähriger Tätigkeit gegen 300 000 Neger getauft haben soll. Außer den Dominikanern, deren Mitglied Christoph de Torres, Erzbischof von Bogotá, die Gründung der Universität Bogotá veranlaßte, den Franziskanern und den Jesuiten wirkten auch die ¶ Mercedarier und Barmherzigen Brüder des hl. Johannes von Gott für die Ausbreitung des christlichen Glaubens. — Seit der Befreiung von der spanischen Herrschaft 1819 zerrütteten innere Parteikämpfe das Land. Die Herrschaft der Liberalen (1861—85) bedeutete einen erbitterten Kampf gegen die Kirche: zahlreiche Kirchen wurden geschlossen, die Orden vertrieben, die Seminare und Klöster säkularisiert, die Priester, welche die kirchenfeindlichen Gesetze nicht unterschreiben wollten, verbannt. 1885 errang die konservative Partei die Oberhand und behauptete sie auch gegenüber einem Aufstand der von Ecuador und Venezuela unterstützten liberalen Partei, der das Land von 1899—1902 mit blutigem Bürgerkrieg überzog. Durch Konkordate mit dem päpstlichen Stuhl 1887 und 1900 wurden die kirchlichen Verhältnisse neu geordnet; Kirche und Staat arbeiten seither gemeinsam an der Erschließung und Christianisierung der weiten, noch von Heiden bewohnten Landesteile, besonders der Llanos im Osten und Südosten.

2. Das Land ist 1 206 200 qkm groß und hat an 4 630 000 Einwohner. Von der Bevölkerung sind (nach Regel, s. u.) an 10% Weiße, 40% reine Indianer, 40% Cholos oder Mestizen, 10% Neger, Mulatten und Zambos. Mit Ausnahme weniger Protestanten (hauptsächlich in Bogotá und Barranquilla) und der noch heidnischen Indianer (an 200 000) gehört die ganze Bevölkerung der römisch-katholischen Kirche an; doch liegen die religiösen und sittlichen Verhältnisse infolge des Priestermangels vielfach sehr darnieder. Einen dürftigen Ersatz für eine geordnete Heidenmission bieten die regelmäßigen Missionstouren, die von den vorhandenen Orden unternommen werden. Gegenwärtig zerfällt C. in 4 Kirchenprovinzen mit 10 (9) Suffraganen: Bogotá (Primatialsitz 1902) mit Ibagué (1900), Nueva Pamplona (1835), Socorro (1895), Tunja (1880); Cartagena (Erzbistum 1900) mit Santa Marta (1531) und dem seit 1903 politisch von Colombia getrennten Panamá; Medellin (Erzbistum 1902) mit Antioquia (1873) und Manizales (1900); Popayán (1546, Erzbist. 1900) mit Garzón (1900) und Pasto (1859). Ferner bestehen die Apostolischen Vikariate Casanare (1893) und Goajira (1905), die Apostolischen Präfekturen Intendenza orientale (1903), San Martino (1904), Caquetá (1904) und Choco (28. April 1908). Eine neuere genaue kirchliche Statistik fehlt. Nach den lückenhaften Angaben der kirchlichen Handbücher wirken in der Seelsorge an 1000 Priester; von den Orden sind in C. nach einer amtlichen Statistik vertreten (Katholische Missionen 1900/1901, 95 f; 1901/02, 121 ff; Ergänzungen in den weiteren Jahrgängen): Jesuiten (6 Niederlassungen; Seminare und Kollegien in Bogotá, Chapinero, Nasto), Franziskaner (3 Klöster, Seminar in Cartagena), Dominikaner (3 Klöster, Seminar in Santa Marta), Unbeschuhte Augustiner (2), Beschuhte Augustiner (1), Kapuziner (2), Redemptoristen (1), Maristen (1), Salesianer des Dom Bosco (1), Oratorianer (1), Lazaristen (1 Haus, Seminar in Tunja), Escolapios (1), Christliche Schulbrüder (2), Eudisten (1, Seminar von Pamplona), Tertiarier vom hl. Franziskus (2 Missionskollegien für Indianer), Deutsche Missionare aus der Gesellschaft des Göttlichen Heilands, Gesellschaft Mariä vom sel. Grignon de Montfort, Söhne des Herzens Mariä, Trinitarier, Kleinen Brüder Mariens. Frauenorden: Clarissinnen (3 Klöster), Santa Ignaz-Schwestern (1), St. Gertrudis-Schwestern (3), Schwestern von der unbefleckten Empfängnis (3), von Bethlehem (2), vom Guten Hirten (1), von der Erscheinung (8), Dominikanerinnen (5), Barmherzige Schwestern (5), Karmelitessen, deutsche Franziskanerinnen (6). Die meisten höheren Lehranstalten, Kollegien, Pensionate und Wohltätigkeitsanstalten sind in den Händen von Ordensleuten, die in den letzten Jahren Zuwachs aus Frankreich und von den Philippinen erfahren haben.

Bibliographie bei Fritz Regel: Kolumbien, 1899, S. 261—268; — Seither erschienen: W. L. Scruggs: The Colombian and Venezuelan Republics, London 1900; — Bergaray Velasco: Nueva Geografia di C. I, Bogotá 1901; — P. D'Espagnat: Souvenir de la Nouvelle Grenade, Paris 1901²; — F. L. Petre: The Republic of C., London 1906; — G. W. Crichfield: The Rise and Progress of the South American Republics, 2 Bde., London 1909; — Penuela: Historia de C., Freiburg i. B. 1909, im Druck; — Missionsgeschichte: Heinr. Hahn: Geschichte der kathol. Missionen IV, 1863 und V, 1865; — Baron Henrion: Allgemeine Geschichte der kathol. Missionen III und IV, 1851 f; — A. Vacant: Dictionnaire de théologie catholique I, Art. Amérique. **Lins.**

Colombière, Pater, ¶ Herz Jesu.

Colombini, Joh. Andr., ¶ Jesuaten.

Colonna, Vittoria (1492—1547). Durch ihre religiöse Stellung wie durch ihre Gedichte und ihre Freundschaft mit Michelangelo ist Vitt. C. (verheiratet 1509 mit dem Marchese von Pescara, seit 1525 Witwe, erst in Neapel und Ischia, dann in Rom und zeitweise in Viterbo wohnend) eine bedeutsame Erscheinung in der letzten Zeit der italienischen ¶ Renaissance, die höchsten seelischen Ergebnisse dieser Kultur ebenso stark in sich tragend wie ihre religiöse Begrenztheit. Auf alle, die ihr näher traten, hat V. durch ihren reinen und tiefen Geist, durch ihre dichterischen Fähigkeiten, durch ihre stete Hilfsbereitschaft und wohl auch durch ihre Schönheit (obwohl Thode diese bestreiten zu können glaubt) einen Zauber ausgeübt. Ihre Gedanken richten sich nach dem Tode ihres Gatten immer stärker dem religiösen Gebiete zu. Vielleicht stand sie in Neapel mit de ¶ Valdes in Beziehung, jedenfalls mit Bernardino ¶ Ochino; und in Rom und Viterbo gehörten außer Michelangelo vor allem die Männer zu ihrem Freundeskreis, die sich mit dem Gedanken einer Reform der Kirche trugen: der Kardinal Pole, Pietro Bembo, Sadoleto, Contarini, Morone, Ant. Flaminio u. a. Die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben hat sie alle bewegt, ohne daß sie sich doch im Sinne der deutschen Reformation von der kath. Kirche irgendwie zu trennen gedachten; eine Erneuerung der Kirche auf den alten Grundlagen in Lehre und Verfassung war allein

die Hoffnung. Die ersten Aeußerungen der Gegenreformation in Rom haben sich gegen Vittoria und ihre Freunde gerichtet (seit 1541); besonders seit Ochinos Uebertritt zum Protestantismus sind sie von der strengen Richtung unablässig beargwöhnt und an einer weiteren Entwicklung ihrer Reformideen verhindert worden. 1547 ist Vittoria in Rom gestorben; die ihr geltenden Gedichte Michelangelos sind das Zeugnis nicht nur tiefster Seelenfreundschaft, sondern auch der letzten heißen Leidenschaft, die den Künstler erfüllt hat.

Gedichte, herausg. v. Visconti, Rom 1840 (deutsch von Kannegießer, 1854); — Briefe: Carteggio di Vitt. Col., herausg. von Ferrero und Müller, 1889, erweitert 1892; — A. v. Reumont: Vittoria Colonna, 1881; — F. X. Kraus: V. C. (Essays I), 1896; — H. Thode: Michelangelo II, 1903. **Goetz.**

Colossae, Colosserbrief usw. ¶ Paulusbriefe (Kolosserbrief).

Columba 1. der Aeltere (528—598), berühmter irischer Mönch, verließ 563 mit 12 Genossen die Heimat, um in der Fremde der Askese zu leben, begründete ein Kloster auf der Insel Hi (Eo, Io, Hy oder Iona) westlich vom heutigen Schottland und christianisierte von dort aus die Pikten in Nordbritannien.

2. der Jüngere oder Columbanus († 615), geboren um die Mitte des 6. Jhd.s in Irland, war zuerst Mönch in dem bekannten irischen Kloster Bangor, begab sich darauf mit 12 Genossen nach Gallien und gründete hier im letzten Jahrzehnt des 6. Jahrhunderts das Kloster Luxeuil in Burgund. Nach seiner Vertreibung aus Gallien (610) lebte er unter den Alamannen am Bodensee; 614 ging er nach Italien und gründete das Kloster Bobbio, wo er 615 starb. C. hat das bei den irischen Mönchen gebräuchliche Bußverfahren in Gallien unter den Laien heimisch gemacht (¶ Bußwesen: I, 3). Auch als Schriftsteller ist er zu nennen (Mönchsregel, Sermone, Briefe, Gedichte usw.). — ¶ Mönchtum.

H. Zimmer: „Keltische Kirche" RE³ X, S. 204 ff, bes. 226 f; — Sebaß: „Columba der Jüngere" RE³ IV, S. 241 ff. **Heussi.**

Columbia ¶ Colombia.

Comba, Emilio (1839—1904), italienischer Kirchenhistoriker, geb. in San Germano in den Waldensertälern Piemonts, studierte in Genf und Bonn Theologie, wirkte von 1863 an als Evangelist in Perugia, Aosta, Pavia, Guastalla, Brescia und Venedig; wurde 1872 Professor der Kirchengeschichte an der waldensischen Scuola di Theologia in Florenz, wo er die Rivista Cristiana neu begründete und bis zu seinem Tode redigierte. Er starb in Nyon am Genfersee. — C. gebührt das Verdienst, in seinen Darstellungen der Waldensergeschichte mit den alten Legenden über die Herkunft der Waldenser aufgeräumt zu haben: Storia dei Valdesi avanti la Riforma, 1880, französisch 1887, englisch 1889; Henri Arnaud, sa vie et ses lettres, 1889; Storia dei Valdesi, 1893; I nostri protestanti, 2 Bde., 1895 und 1897; Histoire des Vaudois, 2 Bde., 1898 und 1901. **Lachenmann.**

Combes, Emile, französischer Politiker, geb. 6. Sept. 1835 in Roquecombe (Departement Tarn), wurde, zum geistlichen Stand bestimmt, in der Ecole des Carmes zu Paris erzogen und als Lehrer der Philosophie am Institut in Pons (Charente-Inférieure) angestellt. Auf Grund einer Arbeit über die Philosophie des hl. Thomas von Aquino wurde er Dr. phil. Nachdem er schon die niederen Weihen empfangen hatte, ging er zum Studium der Medizin über und ließ sich als Arzt in Pons nieder (¶ Los von Rom-Bewegung in Frankreich). 1876 wurde er Bürgermeister dieser Gemeinde. 1885, 1894 und 1903 wurde er als Deputierter der Charente-Inférieure in den Senat gewählt. Im Kabinett Bourgeois (1895—1896) war er Unterrichtsminister. Während des Ministeriums ¶ Waldeck-Rousseau wurde er vom Senat zum Vorsitzenden der Kommission für die Beratung des Vereinsgesetzes gewählt. Nach dem Rücktritt Waldeck-Rousseaus gelang es ihm rasch, ein Ministerium der gesamten Linken (des „bloc") zu gründen, in dem er das Portefeuille des Inneren und des Kultus übernahm. Die strenge Durchführung des Vereinsgesetzes, die rücksichtslose Beseitigung des geistlichen Unterrichts in den Schulen und die Vertreibung der Kongregationen aus Frankreich, die eiserne Energie, mit der er die staatliche Autorität der Kirche gegenüber behauptete, führte zum Bruch mit dem Vatikan. Als Leo XIII gegen die Reise des Präsidenten Loubet nach Rom protestierte (April 1904), wurde der französische Botschafter in Rom abberufen und am 31. Juli 1904 wurden die diplomatischen Beziehungen abgebrochen. C. arbeitete noch ein Projekt über die Trennung von Kirche und Staat aus, kam aber über dessen Härten zu Fall. Sein Nachfolger als Kultusminister, Bienvenu-Martin, legte der Kammer am 9. Februar 1905 einen neuen Entwurf vor, der dann mit den vom Berichterstatter der Kommission, A. ¶ Briand, in der Kammer durchgesetzten Milderungen als Gesetz verabschiedet wurde. **Lachenmann.**

Comenius (tschechisch Komenský), Johann Amos (1592—1670).

1. Leben; — 2. Pädagogisches Werk; — 3. Der Theologe und Kirchenfürst; — 4. Die C.-Gesellschaft.

1. C. wurde in Niwnitz bei Ungarisch-Brod in Mähren geboren. Seine Eltern gehörten zur böhmischen Brüderkirche. Als er 1611 in ¶ Herborn studierte, war ¶ Alsted sein Lehrer; er empfing von ihm religiös die Richtung auf den Chiliasmus, wissenschaftlich auf enzyklopädische Polyhistorie („Pansophie"), praktisch auf pädagogische Reform. Diese Richtung wurde in der Folgezeit verstärkt: religiös durch den Chiliasten ¶ Drabik, pädagogisch vor allem durch die sog. Ratichianer (¶ Ratichius), enzyklopädisch durch die damals aufkommenden sprach- und naturforschenden Gesellschaften (¶ Akademie); sie wurde ergänzt unter dem Einflusse ¶ Pareus' (in Heidelberg, 1613) durch das kirchlich-irenische Interesse (¶ Unionsbestrebungen: II. prot.). Nach Beendigung seiner Studien in Herborn, Amsterdam, Heidelberg (also auf lauter „reformierten" Hochschulen) wurde er, heimgekehrt, Rektor der Brüderschule in Prerau und bald darauf Prediger und Schulleiter in Fulneck. 1621 wurde Fulneck im 30jährigen Kriege zerstört; C. verlor Weib und Kind, Hab und Gut, Bücher und Manuskripte. Er siedelte nach Brandeis über, bis er 1624 bei der Vertreibung aller evangelischen Pastoren aus Böhmen auch von hier fliehen und sich versteckt halten mußte. 1628 zog er mit seinen verbannten Glaubensgenossen nach Lissa in Polen, leitete dort das Gymnasium, wurde 1632 Senior der Brüderkirche und war seit 1648 ihr

letzter Bischof. Im hohen Mannesalter wirkte er 1641 als pädagogischer Reformer in England, 1642—48 in Schwedisch-Preußen (Elbing), 1650—52 in Oberungarn (Sarospatak). Sein letzter Aufenthalt in Lissa 1652—56 endete mit der Eroberung der Stadt durch die Polen im polnisch-schwedischen Krieg. C. verlor im Brande zum zweiten Male seine Schriften, mußte fliehen und verbrachte schließlich seinen Lebensabend im gastlichen Amsterdam, unterstützt von Lorenz de Geer, dessen Vater Lorenz ihn schon 1641 einmal nach Holland gezogen hatte.

2. C.s Werk zielt ab auf Gemeinnützigkeit; er ist einer der vielen fortschrittlichen Utilitaristen, welche die Politik, Pädagogik und Philosophie des 17. Jhd.s bestimmen. Sein Ziel ist: „das Menschengeschlecht durch Erziehung zu dauernder Glückseligkeit nach dem Willen Gottes zu führen", wozu es der Gelehrsamkeit, der Tugend und der Frömmigkeit bedarf: 1. der Gelehrsamkeit, denn der Mensch ist nach Gen 1_{26} vernünftig; 2. der Tugend, denn er ist zur Herrschaft, 3. der Frömmigkeit, denn er ist zum Ebenbilde und zur Freude Gottes geschaffen. Dem Nützlichkeitsprinzip zuliebe war ihm als Pädagogen die Erleichterung des Lernens in solchem Maße Hauptaugenmerk, daß er, gleich den andern Reformern seiner Zeit, aus Opposition gegen die herrschende Lehrweise der Lateinschulen in das entgegengesetzte Extrem eines Sprachunterrichts verfiel, der den Bildungswert der Sprache für die Bequemlichkeit preisgab. Grade diese Erleichterungsschriften haben aber, wie leicht begreiflich, seinen Ruhm unter den Zeitgenossen begründet. Die berühmtesten darunter sind die Janua Linguarum Reserata von 1631 und der Orbis Pictus von 1657 („Geöffnete Sprachentür" und „Gemalte Welt"). Die Sprachentür öffnete er dadurch, daß er überall die Sinne als Gedächtnishilfe aufrief. Keine Vokabel sollte gelernt werden, ohne daß sie der sinnlichen Anschauung nahegebracht war. Die Sätze des Sprachbuchs waren der Sinnenwelt entnommen. Und um nun ja das alles recht sinnlich zu machen, richtete er die Schulbücher als Bilderbücher ein. Der Orbis Pictus ist die illustrierte Janua. War die ganze Welt der Vokabeln in dem Sprachbuche erschöpft, so kamen in den Bildern des Orbis Sensualium Pictus alle Realien der Sinnenwelt vor. — Wurde dadurch in der Tat das erste Lernen der Fremdsprache wesentlich erleichtert, namentlich für solche Kinder, die mehr optisches als akustisches Gedächtnis haben, so war es doch jetzt nur um so schwerer, sich in dem Labyrinth der Bilder und Vokabeln zurechtzufinden und Herrschaft über Sprache und Sinnenwelt zu gewinnen. Die Sinne können den Ariadnefaden, dessen sie dazu bedürfen, nicht aus sich selber spinnen. C. aber ist philosophischer Sensualist. Bacon hat auf ihn besonders stark eingewirkt. Man kann alle didaktischen Maßnahmen C.s auf die bekannte psychologische Grundüberzeugung zurückführen, daß die Seele eine Tabula rasa sei, auf der erst die Sinne ihre Schrift schreiben, daß nichts im Intellekt sei, was nicht vorher in den Sinnen gewesen wäre. — Dieser Sensualismus bestimmt denn auch sein methodisches Hauptwerk, die Didactica Magna (zuerst tschechisch 1628, lat. 1657), die trotz dem verheißungsvollen Untertitel (omnes omnia docendi artificium = die Kunst, Alle Alles zu lehren) auf seine Zeitgenossen sehr geringe, auf die Nachwelt allerdings um so mächtigere Wirkung ausgeübt hat — die erste große umfassende und systematische Lösung der unterrichtlichen Methodik seit der humanistischen Zeit. Die beiden Grundsätze der Didactica sind, daß 1. überall die Natur als Lehrmeisterin nachgeahmt, 2. überall die sinnliche Anschauung (autopsia et sensualis demonstratio) zu Hilfe gerufen werden muß. — Diese beiden Prinzipien laufen auf eins hinaus. Denn unter „Natur" versteht C. nicht die innere Natur des Zöglings, nicht die Gesetzlichkeit der Vernunft; sondern er meint ganz grobsinnlich die äußere Natur. Wie die äußere Natur ihre Geschöpfe im Frühling wachsen läßt, so soll der Mensch seine Kinder im Lebensfrühling erziehen; wie sie in der Morgenstunde den Tau auf die Pflanzen fallen läßt, so soll das Kind in der Morgenstunde lernen; wie sie bei allem, was sie hervorbringt, genau auf die passende Zeit achtet, so soll auch der Lehrstoff so geordnet werden, daß er immer genau zu der jeweiligen Entwicklung paßt. In diesem Sinne sind von der Nachahmung der äußeren Natur alle die Regeln zu verstehen, die C. in der Didactica gibt: die Natur bereitet sich den Stoff, ehe sie ihn formt. Sie verwirrt sich nicht in ihren Werken. Sie schafft ganz von innen heraus (bildet nicht zuerst die Federn des Vogels, sondern seine inneren Teile). Sie beginnt mit dem Allgemeinsten und hört mit dem Besondersten auf. Sie macht keinen Sprung. Sie hört nicht eher auf, als bis sie vollendet hat. Sie führt alles aus Keimen heraus, die dem Umfange nach unbedeutend, der inneren Kraft nach stark sind. Sie schreitet vom Leichteren zum Schwereren vor. Sie überlädt sich nicht. Sie übereilt sich nicht. Sie fördert nichts zutage, was nicht, im Inneren gereift, hervorzubrechen strebt. Sie hilft sich selbst auf alle nur mögliche Weise. Sie erzeugt nichts, dessen Nutzen nicht bald offenbar wird. Sie vollzieht alles gleichförmig. Sie macht nichts Ueberflüssiges und unterläßt nichts Nötiges. Sie tut nichts ohne Grundlagen oder Wurzeln, schlägt die Wurzeln tief, bringt alles nur aus der Wurzel hervor (anderswoher nichts). Sie gliedert alles nach der Verschiedenheit der Zwecke, verbindet alles in beständiger Verknüpfung. Sie macht nie Halt, setzt nie einen ganz neuen Anfang, fährt immer nur im Begonnenen fort, ist immer im Mehren und Vollenden begriffen. Sie bewahrt zwischen Wurzel und Zweigen immer das Gleichgewicht. Sie stärkt sich durch beständige Bewegung. — Diese sensualistische Psychologie versagt nun freilich gegenüber der Wirklichkeit; denn sie vermag nicht die Gesetzlichkeit der Erfahrung zu erklären. Aber dennoch bedeutet der Rückgang des C. auf Natur und Sinnlichkeit etwas Gewaltiges. In dreifacher Hinsicht: 1. Im Gegensatz zu der wirklichkeitsfremden Bücherweisheit: Die Kinder sollten ihr Wissen statt aus Büchern aus der sinnlichen Anschauung der Dinge selbst schöpfen; die Realien halten ihren Einzug in den Lehrplan, und auch der Sprachunterricht wird aus dem öden Verbalismus herausgeführt („Real-Verbalismus"). — 2. C. brachte zum Bewußtsein, daß der Mensch ein Naturwesen ist, daß das Lernen, wie wir heute sagen würden, ein physiologisch bedingter Naturprozeß ist, und daß daher alles Erziehen und Unterrichten mit dieser Naturbedingtheit in allererster Linie rech-

nen muß. — 3. Die äußere Natur ist zwar sehr oft ganz anders, als sie in den Comenianischen Regeln erscheint: dafür ist aber in vielen Fällen die innere Natur des Menschen so. Die „Natur" des C. ist anthropomorph. Der Zweckbegriff, das A und O des C., mag untauglich sein, die äußere Natur zu erklären; dafür ist es aber das Wesen der inneren Natur, nach Zwecken zu handeln. Und indem sich so tatsächlich doch bei seiner Nachahmung der „Natur" die innere Natur der äußeren unterschiebt, ist seine Didaktik viel besser, als seine sensualistische Theorie. Dazu hat das religiöse Moment stark beigetragen. Dieser Sensualist war ein vir desideriorum, ein Mann, den seine Sehnsucht weit über das Labyrinth der Sinnlichkeit hinaustrug. Die platonischen Gedanken, die seit Alexandrias jüdischer Bibelauslegung mit der Lehre verbunden sind, daß die wahre Natur des Menschen nach der Idee Gottes ebenbildlich geschaffen sei, verbesserten die naturalistische Psychologie C.s; und sein gesteigerter Chiliasmus sprengte die Fesseln der utilitaristischen Ethik: es ist denn doch ein Unterschied, ob alle Pädagogie auf den „gemeinen Nutzen" oder ob sie auf das „Paradies der Kirche" abzielt. — Die chiliastische Teleologie, die auf ein Ziel alles hindrängen läßt, bewahrt C. auch davor, sich trotz all seinem „Realismus" wissenschaftlich an die Vielheit der Sinnenwelt zu verlieren. C. führt die Polyhistorie bewußt fort zur „Pansophie" im Sinne der Wissenschaft als Einheit (Pansophiae Prodromus, 1639). Und letztlich ist es sein Drängen auf Einheit und Einheitlichkeit im Wissen wie im Lehren, was seiner Pädagogik die Wucht gegeben hat. — Einheitlich gestaltet sich ihm das ganze Schulwesen. Vom 1.—6. Jahre gehört das Kind in die Mutterschule; vom 6.—12. sollen alle Kinder ohne Unterschied die allgemeine Volksschule besuchen. Vom 12.—18. reicht die wissenschaftliche Vorbildung der Lateinschule. Darauf baut sich die akademische Bildung der Universität auf (18.—24. Jahr), über der als Höchstes eine schola scholarum steht, eine Vereinigung der Meister der Wissenschaft unter einander zum Zwecke des Bildens. — Der Mann der Brüdergemeine, in der wirklich alle Glieder Brüder waren, fordert so die allgemeine Volksschule, die Bildungsgemeinschaft Aller: der Tscheche legt das nationale Fundament des Unterrichts in die Muttersprache. Die Schätzung der lingua vernacula (= heimatlichen Zunge) in den Kreisen der adligen Sprachgesellschaften (¶ Akademie, 1) und der Ratichischen Reformer (¶ Ratichius) fällt bei ihm auf fruchtbaren Boden: tschechisch soll nach seiner Didactica Magna von 1628 der ganze Unterricht noch vom 6.—12. Jahre sein, tschechisch alle Lehrbücher. Nur die modernen Sprachen der Nachbarvölker, unter denen die Tschechen leben, der Deutschen oder der Polen, werden daneben getrieben. Aber kein Latein! Wurzelecht national ist die allgemeine Volksschule. Erst wenn sie durchlaufen ist, tritt im Gymnasium der Schüler durch die geöffnete Sprachentür in die Latinität hinein. In Europa war freilich damals die Lateinschule noch zu fest gewurzelt. C. gab deshalb in seinen spätern Schriften die schola vernacula mehr oder weniger preis und arbeitete seine didaktischen Theorien in die allgemein übliche Lateinschule hinein.

3. Verdankt C. auch allein dieser seiner pädagogischen Tätigkeit den Weltruf, so darf doch sein theologisches und kirchliches Schaffen nicht übersehen werden. Was seine Frömmigkeit in seiner Pädagogik bedeutet, und welche Stellung er der Erziehung zur Frömmigkeit innerhalb der Gesamterziehung anweist, ist schon gesagt. Dieses Ziel suchte er aber außerhalb seiner pädagogischen Veröffentlichungen auch durch rein theologische und kirchlich-religiöse Werke zu erreichen, teils um als Pastor und Bischof seiner Brüderkirche zu dienen und ihr gerade in diesen Zeiten der Verfolgung Festigkeit und Frische zu verleihen, teils als Seelsorger der Einen Gesamtkirche, die er über das Zeitalter der konfessionellen Polemik hinweg dem friedlichen Zeitalter gemeinsamen, humanen Schaffens zuführen wollte (¶ Unionsbestrebungen: II). Er gilt als der größte Prediger der Brüderkirche, als der hervorragendste unter ihren asketischen Schriftstellern, wegen seines Gesangbuchs von 1659 auch als bedeutender Hymnolog. Weit über den Rahmen seiner Kirche hinaus haben, außer dem auch stark religiös gerichteten Pansophiae Prodromus (1639), vor allem einige Altersschriften des C. gewirkt, die die Erinnerung an seinen Namen, auch während der Zeiten, da man ihn als Pädagogen vergaß, wach hielten: De rerum humanarum emendatione 1662, ein Buch, das ¶ Buddeus 1702 neu herausgab, die Panegersia (= All-Weckruf) 1666, die ¶ Herder in seinen „Briefen zur Beförderung der Humanität" wieder hervorzog, und das Unum Necessarium des 77jährigen Greises.

4. Die Panegersie, der allgemeine Weckruf des C., erweckte 1891 zum 300jährigen C.-Jubiläum die C.-Gesellschaft. Ihr spiritus rector war und ist der Geh. Archivrat L. Keller in Berlin. Ihr Zweck ist, „den Geist des C. und der ihm innerlich verwandten Männer unter uns lebendig zu erhalten", darin „einigend und versöhnend" für die Zukunft und „bildend und erziehend auf das heutige Geschlecht zu wirken". Die Weltanschauung des C. literarisch zu vertreten, ihren Ursprung und ihre Geschichte wissenschaftlich zu untersuchen, ist Aufgabe der „Monatshefte der C.-Gesellschaft" (1892 ff). Als mindestens gleich wichtig aber sieht die Gesellschaft ihre gemeinnützigen Aufgaben an; hier steht ihr die Volkserziehung in erster Linie (alles Nähere ¶ Volksbildungsbestrebungen). Allgemeine Volksschule, Volks- und Jugendspiele, Handfertigkeitsunterricht, Frauenbildung und Kampf für die Frauenrechte, Reform des studentischen Lebens, Volkshochschulen, Bücherhallen, Gründung eines Reichsamtes für Volkserziehung und Bildungswesen sind Hauptpunkte ihres „sozialpädagogischen" Reformprogramms. Ueber Arbeitspläne und Arbeitserfolge unterrichten die „Mitteilungen der C.-Gesellschaft" (1893—1902), jetzt „C.-Blätter für Volkserziehung" (1903 ff). So das Forschen und das Bilden miteinander verbindend strebt die C.-Gesellschaft danach, in sich das comenianische Ideal einer schola scholarum zu verwirklichen.

Werke: Opera didactica omnia, Amsterdam 1657; — Opera, Bd. I, 1896; — Didactica Magna ed. F. C. Hultgren, 1894; — Uebersetzung der Did. M. von C. Th. Lion, 1904*; — Uebersetzung des Unum Necessarium als „Laienbrevier" bei E. Diederichs, 1904; — Die Korrespondenz des C. hrsg. v. A. Patera, Prag 1892; — J. Müller: Zur Bücherkunde des C. (Monatshefte der C.-Gesellschaft, 1892); — Derſ.: Ueber die C.-Literatur seit 50 Jahren (Ebda., 1893); — J. Kvačala: J. A. C., sein Leben und seine Schriften,

1892 (wo S. 69 ff ein chronologisches Verzeichnis seiner 142 Schriften); — Derſ.: Die pädagogische Reform des C. in Deutschland bis zum Ausgang des 17. Jhd.s (MGPaedagogica Bd. 26. 27), 1904; — L. Keller: C. und die Akademieen der Naturphilosophen des 17. Jhd.s (Vorträge und Aufsätze aus der C.-Gesellschaft, 3. Jgg., Stück 1), 1895; — H. F. v. Criegern: J. A. C. als Theologe, 1881; — Monroe: C. and the beginnings of educational reform, 1900; — Zahlreiche Einzeluntersuchungen in C.-Studien, Znaim, 1892, und den Monatsheften der C.-Gesellschaft, 1892 ff; — L. Keller: Die C.-Gesellschaft, 1902; — P. Kleinert: RE³ IV, S. 247 ff. **Schiele.**

Comes ¶ Perikopen.

Comma Johanneum heißt der Zusatz, der seit dem 6. Jhd., zuerst im lateinischen Text, dann sehr spät, im 14. Jhd., hie und da in griechischen Handschriften zwischen I Joh 5 $_7$ und $_8$ auftaucht. Der ursprüngliche Text dieser zwei Verse lautet: „So sind es drei, die da zeugen: der Geist, das Wasser und das Blut, und die drei sind einig". Der durch das C. interpolierte Text liest: „So sind es drei, die da zeugen im Himmel: der Vater, der Logos und der heilige Geist; und diese drei sind eins. Und drei sind, die da zeugen auf Erden: der Geist, das Wasser und das Blut, und die drei sind einig". In die Lutherbibel ist der interpolierte Text erst nach Luthers Tode hie und da eingedrungen. **Knopf.**

Commer, Ernst, kath. Theologe, geb. 1847 zu Berlin, zuerst Jurist, 1877 Prof. der Philosophie in Liverpool, 1881 a.o. Prof. der Theologie in Münster, 1888 o. Prof. in Breslau, seit 1901 in Wien. Verfaßte u. a.: System der Philosophie (1883 ff), Logik (1897), Die Kirche (I vom Wesen der Kirche, 1904). Gibt das „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie" heraus. Besonderes Aufsehen erregte 1907 seine Schrift: Hermann Schell und der fortschrittliche Katholizismus; über diese sowie die sich daran anknüpfenden Streitigkeiten ¶ Reformkatholizismus. **M.**

Commodian ist der erste christliche Dichter in lateinischer Sprache. Ueber sein Leben und seine Zeit ist nichts Zuverlässiges bekannt. Man pflegt ihn in die Mitte des 3. Jhd.s zu setzen und Afrika als seine Heimat oder doch als das Land seiner Wirksamkeit anzusehen. Die holperigen Verse beweisen, daß er an der Bildung seiner Zeit nur in geringem Umfang teilgenommen hat. Von seinen Werken ist ein umfangreiches Lehrgedicht, „Unterweisungen" (instructiones) betitelt, und eine fast ebenso umfangreiche metrische Apologie erhalten; jenes, teils an Heiden, teils an Christen gerichtet, hält den Heiden ihre Sünden und den Christen ihre Pflichten vor, behandelt aber daneben auch noch die Lehre von den letzten Dingen, dem Antichrist, der Auferstehung und dem jüngsten Gericht. Die Apologie ist in der ersten Hälfte im wesentlichen eine metrische Geschichtserzählung von der Erschaffung der Welt bis zur Himmelfahrt Christi, in dem zweiten Teil eine Schilderung des Weltendes. Auffallend ist, daß diese unerfreuliche Poesie, die nur durch den Ernst des Verfassers einigermaßen genießbar wird, nicht dem Untergang verfallen ist.

Ausgabe von B. Dombart: CESL 15, 1887; — RE³ V, S. 250 ff; — M. Manitius: Geschichte der christlichen lateinischen Poesie, 1891, S. 17 ff. 28 ff; — Gaston Boissier: La fin du paganisme II, 33 f. **Preuschen.**

Commodus, römischer Kaiser 180—192 n. Chr. ¶ Christenverfolgungen ¶ Imperium Romanum.

Common Prayer Book.

1. Entstehung; — 2. Inhalt; — 3. Beurteilung.

1. Bald nach dem Regierungsantritt Eduards VI (1547) wurde die Reform des anglikanischen Gottesdienstes durch eine Kommission von Bischöfen und Theologen in Angriff genommen. Als Ergebnis ihrer Beratungen erschien Jan. 1549 das Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments, das im wesentlichen ein Werk ¶ Cranmers war. Seine Vorbilder hat es im ¶ Brevier, speziell in Guignons revidiertem Breviarium Romanum von 1535, in altendlischen Liturgien und der Reformationsordnung Hermanns v. ¶ Wied; der römische Einschlag überwiegt aber durchaus. Schon 1552 folgte auf ¶ Calvins Betreiben eine Aenderung in entschieden reformiertem Sinne (Abschaffung der Salbung von Täuflingen und Kranken, der Ohrenbeichte und der Fürbitte für Verstorbene, Umgestaltung der Sakramentsformeln). Durch die Uniformitätsakte (1559) erhielten die auf das Abendmahl bezüglichen Partien eine vermittelnde Fassung; das Gebet gegen die Tyrannei des Papstes und seine detestable enormities wurde beseitigt. 1571 fand das Buch, dessen Schriftgemäßheit von allen Geistlichen anerkannt werden mußte, Aufnahme in das englische Grundgesetz. Die Folgezeit hat das C. P. B. noch häufig revidiert, aber alle diese Eingriffe (auch die energischeren von 1662 und 1871/2) betrafen bloß Details (Konsekratoin des Taufwassers; Einführung der gregorianischen Kalenderrechnung; Tilgung der kirchlichen Gedenktage der Pulververschwörung, der Hinrichtung Karls I und der Restauration; Beschränkung der apokryphischen Vorlesungsabschnitte und Einbeziehung der Apok in die Lektionstabelle; Erlaubnis zur Abkürzung und Zerlegung des Gottesdienstes) und haben den Gesamtcharakter nicht geändert. Auch die Episkopalkirchen Irlands und Schottlands, der Kolonien und der Vereinigten Staaten, sowie die Wesleyaner benutzen das C. P. B. in einer nur wenig abweichenden Gestalt.

Blunt: The annoted B. of C. Pr., New ed., 1885; — C. M. Butler: History of the B. of C. Pr., 1880; — Maude: History of B. of C. P., 1899; — Fr. Procter: A History of the B. of C. Pr., ed. by Frere, 1901. **Herz.**

2. a) Der tägliche Gottesdienst, der morgens und abends stattfindet, beginnt mit der durch einen oder mehrere Bibelsprüche eingeleiteten und vom Geistlichen gelesenen Bußvermahnung, dem von der ganzen Gemeinde gesprochenen Sündenbekenntnis und der vom Geistlichen verkündigten Absolution. Dann betet die ganze Gemeinde das Vaterunser und singt nach einem antiphonischen Gebet im Morgengottesdienst den 95., in beiden je einen bis fünf Psalmen; gehört zu ihnen der 95., so fällt er vorher fort. So wird der ganze Psalter jeden Monat einmal durchgesungen; in der bischöflichen Kirche der Vereinigten Staaten — um von ihr als der nächst wichtigen allein zu sprechen — sind indessen für einzelne Tage wirklich passende Psalmen vorgeschrieben oder wenigstens zugelassen. Nun kommt die erste Vorlesung aus dem AT, das einschließlich der Apokryphen, aber ausschließlich des Psalters so auf die einzelnen Tage verteilt ist, daß es jährlich einmal fast vollständig durchgelesen wird. Es folgt des Morgens das Te Deum oder das Benedicite (der Gesang der drei Männer im feurigen Ofen), des Abends das

Magnificat (Luk 1 46 ff) oder Pslm 98, die zweite Vorlesung aus dem NT, das jährlich dreimal durchgelesen wird, und des Morgens das Benedictus (Luk 1 68 ff) oder Pslm 100, des Abends das Nunc dimittis (Luk 2 29 ff) oder Pslm 67. Nun bekennt die ganze Gemeinde das Apostolikum, an den Festtagen im Morgengottesdienst das Athanasianum; dann kommt die Salutation, das Kyrie (das aber im amerikan. C. Pr. B. durch ein anderes Gebet ersetzt ist) und zum 2. Male das Vaterunser (nicht im amerikan. C. Pr. B.), antiphonische Gebete, drei Kollekten (darunter an erster Stelle die für den betr. Tag), vier (im amerikan. C. Pr. B. sechs) Gebete und der apostolische Segen.

2. b) Der Sonntagsgottesdienst bringt danach zum 3. (bezw. 2.) Mal das Vaterunser, eine Kollekte, die zehn Gebote, ein Gebet für den König, nochmals die Kollekte für den betr. Tag, die altkirchl. Epistel und das Evangelium, sowie (von der ganzen Gemeinde bekannt) das Nicänum. Dann folgt die Predigt; während die Gaben eingesammelt werden, liest der Geistliche einige Sprüche; ein Dankgebet schließt die Feier.

2. c) Der Abendmahlsgottesdienst setzt wieder den Sonntagsgottesdienst fort und besteht aus einer Ansprache und Ermahnung an die Kommunikanten, allgemeiner Beichte, Absolution und einigen Trostsprüchen, der Präfation (event. mit besondern Präfationsgebeten), dem Sanctus, einem Gebet um würdigen Empfang und zur Konsekration, der Kommunion selbst, dem Vaterunser, einem Dankgebet, dem Gloria in excelsis und dem Frieden. Daran, oder wenn keine Kommunion stattfindet, an den Sonntagsgottesdienst, schließen sich endlich noch einige Kollekten an. — Die in den sog. Rubrics, den ursprünglich rot gedruckten liturgischen Vorschriften, nicht ausdrücklich verworfenen Zeremonien wurden in dem Urteil gegen Bischof King von Lincoln 1890 als zulässig bezeichnet.

2. d) Die übrigen kirchlichen Handlungen brauchen nicht im einzelnen besprochen zu werden. Bei der Taufe ist die sonst verworfene Bekreuzung des Kindes beibehalten worden (doch kann sie in Amerika unterbleiben); bei der Trauung erscheint noch die alte Frage: wer gibt diese Frau diesem Mann zur Ehe? und nur der Mann steckt der Frau einen Ring an. Auch für Krankenbesuche, Einsegnung von Wöchnerinnen und manche andre Gelegenheiten sind besondere Gebete vorgeschrieben.

3. Sehen wir von demjenigen ab, was für und wider jede feste Gottesdienstordnung sowohl, als die fast überall ähnliche Form derselben gesagt werden kann und muß, so hat das C. Pr. B. vor andern Agenden zunächst gewisse Vorzüge. — a) Die ihm eigentümlichen (wenngleich z. T. aus ältern, englischen und deutschen Gottesdienstordnungen entnommenen) Gebete sind besonders schön; die Bewunderung, mit der das C. Pr. B. deshalb 1549 vom Parlament aufgenommen wurde, ist auch jetzt noch berechtigt. — b) Die Gemeinde ist mehr als anderwärts an der Liturgie beteiligt und wird auch dadurch, daß bald Knien, bald Sitzen und Stehen vorgeschrieben ist, vor Teilnahmlosigkeit bewahrt. Schon dadurch, daß man dabei steht, wird ferner der Gesang viel lebendiger, als in deutschen Kirchen; auch das allgemein übliche Psalmodieren trägt zur Mannigfaltigkeit des Gottesdienstes bei. — c) Die umfangreichen Schriftvorlesungen machen die Gemeinde mit der ganzen Bibel bekannt und haben, zumal diese Vorschriften vielfach auch bei der häuslichen Andacht befolgt werden, das englische Volk, soweit es der Church of England angehört — und von den andern Kirchen gilt ähnliches — ganz anders mit der h. Schrift vertraut gemacht, als andere Völker. — Aber diesen Vorzügen stehen auch wieder mancherlei Mängel zur Seite. — a) Der Gottesdienst nach dem C. Pr. B. bildet noch weniger, als der nach andern Agenden ein organisches Ganze; nicht nur die Salutation, sondern auch das Kyrie steht an einer unverständlichen Stelle. Wir sahen schon, daß hier die amerikanische Ausgabe geändert hat; ebenso, daß sie das Vaterunser einmal streicht; aber auch so bleibt seine wiederholte Verwendung bedenklich. — b) Die Psalmen werden (wenigstens in England) ohne Rücksicht auf den Inhalt durchgesungen, und ebenso besteht zwischen ihnen und den Schriftvorlesungen, sowie unter diesen selbst in der Regel kein Zusammenhang. Auch sind viele Abschnitte, namentlich aus dem AT, religiös wertlos, ja ohne Erklärung unverständlich. — c) Der täglich zweimalige Gebrauch einer so langen Liturgie muß auf die Dauer noch viel abstumpfender wirken, als der seltenere einer kürzeren. So hat man, noch über die Uniformity Amendment Acts hinausgehend, Gottesdienste eingerichtet, in denen das C. Pr. B. überhaupt nicht mehr zugrunde gelegt wird, und fordert sie jetzt in noch größerem Umfang: eine Entwicklung, die zugleich für die des Gottesdienstes überhaupt typisch sein dürfte.

Außer den Lehrbüchern der prakt. Theologie und Liturgik: W. Keeling: Liturgiae britannicae or the several editions of the Book of Common Prayer of the church of England from its compilation to the last revision, 1851². C. Clemen.

Communicatio idiomatum ¶ Christologie: II, 4 b.

Communicatio in sacris = Teilnahme von Gliedern der einen Konfession am Kultus einer andern. Die katholische Kirche bestimmt darüber: Katholiken dürfen an Begräbnissen und Hochzeiten von Evangelischen zugegen sein, wenn sie kein Aergernis geben und die Häresie dadurch nicht billigen; dagegen dürfen sie an Abendmahl, Taufe und Trauung nicht aktiv teilnehmen und nicht Pate stehen. Nichtkatholiken dürfen (gleich den Exkommunizierten, soweit sie von den Gläubigen nicht gemieden werden müssen) am katholischen Gottesdienst teilnehmen, überhaupt an allen Kulthandlungen, die der Bekehrung und Bekehrung dienen, nicht aber an den Sakramenten; sie können z. B. nur Taufzeugen sein, nicht aber Paten. Simultaner Gebrauch gottesdienstlicher Gebäude kann toleriert werden. Besondere Schwierigkeiten machen die katholischen Kulthandlungen für nichtkatholische Fürsten. Im Interesse des Landes darf für sie Gottesdienst und Kirchengebet gehalten werden; Totengottesdienst für sie ist aber verboten, nur Privatgottesdienst zugelassen; auch können für sie, wie für alle Nichtkatholiken, Gebete, und, im Sinne ihrer Bekehrung, auch Messen geopfert werden. Von den evangelischen Kirchen werden nichtevangelische Christen ohne weiteres als Trauzeugen und als Paten zugelassen; nur wird meist verlangt, daß mindestens ein Pate evangelisch sei. Evangelische Beerdigungsfeier

pflegt ihnen in besonderen Fällen gewährt zu werden, namentlich wenn die katholische Kirche ein feierliches Begräbnis wegen evangelischer Kindererziehung usw. versagt hat; das Verfahren ist in diesem Stück nach Herkommen verschieden; die Entscheidung liegt beim Pfarrer. Teilnahme Nichtevangelischer am Abendmahl ist nur im Uebertrittsfall zulässig (¶ Abendmahl, rechtlich). Sonst ist Beteiligung an evangelischen Gottesdiensten jeder Art ohne Einschränkung gestattet. Ihren Gliedern machen die evangelischen Kirchen hinsichtlich gelegentlicher Teilnahme am Kultus anderer Konfessionen, sofern es sich nicht etwa um Verletzung der Treue gegen die eigene Kirche handelt, keine Vorschriften. Empfang der Sakramente einer anderen Konfession ist selbstverständlich ausgeschlossen. — Ueber die C. i. s. der protestantischen Konfessionen untereinander ¶ Union.

KHL I, Sp. 974. **Sch.**

Complutensia oder Complutensis (Biblia) = c in der abgekürzten Bezeichnung des textkritischen Bibelapparates ist die berühmte erste Polyglotte, benannt nach ihrem Druckort Complutum = Alcalá in Spanien. Die Seele des Unternehmens war der Kardinal Franz Ximenes de Cisneros von Toledo († 1517), den sein Eifer gegen die Verbreitung der hl. Schrift unter dem Volk nicht an der Einsicht hinderte, daß es dringend eines Mittels bedürfe, um sie in möglichst unverfälschter Gestalt dem Studium der Geistlichkeit näher zu bringen. Zu diesem Zwecke bediente er sich der Hilfe ausgezeichneter Sprachkenner und war andrerseits bemüht, die besten und ältesten griechischen und hebräischen Handschriften von allen Seiten herbeizuschaffen. Nachdem er selbst 1502 mit der Arbeit begonnen hatte, konnte 1514—17 beim Drucker Arnold Wilhelm de Brocario zum Druck geschritten werden. Am 22. Mai 1520 erfolgte endlich die päpstliche Erlaubnis. — Das Werk umfaßt 6 Foliobände, Band 1—4 enthält das AT nach dem masoretischen Text, nach Septuaginta (mit lateinischer Uebersetzung zwischen den Zeilen) und nach Vulgata, beim Pentateuch dazu das Targum des Onkelos (¶ Bibel: AT, 4 IV) mit lateinischer Uebersetzung, Band 5 das NT, griechischen Text und Vulgata samt einem griechisch-lateinischen Lexikon, Bd. 6: Lexikon und Grammatik zum AT und Verwandtes. Der hebräische Text (nach einer Neapolitanerbibel von 1491 ff) hat Vokale, aber sozusagen keine Akzente. Der Septuagintatext, aus den aus Rom geliehenen Handschriften 330 und 346 des Vatikans (= Holmes 108 und 248) sowie aus einer Abschrift des sogenannten Venetus Graecus V (= Holmes 68) geschöpft, aber von den Herausgebern zuweilen nach dem Hebräischen oder Lateinischen geändert, gibt die Rezension Lucians wieder (¶ Bibel: AT, 4, I c). — Der Text des NT ist dunkeln Ursprungs. Er ist besser und vor allem gründlicher gearbeitet als der Erasmische von 1516, der als erste Druckausgabe des griechischen NT die schon am 10. Januar 1514 vollendete parallele komplutensische Arbeit infolge des langen Ausbleibens des sie gutheißenden päpstlichen Breves zeitlich überholte. „Neben vielen ganz offenbaren Fehlern hat der Complutensische Text eine bedeutende Anzahl Lesarten, welche die neuere Kritik seitdem wieder hervorgesucht und allgemein eingeführt hat, so besonders in der Apokalypse, weniger in den Evangelien, am seltensten in den übrigen Teilen“ (RE³ XV, 531). Wie schon im AT jedes hebräische Wort, so ist im NT jedes griechische mit einem Buchstaben beziffert, womit die Bezifferung der entsprechenden lateinischen Worte in der Vulgatakolumne parallel geht. Für den Vulgatatext selbst bedeutet die C. die erste kritische Druckausgabe, nachdem es bis 1517 doch schon über 200 gänzlich unkritische gegeben hatte. — ¶ Bibel: II, 6.

Franz Delitzsch: Studien zur Entstehungsgeschichte der Polyglottenbibel des Kardinals Ximenes, 3 Programme 1871. 78. 86; — RE³ III, S. 4; XV, S. 530 f. **Bertholet.**

Compostela, Santiago de, Stadt in der spanischen Provinz Galizien, neben Jerusalem, Rom und Lourdes der berühmteste ¶ Wallfahrtsort der katholischen Kirche (der Name C. ist aus Jacomo Apostolo entstanden). Hier sollen die Gebeine des Apostels Jakobus des Aelteren ruhen, der im Jahre 44 in Jerusalem hingerichtet wurde (Apgsch 12 $_2$). Nach einer Legende, die ums Jahr 800 zum erstenmal auftritt, sei der Leichnam unmittelbar nach der Hinrichtung von seinen Verehrern nach Iria Flavia in Spanien gebracht und dort um 800 wieder aufgefunden worden. Am Fundort wurde eine Kirche erbaut und von Papst Sixtus IV das Gelübde einer Wallfahrt nach C. dem einer Wallfahrt nach Rom oder Jerusalem gleichgestellt und die Dispensation vom Gelübde dem päpstlichen Stuhl reserviert. Seit 1120 befindet sich dort ein Erzbistum. San Jago (Diego) ist der Schutzpatron Spaniens.

KL² III, Sp. 774—777. **Lachenmann.**

Compostela, Ritterorden von Santiago de, im Jahre 1161 von Pedro Fernandez begründet, zunächst zum Schutz der zahlreichen Pilger, die zum Grabe des Apostels Jakob wallfahrteten. Mit Pedro wirkten andere spanische Ritter, die ein Leben voll Abenteuer und wilder Ausschweifungen sühnen wollten, zusammen. Dem Schutz der Wallfahrer fügten sie die Bekämpfung der Ungläubigen hinzu, und weil der König von Galizien und Leon, in dessen Reich der Orden entstanden war, diesem Kampf im Gegensatz zu Kastilien untreu wurde, verlegte Don Pedro den Schwerpunkt des Ordens in dieses Reich. Am 5. Juli 1175 erhielt er die päpstliche Bestätigung. Eigentümlich war, daß den Mitgliedern des Ordens die Fortsetzung des ehelichen Lebens, den Witwern die Wiederverheiratung auch vom Papst gestattet wurde. Die Ordensklerikер sollten für die Erziehung der Söhne der Ordensritter sorgen. Dem Großmeister sollte ein Ordensrat von 13 Mitgliedern zur Seite stehen. Der Orden hat an den Kämpfen gegen die Ungläubigen auf der pyrenäischen Halbinsel ehrenvollen Anteil genommen, er hat stattlichen Reichtum gewonnen und militärische Kraft entfaltet. Deshalb war es König Ferdinand 1476 sehr erwünscht, die Würde eines Großmeisters des Ordens zu erlangen. 1523 erfolgte die dauernde Vereinigung derselben mit der Krone. 1835 wurde der Orden in einen weltlichen Verdienstorden umgewandelt. Ein portugiesischer Zweig des Ordens rang namentlich um die Wende des 13. und 14. Jhd.s lange vergeblich um seine selbständige Existenz, bis ein 1316 gewählter Meister sie zu behaupten vermochte.

Hans Prutz: Die geistlichen Ritterorden, 1908, S. 93 f. **Wenck.**

Comte, August e (1798—1857), der Begründer des Positivismus.

1. Leben und Werke; — 2. Lehre.

1. C., der Sohn katholischer Eltern aus kleinem royalistisch-gesinntem Beamtenstande, besuchte in seiner Vaterstadt Montpellier das Lyzeum und die polytechnische Schule, mußte aber die letztere wegen Widersetzlichkeit gegen einen unliebsamen Lehrer verlassen. Mittellos begab er sich 1816 gegen den Willen der Eltern nach Paris und lebte da von Privatunterricht in der Mathematik. 1818 trat er mit dem Grafen Claude Henri de St. Simon († 1825) in Beziehung. Als Schüler und bald Mitarbeiter des sozialistischen Propheten empfing sein theoretisch-wissenschaftliches Denken die Richtung auf die gesellschaftlichen Probleme. Doch war die persönliche Verbindung von kurzer Dauer. Zwar veröffentlichte C. in St. Simons Catéchisme des Industriels 1822—23 unter dem Titel Contrat social eine Arbeit, die sich selbst als den idées-mères, den Muttergedanken St. Simons entsprungen bezeichnet. Aber in der Schärfe und Einseitigkeit der Gedankenbildung entfernt sie sich weit von der sprunghaft gefühlsmäßigen und agitatorischen Art des Lehrers. Und zu den Tendenzen, die dieser in seinem letzten Werk, dem Nouveau Christianisme, verfolgt, steht die Abhandlung in um so entschiedenerem Gegensatz, als sie deutlich die ganz andersartigen Linien vorzeichnet, in denen C. eine Reorganisation der Gesellschaft erstrebt und erwartet. Nach dem in seinen persönlichen Motiven noch nicht ganz deutlichen Bruch bot eine weitere Studie, Considérations philosophiques sur les Sciences et les Savants, 1825, das Programm seiner Philosophie, und schon ein Jahr später wußte er sich so vollständig im Besitz des fertigen Systems, daß er in seiner Privatwohnung einen Kursus von 72 Vorlesungen ankündigte, in denen er eine philosophische Gesamtdarstellung aller Wissenschaften vorzulegen gedachte. Und in der Tat fanden sich Zuhörer ein, zwar nicht in großer Zahl, aber unter ihnen hervorragende Namen, von Deutschen kein geringerer als Alexander von Humboldt. Aber der Plan wurde kurz nach dem Beginn der Ausführung jäh unterbrochen. Die geistige Ueberanstrengung, verbunden mit der Einwirkung unerfreulicher häuslicher Verhältnisse — C. war seit einem Jahre, nicht eben glücklich, verheiratet und lebte immer noch von mathematischem Privatunterricht —, führte zu einer schweren psychischen Erkrankung, die C. für 1½ Jahre der Arbeit an seinem Lebenswerk ganz entzog. Alsbald nach der Genesung nahm er seine Vorlesungen wieder auf, und nach ihrem Abschluß begann er die Veröffentlichung seines Hauptwerks: Cours de Philosophie Positive, das in den Jahren 1830—42 in 6 starken Bänden erschien. Indessen hatten sich seine äußeren Verhältnisse dadurch gebessert, daß ihm eine Lehrerstelle und in der Folge auch das Amt eines Examinateur an der polytechnischen Schule in Paris übertragen wurde. Allein dem, wie er urteilte und im Vorwort zum sechsten Bande öffentlich aussprach, vereinten Widerstand des Conseil der Anstalt und der Pariser Académie des Sciences gegen die unerhörte neue Philosophie gelang es, ihn aus seiner amtlichen Stellung zu verdrängen. Das milieu scientifique, in dem er sich befand, duldete die Sonderbestrebungen des Einzelnen nicht. Mittellos sah er sich inmitten weitgehender schriftstellerischer Pläne wieder auf Privatunterricht angewiesen. Aus dieser Lage befreite ihn durch Vermittlung von John Stuart ¶ Mill, seinem ersten großen Schüler, die hochherzige Zusicherung dreier Engländer, ihm für ein Jahr seinen Amtsgehalt zu ersetzen. C. nahm das Anerbieten als etwas ganz Selbstverständliches hin, und als das Jahr verstrich, ohne daß seine Lage sich geändert hätte, sah er die Einstellung der Zahlung als ein an ihm selbst wie an der Philosophie begangenes Unrecht an. Vergeblich suchte ihn Mill eines anderen zu überzeugen, er beharrte dabei, daß die Oeffentlichkeit dem Philosophen seinen, übrigens äußerst bescheidenen, Lebensunterhalt zu sichern verpflichtet sei. Wirklich lebte er fortan von den freiwilligen Gaben, die ihm, infolge eines alljährlich ausgehenden Aufrufs, von der wachsenden Zahl seiner Anhänger zuflossen. Diese Lebensumstände spiegeln deutlich das hohe Selbstgefühl, mit dem ihn das Bewußtsein seiner wissenschaftlichen Lebensaufgabe erfüllte. Umgekehrt sind an der letzten Phase seines Philosophierens Impulse aufs stärkste beteiligt, die in einem ganz persönlichen Erlebnis wurzeln. Seine unerfreulichen häuslichen Verhältnisse hatten in der Auflösung seiner Ehe ihr Ende erreicht. In dieser Lage, getrennt von seiner Frau, lernte er 1845 die ihrerseits von ihrem Manne getrennt lebende Clotilde de Vaux kennen. Er faßte eine glühende Neigung zu ihr, und da das Gesetz die Heirat unmöglich machte, verband beide eine leidenschaftliche Freundschaft. Doch nur für kurze Zeit. Nach Jahresfrist wurde sie ihm durch den Tod entrissen. Aber über das Grab hinaus widmete er ihr eine überschwänglich-mystische Verehrung, die alle religiösen Gefühlstriebe, die in ihm geschlummert hatten, weckte und mit seinem wissenschaftlich-sozialen Denken zu seltsamer Einheit verband. In dem Système de politique positive, ou traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité, 4 Bde., 1851—54, verkündete C. eine neue Religion, ihr Dogma, ihren Kultus, ihre Verfassung. Nach einer kurzen Zusammenfassung in dem Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle, 1852, beschäftigte er sich in den letzten Jahren mit einer breit angelegten wiederholten Darstellung des ganzen Systems von den neugewonnenen Gesichtspunkten aus. Aber von der Synthèse subjective, ou système universel des conceptions propres à l'humanité erschien nur der erste Band, Système de logique positive, ou Traité de philosophie mathématique, 1856, in dem er die von allen Gemütsbedürfnissen am weitesten entfernte Wissenschaft der Zahlengrößen seiner religiösen Soziologie dienstbar zu machen und aus ihr abzuleiten unternahm. Er starb am 5. September 1857, wie ein Heiliger verehrt von einer Schar begeisterter Anhänger, als Denker, weit über diese hinaus, wirksam eingreifend in die philosophische und zumal die historische Arbeit der Folgezeit.

2. Zwei kenntliche Linien des französischen Geisteslebens im 18. Jhd., die mathematisch-naturwissenschaftliche und die sozial-revolutionäre, vereinigen sich in C. Er ist sich bewußt, die in gleicher Stärke in ihm entwickelten tendances intellectuelles und tendances politiques zu einer Einheit zu verschmelzen. Von jenen ist er in seiner wissenschaftlichen Arbeit ausgegangen. Aber wie die revolutionäre Stimmung in der Zeit der Wiederherstellung des ancien régime

seine Jugend beherrscht, so drängen sich ihm frühzeitig die Probleme einer Reorganisation der ebenso revolutionär wie reaktionär zerrütteten Gesellschaft in den Vordergrund seiner lebenslänglichen philosophischen Bestrebungen. Er sieht und schildert die Lage dieser Gesellschaft in den dunkelsten Farben. Es wird ihm darum zu einer Grundüberzeugung, daß nicht einzelne kleine oder große Reformgedanken und Reformvorschläge dem unterwühlten Frankreich und mit ihm der Welt aufhelfen können. Auch nicht aus dem Kopf eines Einzelnen, d. h. hier auch aus seinem eignen einsamen nicht, kann das Heil kommen. Der große Gang der Geschichte allein führt dahin, und C. selbst ist nichts als der, allerdings verständnisvollste, Interpret dieser weltgeschichtlichen Bewegung. Daß er diese von seinem Standort in der Gegenwart aus beobachtet, ist selbstverständlich. Von woher sonst sollte er sie sehen? Begreiflich auch, aber doch nicht ebenso selbstverständlich, daß er diese Gegenwart als ein Ziel beurteilt, dem alle Vergangenheit entgegenstrebt. Bei der kritischen Stellung, in der er sich zu ihrer Gesamterscheinung befindet, kann er das nur, indem er bestimmte, eigentümlich gewertete Bewegungen innerhalb des komplizierten geschichtlichen Gebildes als Maßstab zur Beurteilung des Ganzen verwendet: die Neuzeit ist durch das mächtige Vordringen der positiven, d. h. der Erfahrungs-, näher der Naturwissenschaften gekennzeichnet und sofort auch ausgezeichnet. Stellen nun diese mit all ihren Folgeerscheinungen in Technik, Arbeitsweise, allgemeiner Kultur im gesellschaftlichen Leben etwas Neues dar, so frägt sich, was zuvor an dem Ort gestanden hat, den sie jetzt einnehmen oder richtiger einzunehmen im Begriff sind. C.s Antwort lautet: Religion und Metaphysik. Von dieser Antwort aus gestaltet sich ihm das Bild der Geschichte. Sie ist verlaufen und verläuft in drei Stadien: dem theologischen, metaphysischen, positiven. Dieser Gang ist — denn ein Grundbegriff der Naturwissenschaften beherrscht folgerichtig die Betrachtung — sofort als ein streng gesetzmäßiger zu verstehen. Es ist aber damit nicht gesagt, daß die einzelnen Stadien in reinlicher Abgrenzung auf einander folgen: das frühere erhält sich vielmehr breit in dem folgenden, dieses ist unmerklich in jenem angebahnt. Die beiden älteren haben ihre Einheit darin, daß sie jenseits der erfahrbaren Wirklichkeit einen Hintergrund wirksamer bewegender Kräfte suchen. Das theologische Stadium sieht diese in transzendenten, in sich selbständigen Mächten. Von der naiven Annahme durchaus menschenähnlicher Willen, die in die Dinge eingehen, in und an ihnen in Erscheinung treten, geht es aus, um in der Setzung eines übermenschlichen Gottwillens zu endigen: vom Fetischismus schreitet es durch den Polytheismus zum Monotheismus fort. In dem letzteren ist die immer noch deutliche anthropomorphe Grundlage der Art ins Unermeßliche gesteigert, daß sie den Rahmen der Gesamtanschauung sprengen muß. Eben damit ist der Uebergang in das zweite, das metaphysische Stadium angebahnt. An die Stelle des persönlichen Wesens oder Willens treten letzte Grundbegriffe: Natur, Lebenskraft, Endzweck, die doch nur als real gedachte Abstraktionen zu würdigen sind. Gegen diesen Kultus für sich inhaltloser, absoluter Begriffsgrößen wendet sich C.s Kritik ebenso schroff, wie gegen die religiösen Wesenheiten. Diesen Hintergrund zu beseitigen ist das Ziel des letzten, des Stadiums der positiven Wissenschaften. C. ist sich bewußt, als Interpret dieser weltgeschichtlichen Bewegung zum Positivismus an die Arbeit des englischen Empirismus seit Lord ¶ Baco († 1626) und zumal an dessen Endergebnis in der metaphysischen Skepsis David ¶ Humes († 1776) anzuknüpfen. Dreierlei aber ist für diese positivistische Betrachtungsweise grundlegend zu berücksichtigen: erstens die empiristische Grundüberzeugung, daß alles menschliche Erkennen durchaus auf die Welt der Erfahrung beschränkt ist, daß also jenseits dieser keine ideale Wirklichkeit sich auftut; zweitens das Vertrauen, das als unableitbare, aber selbstverständliche Voraussetzung wirkt, daß wir es in dieser Erfahrungswelt mit einer nach allen Richtungen streng gesetzmäßigen, in sich geordneten Wirklichkeit zu tun haben; drittens die lebendige Zuversicht, daß die wissenschaftlich begründete Erkenntnis dieses erreichbaren Diesseits seine stetige Leitung nach immanenten Zielen menschlichen Bedürfens ermögliche: denn nach dem Grundsatz voir pour prévoir, Sehen um vorauszusehen, bedingt die gesicherte Einsicht in den gegenwärtigen Bestand auch die Vorwegnahme seiner zukünftigen Gestaltung. Weder psychologisch noch erkenntnistheoretisch sucht C. diese feststehenden Leitgedanken zu begründen. Von ihnen aus aber ergibt sich zunächst das Bedürfnis nach einer systematischen Gliederung des Gesamtgebiets der Erfahrungserkenntnis. C. stellt eine Hierarchie der Wissenschaften auf und bestimmt ihre Reihenfolge und ihr gegenseitiges Verhältnis einerseits durch den Grad der Abhängigkeit, in dem sich die eine zur anderen befindet, andrerseits durch die Forderung, daß von den allgemeinsten und einfachsten Erscheinungen auszugehen und zu den an Umfang beschränktesten, an Inhalt verwickeltsten vorzuschreiten sei. Die Anordnung umfaßt so Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie, um in Soziologie zu endigen. Neben dieser in sich geschlossenen Reihe von abstrakten Wissenschaften, die es mit zeitlos unabänderlichen, weil streng gesetzlich bedingten Vorgängen zu tun haben, gehen andere her, die es lediglich mit konkreten, darum dem Zufall ausgesetzten Gegenständen zu tun haben, z. B. Mineralogie, Botanik, Zoologie, Geschichte, diese letztere als bloße Sammlung und Darstellung historischer Tatsachen. Jene erste Reihe allein füllt das Arbeitsgebiet der Philosophie aus, sie befreit die Einzelwissenschaften aus ihrer durch Arbeitsteilung zunächst gebotenen Isolierung und weist ihren inneren Zusammenhang, d. h. ihr fortschreitendes Abhängigkeitsverhältnis auf. Um diesen festen Bau liegen die anderen, die konkreten Wissenschaften wie noch unbehauene Steine umher. Dabei aber wird es nicht bleiben sollen. Das Ziel kann nur sein, auch sie aus ihrer unfertigen Lage auf die Höhe der abstrakten zu heben. Erreicht kann das nur werden durch Ermittelung der auch in ihnen wirksamen Gesetzlichkeit, die unter der Hülle der bloßen Tatsächlichkeit vorhanden sein muß. C. hat dies Ziel namentlich an der Umbildung der Geschichte in Soziologie verfolgt. Auf diese letztere zielt schließlich der ganze Aufbau seiner Philosophie hin, wie denn die drei letzten Bände seiner Cours de Phil. pos. ausschließlich ihr gewidmet sind.

Er hat für sie nicht nur den vielfach als sprachliche Mißbildung gerügten Namen geschaffen, ist sich vielmehr bewußt, gerade in ihr die neue Philosophie entdeckt zu haben, die alles Heil aus sich entbinden muß. Bei dem vorausgesetzten festen Zusammenhang der Wissenschaften, der strengen Abhängigkeit, in der jede folgende zu der vorausgehenden, bis zu der grundlegenden allgemeinsten hin, steht, muß ebenso die Methode der Forschung wie die durch sie zu ermittelnde Struktur der Wirklichkeit, auf die sie sich bezieht, von durchaus gleichen letzten Gesichtspunkten beherrscht sein. Konkret ausgedrückt bedeutet das, daß auch die kompliziertesten Gebilde des sozialen Lebens von den gleichen beherrschenden Voraussetzungen aus zu verstehen sind, wie die Erscheinungen der Natur. Die naturwissenschaftliche Methode also muß auch auf die Soziologie angewandt werden. Je spröder der geschichtliche Stoff sich dazu zu verhalten scheint, umso größer wird die Spannung des Denkens, die sich seiner bemeistert. Es gelingt nur, indem eine letzte allgemeinwissenschaftliche Unterscheidung an ihn herangebracht wird. Die sozialen Körper werden unter dem doppelten Gesichtspunkt der Statik und der Dynamik auf deren jeweils gegenwärtigen Bestand und auf ihre Entwickelung zu diesem Bestande hin untersucht, oder in beiden Fällen die Gesetze ermittelt, die den Bestand bedingen oder unter denen sich die Entwickelung vollzieht. Bleibt dabei alles Ueberempirische — Religiöse, Metaphysische, Irrationale — nach den Voraussetzungen auch hier streng ausgeschlossen, so ist doch in diese Entwicklung der Gedanke eines Zieles, also einer Zweckbewegung, in zwiefacher Weise verankert. Einmal führt jener hierarchische Aufbau der Wissenschaften dazu, der letzten, abschließenden, eine Hegemonie über die anderen zuzuerkennen. Diese begründet sich aber nicht nur in der unvergleichlichen Kompliziertheit der sozialen Gebilde, sie führt vielmehr zu dem Zugeständnis, daß es sich in ihrem Gegenstande, dem Menschen, um einen „obersten Typus" handle, von dem aus erst alle anderen biologischen Typen verständlich werden: jede Tierart erscheint nur als ein mißglückter Versuch zum Menschen. Und in der Entwickelung des letzteren zweitens, wie sie nach dem Gesetz der drei Stadien zu Tage tritt, übernimmt durchweg die Befriedigung idealer Bedürfnisse (besoins d'idéalité) die Leitung der Bewegung: auch innerhalb jenes höchsten Typus wieder ist ein Aufwärtsstreben zur Vollentfaltung menschlicher Intelligenz unverkennbar. In beiden Fällen also erweist sich die Menschheit, und zwar, wie C. sie vor sich sieht, als das Ziel aller Wirklichkeit. Dies Ergebnis ist aus naturwissenschaftlicher Forschung nicht gewonnen. Dafür bürgen die Gedanken und Bestrebungen, die das letzte Jahrzehnt C.s ausfüllen. Der positive Denker, der in der Ueberwindung von Religion und Metaphysik das Ziel seiner Arbeit sah, langt schließlich bei der Begründung einer neuen Religion an; er kehrt auf weiten Umwegen zu dem Ausgangspunkt, den er bei St. Simon genommen hatte, zurück. Allerdings die Abkehr von allem Transzendenten bleibt dieser neuen Religion erhalten. Aber die Bedürfnisse des Gemüts machen sich nach der langen, mühevollen Arbeit des Verstandes geltend. Die religion de l'humanité etabliert den Kultus eines höchsten Wesens, zu dem der Einzelne im Bewußtsein voller Abhängigkeit in frommer Verehrung aufschaut. Ihr höchstes Wesen, le grand être, ist die Menschheit. Zwar hebt sich diese aus einer umfassenderen Wirklichkeit ab, sie ist selbst von dem großen Fetisch, der im Weltraum befindlichen Erde, abhängig. Aber aus diesem ist sie als seine höchste Vollendung hervorgegangen, sie als das Ganze, das all seine Teile in strenger Unterordnung in sich befaßt. Gerade aus diesem auch seinerseits wieder abhängigen und zusammengesetzten Charakter dieses höchsten Wesens ergibt sich die Moral der Menschheitsreligion, deren Prinzip die Liebe, deren Grundlage die Ordnung, deren Ziel der Fortschritt ist (l'amour pour principe, l'ordre pour base et le progrès pour but). Die beherrschende Einsicht in die bedingungslose Gesetzlichkeit des sozialen Lebens nimmt nicht nur den Kampf gegen allen Egoismus entschlossen auf, sondern verflüchtigt den Einzelnen, das Individuum, zu einer bloßen Abstraktion, der keine selbständige Realität zukomme. Folgerichtig ist die Zukunftsorganisation der Menschheit dem „politischen Meisterwerk menschlicher Weisheit", dem geistlichen Universalreich des mittelalterlichen Katholizismus abgelauscht. Ein permanentes Konzil in Paris, aus Abgeordneten aller Kulturvölker zusammengesetzt, wird die geistige Leitung der Menschheit übernehmen. Es wird die Ergebnisse der positiven Wissenschaft der Menschheit vermitteln, die Erziehung des kommenden Geschlechtes leiten, Technik und Produktion bis in ihre Einzelheiten regeln. Ein neues System von Sakramenten — neun an der Zahl — wird das Leben von der Geburt bis zum Tod umspannen, ein neuer Kultus wird, an einen neuen Kalender angelehnt, die großen Grundgedanken immer gegenwärtig halten und dem Gefühl wirksam machen. Erscheint so alles in unausweichlicher Organisation an das Ganze gebunden, so meldet schließlich dennoch das Individuum seine Rechte an. Nicht nur, daß der Mittelpunkt in Frankreich und Paris seine individuelle Art nicht verleugnen kann. Mehr noch tragen Kalender und Kultus dies Gepräge. In ihnen schafft sich das Verlangen nach Ewigkeit (besoin d'éternité) Raum. Objektiv geht der Einzelne im Ganzen zugrunde, subjektiv, in der Verehrung des Ganzen, lebt er fort. Hatte sich dieses Gemütsbedürfnis bei C. ursprünglich an der Liebe zu einer Frau entzündet, so behielt die Frau, als Mutter, Gattin, Tochter, auch in dem Kultus der Menschheitsreligion ihre höchste Stelle. Neben ihr aber, wie sie im Hause dem Einzelnen in individueller Gestalt erscheint und dauernd gegenwärtig bleibt, vereinigen sich für das öffentliche Leben in einem großen Pantheon alle Heroen der Geschichte als bleibende Verwirklichungen der Menschheit. C.s weiter historischer Blick bewahrt ihn vor jeder Einseitigkeit in der Auswahl der neuen Heiligen, die seinen Kalender füllen sollen. Aus allen drei Stadien der Geschichte treten die Auserwählten der Vergangenheit zusammen. Aber unwillkürlich fragt man, ob die Fülle von Religion und Metaphysik, von Idealismus und Individualismus, die in diesen Namen sich verkörpert, nicht den Rahmen des naturgesetzlichen Positivismus vollends sprengen wird, wie C. selbst in seiner neuen Religion ihm zu entwachsen scheint. — ¶ Philosophen der Gegenwart.

Unter C etwa Vermißtes ist unter K und Z zu suchen.

Emile Littré: A. C. et la philosophie positive, (1863) 1877³; — J. Stuart Mill: A. C. and Positivism, 1865; — George Henry Lewes: Geschichte der Philosophie von Thales bis Comte, 2. Bd., deutsch 1876; — Bernhard Pünjer: Jahrb. f. prot. Theol. 4 (1878) 8 (1882); — Rudolf Eucken: Zur Würdigung Comtes und des Positivismus, in: Philosophische Aufsätze, E. Zeller gewidmet, 1887; — Derſ.: Die Lebensanſchauungen der großen Denker, (1890) 1907⁷; — H. Wäntig: A. C. und ſeine Bedeutung für die Entwickelung der Sozialwiſſenſchaft, 1895; — Paul Barth: Die Philoſophie der Geſchichte als Soziologie, 1897; — G. Deherme: A. C. et son oeuvre, 1909. **Eck.**

Conceptio immaculata ¶ Maria.

Concilium. Eine Ueberſicht über die altkirchlichen Konzilien bringt der Artikel ¶ Konzilien. Die neueren Konzilien ſind entweder unter ihrem Namen behandelt (z. B. ¶ Tridentinum ¶ Vatikanum) oder zuſammengefaßt (z. B. ¶ Lateranſynoden ¶ Reformkonzile); — Im einzelnen vgl. über C. Germanicum ¶ Bonifatius, Winfried; — Quiniſextum ¶ Bilderſtreitigkeiten; — Trullanum ¶ Monophyſiten.

Concordia Witebergenſis 1536 ¶ Abendmahl: II, 9a ¶ Deutſchland: II, 2.

Concurſus divinus. Concurſus heißt in der herkömmlichen lutheriſchen Dogmatik die neben der Eigenkauſalität der Kreatur und vor allem neben der Freiheit des Menſchen hergehende oder mit ihr konkurrierende göttliche Kauſalität, die dann ſelbſtverſtändlich die relativ ſelbſtändige endliche Kauſalität unter ihre Vorſehungsziele beugt und einverleibt. Es iſt ein Grundproblem, das von jedem religiöſen Gedanken aus entſteht, der nicht die endlichen Vorgänge als ſolche mit den Bewegungen des göttlichen Lebens identifiziert, alſo von jedem nicht völlig ſtrengem Pantheismus aus; denn auch die radikalſte Prädeſtinationslehre, ſolange ſie vom Pantheismus unterſchieden bleiben wollte, hat das endliche Geſchehen und die göttliche Tätigkeit unterſchieden. Es iſt ein Problem, das zu den abſolut unlösbaren gehört, die mit dem religiöſen Bewußtſein ſelbſt geſetzt, aber durch keine begriffliche Kunſt zu löſen ſind. Es bildet den eigentlichen Kern des Wunderbegriffes, deſſen Sinn es iſt, vom bloßen Naturgegebenen und Tatſächlich-Zuſammenhängenden die Unmittelbarkeit einer doch gleichzeitig ſtattfindenden Beziehung auf die göttliche ſchöpferiſche Kraft zu unterſcheiden. Gegenüber dem radikalen Pantheismus, der den gegebenen Naturzuſammenhang mit dem göttlichen Leben identifiziert, iſt nur zu ſagen, daß dieſer nach einer anderen Seite genau ebenſo in unlösbare Probleme führt, indem er die Unterſcheidung zwiſchen Tatſächlich-Geſetzlichem und Gültig-Seinſollendem und damit die eigene Vorausſetzung der Unterſcheidung richtigen und falſchen Denkens aufhebt, durch die er doch ſelbſt erſt zuſtande kommen kann. **Troeltſch.**

Confeſſio in der Bedeutung Märtyrergrab ¶ Altar: II, 4.

Confeſſio Anhaltina von 1579 ¶ Anhalt.

Confeſſio Augustana (Augsburger Bekenntnis).

1. Entſtehung; — 2. Variata und Invariata; — 3. Dogmengeſchichtliche Bedeutung.

1. Die Veranlaſſung zu dieſem erſten offiziellen Bekenntnis lag in dem Ausſchreiben eines Reichstags nach Augsburg auf den 8. April 1530 durch Karl V vom 21. Januar von Bologna aus. Dieſes kaiſerliche Schreiben löſte unbewußt-glücklich eine Spannung im evangeliſchen Lager und führte im weiteren Verlauf eine Einigung herbei, wo Trennung drohte; die vorhandenen Gegenſätze ſind von v. Schubert treffend auf die Formel: Bündnis — Bekenntnis gebracht worden. Ihr Anſatzpunkt war der Speyerer Reichstag von 1529 (¶ Deutſchland: II). Hier herrſchte der Bündnisgedanke bei den Proteſtierenden vor unter Führung ¶ Philipps v. Heſſen, der jetzt ſeine politiſche Aktion mit ¶ Zwingli begann, und Straßburgs. Die latent vorhandenen dogmatiſchen Differenzen in der Abendmahlsfrage ſollte ein Religionsgeſpräch austragen. Aber die ſtreng lutheriſche Richtung (Melanchthon und Kurſachſen) bekam Angſt vor den „Sakramentierern", und das Bündnis mit den Republiken war den monarchiſch Geſchulten wenig verlockend. Eine kurſächſiſche Gegenaktion ſetzte ein, das Bündnis durch ein Bekenntnis zu durchkreuzen, ſie fand kräftigſte Stütze an der Markgrafſchaft Brandenburg. Ein Bekenntnis wird in der Tat formuliert: die ſog. Schwabacher Artikel (im Sommer 1529, vor dem Marburger Religionsgeſpräch). Auf dem Tage zu Schleiz (3.—6. Okt. 1529) ſtellten ſich Sachſen und Brandenburg auf dieſes Bekenntnis — mochte nun das Marburger Geſpräch ruhig tagen, man hatte es unſchädlich gemacht! Angeſichts dieſes vorhandenen Bekenntniſſes verſteht man, warum Luther in Marburg eine Generaldebatte über den ganzen Glaubensinhalt eröffnete, und warum die 15 Marburger Artikel mit den 17 Schwabacher ſo verwandt waren. Aber nun durchkreuzte Philipp von Heſſen dieſe Pläne durch ſeine immer engere Liierung mit Zürich und Straßburg, das von Luther und den Schweizern unterſchriebene Marburger Bekenntnis iſt ihm Waffe gegen das Schwabacher, das ſeine Exkluſivkraft auf dem Schmalkaldener Tage Nov.-Dez. 1529 deutlich bewieſen hatte. Dieſe Gegenſätze zwang nun das kaiſerliche Reichstagsausſchreiben zu neuer Stellungnahme. Die Verheißung des Kaiſers, hier, zum Zweck der Beſeitigung des religiöſen Zwieſpaltes „eines jeglichen Gutbedünken, Opinion und Meinung .... zu hören, zu verſtehen und zu erwägen", bewog den ſächſiſchen Kanzler Gregorius Brück, eine ſchriftliche Zuſammenſtellung der Opinion und Meinung „unſers Teils" mit Bibelbegründung zu empfehlen. Ein daraufhin an Luther, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon ergangener Befehl ließ Ende März dem Kurfürſten ein Gutachten nur über die ſtreitigen Zeremonien — der „Glaube" wurde nicht als ſtrittig betrachtet — in Torgau einreichen (ſogen. Torgauer Artikel). Aber die Situation änderte ſich, als Johann Eck in gedruckter, dem Kaiſer gewidmeter Schrift auf Anregung der bayriſchen Herzöge 404 Artikel gegen den Glauben Luthers und ſeiner Anhänger ausgehen ließ und zur Disputation darüber ſich erbot. Das wurde für Melanchthon, der in Augsburg hiervon Kenntnis nahm, Anlaß, die Verteidigungsſchrift, für die er ſchon eine Einleitung begonnen hatte, zu einem Glaubensbekenntnis zu erweitern. Als Vorlage für dieſen jetzt in den Vordergrund rückenden Glaubensteil dienten die Marburger und Schwabacher Artikel von 1529 (ſ. o.). Wie die Arbeit im einzelnen ſich geſtaltete, iſt mit Sicherheit nicht mehr auszumachen; am 11. Mai wurde ſie an

den auf der Feste Koburg weilenden Luther geschickt und fand seine Billigung, allerdings mit dem Zusatz: „denn ich so sanft und leise nicht treten kann" — ein Urteil, das man nicht ohne weiteres auf den abgeschlossenen Text ausdehnen darf, da Luther „kaum einen Artikel in der Form gesehen hat, in der das Bekenntnis später übergeben worden ist", einige Artikel (20 und 21) überhaupt nicht. Die Arbeit wurde lateinisch und deutsch ausgeführt; dank einem glücklichen Funde Schornbaums ist uns ihr Stand am 31. Mai in deutscher Uebersetzung des den Nürnberger Gesandten übergebenen lateinischen Textes noch erhalten (sogen. „älteste Redaktion der Augustana"). Deutlich, namentlich aus der Einleitung, tritt der Charakter des Bekenntnisses als sächsischer Sonderkonfession heraus. Das nächste Stadium zeigt nun das Sich-Auswachsen zum allgemein protestantischen Bekenntnis. Wie Sachsen hatten auch andere Stände (z. B. Straßburg, Reutlingen, Ulm, Konstanz, Heilbronn, Nürnberg) Sonderkonfessionen ausgearbeitet; um den Zusammenschluß machte sich namentlich der hessische Landgraf verdient, dem die geplante Heranziehung auch der Schweizer freilich nicht gelang. (Die Kosten für die Vereinigung der Gegensätze: Bündnis — Bekenntnis mußte so die Schweiz bezahlen.) Folgerichtig mußte nun Melanchthons spezifisch sächsische Einleitung fallen und durch eine neue ersetzt werden. Der letzte Abschluß des Bekenntnisses vollzog sich unter der Eile der Gegner, am 25. Juni wurde es deutsch (entgegen dem ursprüngl. kaiserlichen Wunsche) von Dr. Christian Beyer laut und deutlich verlesen, dann beide Exemplare dem Kaiser überreicht, der das lateinische an sich nahm, das deutsche dem Mainzer Kurfürsten übergab. Heute besitzen wir die Originale nicht mehr, das lateinische ist s. Z. im kaiserlichen Archive zu Brüssel niedergelegt, dann 1569 von Philipp II von Spanien an Herzog Alba zur Vernichtung beordert worden; ein Zweifel an der Ausführung dieser Ordre besteht nicht. Auf eine eventuelle Spur einer Abschrift in Oesterreich hat Hasenclever neuerdings (nicht zum ersten Male) wieder hingewiesen. Das deutsche Original ist im Mainzer Reichsarchiv niedergelegt, 1540 Johann Eck zur Einsicht vorgelegt worden, dann verschwunden. Sachlich scheint der Verlust wenig bedeutsam, da zahlreiche Abschriften aus der Zeit vor der Ueberreichung den Originaltext, trotzdem bis zur letzten Stunde an ihm gefeilt wurde, im wesentlichen fixieren lassen. Im einzelnen freilich gibt es hier wie bei der ganzen Entstehungsgeschichte der Augustana noch manche Fragen.

2. Trotz kaiserlichen Verbotes erschienen noch während des Reichstages sechs deutsche und eine lateinische Ausgabe, sie alle mehr oder minder ungenau. Ihnen gegenüber wurde die erste offizielle Ausgabe 1531 (sogen. editio princeps = Invariata), deutsch und lateinisch, ausgegeben, mit dem überreichten Original keineswegs stimmend. Unter den weiterhin erschienenen, mehr oder minder geänderten Ausgaben ist beachtenswert die von 1540 (sogen. Variata), die u. a. im Artikel vom Abendmahle (10) die frühere Fassung („vom Abendmahle lehren sie, daß Leib und Blut Christi wahrhaftig anwesend sind und den Essenden im Abendmahle erteilt werden, und sie verwerfen die anderes Lehrenden") im Sinne der Wittenberger Konkordie, d. h. des Paktes mit den Oberländern, umbog („v. A. l. l., daß mit Brot und Wein Leib und Blut Christi den Essenden im Abendmahle wirklich dargeboten werden"). Ursprünglich unbeanstandet, wurde diese Abweichung in den Kämpfen zwischen Melanchthonianern und Gnesiolutheranern Streitobjekt. Auf dem Naumburger Fürstentage, 1561, noch neben der Invariata anerkannt, in das corpus Philippicum (1560), eine aus buchhändlerischem Privatunternehmen allmählich zum kursächsischen Schullehrbuch erwachsene Sammlung, aufgenommen, wurde in den theologischen Parteikämpfen die Variata allmählich verdrängt und vom Konkordienbuche ausgeschlossen, das nur der Invariata symbolische Autorität gab.

3. Die Augustana ist das erste amtliche protestantische Bekenntnis, wurde als solches als Bundesurkunde des Schmalkaldischen Bundes gewertet, 1537 zu Schmalkalden neu unterschrieben, seit 1533 Verpflichtungsformel der Doktoranden (nicht: Ordinanden). Unterschrieben war das Original von Johann von Sachsen, Georg v. Brandenburg-Ansbach, Ernst v. Braunschweig-Lüneburg, Philipp v. Hessen (der aus Aerger über die Ablehnung der Zuziehung der Oberländer und Schweizer erst nach Zögern unterschrieb), Johann Friedrich v. Sachsen, Franz v. Braunschweig-Lüneburg, Wolfgang von Anhalt, Albrecht v. Mansfeld, den Städten Nürnberg und Reutlingen; sehr bald traten die Städte Windsheim, Heilbronn, Kempten, Weißenburg hinzu. Bei der Beurteilung darf man den aktuellen Zweck nicht vergessen; es war Bekenntnis vor dem Kaiser, darum von ausgesprochen irenischer Tendenz, um die Zugehörigkeit der Lutheraner zur christlichen Gesellschaftsgrundlage darzutun. Nicht das protestantische Sondergut, vielmehr das christlich-katholische Gemeingut stand im Vordergrund, und die Gegner sind vor allem die Wiedertäufer und Zwinglianer bezw. Oberländer. Darum fehlt manches, was man unter anderen Umständen erwarten würde, und man muß eher über den trotzdem vorhandenen Goldgehalt staunen. Einen Gegensatz eines Melanchthonischen Werkes gegen den Geist Luthers darf man nicht konstruieren, denn Luther hat sich nie in dem Sinne geäußert. Auf Grund ihrer Entstehungsgeschichte zerfällt die Augustana in zwei Teile: I Artikel des Glaubens und der Lehre. II Artikel, von welchen Zwiespalt ist, da erzählet werden die Mißbräuch, so geändert seind. Teil I umfaßt 21 Artikel: 1. Von Gott (Trinitätslehre). 2. Von der Erbsünde (alle nicht durch Taufe und h. Geist Wiedergeborenen sind verdammt, desgl. die Pelagianer). 3. Vom Sohne Gottes (Zweinaturenlehre). 4. Von der Rechtfertigung (um Christi willen durch den Glauben). 5. Vom Predigtamte (eingesetzt zur Verwaltung des Evangeliums und Darreichung der Sakramente als Mitteln für den Geistesempfang, wo und wann Gott will). 6. Vom neuen Gehorsam (Früchte des Glaubens). 7. Von der Kirche (= Versammlung der Gläubigen, in der das Evangelium recht gelehrt und die Sakramente recht verwaltet werden). 8. Was die Kirche sei? (in ihrer sichtbaren Form sind auch Böse in ihr). 9. Von der Taufe (notwendig zum Heil). 10. Vom Abendmahl (s. o.). 11. Von der Beichte (Privatbeichte ist beizubehalten, Aufzählung aller Sünden unnötig). 12. Von der Buße (ein

jeder Zeit angesichts getaner Sünde zu wiederholender Akt, bestehend aus Reue und Glauben). 13. Vom Gebrauch der Sakramente (Erkennungsakte der Menschen unter sich, mehr noch Gnadenmittel). 14. Vom Kirchenregiment (Rechtmäßige Berufung ist für Predigtamt und Sakramentsverwaltung erforderlich). 15. Von Kirchengebräuchen (Was ohne Sünde beibehalten werden kann, mag bleiben). 16. Von weltlichem Regiment (die Obrigkeit ist Gottes Ordnung, darum darf der Christ obrigkeitliche Aemter bekleiden). 17. Von Christi Wiederkunft zum Gericht (Verwerfung der Apokatastasis und des 1000jährigen Reiches). 18. Vom freien Willen (frei zur bürgerlichen Gerechtigkeit, auf supranaturalem Gebiete verderbt). 19. Von der Ursache der Sünden (der Teufel). 20. Von den guten Werken (sie sind notwendig, nicht um Gnade zu verdienen, sondern um Gottes willen und Gott zum Lob als Folge des Glaubens). 21. Vom Dienst der Heiligen (sie dürfen nur als ethisches Vorbild gelten, nicht um Hilfe angegangen werden). Teil II umfaßt 7 Artikel: 22. Von beiderlei Gestalt des Sakraments (sie ist schriftgemäß). 23. Vom Ehestand der Priester (er ist kraft göttlicher Anordnung freizugeben). 24. Von der Messe (der Opfercharakter ist zu beseitigen, im übrigen kann man sie beibehalten). 25. Von der Beichte (s. Art. 11, der weiter ausgeführt wird). 26. Vom Unterschied der Speisen (Man darf keinen notwendigen Gottesdienst daraus machen, im übrigen ist das Fasten frei, ja als Zucht empfehlenswert). 27. Von den Klostergelübden (gegen den Gelübdezwang und die Anschauung, das Mönchtum sei der Stand der Vollkommenheit). 28. Von der Bischöfe Gewalt (zu beschränken auf Predigt und Sakramentreichung; Gerichtszwang in Ehesachen und Zehnten haben sie nicht aus göttlichem Auftrage, sondern kraft menschlichen Rechtes; ihre Verfügungen haben am Evangelium eine Grenze. Weitere Ausführungen über Sonntagsfeier und dergl.). — ¶ Deutschland: II, ¶ Eck 1., ¶ Philipp von Hessen ¶ Melanchthon ¶ Lehrverpflichtung.

Th. Kolde: Historische Einleitung in die symbolischen Bücher der ev.-luth. Kirche, 1907; — Derſ.: Die Augsburgische Konfession lateinisch und deutsch, 1896 (hier auch die Marburger, Schwabacher, Torgauer Artikel, die Confutatio pontificia, die Variata); — P. Tschackert: Die unveränderte Augsburgische Konfession, deutsch und lateinisch. Kritische Ausgabe, 1901 (Kleine Ausgabe zu Seminarzwecken gleichfalls 1901); — A. Hasenclever: Neue Mitteilungen über den Verbleib von Melanchthons latein. Originalhandschrift der Confessio Augustana, ZKG 29; — H. v. Schubert: Bündnis und Bekenntnis 1529/30, 1908. **Kößler.**

Confessio Basileensis (1534). Den Anlaß zur Aufstellung der sog. ersten Basler Konfession gaben die in der Bürgerschaft noch vorhandenen geheimen Neigungen zum alten katholischen Glauben einerseits und zum Anabaptismus (¶ Wiedertäufer) andrerseits. Der neue Vorsteher der Basler Kirche, Oswald ¶ Myconius, arbeitete daher eine im Verhältnis zur bestehenden Reformationsordnung vom 1. April 1529 ausführlichere und präzisere Bekenntnisschrift aus, für die er ein in einer Synodalrede aufgestelltes Glaubensbekenntnis ¶ Oekolampads vom Sept. 1531 verwertete (daher die Tradition der Autorschaft Oekolampads). Die Konfession, die in deutscher Sprache abgefaßt ist, wurde am 21. Jan. 1534 vom Rate angenommen. Mühlhausen stimmte ihr zu, weshalb sie auch als Conf. Mühlhusana bezeichnet wird. Sie gehört zu der Gruppe der vorcalvinischen Bekenntnisse, lehnt sich aber im Gegensatz zu dem mehr biblisch und praktisch gehaltenen Berner Synodus (¶ Bern) mehr an altkirchliche Symbole an. Die von ihr vertretene Fassung der Abendmahlslehre rief einen Protest der Straßburger Theologen und des Bonifatius Amerbach hervor. Sie war bis zum Jahr 1872 in Basel in Kraft. — Die zweite Basler Konfession ist mit der Helvetica I identisch (vgl. den nächsten Artikel).

K. R. Hagenbach: Krit. Geschichte der Entstehung und der Schicksale der ersten Basler Konfession, 1827; — Derſ.: Oekolampad und Mykonius, 1859; — Th. Burckhardt-Biedermann: Bonifac. Amerbach und die Reformation, 1894; — Derſ.: im Anz. f. schweiz. Gesch. 1896, S. 359; — K. Müller: Symbolik, 1896; — E. Blösch: Geschichte der schweiz. reform. Kirchen I, S. 82. 240. **Haborn.**

Confessio Belgica (1559), **Gallicana** (1559), **Scotica** (1560. 1581), **Helvetica** I (1536) und II (1562). Von diesen 5 allgemeinen reformierten Bekenntnissen gehört nur die erste helvetische Konfession, Confessio Helvetica prior von 1536, der vorcalvinischen Zeit an. Sie war das erste gemeinsame Bekenntnis der reformierten Stände der Schweiz, entworfen von ¶ Bullinger und ¶ Myconius (deutsch von Leo Judae) unter Mitwirkung von Grynäus und Megander auf einer Konferenz in Basel im Jan. 1536 (daher auch Conf. Basileensis posterior genannt im Unterschied von der ersten Basler Konfession von 1534. Im März 1536 wurde sie von den Abgeordneten von Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, St. Gallen, Mühlhausen und Biel angenommen. Den Anlaß boten die Verhandlungen ¶ Bucers mit den Lutherischen und Reformierten zur Anbahnung einer Union aller Protestanten im Blick auf das in Aussicht stehende Konzil. Die Konfession kam denn auch den Lutherischen in der Abendmahlslehre so weit entgegen, daß sie das Abendmahl als eine „mystische Mahlzeit" und Brot und Wein als Sinnbilder erklärte, „nicht zur Nahrung des Leibes, sondern zum ewigen Leben nährend". Die Prädestinationslehre tritt hier noch ganz zurück. — Die übrigen Bekenntnisse gehören der calvinischen und nachcalvinischen Zeit an und verraten sämtlich den Einfluß dieses gewaltigen Genius. Die Confessio Belgica, verfaßt 1559 von dem wallonischen Prediger Guy ¶ de Bray, bestehend aus 37 Artikeln, war ursprünglich eine Privatschrift, die der Verfasser, allerdings im Einverständnis mit seinen Kollegen, an König Philipp sandte. 1562 französisch, später holländisch, lateinisch und deutsch herausgegeben, galt sie als das offizielle Symbol der holländischen Kirche, als welches sie auf der Dordrechter Synode anerkannt wurde. Ihr Standpunkt ist calvinisch. Im gleichen Jahre 1559 gab sich auch die hugenottische Kirche auf ihrer ersten Nationalsynode zu Paris ein Bekenntnis, dessen Entwurf Calvin selbst verfaßt hatte, bestehend aus 40 Artikeln, als Confessio Gallicana oder Confession de la Rochelle bekannt, weil die Synode von La Rochelle 1571 das Bekenntnis bestätigt hat. Die schottische Kirche besaß zwei Konfessionen, die Confessio Scotica prior von 1560 und die Confessio Scotica posterior von 1581. (Vgl. darüber den besondern Artikel ¶ Confessio Scotica.) Die Confessio Helvetica posterior ist wie die

Belgische Konfession aus einem Privatbekenntnis erwachsen, das ¶ Bullinger 1562 mit seinem Freunde Petrus ¶ Martyr entworfen hatte, vielleicht für eine Berner Synode, vielleicht auch im Blick auf das Tridentiner Konzil. Als sich dann Kurfürst Friedrich III von der Pfalz in seiner kirchlichen Notlage an Bullinger um Rat wandte, sandte ihm dieser die Schrift. Der Kurfürst hatte solchen Gefallen an ihr, daß er sie veröffentlichte. Da nun gleichzeitig ein neues Bekenntnis in der Schweiz nötig war, akzeptierten die Stände von Bern, Zürich, Genf, Schaffhausen, Mühlhausen, St. Gallen, später von Basel das Bullingersche Bekenntnis, das als Conf. Helv. posterior auch von den meisten übrigen reformierten Kirchen anerkannt wurde. Es trägt den Stempel des milden Bullingerschen Geistes, und vertritt einen gemäßigten Calvinismus.

G. Plitt: Grundriß der Symbolik, 1902⁴, S. 105 ff (daselbst die wichtigere Literatur angegeben); — E. F. K. Müller: Symbolik, 1896. **Hadorn.**

Confessio Bohemica (1575). Der protestantenfreundliche Kaiser Maximilian II, im Grunde des Herzens Philippist, der doch das Einsetzen der Gegenreformation nicht hinderte, hielt in dem Jahre vor seinem Tode einen Landtag in Prag und erlaubte, wie er immer auf eine Einigung der Protestanten hinarbeitete, daß die evangelischen Stände Böhmens eine gemeinsame Konfession aufstellten. Sie kam nach schweren Kämpfen zustande, eine Verschmelzung von Teilen der Augustana mit der Lehre der böhmischen Brüderunität. Man schmiedete allen annehmbare Formeln, unter Verzicht auf feinere Unterschiede. Diese C. B. ist das letzte auf böhmischem Boden entstandene evangelische Bekenntnis, ursprünglich tschechisch, in dem Ursprungsjahre verdeutscht für die Wittenberger, die es sehr freundlich begutachteten, latinisiert erst für den Winterkönig. Trotz der unsicheren Haltung Max' und Rudolfs hat sie sich bis zur Schlacht am weißen Berge bewährt als eine Urkunde der Versöhnung und des Widerstandes, der Sammlung und Verteidigung. — ¶ Oesterreich-Ungarn: I

A. Gindely: Geschichte der böhm. Brüder, 1868², S. 138 ff; — B. Czerwenka: Geschichte der ev. Kirche in Böhmen, 1870², S. 440 f; — Eger-Brieger: Das böhm. Glaubensbekenntnis von 1575, 1900; — E. v. Schweinitz: The History of the church known as the Unitas Fratrum, Bethlehem PA, 1901², S. 379; — Eine ausführliche Monographie in Vorbereitung v. F. Hrejsa. **Loesche.**

Confessio Csengeriana (1570). Ihren Namen führt diese Bekenntnisschrift der Reformierten Ungarns von der anno 1570 auf Betrieb des Reformators Peter Melius (¶ Oesterreich-Ungarn: II) zustandegekommenen Synode zu (Mezö-)Csenger (so! nicht: Czenger) bei Szathmár nahe der Szamos im nordöstlichen Ungarn. — Die Entstehung fällt nicht, wie früher irrtümlich angenommen wurde, in die Jahre 1557—58 (für 1557 ist überhaupt keine ungarische Synode nachweisbar, 1558 eine Pastorenversammlung in Schemnitz abgehalten worden, ihr literarischer Niederschlag jedoch die streng augsburgisch gerichtete confessio fidei Ulrici cubicularii et aliorum ministrorum opposita articulis superioribus); wäre jene Angabe richtig, so bliebe dem Bekenntnis von Csenger allerdings der Vorzug, unter den reformierten Bekenntnissen Ungarns überhaupt das älteste zu sein. — Von Melius' Geiste erfüllt, ist die Csengerer Konfession ein Abschluß der auf die Annahme des Schweizer Protestantismus gerichteten Bewegung und zugleich eine Scheidewand gegenüber den ¶ Unitariern. Ein Epigonenwerk, findet sie ihren Schwerpunkt in der peinlichen Festlegung schroff antilutherischer wie trinitarischer Orthodoxie. Wegen dieses calvinistischen Charakters erhielt sie in dem Maße, als der Calvinismus das Luthertum bei den Protestanten Ungarns verdrängt hatte, geradezu die Bedeutung, daher auch den Namen, einer „ungarischen Konfession" (confessio Hungarica) schlechthin. — Die reformierte Kirche Ungarns hält sich gegenwärtig allein an die zweite helvetische Konfession (¶ Confessio Belgica usw.), die übrigens gleich dem Heidelberger Katechismus schon 1567 von der großen Synode zu Debreczin angenommen worden war.

Petri Bod: Historia Hungarorum ecclesiastica I, Lugduni-Batavorum 1888; — Áron Kiß: A XVI. században tartott Magyar református zsinatok végzései (Beschlüsse der ungarischen reformierten Synoden des 16. Jhd.s), Budapest 1882; — E. F. Karl Müller: Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, 1903. **Retowicza.**

Confessio Gallicana ¶ Confessio Belgica usw. ¶ Hugenotten.

Confessio Hafnica (1530) nennt man ein von dem dänischen Reformator Hans Tausen den dänischen Ständen überreichtes Glaubensbekenntnis lutherischen Charakters in 43 Artikeln, das die Reformation eifrig förderte. — ¶ Dänemark. **K.**

Confessio Helvetica ¶ Confessio Belgica usw.

Confessio Hungarica ¶ Confessio Csengeriana.

Confessio Marchica ¶ Confessio Sigismundi.

Confessio Orthodoxa (1643, orthódoxos homologia) nennt man die umfangreiche Bekenntnisschrift, die unter dem Namen des Petrus ¶ Mogilas verfaßt und, nachdem sie auf kirchlichen Synoden zu Kiew (1640) und Jassy (1642) begutachtet worden war, von den vier griechischen Patriarchen 1643 zur allgemeinen symbolischen Schrift der griechisch-orthodoxen Kirche erhoben wurde. Sie ist entschieden gegen die Protestantisierungsversuche des Patriarchen Cyrill ¶ Lukaris wie gegen den römischen Katholizismus, der hin und her die griechisch-russische Kirche bedrohte, gerichtet. Katechismusartig in Frage und Antwort verlaufend, behandelt sie in ihren drei Hauptteilen den Glauben, die Hoffnung und die Liebe. Nachdem zunächst erklärt worden ist, daß der orthodox-katholische Christ nur durch Glaube und Werke selig werden kann, behandelt der erste Teil die Glaubenslehre an der Hand des nizänisch-konstantinopolitanischen Symbols. Die Hoffnung wird sodann unter Zugrundelegung des Vaterunsers und der Seligpreisungen erläutert. Der dritte Teil gibt eine Lehre von den drei guten Werken, Gebet, Fasten und Almosen, eine Lehre von der Sünde und eine Erklärung der zehn Gebote.

Jon Michalcescu: Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche, 1904, S. 22—122. **Windisch.**

Confessio Saxonica (1551), Sächsisches Glaubensbekenntnis. Auf Befehl des Kaisers Karl V waren 1551 auch die Protestanten auf das Konzil von Trient geladen worden (¶ Deutschland: II, Ref.zeitalter). Die protestantischen Stände beschlossen, zunächst eine Bekenntnisschrift ausarbeiten zu lassen und ¶ Melanchthon damit zu

beauftragen. Er führte den Auftrag in Dessau aus und überreichte am 11. Mai 1551 die C. S. an den kursächsischen Rat Kommerstedt. Sie schloß sich an die ¶ Confessio Augustana an und behandelte nur die von der römischen Kirche noch bestrittenen Lehren ausführlicher, Melanchthon konnte sie daher mit Recht auch Repetitio der Augsburgischen Konfession nennen. Eine ähnliche Bekenntnisschrift hatten die Württemberger durch ¶ Brenz ausarbeiten und in Trient überreichen lassen. Die C. S. wurde zwar von sämtlichen Theologen Wittenbergs und Leipzigs und allen Superintendenten Sachsens unterschrieben, aber niemals überreicht, da Melanchthon infolge der politischen Ereignisse von 1552 die Reise nach Trient unmöglich gemacht und das Konzil inzwischen vertagt wurde.

RE³ IX, S. 484 f; — RE³ XX, S. 105. **Blanckmeister.**

Confessio Scotica. Auf Grund des im Juli 1560 getroffenen Abkommens zwischen Maria Stuart und den schottischen Protestanten trat ein freies Parlament zur Ordnung der religiösen Angelegenheiten zusammen. Da eine von ¶ Knox inspirierte Petition der weltlichen Stände eine bekenntnismäßige Zusammenfassung der evangelischen Hauptsätze wünschte, stellten sechs Prediger, Knox an der Spitze, in vier Tagen 25 Artikel auf, die rasch die Billigung des Parlaments fanden und als The Confessione of the fayht and doctrin beleved and professed by the Protestantes of the Realme of Scotland gedruckt wurden. Der darin vertretene dogmatische Standpunkt ist der des genuinen Calvinismus; nur betreffs der absoluten Präbestination und des Abendmahls drückt sich das Bekenntnis gemäßigter aus. 1581 (oder 1580 nach der damals geltenden Chronologie, die das Jahr mit dem 24. März abschloß) wurde es durch einen neuen Covenant (Bezeichnung antirömischer Bündnisse) feierlich wiederholt. Diese sog. Confessio Scotica posterior von 1581 enthält schroffe Zusätze gegen die Tridentiner Beschlüsse. Die C. S. wurde abermals 1638 wiederholt, wo sich die Spitze der Wiederholung gegen episkopale Tendenzen wendete. Der aufkommende Presbyterianismus beschränkte das symbolische Ansehen der C. S. Seit 1743 galt sie bloß noch in der Gemeinschaft der sog. reformierten „Presbyterianer", die schließlich in der freien Kirche ¶ Schottlands aufgingen.

E. F. Karl Müller: Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, 1903, S. 249—265; — Ph. Schaff: The Creeds of Christendom I, S. 669 ff. **Herz.**

Confessio Sigismundi (1614). Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg (1608—19) hatte einst seinem Großvater Johann Georg geloben müssen, nie die lutherische Lehre zu verlassen. Dennoch trat er Weihnachten 1613 zur reformierten Kirche über, indem er in der Domkirche zu Berlin das Abendmahl nach reformiertem Ritus empfing. Heute wird wohl entgegen der zeitgenössischen Polemik allgemein anerkannt, daß er diesen Schritt aus innerster Ueberzeugung getan habe. Zur Abwehr der Angriffe, die er deshalb erfuhr, erschien am 10. Mai 1614 „des Durchl. Fürsten . . . Herrn Joh. Siegmunds Bekenntnis von jetzigen . . . in Streit gezogenen Punkten", die C. S. oder Marchica. Gemäßigt calvinistisch, versucht dieses Bekenntnis einerseits den Universalismus der Gnade mit dem Partikularismus der Erwählung zu vereinigen, steht aber andererseits trotz des Festhaltens an der ¶ Confessio Augustana (variata) in den sonstigen Lehrfragen auf reformierter Seite. Seine dauernde Bedeutung liegt aber darin, daß es zuerst den Gedanken der Einheit der lutherischen und reformierten Auffassung des Evangeliums geltend machte und dadurch den Boden bereitete, auf dem später die Union in Preußen erwuchs.

M. Krenkel: Wie wurden Preußens Fürsten reformiert?, 1873; — R. Kniebe: Der Schriftenstreit über die Reformation des Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg seit 1613, 1902. **Freytag.**

Confessio Tetrapolitana (1530) oder Vierstädtebekenntnis.

1. Der Augsburger Reichstag und die Entstehung der Tetrapolitana; — 2. Charakter derselben; Konfutation und Apologie; — 3. Ihre geschichtliche Bedeutung.

1. Da das den Reichstag nach Augsburg einberufende kaiserliche Ausschreiben „eines jeglichen Meinung in Liebe und Gütlichkeit zu hören und zu erwägen" versprach (s. o. Sp. 1880), ließen im Frühjahr 1530 die meisten evangelischen Reichsstände Bekenntnisse oder Rechtfertigungen ihrer kirchlichen Maßnahmen vorbereiten, um sie möglicherweise auf dem Reichstage vorlegen zu können. Die schon zu Speyer und Marburg vertretene großzügige Politik der Straßburger unter Führung Jakob ¶ Sturms verfolgte damals als Ziel, einen politisch aktionsfähigen Zusammenschluß des deutschen und schweizerischen Protestantismus herbeizuführen, als Vorbedingung dazu, den im Schoße des Protestantismus über das Abendmahl ausgebrochenen Zwiespalt zu begleichen, jedenfalls aber ein Hervortreten desselben auf dem Reichstage zu verhüten. Darum wollte sie zu Augsburg nicht Bekenntnisse vorgelegt, sondern die Berufung eines freien Konzils zur Entscheidung der Glaubensfragen betrieben wissen. Der uns weiter nicht bekannte „Kleine Ratschlag", den ¶ Capito damals ausarbeitete, kann darum kaum ein ausgeführtes Bekenntnis gewesen sein. — In Augsburg ließ sich für Jakob Sturm die Lage denkbar ungünstig an. Die Einreichung eines Bekenntnisses erwies sich als unumgänglich. Zugleich zeigte sich, daß die Sachsen die Anerkennung ihres Kirchenwesens durch Preisgabe der „Sakramentierer", d. h. der Süddeutschen und Zwinglianer, zu erkaufen gewillt waren. Sie schlossen sich gegen sie schroff ab, und ihr Bekenntnis, die ¶ Confessio Augustana, richtete seine Spitze gegen Täufer und „Sakramentierer", während es die Verbindungslinien mit der alten Kirche geflissentlich hervorhob. Trotzdem wären die Straßburger bereit gewesen, dies Bekenntnis, das auch Landgraf Philipp trotz seiner Bedenken gegen den Abendmahlsartikel aus politischer Klugheit unterschrieben hatte, mit einer Klausel betreffs des Abendmahls zu unterzeichnen, damit ein einmütiges Bekenntnis der protestantischen Stände zustande komme. Sie wurden indes, wegen ihres Bündnisses mit den Schweizerstädten den Sachsen auch politisch verdächtig, abgewiesen, und es stand fest, daß auch die übrigen „Sakramentierer" nicht zur Unterschrift zugelassen werden würden. — So wurden ¶ Bucer und ¶ Capito nach Augsburg berufen, wo sie in aller Verborgenheit eilig ein eignes Bekenntnis ausarbeiteten. Die Bemühungen der Straßburger Gesandten, dies Bekenntnis zu einer Gesamtkundgebung des südwestdeutschen Protestantismus zu gestalten, waren nur teilweise von Er-

folg gekrönt. Mit kleineren schwäbischen Städten drückte sich auch Ulm um jedes Bekenntnis; Reutlingen hatte die Augustana unterschrieben. So unterzeichneten schließlich, nach starker Kürzung des Artikels über das Abendmahl, nur Memmingen, Lindau und vor allem, und zwar unter Zurückstellung seines eigenen Bekenntnisses, Konstanz. Zu einer Verlesung dieses Vierstädtebekenntnisses (C. T.) vor dem Reichstage kam es nicht; es wurde am 9. Juli dem kaiserlichen Kanzler übergeben.

2. Die Tetrapolitana ist nicht einfach eine Darlegung evangelischen Glaubens und Kirchentums nach Straßburger Auffassung, sie ist vielmehr in ihrer Haltung bedingt einmal durch ihren Charakter als Verantwortung vor dem Kaiser, sodann aber insbesondere durch die eben skizzierte Politik Straßburgs. Letztere ist die Ursache, daß sich die Tetrapolitana möglichst nahe an die Augustana anschließt, von der Landgraf Philipp eine Kopie vermittelt hatte. Insonderheit ist der Artikel über das Abendmahl (¶ A.: II, 9a) der Lutherschen Fassung der Augustana in einer Weise genähert, daß die Konfutation nicht ganz mit Unrecht von „finstern, verdeckten und sophistischen Worten" spricht. Im übrigen ist die Tetrapolitana in ihren 23 Artikeln ausführlicher, einheitlicher, strenger theologisch gehalten und besser disponiert als die durch zahllose Phasen hindurchgegangene Augustana, stellt die dort fehlende Formulierung des Schriftprinzips und die Rechtfertigungslehre voran, ist in der Kritik der Mißbräuche schärfer, entbehrt aber Luthers und Melanchthons klassischer Schlichtheit, die in der Augustana durchschimmert. — Eine von ¶ Eck entworfene, in schroffem und vielfach verletzendem Tone gehaltene Konfutation wurde, nachdem sie zahlreiche Redaktionen und Revisionen erfahren, den Vertretern der vier Städte am 25. Okt. verlesen. Nach einer heimlich genommenen Abschrift derselben arbeitete Bucer eine Apologie der Tetrapolitana aus, die zusammen mit dieser selbst im August 1531 in Straßburg im Druck erschien.

3. Die geschichtliche Bedeutung der Tetrapolitana liegt darin, daß sie, als Ende des Jahres 1530 die gleiche kaiserliche Ungnade die Protestanten des Nordens und des Südens einander näher gebracht hatte, in ihrer klug berechneten lutheranisierenden Haltung die theologische Grundlage bildete für den Eintritt der süddeutschen evangelischen Städte in den Schmalkaldischen Bund und damit für die von Straßburg erstrebte politische Zusammenfassung des deutschen Protestantismus, während die evangelischen Schweizerstädte eine Aufnahme in den Bund um den Preis der Annahme dieses Bekenntnisses ablehnten. Diese geschichtliche Rolle erlosch indes schon 1532, als Straßburg, um den Bund zu festigen, neben der Tetrapolitana auch die Augustana (genauer deren erste Hälfte) offiziell anerkannte. In Straßburg selbst blieb die Tetrapolitana bis zum Interim (¶ Deutschland: II) als „Unsre Augsburgische Konfession" in Kraft, trat aber auch hier infolge der mit der Konkordie von 1536 einsetzenden Lutheranisierung der Straßburger Kirche in den Hintergrund und wurde zur Zeit ¶ Marbachs offiziell zurückgestellt und durch die Augustana ersetzt.

E. F. Karl Müller: Art. Tetrapolitana, RE³ XIX, S. 559—64, wo die weitere Literatur; — Text nebst Einleitung: Derſ.: Die Bekenntnisschriften der Reformierten Kirche, 1903. **Anrich.**

Confessio Wirtembergica (1552). Das am 24. Januar 1552 von den wirtembergischen Gesandten in Trient übergebene Bekenntnis verdankt seine Entstehung der selbständigen Politik Herzog ¶ Christophs von Wirtemberg, der mit den oberdeutschen Städten sich nicht ohne weiteres der kursächsischen Führung in der Konzilsfrage anvertrauen wollte. Auf Grund von Vorbesprechungen, die 4. Mai 1551 in Dornstetten mit den Straßburger Theologen stattfanden, entwarf ¶ Brenz die „Repetition der Augsburgischen Konfession", die im Juni von den vornehmsten Theologen des Landes in Stuttgart geprüft und unterschrieben wurde. Trotz des Mißerfolgs auf dem Konzil (die „asotische" Refutation des Dominikaners und kaiserlichen Beichtvaters Peter a Soto wurde von Brenz 1553 in einer beachtenswerten Apologie zurückgewiesen) ist die C. W. von großer Wichtigkeit dadurch geworden, daß sie in der gleichzeitig mit dem lateinischen Grundtext entstandenen deutschen Uebersetzung als Lehrnorm für Wirtemberg 1559 in die „große Kirchenordnung" und 1565 in die Landesgrundverfassung aufgenommen wurde (¶ Württemberg). In Aufbau und Inhalt nicht unähnlich dem Vorbild der Augsburgischen Konfession, unterscheidet sich die C. W. von dieser einerseits durch eine vollständigere Aufzählung der Differenzpunkte und andererseits durch das Wertlegen auf die patristischen Beweise für die „rechte wahre apostolische katholische und orthodoxe Lehre", deren Wahrheit außer durch die heil. Schrift durch die Hilarius, Ambrosius, Chrysostomus, Augustin usw. gegen die neueren Pelagianer reichlich bezeugt wird. Beiden Bekenntnissen gemeinsam ist die klare Art der Aussagen und die kurze, kunstlose Beweisführung.

Chr. M. Pfaff: Acta et scripta publica ecclesiae Wirtembergicae, 1719, S. 241 ff; — W. Köhler: Bibliographia Brentiana, 1904, Nr. 219 ff; — V. Ernst: Briefwechsel des Herz. Christoph v. Wirtemberg, I und II, 1899 und 1900, s. Register unter Konfession, W. **Hermelink.**

Confiteor ¶ Messe.

Confutatio pontificia, d. i. Widerlegung (der ¶ Confessio Augustana) von seiten der römischen Partei. — Nach der öffentlichen Verlesung und Uebergabe der Confessio Augustana am 25. Juni 1530 beschloß die altgläubige Mehrheit des Augsburger Reichstags, sich mit den Protestanten nicht in eine Erörterung über Glaubensfragen einzulassen, sondern durch eine Widerlegung vom Boden der undiskutierbaren Kirchenlehre aus ihr Bekenntnis als Ketzerei zu erweisen. Unter Zustimmung des Kaisers Karl V übertrug der zu schärfstem Vorgehen drängende päpstliche Legat Campeggi diese Arbeit einigen zwanzig anwesenden katholischen Theologen, von denen Luthers alter Gegner ¶ Eck und Johannes Faber oder Fabri die bedeutendsten waren. Nachdem andre Arbeitsmethoden rasch versagt hatten, fertigte Eck, z. T. auf der Grundlage seines Enchiridion, eine Vorlage, die dann gemeinsam fertig ausgearbeitet wurde. Ihrer Weitläufigkeit und namentlich ihres leidenschaftlichen, undiplomatischen Tones willen von Karl V, der aus politischen Gründen mindestens den lutherischen Fürsten gegenüber eine versöhnliche Haltung beobachtet wissen wollte, unwillig abgelehnt, mußte sie einer völligen Umarbeitung unterzogen werden.

War die erste Konfutation eine in die Form eines Gutachtens an den Kaiser gekleidete erbitterte Kampfschrift katholischer Theologen gegen evangelische, so ist sie in der endgültigen Fassung zu einer Antwort des Kaisers als des Schirmherrn der katholischen Kirche an die protestantischen Fürsten geworden. Das bedingte eine völlige Aenderung des Tones, ein Verschwinden der persönlichen Angriffe und eine starke Kürzung, insbesondere der geschichtlichen und theologischen Argumentation, während die prinzipielle Haltung dieselbe blieb, ohne jede Konzession auf die Rechtfertigung nicht bloß der Lehre, sondern auch der kirchlichen Praxis in ihrem ganzen Umfang gerichtet. Darum machte die nach endlosen Revisionen am 3. August vor dem Reichstage verlesene Konfutation auf die Protestanten nicht den mindesten Eindruck, und die erst in letzter Stunde auf Anraten Campeggis beschlossene Weigerung, ihren Text der Gegenpartei zu übergeben, ward von den Protestanten mit Recht auf Furcht vor der protestantischen Kritik zurückgeführt. Als dann die Augustana im Druck erschien, wurde die offizielle Herausgabe der Confutatio beschlossen, kam aber, da der lateinische Text noch nicht endgültig festgestellt war, nicht zustande, und der durchschlagende Eindruck von Melanchthons ¶ Apologie ließ dann erst recht von dem Plane absehen. — Den Ständen der ¶ Confessio Tetrapolitana wurde am 25. Oktober eine von denselben Theologen ausgearbeitete, aber weit schroffer und verletzender gehaltene Konfutation verlesen.

Joh. Ficker: Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses, 1891, woselbst alle weitere Literatur. **Anrich.**

Conrad, Paul, ev. Theologe, geb. 1865 zu Berlin, 1891 Inspektor des Domkandidatenstifts daf., 1898 Pastor an der Jakobi-, seit 1907 Sup. und Pastor an der Zionskirche in Berlin. Verfaßte Predigtsammlungen (Ev. Zeugnisse; Das hl. Vaterunser in Predigten; Die 7 Sendschreiben) und andere erbauliche Schriften, z. B. Worte des Lebens, tägliche Andachten (1904⁶). **M.**

Conradi, Kasimir (1784—1849), Vertreter der ¶ spekulativen Theologie, geb. zu Wonsheim (Rheinhessen), Pfarrer an mehreren Orten seines Heimatlandes, Dekan in Oppenheim, seit Mai 1815 in Derheim. Von Daub und Creuzer angeregt, widmete C. eine reiche, durch klaren Ausdruck ausgezeichnete wissenschaftliche Tätigkeit der spekulativen Erfassung und Begründung der kirchlichen Dogmen. Auf praktischem Gebiete arbeitete er u. a. mit an dem Entwurfe einer Synodal- und Presbyterialverfassung und wirkte für die hessische Kirchenunion. Schrieb u. a.: Selbstbewußtsein und Offenbarung (1831); Unsterblichkeit und ewiges Leben (1837); Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft (1839); Kritik der christlichen Dogmen (1841).

Nekrolog in der Zimmermannschen Allgemeinen Kirchenzeitung, 1849. **Heydorn.**

Conring, Hermann (1606—1681), geb. in Norden in Ostfriesland, studierte in Helmstedt und Leyden, wirkte von 1632 bis zu seinem Lebensende als Professor in Helmstedt. Berühmter Polyhistor, bei dem sich zahlreiche Ansätze zu Erkenntnissen finden, die über die seiner Zeit hinausgingen, hervorragend besonders als Jurist, Historiker und Mediziner. Kirchengeschichtlich ist er von Bedeutung als ein früher Vertreter naturrechtlicher und territorialistischer Theorien und als antikatholischer Polemiker. Zahlreiche Ansprüche Roms, z. B. den auf Unfehlbarkeit, hat er mit den Mitteln historischer Kritik zurückgewiesen. Seiner theologischen Stellung nach war er ein Gegner der Orthodoxie seiner Zeit, hat in Holland arminianische Einflüsse in sich aufgenommen und schloß sich dann eng an seinen Helmstedter Kollegen Georg ¶ Calixt an.

Henke: RE³ IV, S. 267 ff; — H. Breßlau: ADB IV, S. 446—51; — O. Stobbe: C., der Begründer der deutschen Rechtsgeschichte, 1870; — Robert Knoll: C. als Historiker, Diss., Rostock 1889. **Heinrich Hoffmann.**

Consalvi, Ercole, Marchese (1757—1824), in Rom geboren, machte den gewöhnlichen Bildungsgang der vornehmen Priester durch und wurde 1783 Cameriere segreto des Papstes ¶ Pius VI, 1792 Auditore di Ruota. Nach der Wegführung des Papstes durch die Franzosen wurde er nach kurzer Gefangenschaft aus dem Kirchenstaat verbannt. Nach Pius' VI Tode konnte er auf dem Konklave in Venedig, als Sekretär des Konklave, die Wahl des Kardinals Chiaramonti (¶ Pius VII) kräftig unterstützen, die einstimmig erfolgte. Pius VII war sofort vor die Frage gestellt, ob er auf die von den Franzosen dem Kirchenstaat entrissenen, jetzt von Oesterreich besetzten drei Legationen verzichten wollte. Von C. unterstützt, weigerte er sich, es zu tun. Nach dem Sieg bei Marengo zog Napoleon die Legationen ein und ließ wissen, er wünsche in religiösen Angelegenheiten zu unterhandeln. Doch war das schwierig. Wohl beabsichtigte Napoleon, die katholische Kirche in Frankreich wieder herzustellen, zugleich aber die Republik zu wahren. In diesem Sinn unterbreitete er den Entwurf eines Konkordats, das die Kardinäle erschreckte. C., inzwischen Kardinal-Staatssekretär geworden, unterhandelte im Sommer 1801 mit Napoleon in Paris. Nach langwierigen Verhandlungen kam, freilich unter schweren Gewissensbedrängnissen C.s, der Abschluß zustande (Näheres ¶ Konkordate). Ranke meint, der einzige Vorwurf, der C. über seine Nachgiebigkeit zu machen sei, wäre der, daß er die Unvereinbarkeit der Entwicklung einer großen revolutionären Gewalt mit den bisherigen Ansichten und Ideen des Papsttums nicht vollständig übersehen habe. — Als Napoleon im Jahr 1806 (nach der Proklamation des Königreichs Italien) eine Art Oberhoheit über den Papst beanspruchte, etwa wie die griechischen Kaiser oder Karl der Große sie geübt hatten, kam es zu lebhaften Erörterungen, und Napoleon, der C.s Einfluß fürchtete, drohte mit seiner Gefangennehmung. Da trat dieser freiwillig zurück. Doch führte auch dies nicht zur Verständigung, sondern zur endlichen Gefangennahme des Papstes. Während dieser Zeit befand sich C., von Napoleon zwangsweise mit anderen Kardinälen herbeigerufen, in Paris; doch hatte er die ihnen angewiesene kaiserliche Pension von vornherein abgelehnt. Immerhin schätzte ihn Napoleon als einen tüchtigen Politiker. Dem bedrängten Papste konnte C. freilich nicht helfen, dessen Lage durch seine Weigerung, die Scheidung des Kaisers von Josephine anzuerkennen, noch erschwert wurde. Als dann alle Kardinäle bei der Wiedervermählung zum feierlichen Trauungsakt befohlen wurden, befand sich C. unter den Dreizehn, welche der Einladung nicht Folge leisteten. Dafür wurden sie sämtlich in die Verbannung geschickt, C. nach Rheims,

wo er angeblich seine Memoiren geschrieben hat. — Nach Napoleons Sturz und Pius' VII Befreiung wurde C. am 19. Mai 1814 vom Papst zurückberufen. Doch reiste er erst zu Louis XVIII, von dem er wenig befriedigt war, und nach England, wo er sich mit dem Prinzregenten verständigte. Von London aus schrieb er die Note über die Ansprüche des hl. Stuhles an die Minister sämtlicher Mächte (23. Juni 1814): Aus Friedensliebe und Bundestreue habe der Papst alle Trübsale erduldet. Jetzt jedoch fordere er Avignon und Venaissin von Frankreich, Bologna und Ferrara, Benevento, Pontecorvo, Parma, Piacenza zurück. Mit diesen Ansprüchen erschien C. auf dem Kongreß in Wien und wußte so geschickt zu unterhandeln, daß er Ancona, Bologna, Benevento und die Legationen, die die Oesterreicher inne hatten, zurückerhielt. — Als er mit diesem Siegespreis nach Rom zurückkehrte, überließ Pius VII ihm die ganze Leitung der Geschäfte. So begann in voller Reaktion die Wiederherstellung der alten Zustände, indem man ohne Besinnen zerstörte, was die Franzosen Gutes und Nützliches geschaffen hatten. Darin begegneten sich die Neigungen von Papst und Staatssekretär, um so mehr, als in allen europäischen Staaten eine ähnliche Stimmung herrschte. C.s Einfluß, so urteilt Ranke, auf den mit gutem Verstand ausgerüsteten, aber der Durchbildung entbehrenden Papst war sehr groß. Es kam ihm zu statten, daß er in Savona und Fontainebleau nicht bei ihm gewesen war. So knüpfte man an die vorhergehenden, friedlichen Zustände an. C. war voll Geist und diplomatischem Geschick; geschmeidig und fein, aber weder kraftvoll noch genial. Er war Priester bis zum Grund seines Wesens, so wenig er es zu scheinen wünschte. — Bezeichnend ist seine Aeußerung: „je ne connais, je ne connaîtrai jamais d'autre politique que celle, qui est assise ouvertement sur un intêret réciproque. La puissance de notre cour est là". Die Konkordate mit den verschiedenen Ländern gaben ihm reichliche Gelegenheit, diesen Grundsatz zu betätigen. Im ganzen diente das Konkordat mit Frankreich als Muster. So in Neapel, in Bayern. Auch Preußen wünschte eine Verständigung wegen der katholischen Rheinlande. Der Minister Altenstein zog eine Konvention einem bindenden Konkordat vor. Durch Hardenberg, den Freund C.s, kam es 1821 zum Einvernehmen. Auch in den übrigen Ländern hatte er eine glückliche Hand; mehr als in der inneren Verwaltung, wo er den Neuerern veraltet und den Eiferern nicht veraltet genug schien. Ueberdies boten die verwilderten Zustände der ländlichen Distrikte und das Räuberwesen ihm große Schwierigkeiten. Des letzteren ist er nie Herr geworden. Für Kunst und Wissenschaft tat er, was in seinen Kräften stand. Er starb am 24. Januar 1824, nachdem er noch während der Sedisvakanz nach Pius' VII Tode die Geschäfte geleitet hatte.

A. Theiner: Histoire des deux concordats, 1869; — L. v. Ranke: Historisch-biographische Studien. Consalvi und seine Staatsverwaltung. Sämtl. Werke Bd. XLI, 1877; — Crétineau-Joly: Mémoires du Cardinal C. (von Ranke für echt gehalten, von anderen angezweifelt); — van Duerm: Correspondance du card. C. avec Metternich 1815—23, Löwen 1900. **Sell.**

Conscientiarii ¶ Gewissener.

Consensus Dresdensis von 1571 nennt man eine dem Kurfürsten August von ¶ Sachsen in den philippistischen Streitigkeiten überreichte Denkschrift. Der Kurfürst vertrat die streng lutherische Lehre, die Philippisten aber täuschten ihn, indem sie unter lutherischer Hülle kryptocalvinistische Tendenzen verfolgten (¶ Kryptocalvinisten). Ein von ihnen herausgegebener Katechismus, der den heftigsten Widerspruch der Lutheraner erregte, machte den Kurfürsten bedenklich. Um den Verdacht des Kryptocalvinismus zurückzuweisen und den Kurfürsten zufrieden zu stellen, veröffentlichten sie 1571 den C. D. als gemeinsames Bekenntnis der sächsischen Theologen, eine Schrift, die wie eine Verschmelzung der lutherischen und melanchthonischen Lehrweise aussah, aber in Wahrheit eine Verhüllung der philippistischen Lehre durch Anbequemung an lutherisch lautende Formeln war. Als der Kurfürst die Täuschung erkannte, machte er den philippistischen Theologen den Prozeß und führte in seinen Landen ein strenges Luthertum ein, das in der ¶ Konkordienformel, der Magna Charta des Luthertums, seine Krönung fand.

Rob. Calinich: Kampf und Untergang d. Melanchthonismus in Sachsen, 1866; — RE³ XV, S. 328. **Blankmeister.**

Consensus Formula Helvetica (1675), verfaßt von J. H. Heidegger in Zürich. Die Veranlassung dazu bot die Theologie von Saumur, vor allem die Abschwächung der Prädestinationslehre durch den (von ¶ Amyraut vertretenen) hypothetischen Universalismus und durch Ludwig ¶ Cappellus' Critica sacra, die den Nachweis erbrachte, daß der hebräische Text des AT ursprünglich ohne Vokalzeichen geschrieben gewesen sei. Gegen sie hatte der gelehrte Basler ¶ Buxtorf die Inspiration auch der Vokalzeichen verteidigt. Um dem Eindringen dieser Neuerungen zu wehren, einigten sich die Theologen Turretin von Genf, Hummel von Bern, Heidegger von Zürich und Gernler von Basel auf die Aufstellung der neuen Formel, die aber von Neuenburg, England und Brandenburg nicht anerkannt wurde. Sie büßte schon im 18. Jhd. auch in der Schweiz ihre Geltung ein. — ¶ Bibelwissenschaft: I, E.

Alex. Schweizer: Die protestantischen Zentraldogmen, II, 1856, S. 482; — M. Ochsenbein: Die Streitigkeiten über die Formula Consensus (Berner Taschenbuch 1869); — RE³ VII, S. 647 ff. **Hadorn.**

Consensus Genevensis (1552). In einer gottesdienstlichen Versammlung, die jedem Redefreiheit gewährte (congrégation), war ¶ Bolsec 1551 in Genf gegen die Prädestinationslehre Calvins aufgetreten. Calvin antwortete in einer eindrucksvollen Rede; Bolsec wurde verhaftet. Calvin forderte nun von den andern Geistlichen, daß sie seine Lehre unterschreiben sollten und entwarf zu dem Zweck den Consensus pastorum Genevensis Ecclesiae de aeterna Dei praedestinatione (Einträchtige Meinung der Pastoren der Genfer Kirche über die ewige Vorherbestimmung Gottes. Op. Calvini Bd. 8, Sp. 251 ff). Diese Abhandlung wurde Neujahr 1552 dem Genfer Magistrat vorgelegt, um seine Gutheißung zu erhalten. Nach einigem Zaudern erklärte er sie für sehr wichtig und wohl begründet. Sie wurde gedruckt und erhielt Gesetzeskraft als Glaubensnorm der Genfer Kirche. — ¶ Calvin. **Choisy.**

Consensus im Islam ¶ Islam.

Consensus repetitus (1655), ein von den Wittenberger Theologen (Abr. ¶ Calov) verfaßtes

streng lutherisches Glaubensbekenntnis. Es ist gegen Georg ¶ Calixt und seinen ¶ Synkretismus gerichtet und verwirft seine Ansichten von der Einheit aller christlichen Konfessionen im Glaubensstande der fünf ersten Jahrhunderte, vom Apostolikum als dem großen, zum Heile ausreichenden Einheitsbande u. a. Obwohl als symbolisches Buch gedacht, erhielt es nirgends gesetzliche Autorität.

Ausgabe von E. L. Th. Henke, 1844. **K.**

Consensus Sendomiriensis (1570). Hatte die polnische Reformation anfänglich unter dem bestimmenden Einfluß Wittenbergs sich entwickelt, und war von den Landboten noch Mai 1555 auf dem Petrikauer Reichstage ein überwiegend lutherisches Bekenntnis mit offener Absage an die Schwärmer aus der Feder des Stanislaus Lutomirski dem Könige Sigismund August übergeben, so hatten doch seit 1548 flüchtige böhmische Brüder in Großpolen Aufnahme und ihre Lehrweise gerade in manchen adligen Häusern Zustimmung gefunden. Der in Krakau von Anfang an vorhandene Einfluß der oberdeutschen Theologen entwickelte sich, das reformierte Bekenntnis gewann Geltung und gelangte durch Lismanino und Laski 1556 ff in Kleinpolen, durch Fürst Nikolaus Radziwill 1558 in Lithauen zur unbedingten Herrschaft. Religiöse und kirchenpolitische Gründe ließen früh an eine Union der drei evangelischen Bekenntnisse denken. Schon auf der Synode zu Goluchow bei Pleschen im Mai 1555 finden wir die großpolnischen Lutheraner, die böhmischen Brüder und kleinpolnischen Reformierten durch Abgeordnete vertreten, desgleichen im September 1560 auf der Generalsynode zu Xions. Während aber schon auf der Koschmineker Synode im August 1555 die Reformierten und böhmischen Brüder zwischen sich ein enges Band knüpften, wiesen die Lutheraner eine Union ab. Der stancarische Streit (¶ Stancarus) und die Kämpfe um das Trinitätsdogma, welche seit 1559 und 1562 besonders die kleinpolnische Kirche aufs tiefste erschütterten, ließen die Annahme eines einheitlichen Bekenntnisses von allen evangelischen Polen rätlich erscheinen, und nachdem selbst der König auf die Augsburger Konfession hingewiesen hatte, waren sogar hervorragende Herren Kleinpolens nicht abgeneigt, sie zu unterschreiben. Da widerrieten die Schweizer, und 1566 nahmen die Kleinpolen die zweite helvetische Konfession an. Aber die unsichere Lage der Evangelischen zwang doch, weiter an eine Vereinigung der einzeln der Unterdrückung preisgegebenen evangelischen Bekenntnisse zu denken, und als der König den wichtigen Lubliner Reichstag im Herbst 1569 mit der Mahnung, den religiösen Hader zu begraben, geschlossen hatte, luden die Reformierten Kleinpolens, deren Patrone vornehmlich die evangelischen Interessen vor dem Könige und auf den Reichstagen gegen die Bischöfe vertraten, die Lutheraner und Brüder zu ihrer Generalsynode nach Sendomir ein. Sie tagte vom 9.—14. April 1570. Die Lutheraner hatten ihren geistlichen Senior Erasmus Gliczner, dessen Bruder Nikolaus und den Posener Landrichter Stanislaus Bninski, die Brüder Andreas Prazmowski und den jungen Turnowski abgeordert; die Wortführer der Reformierten waren Paul Gilowski, Jakob Silvius, der Palatin von Krakau St. Myszkowski, der Palatin von Sendomir Petrus Zborowski und der Krakauer Rektor Christoph Thretius. Da die von Thretius befürwortete Annahme der zweiten helvetischen Konfession als Bekenntnis sämtlicher Evangelischen Polens scheiterte, einigte man sich, unter Wahrung der konfessionellen Verschiedenheit und Beibehaltung der besonderen Konfessionsschriften, ein neues gemeinsames evangelisches Bekenntnis herauszugeben, das den Einklang in den hauptsächlichsten Glaubensartikeln bezeugen sollte. Zur Herausgabe eines solchen Bekenntnisses ist es freilich nicht gekommen, doch noch auf der Synode stellten Thretius und sein Unterlehrer Thenaudus die Einigungsartikel (C. S.) auf, welche die vielumstrittene Abendmahlslehre mit den Worten der sächsischen Konfession vom Jahre 1551 bieten, also den melanchthonischen Standpunkt vertreten, gegenseitige Duldung und Liebe geloben, wichtige kirchliche Fragen gemeinsam zu behandeln versprechen. — Mit den heftigsten Schmähungen überhäufte die römische Kirche den Consensus. In der Tat hat er die Stellung der Evangelischen in Polen außerordentlich gefestigt, und nur ihm ist es zu danken, daß 1573 bei der Königswahl die pacta conventa aufgestellt wurden, welche die Religionsfreiheit für Polen zum Staatsgesetz erhoben und in der Folgezeit allein die völlige Unterdrückung des Evangeliums in Polen verhinderten. Rechtlich ist der Consensus nie aufgehoben, aber faktisch schon nach wenigen Jahrzehnten von den Lutheranern zerrissen worden. Auf dem Thorner Religionsgespräch 1645 standen sie den Reformierten so schroff gegenüber, als ob sie ihnen nie die Bruderhand gereicht hätten.

Jos. Lukaszewicz: Von den Kirchen der böhmischen Brüder in Polen, 1877; — Th. Fischer: Versuch einer Geschichte der Reformation in Polen, 1855; — Th. Wotschke: Briefwechsel der Schweizer mit den Polen, 1908. **Wotschke.**

Consensus Tigurinus. Nach dem Scheitern der Verhandlungen über die Wittenberger Konkordie (¶ Abendmahl: II, 9 a) bemühte sich Calvin um eine Einigung aller Protestanten, da sie ihm im Interesse der Hugenotten notwendig erschien. Er stellte im Mai 1549 26 Artikel über die Abendmahlslehre auf und legte sie mit Farel dem Nachfolger Zwinglis, Heinrich Bullinger, vor, dessen Billigung sie erhielten. Zu einer alle Protestanten umfassenden Einigung kam es zwar auch durch dieses Bekenntnis nicht, aber es führte doch zur Einigung und Verständigung zwischen Calvin und Bullinger und mithin zwischen den deutsch- und welschschweizerischen Reformierten. Theologisch bedeuteten die Artikel unstreitig eine Weiterentwicklung der Abendmahlslehre in calvinischem Sinne über Zwingli hinaus, wenn man will also den Sieg des Calvinismus. Aus diesem Grunde war es auch nicht ganz leicht, die Zustimmung der anderen reformierten Mitstände zu erhalten. Sie erfolgte erst 1551, in welchem Jahre die Artikel in Zürich und Genf gedruckt wurden. Calvin war insofern entgegenkommend, als er seine eigentlichen Gedanken über das Essen des Fleisches Christi zurückstellte. Die Formulierung des Gegensatzes gegen die katholische und die lutherische Auffassung ist sehr scharf, indem alles an die Verwandlungslehre Erinnernde als „unwürdiger Aberglaube" abgelehnt wird.

Der Text bei Niemeyer: Collectio confessionum eccles. ref., 1840, S. 218—230; — E. Blösch: Schweizerische Kirchengeschichte, I, 1898, S. 195; — W. Haborn: Kirchengeschichte der reformierten Schweiz, 1907, S. 148. **Haborn.**

Consilia evangelica ¶ Evangelische Räte.

Constant (de Rebecque), Henri Benjamin (1767—1830), französischer Publizist und Politiker, als Sproß einer reformierten Refugiéfamilie in Lausanne geboren, bezog mit 13 Jahren die Universität Oxford, studierte in Erlangen, wo er am markgräflichen Hof Aufnahme fand, bis er sich durch seine respektlose Spottsucht und seinen anstößigen Wandel unmöglich machte, dann in Edinburg und Paris; führte einige Jahre ein zügelloses Abenteurerleben und trat dann in den Dienst des Herzogs Karl Wilhelm Ferdinand von Braunschweig. Nach seiner Rückkehr aus Deutschland machte er 1794 in Lausanne die Bekanntschaft der Frau von Staël, die ihn in Paris einführte und sein Interesse von der Philosophie und Literatur auf das Feld der Politik lenkte. Von Joseph Bonaparte empfohlen, wurde er vom ersten Konsul zum Mitglied des neugeschaffenen Tribunats ernannt, aber wegen seiner oppositionellen Haltung 1802 abgesetzt. 1803 reiste er mit Frau von ¶ Staël nach Deutschland, wo er in Weimar mit Goethe, Schiller und Wieland verkehrte. Durch seine Verheiratung mit Charlotte von Hardenberg, der Tochter des hannoverschen Staatsministers, kühlten sich seine Beziehungen zu Frau von Staël ab. 1811 siedelte er nach Deutschland über, um in Göttingen literarischen Arbeiten zu leben. 1814 nach Frankreich zurückgekehrt, wurde er von Napoleon I zum Staatsrat ernannt und mit der Ausarbeitung einer Verfassung für Frankreich betraut. Nach der Rückkehr der Bourbonen floh er nach England, wo er seinen autobiographischen Roman „Adolphe" (1816) schrieb. 1816 ist er wieder in Paris, 1819 Abgeordneter der Deputiertenkammer, seit 1827 als Vertreter von Straßburg das hervorragendste Mitglied der liberalen Opposition, der beredteste Anwalt der Freiheit der Presse und der religiösen Ueberzeugung. Ursprünglich fanatischer Religionsverächter, ist C. namentlich unter dem Einfluß der deutschen klassischen Literatur und Philosophie ein überzeugter Verteidiger der Religion geworden: Consolatrice du malheur, la religion est en même temps, de toutes nos émotions, la plus naturelle.

Mit dem Wiedererwachen der Wertschätzung der Religion in der modernen französischen Literatur ist auch das Interesse für C.s Entwicklungsgang und religionsphilosophische Werke wieder lebendig geworden: De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements, 5 Bände, 1824—1831 (auch deutsch); — Du polythéisme romain, considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne, 2 Bände, 1833; — Vgl. über ihn: La France protestante IV, 35 ff; — F. Lichtenberger: Encyclopédie etc. III, 383—388; — Le cahier rouge de B. C., 1907; — G. Rudler: La jeunesse de B. C., 1909; — Derſ.: Bibliographie etc., 1909; — J. Ettlinger: B. C., der Roman eines Lebens, 1909. **Lachenmann.**

Constantinopolitanum ¶ Nicaenoconstantinopolitanum.

Contarini und der italienische Reformkatholizismus. Der Venetianer Gasparo C. (1489—1542), Staatsmann und Kardinal, ist der bedeutendste Vertreter derjenigen Richtung, in der sich im 16. Jhd. die religiöse Erneuerung des Katholizismus in Italien erstmalig darstellt. Denn auch in Italien hatte die gefahrdrohende deutsche Bewegung die ernsten Geister auf die Wichtigkeit der religiösen Grundfragen gewiesen; und besonders hatte die furchtbare, der Renaissanceherrlichkeit ein jähes Ende bereitende Verwüstung Roms 1527 manchem der Führenden die Augen geöffnet über die Notwendigkeit einer sittlichen Umkehr und religiösen Wiedergeburt. Mit diesen Stimmungen verbindet sich die in ihren edelsten Vertretern von religiösem Idealismus getragene humanistische Bildung, deren Einfluß sich kundgibt in der persönlichen und individuellen Art der Frömmigkeit, in der Abkehr von allem Mittelalterlich-kirchlichen und in der dem Losungsworte „zurück zu den Quellen" entsprechenden erneuten Vertiefung in die H. Schrift. Unter diesen Einflüssen schließen sich hin und her kleine Kreise von Ernstgesinnten zusammen. Sie gehören immer der höchsten Bildung an, und hochstehende Frauen wie Renata von Ferrara, Julia Gonzaga und Vittoria ¶ Colonna sind vielfach ihr Mittelpunkt. Sie pflegen eine innerliche Religiosität von ungemeiner Weichheit der Empfindung und Zartheit des Ausdrucks, die das dogmatische Element wie alle spezifisch kirchlichen Formen, ohne sie zu bekämpfen, möglichst zurücktreten läßt und durch Konzentration auf die Kernfrage der Religion wie durch unbewußte Aufnahme von einsickernden Gedanken der deutschen Reformation einen Zug zum Protestantismus gewinnt. — Es wurde als öffentliche Anerkennung dieser Reformrichtung begrüßt, als Papst Paul III, er selbst als machiavellistischer Politiker ihr ganz fernstehend, C. 1535 überraschend ins Kardinalskollegium und 1536 in die Kommission berief, die einen Plan über die Reform der Kirche auszuarbeiten hatte. Eine glänzende diplomatische Laufbahn im Dienste seiner Vaterstadt Venedig verbunden mit hohen persönlichen Vorzügen hatte ihm den Ruf des ersten Edelmannes der Republik eingetragen, und im Gefühle seiner Unabhängigkeit war er der einzige Kardinal, der dem Papst mit absolutem Freimut gegenüberzutreten wagte. Im Grunde eine konservative Natur, einer der wenigen, die die scholastische Philosophie höher bewerteten als den Humanismus, der ihm in rein formaler Eleganz aufzugehen schien, glaubte der in der Theologie immer Dilettant bleibende Aristokrat, daß eine sittliche Reform des Klerus und eine Neuordnung der Stellung des Papsttums die Einigung in den Glaubensfragen von selbst nach sich ziehen würde, und hat mit naivstem Optimismus in der Beurteilung seiner Umgebung bis zuletzt geglaubt, daß sich die Kurie zur Durchführung solcher Reformen verstehen werde. Höhe- und Wendepunkt seiner Wirksamkeit bezeichnet das Religionsgespräch von Regensburg 1541. Durch innere Entwicklung und Berührung mit protestantischen Ideen zu einer fast evangelischen Auffassung der Rechtfertigung gelangt, vereinbarte er hier als päpstlicher Legat mit den evangelischen Theologen eine Kompromißformel über die Rechtfertigungslehre, welche die weitestgehende Annäherung der beiden Konfessionen darstellt, die damals versucht wurde. Zurückgekehrt, mußte er darob vielfache Anfeindung und die Desavouierung seiner Formel durch die Kurie erleben. Er starb in dem Momente, da die neuerrichtete Inquisition sich anschickte, die des Protestantismus verdächtigen Kreise seiner Gesinnungsgenossen zu sprengen oder zu beugen. — Damit ist, nicht das einzige Mal in der Geschichte, diese

milde Richtung, die zu fließend und zu weich war, um zu einer aktionsfähigen Partei mit sichern theologischen und kirchenpolitischen Zielen zu werden, wo sie sich nicht in einzelnen Vertretern zu protestantischem Christentum konsequent weiterentwickelte, mit ihren religiösen Kräften schließlich dem mittelalterlich-kirchlichen Restaurationskatholizismus dienstbar geworden. So ist es auch eine tragische Ironie der Geschichte, daß C. ein eifriger Beschützer des Ignatius von Loyola gewesen ist und den Führer der Reaktion Johannes Petrus Caraffa in den Sattel gehoben hat, der als Papst ¶ Paul IV das oben erwähnte Reformationsgutachten auf den Index setzte und den Gesinnungsgenossen C.s im Kardinalskollegium, Morone und Polus, Todfeindschaft bewies.

Weizsäcker-Brieger: RE³ IV, S. 278—81; — ‡ L. v. Ranke: Die römischen Päpste I, (1834) 1889⁹; — ‡ E. Gothein: Ignatius von Loyola und die Gegenreformation, 1895, S. 77—207; — W. Braun: Kardinal C., 1903. **Anrich.**

Coornheert, Dirck Volckertszoon (1522—1590), geb. in Amsterdam aus gut bürgerlichem, wohlhabendem Geschlechte katholischer Konfession. In Spanien und Portugal zum Kaufmann herangebildet, 1540 verheiratet mit der Schwägerin des Grafen von Brederode, um des willen von seiner Mutter enterbt, Kupferstecher in Haarlem, wird er lebhaft angeregt durch Schriften Luthers, Mennos und Calvins sowie humanistische Lektüre. 1564 wird er Sekretär des Bürgermeisters von Haarlem, nimmt an der niederländischen Aufstandsbewegung teil und tritt in nahe Beziehungen zu Wilhelm v. Oranien, dem er bei der Abfassung politischer Flugschriften behilflich ist. 1567 wurde er um des willen verhaftet, aber nach 14 Wochen entlassen, flüchtete nach Cleve und Xanten, um 1572 nach Holland zurückzukehren und das Amt eines Staaten-Sekretärs zu übernehmen; er mußte aber bald aufs neue fliehen und kehrte erst 1577 zurück. Mit calvinistischen Predigern geriet er in Streitigkeiten über den Ketzerprozeß, die auf einer Disputation zu Leiden 1578 auszugleichen vergeblich versucht wurde. Auch Differenzen über die Erbsündenlehre des Heidelberger Katechismus, die C. angriff, blieben unausgetragen. Seine Angriffe auf den niederländischen Katechismus, an dem er die Lehre von der totalen Verderbtheit der menschlichen Natur und die behauptete Unmöglichkeit vollkommener Erfüllung des Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe bekämpfte, führten zu einer ergebnislosen Disputation in Haag 1583. Gegen den berühmten Leidener Professor Justus Lipsius verteidigte er noch 1590 seine Ansicht von der Unwürdigkeit der Ketzerverfolgung. Wie diese, so sind auch seine übrigen Schriften zumeist Kampfschriften; gegen eine von ihnen hat Calvin eine Gegenschrift erscheinen lassen (Response à un certain hollandais, lequel sous ombre de faire les Chrétiens tout spirituels, leur permet de polluer leur corps en toutes idolatries, 1562). Schwierig ist die Einstellung C.s innerhalb der Dogmengeschichte. Heppe macht ihn zum Vorläufer des Pietismus, Dilthey zum Vorläufer der Aufklärung. Beides ist richtig, aber die Wurzel für beides liegt in der Religion des ¶ Erasmus, wie Nachfahl (auch schon Dilthey) mit Recht hervorhebt. Es ist erasmisch, wenn C. in besonderer Schrift dafür eintritt, daß man trotz abweichender Gesinnung sich äußerlich den Gebräuchen des Katholizismus fügen dürfe, da die Beobachtung von Zeremonien gleichgültig sei, alles auf das Innere ankomme (hier liegt der Berührungspunkt mit dem Pietismus); man glaubt, das zarte, furchtsame Männlein Erasmus zu sehen, wenn C. sagt: wer der Lehren Calvins oder Mennos halber in den Tod ging, sei kein christlicher Märtyrer, eine höhere Stufe der Frömmigkeit sei es, seine wahre Gesinnung versteckt zu halten und selbst mit der Tat zu verleugnen. Erasmisch ist die Betonung des schlichten Bibelchristus gegenüber dem Dogmenchristus, erasmisch die Betonung der Lehre Christi als gemeinsamer Religionsbasis, erasmisch und zugleich humanistisch-aufklärerisch seine Verurteilung der Gewalt in Glaubenssachen und die Forderung der Toleranz. Ob freilich C. restlos in Erasmus (bezw. dem von Erasmus beeinflußten Zwingli oder einer Quelle des Erasmus, der Stoa) aufgeht, bedarf noch der Untersuchung; seine eigenartige Klassifizierung aller Christen in Sünder oder Heilige läßt auf starke mystische Einflüsse schließen. Eine Monographie über C. wäre dringend erwünscht. — Ein Schüler C.s wider Willen ist der als Streiter gegen ihn ausgezogene Jak. ¶ Arminius geworden; damit hat C. weitgehend auf die geistesgeschichtliche Entwicklung der Niederlande gewirkt.

C. Lorentzen: D. V. Coornheert, 1886; — H. Heppe: Geschichte des Pietismus und der Mystik der ref. Kirche, 1879, S. 79 ff; — W. Dilthey: Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jhd. (Archiv f. Gesch. der Philosophie 5, 1892, S. 480 ff); — F. Nachfahl: Wilh. v. Oranien I, 1906, S. 451. **Köhler.**

Coppée, François (1842—1908), französischer Dichter, geb. in Paris, verließ mit 14 Jahren die Schule, um im Bureau eines Architekten sein Brot zu verdienen. 1869 fand er als Hilfsarbeiter im Kriegsministerium Verwendung, durch Vermittlung der Prinzessin Mathilde Bonaparte wurde er 1870 Bibliothekar beim Senat, 1872 beim Théatre français. Als Dichter schloß er sich den Parnassiens an. Den ersten Erfolg errang er mit der Komödie Le Passant (1869) und dem Band Gedichte Les Humbles (1872). Bald wurde er einer der gefeiertsten und fruchtbarsten Lyriker, Erzähler und Dramatiker, 1884 Mitglied der Académie française. Während einer schweren Krankheit (1897) erlebte er eine Bekehrung, die er in dem Bande La bonne Souffrance (mit dem Motto: Infirmitas haec non est ad mortem, sed pro gloria Dei Joh 11 ₄) schilderte. Das Buch erlebte in einem Jahr 75 Auflagen (Deutsch: Rettendes Leiden, 1899). Seitdem gehörte C. mit ¶ Bourget, ¶ Brunetière und ¶ Huysmans zu den Führern der neukatholischen Bewegung in der französischen Literatur. In den Kämpfen, die sich an die Durchführung des Vereins- und Trennungsgesetzes anschlossen, nahm er leidenschaftlich Partei für die katholische Kirche gegen die Regierung. Für seine religiöse Entwicklung kommt außer La bonne Souffrance in Betracht der Gedichtband Dans la prière et dans la lutte (1901). Für seine zahlreichen dramatischen, lyrischen und epischen Werke ist auf die franz. Literaturgeschichte zu verweisen.

H. Schoen: F. C., l'homme et le poète (1842—1908), 1909. **Lachenmann.**

Coquerel, 1. Athanase Laurent Char-

Ies (1795—1868), geb. in Paris, studierte in Montauban. 1816 zum Pfarrer von St. Hélier auf Guernesey erwählt, schlug er die Wahl aus, um nicht die 39 Artikel der anglikanischen Kirche unterschreiben zu müssen. 1817 wurde er in Paris an das Oratoire berufen, aber eine kurze interimistische Tätigkeit in Amsterdam machte ihn wegen seiner glänzenden oratorischen Leistungen so beliebt, daß man für ihn die Stelle eines außerordentlichen Pfarrers an der wallonischen Gemeinde schuf, welche er während 12 Jahren bis 1830 bekleidete. Schon hier war er als Korrespondent mehrerer Revuen und durch die Herausgabe der „Biographie sacrée“ schriftstellerisch tätig. 1830 berief ihn der Baron ¶ Cuvier nach Paris, wo er in den beiden damals einzigen protestantischen Kirchen, dem Oratoire und der Ste. Mariekirche predigte und eine fruchtbare Tätigkeit entfaltete. Bald konnte angesichts des Wachstums und der Wiederbelebung der Gemeinde ein drittes Predigtlokal in Batignolles eröffnet werden. Wie geschätzt und beliebt er in den weitesten Kreisen war, beweist seine 1848 erfolgte Wahl in die Constituante und 1849 in die Legislative. Die dogmatischen Kämpfe innerhalb der französischen Kirche warfen aber bald ihre Schatten auf sein Leben. Von der Kirche von Batignolles wurde er infolge des Uebergewichts der orthodoxen Richtung verdrängt und ihm auch die Anstellung seines gleichgesinnten Sohnes als Hilfsprediger, ja überhaupt eines Gesinnungsgenossen für diese Stelle versagt. Dieser Kummer, verbunden mit den aufregenden kirchlichen Kämpfen und allerlei Krankheit verbitterten ihm den Lebensabend. Er starb an einem Schlaganfall. Sein Tod war ein schwerer Verlust für die liberale Richtung. Bei seinem Tode haben auch seine überzeugtesten Gegner seine glänzende Begabung als Prediger, seinen vornehmen Charakter und seine Wohltätigkeit für die Armen unumwunden anerkannt. Er war eine Kampfesnatur, aber offen und ehrlich. Er hat durch seine Wirksamkeit manche Katholiken zum Anschluß an die protestantische Kirche geführt und überhaupt den Einfluß des Protestantismus in Frankreich gestärkt. Seine bedeutendsten Schriften sind: L'Orthodoxie moderne (1842), Réponse à Strauss (1841), Christianisme Expérimental, Christologie (1858 letztere von Althaus ins Deutsche übersetzt, 1859) und Histoire Sainte (1850). Dazu kommen drei von ihm begründete Zeitschriften, le Protestant, le Libre Examen, und le Lien, und endlich seine Predigtsammlungen, Sermons (1842—1856).

2. Charles-Augustin, sein Bruder (1797—1851), studierte ebenfalls Theologie, war aber nur als Schriftsteller auf diesem Gebiete tätig. Zahlreiche kritische Untersuchungen über Exegese, Geschichte des Kanons, die Echtheit und Integrität der Evangelien, eine Kirchengeschichte in Monographien, und Artikel in den von ihm mitbegründeten „Archives du christianisme“, „Annales protestantes“, „Revue protestante“, „Annuaire protestant“ und im „Lien“ sichern ihm den Namen eines begabten und fruchtbaren Schriftstellers, zumal er sich durch gründliche, auch chemische, medizinische und mathematische Studien eine umfassende Gelehrsamkeit erworben hatte. Von seinen historischen Arbeiten erwähnen wir die „Histoire des Eglises du Désert“, die erste wissenschaftliche Bearbeitung dieses Gegenstandes. Der Sohn des Athanase C. war

3. Athanase-Josué (1820—1875), geb. in Amsterdam, 1854 Hilfsgeistlicher in Paris, und gestorben zu Fismes (Dep. Marne). Auch er war ein tüchtiger Redner und ein begabter Schriftsteller. Er griff alsbald in die theologischen und kirchlichen Kämpfe ein, vielleicht noch etwas leidenschaftlicher und mit schärferer Zuspitzung der gegensätzlichen Tendenzen als der Vater, so daß sich die Angriffe der Gegner hauptsächlich gegen ihn richteten. Die orthodoxe Partei besaß die Mehrheit im Konsistorium und setzte ihn auf Betreiben des allmächtigen Ministers Guizot 1864 ab. Seither war er als Conférencier und Schriftsteller für die liberale Richtung tätig. Er gründete eine liberale Freikirche, und im Winter 1871 auf 72 hielt er einen Vortragszyklus in Amerika ab. Auch er kämpfte gegen 2 Fronten, wie sein Vater, indem er sich nicht nur gegen die Orthodoxie, sondern auch gegen Renan wandte. Von seinen historischen Arbeiten verdienen seine Monographie „Jean Calas et sa famille“ (1870) und seine unvollendete „Histoire de l'église réformée de Paris“ genannt zu werden. Seine drei Briefe an Renan sind unter dem Titel: „Zwei französische Stimmen über Renans Leben Jesu“ 1864 ins Deutsche übertragen worden.

H. Lichtenberger: Encyclopédie des sciences religieuses, 3. Bd., S. 413—417; — Paliz: Ath. Coquerel père. Thèse (privat), 1886; — L. Ströhlin: Athanase Coquerel fils, Paris 1886. Daselbst eine vollständige Bibliographie der bei Fischbacher erschienenen Werke und Schriften Coquerels, die 61 Nummern umfaßt; — Devèze: Athanase Coquerel fils, sa vie et ses oeuvres, 1884. **Hadorn.**

4. Etienne (1829—1901), jüngster Sohn von A., geb. in Amsterdam, studierte in Genf, Straßburg und Montauban, war 1855—1885 Religionslehrer am Lycée Henri IV in Paris, widmete seine Hauptkraft der Redaktion des Organs der liberalen Protestanten (bis 1871 Le Lien, 1871—1885 La Renaissance, seither Le Protestant). Außer zahlreichen Beiträgen in französischen Zeitschriften und in den Organen der englischen und amerikanischen Unitarier schrieb er: Libéraux et Orthodoxes (1864); M. Guizot et l'Orthodoxie protestante (1864); Les aventures d'un Réfugié (1871); Sous la Commune (1871). **Lachenmann.**

Corbinian, einer der fränkischen Asketen, die vor Bonifatius in Deutschland wirkten, stammte angeblich aus der Gegend von Melun und wirkte in Freising und in Südtirol; er starb wohl 730 in Freising. Die meisten Einzelheiten seiner von Bischof Aribo von Freising um 768 verfaßten Lebensbeschreibung sind unsicher.

A. Hauck: RE³ IV, S. 282 f. **Heussi.**

Cordus Euricius ¶ Euricius Cordus.

Cornelius, 1. Hauptmann, ¶ Apostolisches und nachapostol. Zeitalter: I, 2.

2. Papst 251—252. Confessor. Verbannt gestorben. ¶ Christenverfolgungen ¶ Novatian.

3. C. a Lapide (1567—1637), geboren in Borchoet im Stifte Lüttich, an den Jesuitenkollegien in Maastricht und Köln gebildet, stud. in Douai und Löwen, 1597 Jesuit, Professor in Löwen, seit 1616 am Collegium Romanum in Rom. Seinen wissenschaftlichen Ruhm begründeten seine exegetischen Kommentare zu allen Bibelbüchern (mit Ausnahme von Hiob und Psalmen), die als Sammelwerke verschiedenster Auslegungen ihre Bedeutung behalten haben. **K.**

Corneloup, Jean-Benigne (1865—1904),

geb. in Lyon, trat als Novize in den Orden der Missionnaires oblats de Marie Immaculée, studierte in Rom und wurde Priester in der Diözese Angers. 1894 trat er zum Protestantismus über, studierte in Neuchatel evang. Theologie und arbeitete als Evangelist im Dienst des Oeuvre de propagande évangélique de Pons (¶ Los von Rom-Bewegung in Frankreich). 1898 übernahm er die Leitung des Oeuvre des anciens Prêtres in Courbevoie-Paris und gab die Monatsschrift le Prêtre converti heraus bis zu seinem frühen Tod.

Die Geschichte seines Uebertritts erzählte C. in der Broschüre: Conversion d'un prêtre à l'evangile, par J. B. C., ancien prêtre, 1903. **Lachenmann.**

Cornely, Rudolf (1830—1908), kath. Theologe, geb. zu Breyell, Jesuit seit 1852, 1867—73 Professor der Exegese in Maria Laach, 1873—79 in Belgien, 1879—89 Professor der Exegese in Rom, lebte zuletzt teils in Deutschland, teils in Holland wissenschaftlichen Arbeiten.

C. schrieb u. a. (lateinisch) Einleitungen ins AT und NT, Kommentare zu den paulin. Briefen und gab 1872—79 die „Stimmen aus Maria Laach" heraus. **M.**

Cornill, Karl, evangelischer Theologe, geb. 1854 in Heidelberg, Repetent in Marburg 1877, habilitiert ebenda 1878, außerordentl. Professor für AT ebenda 1886, in Königsberg 1886, ordentl. Professor ebenda 1888, in Breslau 1898.

C. schrieb: Jeremia und seine Zeit, 1880; — Das Buch des Propheten Ezechiel, 1886; — Einleitung in das AT, (1891) 1908⁸; — Der israelitische Prophetismus, (1894) 1903⁴; — Geschichte des Volkes Israel, 1898; — Das Buch Jeremia, 1905. **G.**

Corporale, ein weißes Linnentuch, als Unterlage für das Altarsakrament gebraucht.

Corpus Catholicorum bildete sich als katholisches Gegenstück zum ¶ Corpus Evangelicorum unter dem Vorsitz von Mainz. Hier aber ergab sich die kanonistische Schwierigkeit, daß den Reichsständen eine Jurisdiktion in kirchlichen Dingen abging; nur Rom oder der Kaiser, an die berichtet werden mußte, konnten hier entscheiden. Mit der Auflösung des Reiches 1806 sank auch diese Körperschaft ins Grab. **K.**

Corpus doctrinae ¶ Symbole.

Corpus Evangelicorum. Schon in den ersten Jahrzehnten der Reformation drängte die politische Lage von selbst die protestantischen Stände zu einem politischen Zusammenschluß, wie er im Torgauer Bund und im Schmalkaldener Bund verwirklicht wurde. Diese Ansätze haben sich nach dem Augsburger Religionsfrieden allmählich zu einer ständigen gemeinsamen Vertretung der Religionsinteressen verdichtet. Die Führung dieser mehr und mehr geschlossenen Organisation hatten der Kurfürst von Sachsen, danach der Kurfürst von der Pfalz, kurze Zeit während des 30jährigen Krieges auch Schweden. Aber erst der Westfälische Friede brachte dieser Verbindung offizielle Anerkennung. Art. V desselben bestimmte, daß Streitigkeiten, die aus diesem Frieden etwa entstehen würden, non nisi amicabili ratione, nur auf dem Wege freundschaftlicher Verständigung, sollten beigelegt werden; dies wurde noch näher dahin ausgeführt, daß in Religionssachen die Entscheidung durch Stimmenmehrheit für ausgeschlossen gelten sollte; als zwei getrennte Parteien sollten katholische und evangelische Stände mit einander verhandeln. Die Stände schieden sich daher in zwei Corpora (C. E. und Corpus Catholicorum) und verhandelten miteinander von Körper zu Körper. Bei der eigentlichen Konstituierung des C. E. auf dem Reichstag zu Regensburg 1653 erhielt Kursachsen das Direktorium, das es auch nach dem Uebertritt seines Herrscherhauses zum Katholizismus trotz des Einspruchs Brandenburgs beibehielt. Das C. E. sank 1806 zugleich mit der alten Reichsverfassung. Die 1829 von dem Regierungsrat Alexander Müller in Weimar und dem Leipziger Professor Tittmann bei den 28 evangelischen Fürsten des Deutschen Bundes betriebene Wiederherstellung desselben erfolgte nicht, weil die Einzelstaaten von einem solchen Bunde Beschränkung ihrer Bewegungsfreiheit fürchteten. Sicherlich war das kein Schade. Das C. E. war von Anfang an ohnmächtig und nur, soweit seine Klagen und Beschwerden nachdrückliche Unterstützung seitens der mächtigeren einzelnen Stände fanden, fruchteten sie etwas. Diese aber zogen es vor, als einzelne vorzugehen, zumal die für Beschlüsse des C. E. geltende Stimmeneinheit schwer zu erzielen war. Wohl der einzige geschichtlich bedeutsame Beschluß desselben ist die Zustimmung zum gregorianischen Kalender 1699, der darauf 1700 auch in den protestantischen Gebieten Geltung erlangte. In neuester Zeit sind die Bestrebungen, eine Einigung des deutschen Protestantismus herbeizuführen, auf eine gesündere Bahn gelenkt worden, als sie das C. E. verfolgte, indem man auf eine Verbindung der deutschen evangelischen Kirchenkörper hinarbeitet. ¶ Einigungsbestrebungen in der Gegenwart. **Foerster.**

Corpus iuris canonici ¶ Kirchenrecht.

Corpus mysticum Christi ¶ Person Christi.

Corpus Reformatorum, ein Quellenwerk zur Reformationsgeschichte, in 3 Teile zerfallend: 1. Die Werke Melanchthons, hrsg. von C. G. Bretschneider und H. E. Bindseil, 28 Bde., 1834—1860 erschienen. 2. Die Werke Calvins, hrsg. von W. Baum, E. Cunitz und E. Reuß, Bd. 29—87, 1863—1900 erschienen. 3. Die Werke Zwinglis, hrsg. von E. Egli und G. Finsler, bis jetzt 2 Bde., seit 1904. Den Verlag aller 3 Teile hatte bis 1906 die Firma C. A. Schwetschke u. Sohn in Braunschweig, später Berlin, gegenwärtig die Firma M. Heinsius Nachf. in Leipzig. Die Ausgabe ist eine kritische, um so besser, je mehr ihre Bände sich der Neuzeit näherten. Eine Ergänzung des ersten Teiles bereitet eine Kommission unter Leitung von Nik. Müller, P. Drews, F. Loofs, Johs. Ficker u. a. vor. — Das katholische Gegenstück (Corpus catholicorum) ist von Franz Falk und Nik. Paulus wenigstens als Programm (in: „der Katholik" 1891 und 1892) aufgestellt worden, wird aber wegen der Weitschichtigkeit des Materials schwerlich ausgeführt werden können; einen gewissen Ersatz wollen die von J. Greving 1906 begründeten „Reformationsgeschichtl. Studien" (Münster, Aschendorf) bieten. **Köhler.**

Correctores Romani heißt die von ¶ Pius V 1566 eingesetzte Kommission für die Herstellung einer kritischen Ausgabe des Decretum Gratiani (¶ Kirchenrecht), bestehend aus 35 Mitgliedern. Die 1580 vollendete Ausgabe trug gedruckt den Titel: Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glossis Gregorii XIII P. M. iussu editum Romae 1582. Aenderungen an diesem authentischen Texte verbot

Gregor XIII, ohne damit dem Dekrete seinen Privatcharakter zu nehmen.

KHL I, Sp. 995 f. **K.**

Correggio ¶ Renaissance: II, 3 b.

Corvinus (Rabe), Antonius (1501—1553), einer der bedeutendsten Reformatoren Niedersachsens, geb. zu Warburg a. d. Diemel, trat 1519 als Novize in das Zisterzienserkloster Loccum, das ihn nach Leipzig zum Studium und dann auf die Ordensschule nach Riddagshausen in Braunschweig sandte. Durch eigenes Studium zu einer soliden humanistischen und theologischen Bildung gelangt, kam er durch Luthers Schriften zum evangelischen Glauben, wurde deshalb als ein „lutherischer Bube" aus dem Kloster gejagt, fand aber in Hessen eine Prädikantenstelle und wurde auf Amsdorfs Empfehlung 1528 zum Pfarrer an St. Stephan in Goslar berufen. Im Auftrage der Gemeinde nach Wittenberg gesandt, lernte er Luther und Melanchthon persönlich kennen und blieb seitdem mit ihnen in fortdauernder Beziehung. Landgraf Philipp stellte ihn 1529 als Pfarrer in Witzenhausen an, wo er 1534 und 1537 seine „Kurze und einfältige Auslegung der Episteln und Evangelien" mit Vorwort von Luther (1536 lateinisch als ‚Postilla Corvini' und 1537 niederdeutsch) herausgab, die seinen Ruf begründete. 1536 veranlaßte ihn Bischof Franz von Waldeck, in Münster mit den Häuptern der Wiedertäufer zu disputieren. Eng verbunden mit dem hessischen Gelehrtenkreise, promovierte er im selben Jahre in Marburg zum Magister und genoß schon solches Ansehen, daß er zu den Konventen von Schmalkalden 1537 und Zerbst 1538 zugezogen wurde. Von da an befand er sich als geistlicher Rat in der Umgebung Philipps von Hessen, den er 1539—41 zu den Religionsgesprächen und Konventen in Nürnberg, Schmalkalden, Hagenau, Worms und Regensburg begleitete. Im Auftrage der Herzogin ¶ Elisabeth von Münden gab er 1539 der Stadt Northeim eine Kirchenordnung, wurde 1541 mit der Visitation der Grafschaft Lippe betraut, die er kirchlich neu ordnete, und sollte im Auftrage des Bischofs Franz 1542 die Reformation des Münsterlandes vornehmen, als ihn nähere Verpflichtungen nach Hildesheim und dem vom schmalkaldischen Bunde besetzten Herzogtum Braunschweig riefen, wo er in Gemeinschaft mit Bugenhagen die Reformation durchführte. Gleichzeitig verfaßte er für das Herzogtum Kalenberg-Göttingen die (auch im Harburgschen angenommene) Kirchenordnung; er brachte sie in der großen Landesvisitation vom 17. Nov. bis 30. April 1542/3 zur Geltung. Von der Herzogin zum Landessuperintendenten mit dem Sitze Battensen ernannt, widmete er seine ganze Kraft dem Ausbau der neuen evang. Landeskirche. Elisabeths Sohn Erich II war zum Katholizismus zurückgetreten und nötigte der Kirche das Interim auf. Da ließ C. von seinen Geistlichen auf der Synode zu Münden am 19. Juni 1549 einen Protest aufsetzen. Er wurde deshalb gefangen genommen. Erst nach fast drei Jahren kam er auf energische Verwendung der Städte frei, erlag aber schon am 5. April 1553 zu Hannover der durch die Kerkerhaft auf dem Kalenberge hervorgerufenen Krankheit, ein Märtyrer des Evangeliums.

P. Tschackert: Antonius Corvinus Leben und Schriften, 1900; — Derſ.: Briefwechsel des Antonius Corvinus, 1900; — K. Kayſer: Die reformat. Kirchenvisit. in den Welf. Landen, 1896; — Dan. Eb. Baring: Leben Corvins, Hannover 1749; — C. Lor. Collmann: Leben Corvins (in Meurers Altväter d. luth. Kirche IV), 1864; — G. Uhlhorn: Ein Sendbrief v. Ant. Corv., 1853; — Derſ.: Ant. Corv., ein Märtyrer d. ev.-luth. Bekenntnisses, 1892; — A. Brecher: ADB Bd. IV, S. 508; — G. Geisenhof: Corviniana I (in Ztschr. d. histor. Ver. f. Niedersachsen), 1898; — II (Bibliographie der Druckschriften Corvins. In Zeitschr. f. niederd. Gesch.), 1900. **K. Kayser.**

Cosmas und Damian werden vornehmlich in der alten Kirche als himmlische Aerzte verehrt und tun zahlreiche Wunder, indem sie den in ihren Kirchen Hilfe Suchenden erscheinen, sie heilen oder ihnen doch Anweisung geben, wie sie von ihren Leiden frei werden können. Ihr Kult ist wahrscheinlich (Sicherheit ist hier wie auch in allem Folgenden trotz eindringender Arbeit noch nicht erreicht) in Syrien entstanden, und von dort in der Mitte des 5. Jhd.s nach Konstantinopel, wo er sich besonders glanzvoll gestaltete, und Ende des 5. Jhd.s nach Rom gedrungen. Ihre Legende ist (obwohl sie sich darüber einig ist, daß die Heiligen schon auf Erden große Aerzte gewesen sind) doch in drei völlig verschiedenen Formen ausgeprägt und erzählt entweder, daß beide bei dem Kaiser Carinus verleumdet, diesen zwar durch ein Wunder bekehrt haben, nichts destoweniger aber bald darauf in Rom um ihres Glaubens willen gesteinigt worden sind, oder daß sie in Arabien geboren, zusammen mit den drei Brüdern Anthimus, Leontius und Euprepius in Aegae in Cilicien unter Diokletian wegen ihres christlichen Bekenntnisses enthauptet wurden, oder daß sie aus Asien und von einem heidnischen Vater, aber einer christlichen Mutter, Theodote, stammten und in Frieden ihr Leben verbracht haben. Es scheint fast, als ob Konstantinopel und Rom den syrischen Kult ohne Legende übernommen und daher neben der syrischen selbständige Legenden zu schaffen gezwungen gewesen wären. Daß der Kult aus dem der ¶ Dioskuren oder dem des Asklepios herausgewachsen sei, ist zum mindesten nicht erweislich.

E. Lucius: Die Anfänge des Heiligenkults, 1904, S. 256 ff; — L. Deubner: Cosmas und Damian, 1907; — P. Maas: Byz. Zeitschrift, 1908, S. 602 ff. **G. Loeschcke.**

da Costa ¶ Da Costa.

Cotelerius, Johann Baptist (1627—1686), geb. zu Nîmes, stud. in Paris, 1648 Dr. der Sorbonne, 1676 Professor des Griechischen am Collège de France, bekannt als Herausgeber kirchengeschichtlicher Quellen, u. a. der Apostolischen Väter (1672. 1724²).

RE³ IV, S. 305. **K.**

Cotta, Urs., ¶ Luther.

Cottolengo, Joseph Benedikt (1786—1842), hervorragend durch Werke der Nächstenliebe, Kanonikus in Turin, Begründer von 14 charitativen Genossenschaften (u. a. der ¶ Vinzenzschwestern), die zumeist dem 1827 von ihm in Turin errichteten Asyl für Arme, Kranke und Hilfsbedürftige jeder Art dienten. Seligsprechungsprozeß 1893 eingeleitet.

Biogr. von Don Gastaldi, deutsch von Bonif. Müller, Wien 1898; — Heimbucher² III, S. 565. **Joh. Werner.**

Coudrin, P. J., ¶ Picpus-Gesellschaft.

Court, Antoine (1696—1760), Wiederhersteller der reformierten Kirche Frankreichs.

In seiner Jugend empfing er von den namenlosen Leiden der durch die Aufhebung des Edikts von Nantes dem Tode geweihten ¶ Hugenotten einen so tiefen Eindruck, daß er den Entschluß faßte, selbst die Märtyrerlaufbahn eines Predigers zu ergreifen. Ohne ordentliche Schulbildung, aber von dem verfehmten Glauben innerlich ergriffen, durchzog er predigend und Versammlungen haltend unter tausend Gefahren Südfrankreich. Er sah seine Aufgabe darin, die Reste der Hugenottenkirche zusammenzuhalten durch Organisation der zersprengten Häuflein auf dem Boden der alten hugenottischen Synodalverfassung. 1715 hielt er mit einigen Prädikanten und Laien in einem abgelegenen Steinbruch bei Monoblet (Departement Gard) die erste Synode „in der Wüste", der viele andere folgten. Ihre Beschlüsse wurden abschriftlich verbreitet: sie bezogen sich namentlich auf die Kirchenzucht. 1718 wurde C. als der erste reformierte Prediger seit 1685 in Frankreich selbst ordiniert durch seinen Genossen Corteis, der in Zürich die theologische Prüfung bestanden hatte. Mit seltenem organisatorischen Talent verstand er es nun, die alten kirchlichen Ordnungen wieder einzuführen. Kindertaufe und Trauung durch römische Priester wurden unter Androhung des Ausschlusses vom hl. Abendmahl untersagt, die Versammlungen wurden so regelmäßig gehalten, als die Verfolgungen es erlaubten, die Kirchspiele und Synodalbezirke neu geordnet. 1726 kamen nach 66jähriger Unterbrechung 3 Geistliche, 8 Kandidaten, 36 Aelteste zu einer Generalsynode zusammen. Das protestantische Ausland wurde durch ihn auf den Jammer der Reformierten in Frankreich aufmerksam gemacht: er trat in Verbindung mit Genf und Lausanne, mit ¶ Zinzendorf und dem preußischen Oberhofprediger Jablonski (1731), später auch mit Friedrich dem Großen (1742). Neben der aufreibenden Wanderpredigt und der ausgedehnten Korrespondenz fand er noch Zeit, die Kandidaten aufs Predigtamt vorzubereiten und Urkunden für die Geschichte seiner Kirche zu sammeln, die 116 Bände Manuskripte (auf der Bibliothek in Genf) umfassen. 1729 verließ er Frankreich, um seine Heimat nur noch einmal — im Jahre 1744 zur Schlichtung eines Streites unter den Kirchen Languedocs — wiederzusehen. Er gründete in Lausanne das Seminar für die Ausbildung von Predigern, die in den Dienst der „Kirche der Wüste" treten sollten: bis 1756 studierten hier mehr als 90 Franzosen. Die Arbeit in der Heimat setzte nach C.s Weggang mit gleichem Opfermut Paul ¶ Rabaut fort. Bei C.s Tode zählte die reformierte Kirche wieder 62 Pfarrer, 35 Kandidaten und 15 Studenten, die gewillt waren, trotz Rad und Galgen, Galeeren und Kerker, den Glauben der Väter hinüberzuretten in eine bessere Zeit.

E. Hugues: Ant. Court, Histoire de la Restauration du Protestantisme en France au XVIIIe Siècle, 2 Bde., 1872; — Th. Schott: Die Kirche der Wüste 1715—1787, 1893; — RE^3 IV, S. 306 ff. **Lachenmann.**

Cousin, Victor (1792—1867) französischer Philosoph, geb. in Paris, studierte daselbst im Lycée Charlemagne und in der Ecole Normale, wurde 1815 Professor der Philosophie an der Sorbonne, 1821 von der Regierung abgesetzt, 1828 wieder auf seinen früheren Posten berufen. Unter der liberalen Aera der Julimonarchie wurde er Staatsrat, Pair von Frankreich, Direktor der Ecole Normale, Mitglied der Académie française und der Académie des sciences morales et politiques, endlich im Kabinett Thiers 1840 Minister des öffentlichen Unterrichts. Als conseiller de l'Université hatte er fast 20 Jahre lang die Leitung des philosophischen Unterrichts in Frankreich in Händen. Nach dem Staatsstreich vom 2. Dezember 1851 fiel er in Ungnade; er zog sich ins Privatleben zurück und starb in Cannes. — C., das Haupt der eklektischen Schule, war der Modephilosoph des liberalen Bürgertums während der Restauration und der Julimonarchie. Arm an schöpferischen Ideen ist das philosophische Denken C.s, das er selbst charakterisiert als l'idéalisme tempéré par une juste part d'empirisme, im wesentlichen an Plato, Descartes und Leibniz orientiert. Für das Recht der natürlichen Religion trat er gegen die Atheisten ebenso mutig in die Schranken, wie gegen die ultramontane Schule. Wertvoller als sein eigenes philosophisches System sind die Anregungen, die C. dem Studium der Geschichte der Philosophie in Frankreich gegeben hat. Seine Auffassung der Philosophie als un retour sur le passé et un effort vers l'avenir gab ihm und seinen Schülern den Antrieb zu ernsten geschichtsphilosophischen Studien.

C. übersetzte die Schriften Platos ins Französische; man verdankt ihm die erste Ausgabe der Oeuvres Complètes de Descartes (1824—1826), der Oeuvres inédites d'Abélard (1836. 1846) und eine Ausgabe der Pensées de Pascal (1842). — Seine wichtigsten Werke sind: Histoire générale de la philosophie, 1861^7; — Cours de l'histoire de la philosophie moderne, erste Serie 5 Bände, zweite Serie 3 Bde., 1846 ff; — Fragments philosophiques, 5 Bde., 1867; — Du vrai, du beau et du bien, 1867; — E. Fuchs: Die Philosophie V. C.s, 1847; — J. E. Alaux: La philosophie de M. C., 1864. **Lachenmann.**

Couvade (Männerkindbett) ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, B 1.

Covenant ¶ Puritaner.

Cramer, 1. Jakob (1833—1895), holländischer ev. Theologe, geb. zu Rotterdam, 1858 Direktionsassistent des Zendingshuis, 1859—1876 Pfarrer (meist in Amsterdam), 1876 Professor an der Universität Groningen für altchristliche Literatur, Kirchen- und Dogmengeschichte, 1884 an der Universität Utrecht für Kirchen- und Dogmengeschichte und Neutestamentlichen Kanon. Aus „gläubigem" Kreise stammend, trat er zunächst als orthodoxer Theologe gegen Empirismus und Modernismus für den biblischen Supranaturalismus ein (z. B. in De illusie der moderne richting, 1867, und in den mit G. H. Lamers 1863—1867 herausgegebenen bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte); rücksichtslos aber die Wahrheit suchend und bekennend, sah er es immer mehr als seine Aufgabe an, der theologischen Wissenschaft und Kritik Achtung und Heimatrecht bei der Gemeinde zu erringen: „die Rücksicht auf die Schwachen darf nicht so weit gehen, daß die Starken sich vor der Gemeinde erniedrigen und sie in ihren Vorurteilen bestärken". Vgl. das ebenfalls mit Lamers herausgegebene Het eeuwig Evangelie (1868—1892). Auf seinem speziellen Gebiete, der „Schriftkritik", — 1888 übernahm er Neutestamentliche Exegese und gab Kirchengeschichte ab — war er entschieden „modern"; die Echtheit der meisten kanonischen Schriften hat er zwar

immer verteidigt, aber ihre Einheitlichkeit stark bestritten, und in der Anwendung der Konjekturalkritik auf das NT, soweit sie nicht das Leben aus und mit der Schrift gefährdete, war er schrankenlos frei. Seine Interpolationshypothesen im einzelnen fanden nur wenige Schüler. Die Herausarbeitung dessen, was Paulus nicht kann gesagt haben und der Evangelist nicht kann erdichtet haben, gab seiner Arbeit einen subjektivistischen Zug. Darunter verschob sich fast unmerklich die Basis seiner Theologie — von der Zuverlässigkeit der historischen Berichte auf das vor jedem Angriff sichere Gebiet persönlicher Glaubenserfahrung. Weitere Schriften: Christendom en Humaniteit (1871), Alexandre Vinet als christelijk moralist en apologeet (1883; auch deutsch und franz. erschienen); seine Abhandlungen zur Kritik des NT in den mit Lamers herausgegebenen Nieuwe bijdragen op het gebied von g. en w. (1877—1895). Auf kirchlichem Gebiete hat er vergeblich den heranziehenden Wirren vorzubeugen gesucht durch den Vorschlag der Einrichtung einer in der Bekenntnis- und Verpflichtungsfrage entscheidenden Constituante (cf. Waarheen nu?, 1872 und Wij gaan vooruit, 1873) und durch andere im Auftrage der Generalsynode von 1873 ausgearbeitete Reorganisationsvorschläge. **Schowalter.**

2. Johann Andreas (1723—1788), gelehrter Theologe, fruchtbarer Schriftsteller, gefeierter Redner und Dichter der Aufklärungszeit, geb. zu Jöhstadt bei Annaberg, studierte in Leipzig Theologie, nahm teil an der literarischen Bewegung (Bremer Beiträge), von Klopstock und Gellert hochgeschätzt. Auf seinem ländlichen Pfarrsitze in Crollwitz übersetzte er Schriften von Chrysostomus und Bossuet und betrieb geschichtliche Studien. 1750 Oberhofprediger in Merseburg, 1754 Hofprediger, später auch Professor der Theologie in Kopenhagen, von wo er wegen seiner freimütigen Predigten wider die sittliche Laxheit der vornehmen Gesellschaft verwiesen wurde. Als Superintendent in Lübeck, 1771, führte er einen rationalistischen Katechismus ein. 1774 Professor in Kiel, seit 1784 auch einflußreicher Kanzler und hochverdienter Kurator der Universität (Gründung einer Professorenwitwenkasse), verfaßte er ein neues rationalistisches Gesangbuch mit vielen eigenen Liedern und einen Landeskatechismus, auch begründete er ein Lehrerseminar. Er starb in Kiel, hochgeschätzt wegen seines edlen Charakters. Außer zahlreichen Sammlungen von Predigten und Gedichten (Oden) veröffentlichte er eine Erklärung des Hebräerbriefes und eine poetische Uebersetzung der Psalmen. Die alten Kirchenlieder hat er stark umgedichtet. Seine Predigten sind bilderreich und wie seine Lieder, die Lessing ablehnte, auf das Erbauliche und Nützliche gestimmt.

W. E. Christiani: Gedächtnisrede auf den Kanzler Cramer, 1788; — K. Jördens: Lexikon deutscher Dichter und Prosaisten, 1806; — A. L. J. Michelsen: Schleswig-holst. Kirchengeschichte IV, 1879, S. 301 ff. 321 ff. **Beck.**

3. Samuel, ev. holländischer Theologe, geb. 1842 zu Middelburg, studierte in Amsterdam, Heidelberg und Zürich. 1866—1890 Mennonitenpfarrer zu Zijdijk, Emden, Enschede und Zwolle, 1890 als Nachfolger von De Hoop Scheffer, Professor am Mennonitischen (Doopsgezinde) Seminar zu Amsterdam und in demselben Jahre zugleich „kirchlicher" Professor an der Städtischen Universität in Amsterdam.

Cramer ist Herausgeber der Doopsgezinde bijdragen (seit 1894), Mitarbeiter verschiedener in- und ausländischer theologischer Zeitschriften (z. B. der Prot. Kirch.-Ztg.), Mitredakteur an Teylers Theolog. Tijdschrift und Vorsitzender von Teylers Godgeleerd Genootschap. Seit 1903 gibt er die Bibliotheca Reformatoria Neerlandica heraus. Schrieb: Conservatief modernisme, godgeleerdheid en volksleven (1883), Beschrijvende en toegepaste godgeleerdheid (1890), De godsvrucht voorwerp van historisch onderzoek (1900). In der Bibl. Ref. Neerl.: Het offer des Heeren, de eerste doopsgezinde martelaars-brieven en offerliederen (1904) und Nederlandsche anabaptistica (1909). **Schowalter.**

Cranach, Lucas, ¶ Buchillustration, 3, ¶ Malerei usw., nordische religiöse, im 14.—16. Jhd.

Cranmer, Thomas (1489—1556), entstammte einem altnormannischen Adelsgeschlecht. Seit 1503 studierte er in Cambridge und stieg auf der üblichen Stufenleiter theologischer Grade bis zum Fellow aufwärts; seine Ehe veranlaßte eine kurze Unterbrechung dieser Laufbahn, wurde jedoch durch frühen Tod von Weib und Kind rasch gelöst. 1524 wurde der neue Doktor der Theologie zum theologischen Professor ernannt und entfaltete nun dozierend und examinierend eine stille Tätigkeit. Sicher wäre er auch in ihr verblieben, wenn ihn nicht ein Zufall in das öffentliche Leben hineingerissen hätte. Königlichen Räten empfiehlt er für ihren in Scheidung liegenden Herrn die Einholung von Gutachten kontinentaler Universitäten und kommt dadurch in Verbindung mit ¶ Heinrich VIII. Dieser wurde das Schicksal seines Lebens und das Verderben seines Charakters. Mit einer Pfründe ausgestattet, reist C. nach Rom und sucht vergeblich den Papst für Heinrich zu gewinnen; in Deutschland versichert er sich der Zustimmung bedeutender Juristen und Theologen und knüpft Bekanntschaften mit den Hauptführern der Reformation, ohne dadurch entscheidend beeinflußt und über die Linie erasmischer Anschauungen hinausgedrängt zu werden. Als Lohn dieser Mühen erhielt C., der in Deutschland eine zweite Ehe eingegangen war, 1532 die Primaswürde von Canterbury und wurde darin vom Papste bestätigt. Heinrichs Bruch mit dem Papste schloß C. enger mit der reformatorischen Sache zusammen, aber ihm fehlte die nötige Energie, um seine Reformgedanken ohne starke Abstriche in die Wirklichkeit umzusetzen; mehr und mehr erniedrigte er sich zu einem fast willenlosen Instrument in der Hand des Königs. So fügte er sich trotz anfänglichem Widerstande schließlich dem „blutigen Statut" von 1539, das im Grunde alles Erreichte wieder zurücknahm und ihn zur Entlassung seiner Frau zwang. Erst Heinrichs Tod schuf ihm größere Bewegungsfreiheit; als Erzieher des unmündigen Eduard VI gewann er weitgehenden Einfluß auf eine Gestaltung des englischen Kirchenwesens im reformatorischen Sinne (Berufung reformierter Theologen, Visitationen, Aufhebung der Blutartikel, ¶ Common Prayer Book, 42 Artikel). C.s Anschauungen entwickelten sich während dieser Jahre vorwiegend unter reformierter Einwirkung; nur Taufe und Abendmahl gelten ihm noch als eigentliche Sakramente, die Landesfürsten haben neben den politischen auch kirchliche Aufgaben (z. B. Besetzung kirchlicher Aemter). Mit dem Regierungsantritt der katholischen Maria, die den Erzbischof schon wegen seiner Bemühungen um ihren Ausschluß von der Thronfolge haßte, war C.s Rolle ausgespielt. Seine

Bezeichnung der Messe als einer satanischen Erfindung bietet den Anlaß zur Verhaftung und zur Anklage auf Meineid, Ehebruch und Gotteslästerung; nach einer Disputation zu Oxford beschuldigt man ihn außerdem der Häresie. Um sein Leben zu retten, leistet C. sechs Widerrufe, in denen er u. a. Luthers und Zwinglis Ketzereien verwirft. Als alle Hoffnungen (Berufung an ein allgemeines Konzil) getäuscht werden, findet er wenigstens den Mut zu heldenhaftem Martyrium, das freilich nicht ganz der Pose entbehrt. Anstatt des erwarteten öffentlichen Widerrufs legt er ein Sündenbekenntnis ab und erklärt, standhaft bleiben zu wollen. Darauf wird der bereits Exkommunizierte und Degradierte auf dem Scheiterhaufen verbrannt (März 1556).

Works of Th. Cr., ed. by Jenkins, 4 vol., 1834; — Strype: Memorials of Archbishop Cr. (1694), New ed. 1843; — Colette: The Life and Times of Th. Cr., 1887; — Jnnes: Life of Cr., 1900; — Th. Kolde: RE³ IV, S. 317—329. **Herz.**

Crato von Crafftheim (1519—1585), so genannt, als er von Kaiser Maximilian II mit seinen Nachkommen in den Adelsstand erhoben wurde, eigentlich Johann Krafft, ein kirchengeschichtlich bedeutender hochgebildeter und außerordentlich tüchtiger Arzt des Reformationszeitalters, wurde in Breslau geboren, war seit 1534 sechs Jahre lang in Wittenberg Tischgenosse Luthers und zeichnete da vieles auf, was später Johann ¶ Aurifaber in seine Tischredenausgabe aufgenommen hat, trat auch Melanchthon nahe, studierte von 1543 an in Leipzig und Padua Medizin, wurde 1550 Stadtphysikus in Breslau, diente von 1560 an Ferdinand I, Maximilian II und Rudolf II als Leibarzt und starb in Breslau. Das Vertrauen, das ihm Kaiser Maximilian II schenkte, benutzte er offenkundig und energisch zur Förderung des Protestantismus. Ihm ist es zu danken, daß es den Hofjesuiten nicht gelang, den Kaiser aus seiner kirchlich unentschiedenen Stellung heraus ganz auf die Seite der Gegner des Protestantismus zu ziehen. Aber nicht nur von jenen wurde er viel angegriffen, — wegen seiner milderen melanchthonisch-calvinischen Richtung intriguierten die strengen Lutheraner (¶ Flacius) unaufhörlich gegen ihn.

P. Tschackert: Krafft, Joh., RE³ XI, S. 57-59. **O. Clemen.**

Credner, Karl August (1797—1857), ev. Theologe, geb. zu Waltershausen b. Gotha, 1828 Dozent in Jena, 1830 a.o. Prof. daselbst, 1832 o. Prof. in Gießen. C.s Forschungen auf dem Gebiet der neutestamentlichen Einleitung sind von bleibendem Werte; seine (übrigens nicht radikale, sondern z. B. Straußens Anschauungen ablehnende) Bibelkritik und sein kräftiges Eintreten für Freiheit der Forschung führten zu Konflikten mit dem Gießener Universitätskanzler v. Linde, veranlaßten auch 1853 eine Bewegung in der hessischen Geistlichkeit gegen ihn.

Verfaßte u. a.: Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften, 1832 ff; — Einleitung ins NT I, 1836; — Das NT nach seinem Zweck, Ursprung und Inhalt, 1841 ff. — Aus seinem Nachlaß hat Volkmar eine Geschichte des ntl. Kanons herausgegeben, 1860. — W. Baldensperger: K. A. Credner, 1897. **M.**

Credo (= ich glaube) Bezeichnung des (apostolischen oder nicänischen) Glaubensbekenntnisses, auch des Teils der ¶ Messe, der den Text des letzteren enthält.

Credo quia absurdum (= ich glaube es, weil es unvernünftig ist), paradoxe Zuspitzung des Gedankens, daß religiöse Ueberzeugungen vielfach zu keiner völlig klaren verstandesmäßigen Darlegung gebracht und daß sie nicht nur nicht wissenschaftlich erwiesen werden können, sondern daß oft der Glaube bei Erkenntnis der in ihm liegenden Antinomien nur noch kühner wird (nachgebildet wohl der Stelle bei Tertullian De carne Christi 5: mortuus est dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est = der Sohn Gottes ist gestorben; das ist völlig glaublich, weil es albern ist).

Creighton, Mandell (1843—1901), englischer Geistlicher und Kirchenhistoriker. Er gab 1882 die ersten Bände seiner Geschichte des Papsttums heraus (1894, 5. Bd.), in der er neben weiter Gelehrsamkeit ein feines historisches Urteil bewies. Das Werk ist wegen der objektiven Haltung des Geschichtschreibers in protestantischen wie katholischen Kreisen hochangesehen. Auf Grund dieser Arbeit wurde er 1884 Professor der Kirchengeschichte in Cambridge. Später wurde er zum Bischof von Peterborough ernannt, und 1896 Bischof von London. Als weitherziger Mann der ¶ Broad Church hat er in dieser Stellung zwischen den beiden streitenden Parteien der ¶ High Church und Low Church nicht ohne Erfolg vermittelt.

Weitere Arbeiten: Tudors and the Reformation, 1876; — Age of Elisabeth, 1876; — Cardinal Wolsey, 1880; — Nach seinem Tode hat seine Frau Louise Cr., die selbst vielgelesene histor. Monographien schreibt, (Der schwarze Prinz, Walter Raleigh, Marlborough) ein nachgelassenes Werk herausgegeben: The Church and the Nation, 1901. **Wollschläger.**

Crell, Nikolaus (1550—1601), kursächsischer Kanzler, Haupt der ¶ Kryptocalvinisten in Sachsen. Ein geborener Leipziger und von hoher Begabung hatte er in seiner Vaterstadt die Rechte gelernt und sich auf Reisen in Frankreich und der Schweiz mit calvinischen Grundsätzen befreundet. Als Ratgeber des philippistisch erzogenen Kurfürsten Christian I hatte er in Kirchensachen volle Gewalt und leitete das lutherische Kirchenwesen Sachsens in philippistische Bahnen. Die Verpflichtung auf die ¶ Konkordienformel wurde nicht mehr gefordert, ein Mandat verbot „das ärgerliche Gebeiß und Gezänk" der Geistlichen, einflußreiche Stellen wurden mit Philippisten besetzt, eine Bibel mit Anmerkungen, die C.sche Bibel, wurde herausgegeben und der ¶ Exorzismus abgeschafft. Da starb 1591 der Kurfürst; der strenge Lutheraner Friedrich Wilhelm von Weimar übernahm die Vormundschaft über den unmündigen Christian II, und die Reaktion begann. C. ward seines Amtes entsetzt und auf die Festung Königstein gebracht. Zehn Jahre währte der Prozeß, die Klage spitzte sich auf folgende Punkte zu: C. habe den Kurfürsten zum Calvinismus verführt, zum französischen Kriegszug verleitet, dem Kaiser entfremdet und mit den Ständen entzweit. Die Appellationskammer zu Prag verurteilte ihn am 8. September 1601 zum Tode. Am 9 Oktober wurde das Urteil in Dresden vollstreckt. Als das Haupt fiel, rief der Scharfrichter: „Das war ein calvinischer Streich! Seine Teufelsgesellen mögen sich vorsehen; man schont allhier keinen". Der Prozeß kostete 117 972 Gulden. Ganz ohne Schuld war C. nicht, er war nicht frei von herrischem Wesen und Ueberhebung und hat durch überstürzte Maßregeln im Sinne des Philippismus die Lu-

theraner verletzt. Aber er fiel als Opfer des damaligen lutherischen Fanatismus.

August Viktor Richard: Der kurfürstlich sächsische Kanzler Dr. N. C., 1859, 2 Bde. — Robert Calinich: Zwei sächsische Kanzler, 1868; — Willibald Beyschlag: DEBI 1879, S. 596 ff; — RE³ XI, S. 85 ff.
Blankmeister.

Cremer, 1. Ernst, ev. Theologe, Sohn des folgenden, geb. 1863 in Ostönnen bei Soest. 1891 Pastor in Lich (Hessen), 1895 a.o. Prof. in Marburg, seit 1902 Pastor in Rehme i. Westf.

C. verfaßte u. a.: Die stellvertretende Bedeutung der Person Christi, (1892) 1900²; — Die Entstehung der christlichen Gewißheit, 1893; — Vergebung der Sünden, 1895; — Sehet, welch ein Mensch, 1902; — Positiv oder liberal, alter oder neuer Glaube?, 1902; — Die Wiederkunft Christi und die Aufgabe der Kirche, 1902; — Vom Kinderglauben, 1902; — Die Gleichnisse Luc. 15 und das Herz, 1904. **M.**

2. Hermann (1834—1903), ev. Theologe, geb. zu Unna (Westfalen), 1859 Pfarrer zu Ostönnen bei Soest, von 1870 an bis zu seinem Tode o. Prof. in Greifswald, seit 1886 zugleich Mitglied des Konsistoriums zu Stettin. Seine Vorlesungen galten hauptsächlich der systematischen und der neutestamentlichen Theologie; daneben wirkte er auf die Studenten besonders durch seine homiletischen Uebungen, wie er denn selbst Predigten herausgab: Das Wort vom Kreuz, (1891) 1900³ (¶ Predigt, Geschichte). Durch die Energie seiner Persönlichkeit und seine Begabung für Verwaltungssachen gewann er an der Universität ¶ Greifswald eine sehr angesehene Stellung, auf das gesamte kirchliche Leben Deutschlands und auf die Zusammensetzung der preußischen theologischen Fakultäten übte er als Haupt der sog. Greifswalder Schule einen starken Einfluß aus; über seine theol. Anschauungen ¶ Pauluschristentum.

Verfaßte u. a.: Bibl.-theol. Wörterbuch der neutestamentl. Gräzität, (1867) 1902⁸; — Der Zustand nach dem Tode, (1868) 1907⁷; — Aufgabe und Bedeutung der Predigt, (1877) 1892²; — Die Befähigung zum geistl. Amt, (1878) 1900⁴; — Unterweisung im Christentum, (1884) 1899²; — Theol. Prinzipienlehre, (1884) 1889⁴; — Zum Kampf um das Apostolikum, (1892) 1893⁷; — Duell und Ehre, (1894) 1896⁴; — Glaube, Schrift und heilige Geschichte, 1896; — Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtl. Voraussetzungen, (1899) 1900⁴; — Taufe, Wiedergeburt und Kindertaufe, (1900) 1901²; — Das Wesen des Christentums, 1902; — Gethsemane, 1902; — Die Grundwahrheiten des Christentums nach Seeberg, 1903, sowie mehrere größere Aufsätze in den von ihm mit Schlatter herausgegebenen „Beiträgen zur Förderung christl. Theologie"; — Aus C.s Nachlaß hat E. Cremer herausgegeben: Pastoraltheologie, 1904; — Christus ist mein Leben, Akad. Predigten, 1906; — Martin Kähler: Wie H. Cremer wurde, 1904; — Aug. Herm. Cremer: Gedenkblätter, 1904. **Mulert.**

Crescentia (Maria C. Höß von Kaufbeuren) ¶ Stigmatisierte. Crescentiaschwestern ¶ Kreuz, religiöse Genossenschaften vom hl.

Cretoni, Serafino (1833—1909), römischer Prälat, geboren in Soriano, wurde unter Pius IX päpstlicher Hofkaplan und bekleidete verschiedene Aemter an der ¶ Kurie. 1893 Titularerzbischof von Damaskus und Nuntius in Madrid. 1896 ernannte ihn der Papst zum Kardinal und Präfekten der Ritenkongregation. **Küry.**

Creuzer, Georg Friedrich (1771—1858), Kunsthistoriker, geb. zu Marburg. Ursprünglich Theologe, wurde er unter Reinholds und Schillers Einfluß in Jena in andere Bahnen gelenkt. 1800 a.o., 1802 o. Prof. der Altertumswissenschaft in Marburg, seit 1804 in Heidelberg, im Verkehr mit Arnim, Daub, Görres u. a. In seinem epochemachenden Werke „Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen" (3 Bde., 1836—43) leitet C. gewissermaßen die religionsgeschichtliche Auffassung und Methode ein, insofern er mit staunenswerter Gelehrsamkeit und reichem spekulativem Sinne die Entwicklung und den Zusammenhang der Religionen des Altertums sowie ihren Uebergang ins Christentum darlegte. — ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, Einleitung.

Creuzer: Aus dem Leben eines alten Professors, 1848 (Theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 31); — Stark in Weechs Badischen Biographien, 1875. **Heydorn.**

Crispinus und der in der Ueberlieferung stets mit ihm zusammengenannte Crispinian sind, wie die Legende erzählt, in der Diokletianischen Verfolgung von Rom nach Soissons geflohen; sie lebten hier trotz ihrer vornehmen Herkunft als Schuster, lieferten, von christlicher Liebe getrieben und um auch auf diese Weise für ihren Glauben Propaganda zu machen, den Armen ihre Schuhe umsonst und erlitten schließlich das Martyrium.

KHL I, Sp. 1007. **G. Loeschcke.**

Crocius, Johann (1590—1659), geb. zu Laasphe, stud. in Herborn und Marburg. Hier erlebt er die durch Einführung der Verbesserungspunkte (¶ Hessen) geschaffene Veränderung, promoviert 1608 zum Magister, wird 1612 Hofprediger des Landgrafen Moritz in Cassel, 1613 D. theol., 1616 und 1617 wirkt er zwecks Durchführung des Calvinismus am brandenburgischen Hofe. Nach seiner Rückkehr wird er Professor in Marburg und teilt als Führer der theolog. Fakultät deren Schicksal. 1631 nahm er an dem Unionsgespräch zu Leipzig (¶ Unionsbestrebungen, prot.) teil, 1653 war er Rektor der wiedereröffneten Marburger Hochschule; die hessische Kirchenordnung von 1657 ist zumeist sein Werk. Seine zahlreichen Schriften bekämpfen Sozinianer, Jesuiten, Lutheraner; er vertritt die Hoftheologie, die den tatsächlichen Calvinismus mit den gesetzlichen Grundlagen des hessischen Bekenntnisstandes (Confessio Augustana von 1530, Apologie, Wittenberger Konkordie) in Einklang zu bringen hatte.

RE³ IV, S. 331 ff. **K.**

Cromwell, Oliver (1599—1658) entstammte der angesehenen Edelmannsfamilie Williams, die sich etwa 60 Jahre vorher den Namen C. gegeben hatte. In Huntingdon, wo sein Vater Robert C. ein mittleres Gut besaß, erblickte Oliver am 25. April das Licht der Welt. Ueber seine Jugendjahre ist so gut wie gar nichts bekannt, wenn man von zahlreichen Legenden absieht. Jedenfalls wuchs schon der Knabe in den Puritanismus hinein, der sich damals rasch verbreitete und immer mehr nach der Seite des Independentischen entwickelte (¶ Puritaner ¶ Independenten ¶ Kongregationalisten). 1616 bezog er die Universität Cambridge, brach jedoch schon ein Jahr darauf das Studium ab; später hat er nur noch kurze Zeit juristische Vorlesungen in London gehört. So blieb seine wissenschaftliche Bildung verhältnismäßig bescheiden; C. hat indes die vorhandenen Lücken durch private Bemühungen besonders auf geschichtlichem Gebiete ergänzt. 1620 begründete er seinen Hausstand mit einer Kaufmannstochter, die den genialen Gatten mit bescheidener

Zurückhaltung durch alle Jahre des Sturmes und Kampfes treulich begleitete. 1628 riß die Wahl ins Parlament C. vorübergehend aus der Stille und Einförmigkeit des Gutsbesitzerlebens heraus, aber seine Stunde war noch nicht gekommen; nur einmal sprach er in einer Kommission, charakteristischerweise für puritanische Interessen. Auch dem kurzen und dem langen Parlament (über den ganzen geschichtlichen Hintergrund dieses Artikels ¶ England) gehörte er als Abgeordneter für Cambridge an, ohne zunächst besonders hervorzutreten. In dem Kampfe zwischen Karl I und dem Parlament stand er natürlich aus politischen und religiösen Gründen auf der Seite des Parlaments. Schon früh erkannte sein scharfer Blick, wie sehr die Entscheidung in diesem Konflikt von dem Besitz geeigneter Truppen abhängig sein werde. Mit dem aus Milizen und Freiwilligen zusammengesetzten Parlamentsheer zieht C. ins Feld an der Spitze einer selbstgeworbenen Schwadron, die sich dank seiner Tatkraft zu einer Schar von 1100 Reitern erweitert. Von Anfang an hält er darauf, daß seine „Eisenseiten" „ehrliche, nüchterne Christen" sind und alle Ausschreitungen vermeiden. Nach umsichtiger Lösung kleinerer Aufgaben, die freilich für das Ganze wenig bedeuteten, wird C. in den neuen Ausschuß beider Königreiche berufen. Als zweiter Befehlshaber der „Oestlichen Assoziation" gibt er 1644 bei Marston Moor den Ausschlag. Die für die Fortsetzung des Krieges unumgängliche Reorganisation der Parlamentsarmee auf Grund des Verzichts aller bisherigen Führer war sein Werk. Den Kern des neuen Heeres unter Fairfax bildete C.s Regiment; dementsprechend zeigt die New Model Army einen ausgesprochen puritanischen Charakter, und der Kampf gegen den König erhält mehr und mehr eine religiöse Färbung. Mit Psalmengesang ziehen diese bibelfesten Gottessoldaten in die Schlacht; sie vertreten durchaus independentische Ideen. Wer sich dazu berufen fühlt, darf predigen und die Schrift auslegen; C. selbst geht darin den Seinen mit gutem Beispiel voran. Nirgends sonst hat der Führer einem Heere so das Gepräge seines Geistes aufgedrückt, wie es hier geschah. C. ist der originale Typus alles dessen, was in jenen Streitern bis zum letzten Atemzuge lebt. Im Mittelpunkte seiner Frömmigkeit steht die auch durch Mißerfolge nicht erschütterte Ueberzeugung von Gottes persönlichem Eingreifen in das Menschenleben. Alles, auch das Kleinste, wird auf ihn bezogen und in unmittelbarer, ganz individueller Aussprache ihm vorgetragen. Daraus folgt eine grandiose Vermischung von Religion und Politik. C.s Sache ist Gottes Sache, er und die Seinen sind Werkzeuge göttlicher Absichten, seine Siege bloß für „Atheisten" keine sicheren Beweise göttlichen Waltens. Dieser Glaube, der in der Gewißheit innerlicher Erwählung seine stärkste Kraftquelle hat, schließt nun aber die Notwendigkeit treuester Pflichterfüllung nicht aus; im Gegenteil zieht der Mensch Gottes Hilfe dadurch herbei, daß er das Seine tut. Der wohl legendäre Ausspruch: „Vertraut auf Gott und haltet euer Pulver trocken" gibt dem Sinne nach treffend C.s Standpunkt wieder, der kaum auf festumrissenen dogmatischen Grundlagen ruht, sondern der Ausfluß vielfacher Lebenserfahrung ist. Nur völlige Verständnislosigkeit kann hier den Vorwurf der Heuchelei erheben, wo doch selbst der Eindruck des Gekünstelten fehlt; sogar das, was zunächst vielleicht als puritanischer Jargon erscheint, ist bei C. echter Ausdruck ureigenen Erlebens. Ein Heer, das sich willig dem bezwingenden Einfluß eines solchen Feldherrn unterordnete, war sittlich den Feinden weit überlegen; das zeigte sich in der für die königliche Sache entscheidenden Schlacht von Naseby (1645). C.s Bericht darüber an das Parlament stellt einen einzigartigen Hymnus auf Gottes Gnade dar. Nun folgte die Zeit des Gegensatzes zwischen independentischem Heer und presbyterianischem Parlament; Karl I versucht die eine Partei gegen die andere auszuspielen und knüpft nach beiden Seiten hin unehrliche Verhandlungen an. C. war lange zur Vermittlung geneigt, schließlich stellte er sich entschieden auf die Seite der Armee und brachte den König in deren Gewalt (1647). Daß C. damals noch gar nicht an eine Beseitigung des Königtums dachte, beweist sein reger Anteil an der Entstehung der Heads of the Proposals, worin das Heer unter Festhaltung der Monarchie Wünsche bezüglich der künftigen Ordnung der Dinge äußerte. Ueberhaupt stand er der Entwicklung, die infolge von Karls „Verstocktheit" und unter dem Einfluß der ¶ Levellers zum Siege der republikanischen Gedanken und zum Prozeß gegen den König führte, zunächst ziemlich fern: war er doch mit der Niederwerfung royalistischer Aufstände in Wales und Schottland beschäftigt. Seine endgültige Stellungnahme war wieder religiös bedingt; Gott hatte durch den glücklichen Ausgang der Feldzüge Zeugnis wider Karl abgelegt, und so mußte er fallen. So entscheidend der Uebergang zur Republik (= Commonwealth) für die englische Geschichte ist, so bedeutet er doch für C.s Leben verhältnismäßig wenig. Der Versuch Karls II, von Irland aus das Verlorene zurückzuerobern, stellte C. von neuem an die Spitze der Armee. Als ein von Gott beauftragter „Schnitter" schreitet er durch das Land und überliefert mit barbarischer Härte dem Schwerte alles, was ihm trotzen will. Darauf geht er nach Schottland und macht auch hier durch glänzende Erfolge die Hoffnungen der Stuarts zunichte. Nun erst war wieder Zeit, sich den inneren Angelegenheiten zuzuwenden. In der Erkenntnis, daß das „Rumpfparlament" beseitigt werden müsse, fragt C. „nicht weiter nach Fleisch und Blut", sondern löst es 1653 mit Hilfe der Truppen auf. Damit war für ihn die Periode des Zerstörens abgeschlossen; jetzt galt es, den Staat neu aufzubauen. Es ist das Tragische an C.s Natur, daß er größer war im Niederreißen als im Organisieren; er konnte nicht über den Schatten seiner monarchischen Vergangenheit hinweg und kam deshalb im wesentlichen über tastende, wenig lebensfähige Ansätze nicht hinaus. An die Stelle des verjagten Parlaments tritt die Versammlung der „Heiligen", die mit enthusiastischer Ueberstürzung an die gesetzgeberische Arbeit geht und sich dadurch bald unmöglich macht. Nachdem auch ein weiterer Versuch, konstitutionelle Verhältnisse zu schaffen, gescheitert ist, bleibt dem neuen Lord-Protektor nur die Möglichkeit eines absoluten Regiments, das sich in erster Linie auf die Armee stützte. Die wenigen Jahre, die C. an der Spitze des Commonwealth stand, brachten auf den verschiedensten Gebieten einen bedeutsamen Aufschwung.

Vor allem erwachte jetzt ein selten reiches religiöses Leben, das mit seiner Neigung zum Schwärmerischen und Extremen C.s Kirchenpolitik mancherlei Schwierigkeiten bereitete. Trotzdem hielt er an einer religiösen Toleranz fest, die durch ihren Umfang allenthalben Erstaunen erregte. Papisten und Episkopale, sowie die auf den Sturz des Protektors ausgehenden ¶ Quintomonarchianer blieben aus politischen Gründen davon ausgeschlossen, während griechisch-Orthodoxe und Juden geduldet wurden. Hatten schon solche Maßnahmen C.s Ruhm weit ins Ausland getragen, so war dasselbe in verstärktem Maße die Folge seiner großzügigen äußeren Politik (Kriege mit Holland und Spanien). 1657 wird er nach Ablehnung der Königskrone nochmals durch Parlamentsbeschluß im Protektorate bestätigt und erhält das Recht, seinen Nachfolger zu ernennen; aber schon ein Jahr darauf rafft ihn ein schweres inneres Leiden dahin. Bei allen Schmerzen des Leibes tröstete ihn der Gedanke an Gottes Güte und Nähe; in Jesu Hände empfahl er zuletzt sein Leben. Am Gedenktage der irischen Siege (3. Sept. 1658) entschlief er in Whitehall, nachdem er noch seinem Sohne Richard die Regierung übergeben hatte.

The Letters and Speaches of Ol. Cr., with Elucidations by Th. Carlyle. Ed. with Notes by S. C. Lomas, 5 vol., 1904; — O. Cromwell: Memoirs of the Protector Cr. and of his sons Richard and Henry, 1820; — S. R. Gardiner: History of the Great Civil War 1642—1649, New Ed., 4 vol., 1894; — Derselbe: History of the Commonwealth and Protectorate 1649—1660, 3 vol., 1894—1901; — Derſ.: Ol. Cr., 1901, autorisierte Uebersetzung aus dem Engl. von E. Kirchner. Mit Vorwort von A. Stern (Histor. Bibliothek 17), 1903; — F. Morley: Ol. Cr., 1905; — Wolfgang Michael: Cr. (Geistesheiden 50. 51), 2 Bde., 1907; — Th. Kolde: RE³ IV, S. 333—343. **Herz.**

v. Cronberg, Hartmuth (1488—1549), „eine von den schönsten Blüten des evangelischen Adels deutscher Nation im Zeitalter der Reformation", wahrhaftig, offenherzig, voll ehrlicher Begeisterung, kühn, opferwillig, uneigennützig, von fleckenloser sittlicher Reinheit, ein treuer und standhafter Bekenner und Verteidiger des Luthertums. Einem alten, angesehenen Rittergeschlechte der Wetterau entsprossen, wurde er nach dem Tode seines Vaters 1506 Senior der Hauptlinie seines Geschlechts und durch seine Vermählung mit einer Erbtochter aus der Seitenlinie Herr über die wichtigsten Machtmittel seiner Familie, weshalb er seinen Verwandten Franz von Sickingen bei dessen Unternehmungen mit Geld und Truppen nachdrücklich unterstützen konnte. Durch ¶ Sickingen und ¶ Hutten lernte er die lutherische Reformation kennen, der er sich aber lediglich aus religiösen Gründen anschloß. Im Herbst 1521 begann er seine schriftstellerische Tätigkeit, die er fast zwei Jahre lang fortsetzte; seine Sendschreiben an Kaiser Karl und Erzherzog Ferdinand, an Papst Leo und Hadrian, an das Reichsregiment und den Reichstag in Nürnberg, an die Böhmen und Eidgenossen und die Stände des Deutschen Reichs fanden weite Verbreitung; nachweislich hat er in Frankfurt a. M. und in Straßburg, gewiß aber auch an andern Orten durch seine den volkstümlichen Ton ausgezeichnet treffenden Flugschriften der Reformation zum Siege verholfen. Er machte sich aber auch dadurch viele Feinde und trug dazu bei, daß nach dem unglücklichen Ausgang des Feldzugs Sickingens gegen Trier sich das Strafgericht über diesen und dessen Freunde mit aller Wucht entlud. Als Sickingen vor seinen verbündeten Gegnern auf die Ebernburg zurückwich, zog sich auch Hartmuth auf seine Burg zurück. Der Bischof von Trier, der Kurfürst von der Pfalz und der Landgraf von Hessen belagerten die Burg, Hartmuth hielt sich einige Tage, entwich dann durch einen unterirdischen Gang, und sein Vetter Quirin übergab Stadt und Burg am 15. Oktober 1522. Die drei Fürsten ergriffen zunächst gemeinsam Besitz von der Herrschaft. Bei der Beuteverteilung nach Sickingens Tode fiel sie dem Landgrafen zu, der sie nun viele Jahre lang Hartmuth und der ganzen Familie vorenthielt, trotz aller Eingaben, Beschwerden, Klagen vor dem Reichsregiment, Reichstag, Kammergericht und Kaiser, und trotz aller Beschlüsse, Befehle und Erlasse aller dieser Instanzen, und der sich erst am 2. November 1541 mit Hartmuth und den Cronbergern vertrug. Hartmuth wurde nun in alle seine Besitzungen wieder eingesetzt und verlebte noch einige ruhige Jahre, bis er 1549 starb. Er hatte keine gelehrte Bildung empfangen, auch keine tiefgehenden geschichtlichen Kenntnisse sich erworben, vielleicht konnte er nicht einmal Latein, auch ist sein Stil, anfangs zumal, schwerfällig und weitschweifig, aber er hat die religiösen Grundgedanken der lutherischen Reformation recht erfaßt und in ihrer ursprünglichen Reinheit festgehalten und mit Klarheit und Energie vertreten und verbreitet. Daß er nach Sickingens Tode vor der Oeffentlichkeit verstummte, hat seinen Grund darin, daß Not und Elend über ihn hereinbrachen und ihn mürbe machten, und darin, daß der Abendmahlsstreit und anderes dogmatisches Gezänk ihn zurückschreckten.

Wilhelm Vogler: H. v. C. Eine Charakterstudie aus der Reformationszeit, 1897 (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 57); — Eduard Kück: Die Schriften H.s v. C., 1899 (= Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. und XVII. Jhd.s Nr. 154—156). **O. Clemen.**

Crotus Rubianus († 1539 ?), hieß eigentlich Johann Jäger, nannte sich zuerst Venatorius, Venatoris oder Venator, dann (1509) nach dem Schützen im Sternbild Crotus, wozu er nach seiner Heimat Dornheim bei Arnstadt den Beinamen Rubianus oder Rubeanus bildete. Seit Sommer 1498 studierte er in Erfurt; er befreundete sich hier mit Hutten, Eobanus Hessus, Mutian, Luther. 1510 ging er als Klosterlehrer nach Fulda. In dem Streite Reuchlins mit den Kölner Dominikanern ergriff er sofort für ersteren Partei; er verfaßte den ersten Teil der Epistolae obscurorum virorum (¶ Reuchlin). 1517 weilte er in Bologna, wo er nach einem Aufenthalt in Rom sich die Würde eines Doktors der Theologie erwarb. Im April 1520 kehrte er, für Luther begeistert, zurück und drängte diesen in ungestümen Briefen zum Fortschreiten auf der betretenen Bahn. 1521 begrüßte er als Rektor der Erfurter Universität Luther auf der Durchreise nach Worms mit einer überschwänglichen Rede. Damit hatte aber auch seine Begeisterung für Luther ihren Höhepunkt erreicht. Die Exzesse des Pöbels, die Unwissenheit, Anmaßung und Roheit der Prädikanten, der Rückgang der Studien machten ihn stutzig. 1524 ließ er sich für den Dienst des Großmeisters und bald Herzogs von Preußen Albrecht als Rat gewinnen. Obgleich er sich

dort sehr unbehaglich fühlte, kehrte er erst 1530 als Rat Albrechts von Mainz und Kanonikus in Halle zurück. Fast vergessen starb er in Halle. Luther und die Seinen (besonders heftig griff ihn Justus Menius an) behandelten ihn als Apostaten und Heuchler und schoben ihm gemeine Motive unter, seine im September 1531 erschienene Apologie aber zeigt seine Ehrlichkeit. „Ich bekenne, daß ich dem Lutherischen Vornehmen etliche Jahre sehr anhängig gewesen. Aber da ich einen solchen Vorgang vernahm, daß man nichts wollte unzerrissen und unbesudelt lassen . . ., dachte ich bei mir, es möchte der Teufel in Gestalt von etwas Gutem ein großes Uebel einführen und doch gleichwohl die Schrift zu einem Schilde gebrauchen. Ich beschloß also, in der Kirche zu bleiben, in der ich getauft, erzogen und gelehrt wäre. Obgleich an derselben etwas Mangel gespürt wird, so möchte dasselbe mit der Zeit eher gebessert werden, als in der neuen Kirche, die durch kurze Jahre in so viele Sekten zerrissen ist" (Brief an Herzog Albrecht, Halle, 1. VII. 1531).

Literatur in den Anmerkungen zu der Lebensskizze bei G. Bauch: Die Universität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus, 1904, S. 147—149; — Dazu E. L. Enders: Luthers Briefwechsel, Bd. 9, 1903, S. 112 f; — Fein und richtig charakterisiert ist C. bei Walter Brecht: Die Verfasser der Epistolae obscurorum virorum, 1904, S. 244—251; Brecht hat C. auch, besonders auf Grund einer stilistischen Untersuchung, als den Verfasser des ersten Teils der Ep. o. v. erwiesen. **O. Clemen.**

Cruciger, 1. Caspar (1504—1548), geb. in Leipzig, dort unterrichtet und immatrikuliert, Zuhörer bei der Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck 1519, seit 1521 stud. in Wittenberg, 1525 Rektor der Johannisschule und Prediger in Magdeburg, 1528 Professor der Theologie und Schloßkirchenprediger in Wittenberg, 1533 D. theol., Gehilfe Luthers (z. B. bei der Bibelübersetzung) und Melanchthons, Teilnehmer am Wormser Religionsgespräch 1540 (¶ Deutschland: II), führende Persönlichkeit bei der Durchführung der Reformation in Leipzig 1539. Er ist keine originelle Natur, vermittelnd ähnlich wie Melanchthon. Seine Schriften sind zumeist Kommentare zu den biblischen Büchern, dogmatisch schrieb er eine Erklärung des Nicänums, gab Predigten und die ersten Bände der Wittenberger Lutherausgabe (gemeinsam mit Rörer) heraus.

2. Sein Sohn gleichen Namens (1525—1597), Melanchthons Nachfolger auf dem Wittenberger Lehrstuhl, wurde bei der Vertreibung der Philippisten 1576 ausgewiesen und starb als Konsistorialpräses in Kassel.

RE³ IV, S. 343 f; — H. Petrich: C. C., 1904. **K.**

Cruel ¶ Predigt, Geschichte.

Crusius, Christian August (1715—1775), geb. zu Leuna bei Merseburg, wurde 1744 Professor der Philosophie, 1750 der Theologie in Leipzig. Als philosophischer Lehrer und Schriftsteller von Kant geschätzt, bewies er sich als scharfsinniger Gegner Wolffs und des herrschenden Rationalismus. Als Aufgabe der Philosophie galt ihm die Erforschung der Wirklichkeit. Indem er sich damit dem englischen Empirismus näherte, deckte er die verwirrende Gleichsetzung von Erkenntnisgrund und Realursache auf, bestritt die Gültigkeit des ontologischen Gottesbeweises, forderte in allem geistigen Leben den Vorrang des Willens vor dem Vorstellungsvermögen. Seine Moral setzte darum an Stelle des Prinzips der Vollkommenheit dasjenige des Willens Gottes und des menschlichen Gehorsams. Ohne einer natürlichen Theologie alles Recht abzusprechen, diente sie ihm doch ausschließlich als Unterbau für seine realistische, prophetisch-typische Schrifttheologie. An Bengel angelehnt, bewegte sich diese in der Form einer Geschichte des Gottesreichs, in der die Schicksale des Satans eine besondere Rolle spielen und die vor dem Weltende in einen zweitausendjährigen glücklichen Zustand der Kirche auf Erden auslaufen sollte. Diese Anschauungen fanden in einem Leipziger Kollegen Ernesti entschiedene Gegnerschaft, die sich in der Studentenschaft fortsetzte. Goethe erzählt im siebenten Buche von Dichtung und Wahrheit von diesen Kämpfen, die die Universität in Crusianer und Ernestianer gespalten zeigten. Sie waren von kurzer Dauer. Die Aufklärung schritt über den Apokalyptiker hinweg, dem erst Hengstenberg und Franz Delitzsch wieder zu einer übertriebenen Würdigung zu verhelfen suchten.

Fr. Gaß: Geschichte der prot. Dogmatik, IV, 1867, S. 159 ff; — F. H. R. Frank: Geschichte der prot. Theologie, III, 1875, S. 53. 205 ff; — J. E. Erdmann: Grundriß d. Geschichte d. Philosophie, (1866) 1896⁴, § 290, 13; — W. Windelband: Die Geschichte der neueren Philosophie I, (1878) 1904³, S. 549 ff; — C. Festner: Chr. Aug. Crusius als Metaphysiker, Diss. 1892. **Ecl.**

Culdeer ¶ Irisch-schottische Kirche.

Cumont, Franz, Altertumsforscher, geb. 1868 zu Alost (Belgien), seit 1892 Professor an der Universität Gent, seit 1899 zugleich Konservator an den Königl. Museen in Brüssel.

Verfaßte u. a.: Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra, 1894—99; — Les Mystères de Mithra, (1900) 1902², deutsch von Gehrich 1903, englisch von Mc. Cormack, 1903; — Les Religions orientales dans le Paganisme Romain, 1907; — Recherches sur le Manichéisme: 1. La Cosmogonie Manichéenne d'après Théodore bar Khôni, 1908, sowie zahlreiche Aufsätze religionsgeschichtlichen Inhalts (in den Veröffentlichungen der Académie Royale de Belgique, in der Revue de l'Instruction Publique en Belgique, der Revue Archéologique de Paris, der Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses, dem Archiv für Religionswissenschaft und sonst.). Gibt mit anderen den Caatlogus Codicum Astrologorum Graecorum heraus, 1898 ff. **M.**

Cunitz, August Eduard (1812—1886), protestantischer Theologe, geb. zu Straßburg, studierte daselbst und habilitierte sich 1837 am Protestantischen Seminar (¶ Straßburg, Universität), an dem er 1857 zum Extraordinarius, 1864 zum Ordinarius für Neues Testament aufrückte; in gleicher Eigenschaft trat er 1872 in die theologische Fakultät der neuen Universität über, an der er bis 1884 wirkte. Ein charaktervoller Theologe von umfassendem Wissen und unermüdlicher Arbeitskraft, war C., mit infolge von Kränklichkeit und schweren Erfahrungen, eine verschlossene und unproduktive Natur; auch war ihm weder das Charisma des Lehrens noch des Umganges mit der Jugend beschieden. Neben seinen beiden Herzensfreunden ¶ Baum und ¶ Reuß war er an der großen Calvinausgabe hervorragend beteiligt. Sein Vermögen vermachte er der Universität ¶ Straßburg zur Förderung wissenschaftlicher Zwecke; in dieser C.-Stiftung lebt sein Name fort.

Alfr. Erichson: RE³ IV, S. 349 f. **Anrich.**

Curatus ¶ Pfarramt.

Curci, Carlo Maria (1809—1891), geb. zu Careggi bei Florenz, Jesuit seit 1826, glän-

zender Redner und Publizist. 1850 gründete er die Civilta Cattolica, zog sich dann aber von ihr zurück. Denn der ehemalige Gegner Giobertis (¶ Italien) war allmählich von der Notwendigkeit der Preisgabe des Kirchenstaates überzeugt worden und geriet dadurch in Konflikt mit seinem Orden, aus dem er 1877 auf eigenen Wunsch entlassen wurde. 1884 widerrief er aber alle seine leidenschaftlichen Kampfschriften und wurde 10 Tage vor seinem Tode wieder in den Orden aufgenommen.

KHL I, Sp. 1014; — Seine Schriften sind in Meyers Konversationslexikon IV⁶, S. 376 verzeichnet. U. A. hat er das NT und die Psalmen ins Italienische übersetzt. **K.**

Curetonianus ¶ Bibel: II. NT, B 3 b.

Curtiß, Samuel Ives (1844—1904), Prof. für AT, Lehrer am Kongregationalistischen Theologischen Seminar zu Chicago, vorher 1874—78 Pastor der American Chapel in Leipzig, unternahm 1898—1902 mehrfache Reisen durch Syrien, Palästina und die Sinaihalbinsel, auf denen er durch ein geschicktes Fragesystem die Anschauungen und Bräuche der Einwohner zu sammeln verstand. Seine Resultate faßte er zusammen in dem Buche: Primitive Semitic Religion to-day, New-York 1902; die deutsche Ausgabe, die von Pastor Stocks zu Arnis an der Schlei angefertigt und vom Grafen Baudissin mit einem Vorwort begleitet ist, erschien unter dem Titel: Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, Leipzig 1903. Diese folkloristischen Studien sind äußerst wertvoll, wenngleich vorsichtige Kritik bei ihrer Benützung geboten ist. **Greßmann.**

Curtius, Friedrich, geb. 1851 als Sohn des Altertumsforschers Ernst C. zu Berlin, Kreisdirektor in Thann, Kolmar und Straßburg, seit 1902 Präsident des Direktoriums der Kirche A. C. in Elsaß-Lothringen.

C. verfaßte: Ernst Curtius, ein Lebensbild, 1903. — Er gab 1906 die Denkwürdigkeiten des Fürsten Chlodwig Hohenlohe heraus. — CcW 1903, S. 505. 1907, S. 235. 385. **M.**

Cusanus ¶ Nikolaus v. Kues.

Cuvier, 1. Charles Chrétien Leopold (1798—1881), französischer Theologe, geb. in Seloncourt (Departement Doubs), 1821 Prof. für Geschichte am kgl. Gymnasium, 1824—1860 an der Universität in Straßburg. Neben seinem akademischen Beruf und von 1860—1881 ausschließlich widmete sich C. einer pastoralen Tätigkeit, die im religiösen Leben Straßburgs und des Elsasses tiefe Spuren hinterlassen hat. 1834 war er unter den Gründern der „Evangelischen Gesellschaft von Straßburg", die ohne Bruch mit der Landeskirche die religiösen Bedürfnisse im Geist der Erweckung befriedigen wollte. 36 Jahre lang leitete er als Präsident die Anstalten auf dem Neuhof. Nach dem Krieg von 1870 zog er sich nach Bern zurück; von 1875 an lebte er in seiner Heimat Mömpelgard.

Von C.s religiösen Schriften (Recueil de psaumes et cantiques, Exposition de la doctrine évangélique, Nouvelle édition augmentée de la Liturgie de la Confession d'Augsburg, Conseils et Consolations de l'expérience) wurde die letztere in mehrere Sprachen übersetzt. **Lachenmann.**

2. Léopold Chrétien Frédéric Dagobert, genannt Georges, Baron von C. (1769—1832), französischer Naturforscher und Förderer der protestantischen Kirche, geb. in dem damals zu Württemberg gehörigen Mömpelgard. Ursprünglich zur Theologie bestimmt, besuchte C. das Gymnasium seiner Vaterstadt und widmete sich auf der Karlsschule in Stuttgart der Verwaltungswissenschaft, ohne indes sein Lieblingsstudium, die Naturwissenschaften, aus den Augen zu verlieren. Seine Arbeiten auf diesem Gebiet während einer längeren Hauslehrerzeit lenkten die Aufmerksamkeit der Fachgelehrten auf ihn. 1795 wurde er nach Paris gezogen als Professor an der Ecole centrale des Pantheons und erhielt einen Lehrstuhl für vergleichende Anatomie. 1796 wurde er Mitglied des Instituts, das ihn 1803 zum lebenslänglichen Sekretär wählte. Seine epochemachenden naturwissenschaftlichen Leistungen trugen ihm die Ernennung zum Kanzler der Universität (1808), zum Staatsrat (1814) und zum Mitglied der Académie française (1818) ein. Er schuf die vergleichende Anatomie, in der er erkannte, daß in der Konstitution aller Tiere ein einheitlicher Bauplan herrscht. Ferner erkannte C. auf Grund seiner paläontologischen Forschungen, daß die Ueberreste und Abdrücke von Tieren, die in früheren Erdschichten gefunden waren, sich nicht in die Klassen und Familien der heute lebenden Arten einordnen lassen. Er schloß mit Recht daraus, daß die Erde in früheren Perioden ihres Bestehens eine ganz andre Tier- und Pflanzenwelt besessen habe. Sein weiterer Schluß war nun aber: durch ungeheure plötzliche Katastrophen wie Ueberschwemmungen und Erdbeben sei mehrmals die Oberfläche der Erde so völlig verändert, daß ein großer Teil der Lebewesen seinen Untergang finden mußte. — Von dieser 1812 ausgesprochenen Katastrophentheorie meinten manche Theologen, sie lasse sich am besten mit dem Schöpfungsglauben vereinigen: eine Reihe von Schöpfungen Gottes sei auf einander gefolgt; nach ihrer Vernichtung sei jedesmal eine neue Schöpfung aus dem Nichts an die Stelle getreten. Ja manche wollten den biblischen Bericht von der ¶ Sintflut (I Mose 6—8) für die letzte der allgemeinen Erdkatastrophen halten, die C. angenommen hatte. Seit dem Erscheinen der Prinzipien der Geologie von Charles Lyell (1830) wurde die C.sche Katastrophentheorie aufgegeben. Man erkannte, daß dieselben Ursachen, die noch heute die Erdoberfläche verändern, stets im Spiele gewesen sind (¶ Entwicklungslehre ¶ Schöpfungsgeschichte, natürliche). — Hervorragend sind C.s Verdienste um die protestantischen Kirchen Frankreichs. Als 1822 die Leitung der Universitäten an einen Bischof überging, wurde C. zum Großmeister der Fakultäten für protestantische Theologie in Montauban und Straßburg ernannt, deren Ausbau er sich angelegen sein ließ. 1824 wurde er Mitglied der Kommission zur Revision der Gesetze und Verordnungen über die protestantischen Kirchen. Als 1819 ein katholischer Prälat an die Spitze des Kultusministeriums trat, wurde die Verwaltung der nicht-katholischen Kulte der Abteilung für die schönen Künste im Ministerium des Innern zugewiesen. Dieser unhaltbare Zustand, unter dem die Interessen der Protestanten aufs gröblichste vernachlässigt wurden, währte bis 1827. In diesem Jahr wurde C. mit der Leitung der nicht-katholischen Kulte, die wieder an das Kultusministerium überging, betraut und behielt sie bis zu seinem Tode. Die protestantischen Kirchen Frankreichs verdanken ihm die Errichtung von 50 neuen Pfarrstellen. An der Durchführung einer von ihm vorbereiteten Revision der die protestantischen Kirchen betreffenden Bestim-

mungen der Organischen Artikel von 1802 hinderte ihn der Tod: sie erfolgte erst 1852. C. wurde durch Ludwig XVIII geadelt (1819) und 1831 von Louis Philipp zum Pair von Frankreich erhoben.

G. L. Duvernoy: Notice historique sur les ouvrages et la vie de M. le baron C., Paris 1833; — F. Lichtenberger: Encyclopédie des sciences religieuses, III, 545 f; — Fr. Dannemann: Geschichte der Naturwissenschaften I, (1898) 1902², S. 245 ff. 279 ff; III, S. 359 ff.

J. Wendland und **Lachenmann.**

3. Rodolphe Eberhard Nikolas (1785—1867), französischer Lutheraner, geb. in Etupes bei Mömpelgard, studierte in Straßburg, wurde 1809 Pfarrer und Professor in Nancy. 1830 nach Paris auf die neu errichtete dritte Pfarrstelle für die Kirche der Augsburger Konfession berufen, wurde er 1836 Präsident des Konsistoriums und der erste Inhaber der neu gegründeten Kircheninspektion des Bezirks Paris. Von 1850—1857 war C. Mitglied des Conseil supérieur de l'Instruction publique. Die letzten Jahre seines Lebens verbrachte er in Mömpelgard. **Lachenmann.**

Cypern, Insel des Mittelmeeres (griech. Kýpros, in den Keilschriften meist Alaschia genannt). Ihre Geschichte ist sehr wechselvoll. In vorchristlicher Zeit wechseln Hettiter, Phönikier, Griechen, Assyrer, Aegypter, Perser im Besitze, bis 58 v. Chr. die Insel römische Provinz wird. Bei der Teilung des oströmischen Reiches kam sie an Ostrom und behauptete sich gegen Angriffe der Sarazenen. 1191 eroberte Richard Löwenherz auf dem dritten Kreuzzuge (¶ Kreuzzüge) die Insel und verkaufte sie an den Templerorden (¶ Ritterorden); dieser gab aber die Insel an Richard zurück, der nun den Exkönig von Jerusalem, Guido v. Lusignan, damit belehnte. 1267 starben die Lusignans aus, es folgte eine Nebenlinie, 1426 wurde C. durch die Aegypter erobert, durch die Gattin des Königs Jakob II, die Venezianerin Katharina Cornaro, kam 1489 die Insel an Venedig; 1570 kam sie an die Türkei, die sie 1878 an England abtrat. 1882 wurde eine neue Verfassung erlassen. Statistik: ca. 250 000 Einwohner, darunter ca. 190 000 orthodox-anatolische Christen, 1100 Katholiken, 1200 Maroniten, die übrigen Mohammedaner. Die Anfänge des Christentums in C. gehen bis vor Paulus (Apgsch 11, 20) zurück, eine starke jüdische Diaspora war vorhanden. Der Gehilfe des Paulus Barnabas stammte aus C., verjagte Freunde des Stephanus waren auf ihren Missionswanderungen nach C. gekommen. Auf seiner ersten Missionsreise kam dann Paulus mit seinen Gefährten dorthin (Apgsch 13 vgl. 15). Bischöfe werden bald an die Spitze der Gemeinden getreten sein, auf dem Konzil in Nicäa 325 sind 3 Bischöfe (von Salamis, Paphos, Trimithus) anwesend, für den Anfang des 5. Jhd.s sind noch zahlreiche Dorfbischöfe nachweisbar. Der Häretiker Valentin soll in C. gewirkt haben, in der diokletianischen ¶ Christenverfolgung wurden Christen in die cyprischen Bergwerke verbannt. Seit dem dritten ökumenischen Konzile (431) ist die cyprische Kirche, die sich damals vom Patriarchate ¶ Antiochia ablöste, autokephal (d. h. nicht unter einem Patriarchen stehend, ¶ Orthodox-anatolische Kirche). An ihrer Spitze steht ein Erzbischof, ihm zur Seite eine Synode, zu der die 3 Bischöfe des Landes (von Kition, Paphos, Kyrenia) gehören. Als im Jahr 1900 der Bischofssitz Paphos vakant wurde, suchte der Patriarch von Konstantinopel verlorene Rechte auf die Besetzung wieder zu gewinnen, doch wurde er zurückgewiesen. Der römische Katholizismus wurde durch das lateinische Kaisertum (¶ Kreuzzüge) unter einem zu Nikosia residierenden Erzbischof mit seinen Suffraganen zu Paphos, Limassol und Famagusta organisiert. Mit der Eroberung durch die Türken löste sich aber 1571 die lateinische Hierarchie auf, die Katholiken unterstanden dem apostolischen Vikar von Konstantinopel, seit 1762 dem von Aleppo, seit 1848 dem lateinischen Patriarchen von Jerusalem, gegenwärtig leitet sie ein apostolischer Administrator. Von den Orden und Kongregationen sind nur noch die Franziskaner und Josephsschwestern vertreten. Die seit dem 8. Jhd. vorhandenen ¶ Maroniten besaßen von 1598 bis 1670 einen eigenen Bischof in Nikosia, unterstehen seit 1736 dem Bischof von Libanon.

KHL I, Sp. 1017. **Köhler.**

Cyprian (Cäcilius Cyprianus, mit dem Beinamen Thascius), († 258), Heiliger (Fest: 14. Sept.), Bischof von Karthago. — C. wurde wahrscheinlich im ersten Jahrzehnt des 3. Jhd.s im prokonsularischen Afrika, vermutlich in Karthago geboren, wo er sein ganzes Leben verbracht hat. Aus guter Familie und vermögend, widmete er sich dem Beruf des Rhetors und hatte sich als solcher schon einen Namen gemacht, als er (245 oder bald darauf) zum Christentum übertrat — ein Schritt, der in Karthago Aufsehen erregte. Er wurde rasch Presbyter und schon um die Jahreswende 248 auf 249 Bischof der karthaginiensischen Gemeinde. In lebhaft erregter Zeit hat er ihr als treuer Hirte ein volles Jahrzehnt vorgestanden. Der Verfolgung unter Decius (¶ Christenverfolgungen) entging er durch Flucht, der unter Valerian fiel er zum Opfer: 14. Sept. 258 ward er vor den Toren der Stadt enthauptet. Für die ¶ Abendländische Kirche ist C. von besonderer Bedeutung geworden, 1. weil er die Vorstellung sicher herausarbeitete, daß außerhalb der Kirche als der sowohl Reine als Unreine umfassenden Sakral- und Bußanstalt (¶ Opfer: II, ¶ Bußwesen: I), der Mutter der Gläubigen, kein Heil zu finden ist (salus extra ecclesiam non est; vgl. Brief 73 $_{21}$); sodann 2. weil er nachdrücklich die Einheit dieser Kirche betonte, die auf der Einheit der unter sich gleichberechtigten Bischöfe ruht, wobei dem römischen Bischof (¶ Papsttum) nur ein Ehrenprimat zuerkannt wird; endlich 3. durch seinen die persönliche Würdigkeit des Empfängers voraussetzenden Sakramentsbegriff, der ihn (im Widerspruch gegen die römische Praxis) die Ketzertaufe verwerfen ließ (¶ Ketzertaufstreit). Auf seiner bischöflichen Tätigkeit ruht auch seine Schriftstellerei: fast alle seine Abhandlungen und manche seiner Briefe tragen den Charakter des Hirtenbriefs (¶ Beamte: I, 1): sie handeln von der Gnade Gottes (an Donatus, anknüpfend an die eigene Bekehrung), von der Einheit der Kirche (Hauptschrift), von den Gefallenen (¶ Lapsi), von Haltung der Jungfrauen, vom Herrngebet, von Almosen und guten Werken, von der Geduld, von Neid und Eifersucht, vom Gottvertrauen in Pestnot u. a. In all diesen Schriften weht ein kluger, maßvoller und milder Geist. Freilich mangelt ihnen die Würze einer pikanten Originalität,

die die Lektüre ¶ Tertullians, in dem auch C. seinen Meister verehrte, so interessant macht, nicht aber Wärme und Ueberzeugungskraft bei einfacher, ruhiger und formgewandter Darstellung. Die 81 Schreiben von und an C. umfassende Briefsammlung ist eine wichtige Quelle für die Geschichte des kirchlichen Lebens und des kirchlichen Rechts. Unter den Schutz des großen Namens hat die Nachwelt schon bald eine Anzahl herrenlos gewordener Abhandlungen (sogen. pseudocyprianische Schriften), meist afrikanischen Ursprungs, gestellt. Die am meisten genannten darunter sind die Schriften von den Würflern, für die man nach Harnacks Vorgang mit Unrecht ¶ Victor I von Rom als Verfasser in Anspruch genommen hat, und von der Wiedertaufe.

Die Schriften Cyprians sind am besten, freilich immer noch mangelhaft, herausgegeben von W. Hartel in CSEL, 3. Bd., 1868—71, 3 Bde.; deutsch übersetzt in der Bibliothek der Kirchenväter, 2 Bde., 1869 u. 1879. Vgl. V. Fechtrup: Der heil. C., 1878; — O. Ritschl: C. von Karthago und die Verfassung der Kirche, 1885; — ‡ E. W. Benson: C., his life, his times, his work, London 1897; — P. Monceaux: Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, 2. Bd., Paris 1902; — Karl Hermann Wirth: Der „Verdienst"-Begriff in der christlichen Kirche, Heft 2: Der „Verdienst"-Begriff bei Cyprian, 1901. **G. Krüger.**

Cyprian, Ernst Salomon (1673—1745), geb. zu Ostheim (Franken), stud. in Leipzig und Jena, 1699 a.o. Professor in Helmstedt, 1700 Gymnasialdirektor in Koburg, 1706 D. theol. in Wittenberg, 1713 Mitglied des Gothaer Oberkonsistoriums, 1735 Vizepräsident. Seinen Standpunkt nach ist er ein orthodoxer Lutheraner (¶ Orthodoxie, ¶ Luthertum), schreibt als solcher sowohl gegen Gottfried ¶ Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie, wie gegen den Katholizismus und die seit etwa 1720 durch Friedrich Wilhelm I von Preußen angeregten lutherisch-reformierten ¶ Unionsbestrebungen. Für die Reformationsgeschichte wichtig sind seine „nützlichen Urkunden", die W. E. Tentzels „Historischem Bericht vom Anfang und ersten Fortgang der Reformation Luthers" beigegeben wurden (1717).

ADB IV, S. 667 ff; — Erdmann Rudolph Fischer: Das Leben Ernst Sal. Cyprians, 1749; — Gustav Frank: Geschichte der protestantischen Theologie, Bd. II, 1865; — RE³ IV, S. 365; — Ein Verzeichnis seiner Schriften befindet sich in: Johann Jacob Moser: Beytrag zu einem Lexico der jetzt lebenden luth. und ref. Theologen in und um Teutschland, 1740. **Köhler.**

Cyriacus. Unter der großen Zahl der den Namen Cyriacus tragenden Märtyrer ragen besonders hervor ein römischer Diakon, dessen Martyrium unter Diokletian (284—305) angesetzt wird (er gilt als der in die Zahl der 14 Nothelfer aufgenommene C.) und ein angeblicher Papst C., der nach einer im 12. Jhd. auftauchenden Form der Ursulalegende die hl. Ursula in Rom empfangen haben und unter Verzicht auf den päpstlichen Stuhl in ihrem Gefolge nach Deutschland gezogen sein soll; am 21. Oktober 238 habe er zu Köln das Martyrium erlitten.

RE³ IV, S. 375; — Vgl. auch J. E. Stabler: Vollständiges Heiligen-Lexikon I, S. 706 ff. **G. Loeschcke.**

Cyrill 1. von Alexandrien. C. von Alexandrien ist, wenn nicht der, so doch einer der größten Kirchenfürsten Alexandriens, den mächtigsten römischen Päpsten wohl vergleichbar. Er ist fast seit dem Tage seiner Thronbesteigung Herr in Alexandrien; denn in Opposition zu der Regierung gewählt, hat er ihr gezeigt, wer in Alexandrien zu befehlen habe, indem er nicht nur die Kirchen der Novatianer schließen ließ, sondern auch, und zwar gegen den ausdrücklichen Protest des kaiserlichen Präfekten, die Juden aus der Stadt vertrieb. Er wird im Laufe seiner Regierung in ähnlicher Weise auch Herr im gesamten Orient; denn bei dem Konstantinopeler Bischof ¶ Nestorius angeklagt und in Gefahr, von einer Synode nicht nur als Angeklagter verhört, sondern auch verurteilt zu werden, hat er in äußerst geschickter Politik den Nestorius gestürzt und sich damit zum unbestritten mächtigsten Bischof der orientalischen Kirche gemacht; er hat um sein Leben gekämpft, aber er hat aus diesem Kampf nicht nur das Leben, sondern auch vermehrte Macht gewonnen. Denn in dem Augenblick, wo von der Konstantinopeler Anklage her Gefahr drohte, machte er eine Staatsaktion aus der ihm schon vorher bekannten und von ihm auch vorher schon als anstößig empfundenen, aber nichts destoweniger in friedlichem Tone verhandelten Tatsache, daß Nestorius den Ausdruck Mutter Gottes in einer Predigt als nicht ganz einwandfrei bezeichnet hatte und überhaupt über das Verhältnis der beiden Naturen in Christus anders dachte als er. Er versuchte, den römischen Bischof, den Kaiser Theodosius II und dessen Schwester Pulcheria gegen Nestorius zu hetzen; und als ihm zunächst nur in Rom gelang, was er wünschte, während der Hof zu Nestorius hielt, und auf dessen Bitten das Ephesinische Konzil des Jahres 431 ausschrieb, da hat er zunächst dieses Ephesinische Konzil trotz des Einspruches des kaiserlichen Kommissars eröffnet, noch bevor die Mehrzahl der ihm feindlichen Bischöfe zur Stelle waren, und dadurch erreicht, daß in Ephesus gleichzeitig zwei Synoden stattfanden, von denen die eine ihn, die andere aber Nestorius für abgesetzt erklärte; er hat dann des Weiteren erreicht, daß der Kaiser nicht nur seine unter dem Beisein des kaiserlichen Kommissars vollzogene und daher staatsrechtlich legitime, sondern auch die ohne kaiserlichen Kommissar beschlossene und daher illegitime Absetzung des Nestorius bestätigte, ja er hat schließlich sogar, und zwar wohl mit Aufwendung größerer Geldsummen durchgesetzt, daß allerdings Nestorius, nicht aber er seinen Bischofssitz verlassen mußte. Die Dogmatik ist ihm in allen diesen Kämpfen, obwohl sie beständig als treibender und entscheidender Faktor hingestellt wurde, doch nur oder fast nur Mittel zum Zweck gewesen; das hat er fast zum Ueberfluß dadurch bewiesen, daß er zwei Jahre nach dem Sturz des Nestorius ein Einigungssymbol unterschrieb (¶ Christologie: II, 3 a), das zwar nicht nestorianisch lehrte, den Gedanken des Nestorius aber doch näher stand als seinen eignen. Worauf es ihm ankam, das waren politische Zwecke; er wollte das Erbe seines Vorgängers und Onkels Theophilus in dessen Sinn verwalten, und als politischer Kirchenfürst muß er daher zunächst gewertet werden. Aber daneben ist er auch Exeget, Apologet und Dogmatiker gewesen: Exeget, wenn er zu den meisten wichtigeren Schriften des AT und NT umfangreiche Kommentare schrieb, Apologet, wenn er mit dem kaiserlichen Gegner der Christen sich maß und Julians Schrift „Wider die Galiläer" zu widerlegen suchte, Dogmatiker, wenn er zunächst

über die Trinität und gegen die Arianer schrieb, und sodann im Kampf mit Nestorius und im Gegensatz zu dessen antiochenischer Christologie (¶ Antiochia) in einer ganzen Reihe von Schriften jene dogmatischen Anschauungen auseinanderlegte, nach denen Christus nicht „in zwei Naturen", sondern „aus zwei Naturen" zu denken („nach der Einigung scheiden wir die Naturen nicht"), die Vereinigung der Naturen in ihm nicht nur durch die „Gleichheit der Meinung" bedingt, sondern substanziell ist (das Fleisch ist „Gottes Fleisch" geworden), und eine Vervollkommnung der menschlichen Natur durch die göttliche im Laufe der Zeit nicht stattfindet, sondern die göttliche Natur die menschliche sofort ganz durchdringt. Neuere katholische Versuche, der cyrillischen Christologie jede monophysitische Tendenz (¶ Monophysiten ¶ Christologie: II, 3 a) abzusprechen und sie als in jeder Beziehung rechtgläubig zu erweisen, scheitern am Tatbestande. Alles in allem: C. mag keine der erfreulichsten Gestalten der alten Kirche sein, eine der bedeutendsten ist er sicher. — ¶ Nestorius ¶ Monophysiten ¶ Christologie: II, 3 a. b.

G. Krüger: Cyrillus, Bischof von Alexandrien, RE³ IV, S. 377 ff; — Loofs: Nestorius, Patriarch von Konstantinopel RE³ XIII, S. 736 ff; — Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, Bd. V, Heft 2 u. 3: Eduard Weigl: Die Heilslehre des heiligen Cyrill von Alexandrien, 1905; — Ausgaben und Literaturangaben bei O. Barbenhewer: Patrologie, (1894) 1901; — Uebersetzung einiger Schriften Cyrills in der Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1879.

2. C. von Jerusalem ist um das Jahr 315 geboren und in der Jerusalemer Gemeinde zunächst Diakon und Presbyter, dann Bischof geworden. Seine Regierung war unruhig. Denn schon frühzeitig geriet er mit seinem Metropoliten Acacius von Cäsarea, der einst selbst zu seiner Erhebung auf den Bischofsstuhl mit beigetragen hatte, in Konflikt. Die Eifersucht der Stühle von Cäsarea und Jerusalem auf einander und die verschiedene dogmatische Stellung des sich mehr zu den Verteidigern des nicänischen Symbols haltenden C. und des sich mehr zu seinen Bestreitern haltenden Acacius haben das bedingt. 357/58 hat Acacius den C., 359 C. den Acacius, 360 Acacius wieder den C. absetzen lassen, und da C. überdies wenigstens noch einmal (unter dem arianisch gesinnten Kaiser Valens) hat ins Exil gehen müssen, so ist er zum mindesten dreimal aus Jerusalem vertrieben worden. Als sein Todesjahr wird allgemein, aber vielleicht doch mit Unrecht, 386 angenommen. Seine Berühmtheit verdankt er vornehmlich den noch in seiner Presbyterzeit gehaltenen, dann publizierten und bis auf unsere Tage gekommenen Katechesen, von denen 18 durch Darlegung der Grundzüge des christlichen Glaubens und besonders auch Erklärung des in Jerusalem üblichen Symbols die Katechumenen auf die Taufe vorbereiten und die 5 Neugetauften in die christlichen Mysterien, besonders das der eucharistischen Feier, einweihen wollen. Sie sind eine der wichtigsten Quellen, die wir für die Art der Jerusalemer Katechese und des Jerusalemer liturgischen Brauches im 4. Jhd. besitzen.

Werke in MSG, 33; — Deutsche Uebersetzung in der Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1871; — Förster: Cyrillus, Bischof von Jerusalem, RE³ IV, S. 381 ff.

G. Loeschcke.

3. C. Lukaris ¶ Lukaris.

Cyrillus und Methodius. Cyrillus (eig. Konstantinus, † 869) und sein älterer Bruder Methodius († 885), die sogen. Slavenapostel, geb. zu Thessalonich, in einer des Slavischen kundigen Griechenstadt. Konstantin dozierte Philosophie und Theologie, daher der Philosoph genannt, und soll erfolgreich unter den Chazaren in Cherson missioniert haben; Methodius dürfte Statthalter über slavische Gebiete des Byzantiner-Reiches gewesen sein; dann wurde er Abt des Klosters Polychron. — Vereint wurden sie ausgesandt (864), als Rostislav, Herzog von Mähren, um das von ihm gegründete slavische Reich zu verselbständigen, auch die kirchliche Unabhängigkeit von Deutschland anstrebte. Sie übersetzten Abschnitte der Bibel, zunächst die kirchlichen Vorlesestücke, auch der — wohl abendländischen — Liturgie, wobei sie sich große Verdienste um die Fixierung der slavischen Sprache erwarben, des „Cyrillischen oder Kirchenslavisch" bei Verwendung des altslavischen (glagolitischen) Alphabetes. Nach dreieinhalbjährigem Wirken stellten sie sich in Rom vor, wo sie feierlich empfangen wurden, zumal sie die Gebeine des hl. Clemens mitbrachten. Die slavischen Schüler der Missionare sollen dort ordiniert sein und slavischen Kultus verrichtet haben. — Konstantin erkrankte, wurde Mönch und starb wenige Wochen darnach. Der Name Cyrill ist ihm erst später gegeben. Methodius wirkte zunächst in Pannonien (den Flußgebieten der Raab, Drau und Save) weiter und wurde zum sirmischen Erzbischof (Sirmium = Mitrovitz) ernannt, wodurch ¶ Salzburgs kirchliche Rechte arg verletzt wurden. Doch blieben Papst und Methodius in diesem Streit siegreich. Methodius erlangte die kirchliche Herrschaft über Mähren und Pannonien, freilich mit Verbot der Messe in slavischer Sprache. Hieran kehrte er sich aber nicht, weshalb er, von fränkischen Klerikern verklagt, sich in Rom rechtfertigen mußte. In seiner Wirksamkeit beschränkt, soll er beim griechischen Kaiser Rückhalt gesucht haben. Der Festtag der kanonisierten Brüder war der 9. März, seit Pius IX der 5. Juli; in der griechischen Kirche der 11. Mai.

L. K. Göß: Geschichte der Slavenapostel, 1897; — RE³ IV, S. 384—389.

Loesche.

Cyrus ¶ Judentum: I.

Czersky, Johann (1813—1893), geboren in Werlubien in Westpreußen, seit 1844 Priester in Schneidemühl. Am 19. Oktober 1844 trat er mit einem Teil seiner bisherigen Gemeinde aus der römischen Kirche aus. Er gründete nun die „christlich-apostolisch-katholische" Gemeinde und beteiligte sich trotz seiner konservativen Haltung zum altkirchlichen Dogma an der Stiftung des ¶ Deutschkatholizismus. Dem Austritt folgte 1845 die Exkommunikation. Seinen Austritt rechtfertigte er in seiner Schrift: „Rechtfertigung meines Abfalls von der römischen Hofkirche" (1845). S.

Unter C etwa Vermißtes ist unter K und Z zu suchen.

D

Dabry, Pierre, französischer Abbé und Journalist, geb. in Avignon 1864. Priester seit 1889. Er suchte durch öffentliche Vorträge und durch die Presse Interesse für religiöse Fragen zu wecken und ging dann nach Paris, wo er im Quartier latin religiöse Diskussionsabende veranstaltete und Chefredakteur des von Abbé Garnier gegründeten Peuple français wurde. An den Priesterkongressen in Reims (1896) und Bourges (1900) nahm er als Generalsekretär lebhaften Anteil. 1898 gründete er die Zeitung La vie catholique, durch die er die Katholiken von den alten konservativen Parteien loszutrennen und der Demokratie zuzuführen hoffte. Durch Dekret des hl. Offiziums vom 13. Februar 1908 kam die Zeitung zugleich mit der Justice sociale des Abbé ¶ Naudet auf den Index. Abbé D. steht heute an der Spitze der Ligue républicaine démocratique chrétienne.

D. schrieb: Les catholiques républicains. Histoire et Souvenirs 1890—1903, 1905. **Lachenmann.**

Dach, Simon (1605—1659), geb. in Memel, seit 1639 Professor der Dichtkunst an der Universität Königsberg, als geistlicher Liederdichter das Haupt der „der Sterblichkeit beflissenen" Königsberger Dichterschule. Noch heute gesungen werden: „O wie selig seid ihr doch, ihr Frommen", „Ich bin ja, Herr, in Deiner Macht", auch „Ich bin bei Gott in Gnaden", seltener „Gott herrschet und hält bei uns Haus" und „Du siehest, Mensch, wie fort und fort".

RE³ IV, S. 395 ff; — Hermann Oesterley: Simon Dach, seine Freunde und Johann Röhling (in Kürschners „Deutscher Nationalliteratur", Bd. 30). **Zsch.**

Dacher (Dacherius) ¶ d'Achery.

Da Costa, Isaak (1798—1860), holländischer Gelehrter, Dichter und Kirchenpolitiker. Geb. in Amsterdam von jüdischen Eltern, studiert Rechtswissenschaft und Philologie, durch ¶ Bilderdijk für das Christentum gewonnen und mit A. ¶ Capadose 1822 übergetreten. Seitdem ein glühender Eiferer für die reine christliche Lehre und für die Stärkung kirchlicher Einflüsse auf das Volksleben. Sein Konvertiteneifer entflammte ihn zunächst zu einem Aufruf zu einem Landesbußtag Aan alle Christenen (1822). Den Bußruf vertiefte und erweiterte er in seiner Streitschrift Bezwaren tegen den geest des eeuw (1823), in der er die Umkehr des wissens- und freiheitsstolzen, fortschrittsbewußten Geschlechtes seiner Tage zu den ewigen Grundlagen aller Religion, Sittlichkeit, Freiheit und Menschenliebe im Worte Gottes forderte. Im sadduzäischen Zeitgeist, den er mit dem Rationalismus der Liberalen im allgemeinen und der Remonstranten im besonderen identifizierte, sah er die Hindernisse einer wirklichen Bekehrung, und nun weihte er unter (notgedrungenem) Verzicht auf jedes Amt dem Kampfe gegen diesen Sadduzäismus sein Leben (vgl. De Sadduceën und Geestelijke wapenkreet, 1824). Als die Erweckungsbewegung von England und Frankreich nach Holland herüberdrang, fand sie in D. C. ihren begeistertsten Herold und Dichter. In den Ereignissen der dreißiger und vierziger Jahre sah man seine Gerichtsverkündigung über das von Gott abgefallene Geschlecht sich bestätigen, und so wurde er Gebildeten wie Ungebildeten allmählich „der Prophet". Seine machtvoll religiös-nationalen Lieder sind noch heute die Kampf-, Sieges- und Trostlieder der „Frommen" im Land. Es lag in der Art seiner Wirksamkeit, die sich an das ganze Volk wandte, daß er an der separatistischen Bewegung seiner Zeit nicht teilnahm; umsomehr eiferte er innerhalb der Kirche für Reinheit der Lehre und Treue gegen das Bekenntnis. Er stand mit an der Spitze der strengkirchlichen Gruppe, die (vor allem in ihrem Organ Nederlandsche Stemmen, 1834—1840) Ausschließung der Dissentierenden aus der Kirche forderte. Hofstede de Groot zog seinen ganzen Zorn auf sich und die „Groninger Schule", als er, des Versteckspielens müde und dem heimlichen Unterminieren der kirchlichen Lehre an und für sich abgeneigt, im Jahre 1834 offen und frei die verpflichtende Kraft des Dordrechter Bekenntnisses für die Geistlichen bestritt. D. C. schrieb gegen den „Unglauben auf dem Katheder" seine Opmerkingen over het onderscheidende karakter der Groninger school (1847) und später (gegen Scholten und Kuenen) Wat door de Theologische Faculteit te Leiden alzoo geleerd wordt (1857). Die Adresse seiner Freunde, der „7 Haagschen Weisen" (¶ Capadose ¶ Bilderdijk), an die Generalsynode (1842, mit der Forderung strengsten Schutzes für das kirchliche Bekenntnis und geeigneter Maßregeln gegen die Groninger Fakultät und die Zeitschrift Waarheid in Liefde) unterzeichnete er zwar nicht mit, betonte aber nachdrücklich in seiner Rekenschap van gevoelens seine sachliche Uebereinstimmung damit. Er war auch an dem Versuch beteiligt, eine Volksdemonstration gegen die Groninger im J. 1843 herbeizuführen. Die Leitung der ganzen Bewegung ging nach diesem Fehlschlag an ¶ Groen van Prinsterer und darnach an A. ¶ Kuyper über; D. C.s Feuer brannte in ihr fort. Seine Schriften werden noch heute viel gelesen.

D. C.s Kompleete Dichtwerken gab J. P. Hasebroek 1860—61, seine Brieven (3 Bde.) Groen van Prinsterer 1872—76, seine Schriften zur Religion, Politik und Geschichte H. J. Koenen heraus. Von den letzteren sind besonders charakteristisch seine Vorlesungen über das AT (1844—1848), seine Beschouwingen van het Evangelie van Lucas (1856), Paulus 2 Bde. (1848), Israel en de volken (1848—49), Beschouwingen van de Handelingen der Apostelen (1856—58) und Over den mensch en dichter Bilderdijk (1859). **Schowalter.**

Dächsel, August (1818—1901), ev. Theologe, geb. zu Naumburg a. S., Pfr. in Hirschfeld bei Elsterwerda, Neusatz in Schlesien und von 1868—93 in Steinkirche (Schlesien), wo er als Emeritus gestorben ist.

Außer liturgischen Schriften und Büchern für den Religionsunterricht hat er namentlich ein praktisch-wissenschaftliches „Bibelwerk" veröffentlicht (1862 ff, ¶ Bibelübersetzungen usw.). **M.**

Daemonen ¶ Geister, Engel, Daemonen. — Daemonische ¶ Geister, Engel, Daemonen ¶ Exorzismus: II ¶ Jesus Christus.

Dänemark.

1. Statistischer Ueberblick; — 2. Geschichte der Kirche und ihres Verhältnisses zum Staat; — 3. a) Verfassung und Einrichtungen der luth. Volkskirche; — b) die übrigen Protestanten; — 4. Innere Entwickelung des Protestantismus; — 5. Der Katholizismus in neuerer Zeit.

1. Das eigentliche D., von dem allein hier zu handeln ist, besteht aus der Halbinsel Jütland und den Ostseeinseln samt Bornholm und umfaßt mit 38 985 qkm nur etwa ein Sechstel des Königreichs D., das mit den Nebenländern ¶ Faröer, ¶ Island, ¶ Grönland und den 3 westindischen Besitzungen (Ste-Croix, St. Thomas und St. John) einen Gesamtumfang von 233 628 qkm besitzt; trotzdem ist die Bevölkerung des eigentlichen D. mit (im Jahre 1906) 2 588 919 Bewohnern mehr als 18mal so groß, als die der Nebenländer und Kolonien, die nur 137 241 beträgt. Von den Bewohnern des eigentlichen D. gehören über 98½% der lutherischen „Dänischen Volkskirche" an. Die letzte offizielle Konfessionszählung (1901) gibt (bei damals 2 449 540 Einwohnern) an: 2 416 511 luth. Volkskirche, 1112 Reformierte, 3895 Methodisten (1880: 746), 3812 Irvingianer (1880: 1036), 5501 Baptisten (1860: 2270; 1880: 3687), 5373 römische Katholiken (abweichende kath. Schätzungen s. u. 5), 5287 andere Christen, 3476 (davon etwa $^3/_4$ in Kopenhagen) Juden, 3628 Religionslose (1860: 151; 1870: 205; 1880: 1074; 1890: 2148).

2. Die politische wie Kirchengeschichte D.s ist vielfach mit derjenigen der Herzogtümer ¶ Schleswig und Holstein, die bis 1864 zu D. gehörten, sowie ¶ Norwegens und ¶ Schwedens verknüpft; letztere waren seit 1397 (Kalmarische Union) mit D. durch Personalunion verbunden, in der Norwegen bis 1814 verblieb, während Schweden sich bereits 1523 unter Gustav Wasa für immer von D. trennte (die jetzigen südschwedischen Landschaften Schonen usw. trat D. erst 1658 ab).

Die Christianisierung D.s ist seit der ersten Hälfte des 9. Jhd.s von Deutschland ausgegangen und in der ersten Hälfte des 11. Jhd.s mit Hilfe der Angelsachsen durchgeführt worden. Die deutsche Mission stand in enger Beziehung zur fränkisch-deutschen Reichspolitik und hat deren wechselndes Schicksal geteilt. Nach dem spurlos vergangenen Versuche ¶ Willibrords unternahmen das Bekehrungswerk in größerem Stil erstmalig ¶ Ebo von Rheims und besonders ¶ Anskar zur Zeit des Jütenfürsten Harald, der sich 826 taufen ließ; aber ihre zeitweiligen Erfolge scheiterten wieder unter der Ungunst der politischen Lage und an dem Widerstand der Dänen, die Ende des 9. Jhd.s unter Gorm dem Alten Anskars Werk vernichteten; das einzige feste Ergebnis dieser Missionsperiode (¶ Anskar) war die Gründung des Erzbistums ¶ Hamburg-Bremen, das fortan die Basis für die nordische Mission bildete. Nachdem schon Unni von Bremen nach dem erfolgreichen Dänenzug (934) König Heinrichs I das Missionswerk wieder begonnen hatte, führte Erzbischof ¶ Adaldag unter dem starken Schutze ¶ Ottos d. Großen nach dessen Sieg über Harald Blaatand (Blauzahn) dieses fort, aber nicht mehr, wie Anskar und Unni, als Prediger und Missionar, sondern als Kirchenfürst, Kirchenerbauer und Organisator. 947 (?) wurden die Bistümer ¶ Schleswig sowie (in Jütland) Ripen (jetzt Ribe) und Aarhus gegründet; in Adaldags letzten Jahren († 988) existiert auch schon das Bistum Odense auf Fünen; Harald Blaatand ließ sich 965 (?; nach 953) als erster dänischer König taufen. Nach Ottos II Niederlage in Italien (983) kam noch einmal eine energische Reaktion des nationaldänischen Heidentums. Doch war sie nur von kurzer Dauer, und um das Jahr 1000 erfolgte, begünstigt von Sven I Gabelbart (985—1014), der in der ersten Hälfte seiner Regierung an der Spitze jener Reaktion gestanden hatte, die eigentliche Begründung des Christentums, das bereits unter Knud dem Großen (1014—1035) siegreich durchdrang. Dabei ist, sowohl als Motiv für Knuds Stellung zum Christentum wie hinsichtlich der Träger der Christianisierung, die (bereits von Sven 1013 begonnene) Eroberung ¶ Englands (1016), von erheblichem Einfluß gewesen: Knud erblickte im Christentum das Mittel zur inneren Verschmelzung der beiden Teile seines neuen skandinavisch-englischen Reichs, und auf seine Veranlassung führten angelsächsische Geistliche das bisher von den Deutschen betriebene Missionswerk und die Ausrottung des Heidentums durch. Knud erneuerte das Bistum Odense, errichtete ein neues auf Seeland in Roskilde, die er beide mit Engländern besetzte, baute Kirchen und errichtete Klöster. Seine Pilgerreise nach Rom im Winter 1026/7, der wohl der Plan, seine Kirche direkt mit dem kirchlichen Mittelpunkt des Abendlandes zu verknüpfen, zu Grunde lag, kann als das Datum der Durchführung der Christianisierung D.s gelten (Bornholm wurde als letzte heidnische Insel 1060 bekehrt). — Durch den englischen Einfluß auf kirchlichem wie kulturellem Gebiete und durch die nationalkirchlichen Tendenzen waren die Metropolitanrechte Hamburg-Bremens stark gefährdet, doch vermochte Erzbischof Unwan sie zunächst zu behaupten. Der gewaltigen Persönlichkeit ¶ Adalberts von Bremen († 1072) gelang es dann, den englischen Einfluß vollends zu brechen und die Machtstellung ¶ Hamburg-Bremens in Skandinavien derart zu steigern, daß die Errichtung eines nordischen Patriarchats geplant werden konnte; die hierarchische Organisation D.s in 8 Bistümern wurde von Adalbert in Verbindung mit König Sven Estridsen (1047—1076) abgeschlossen. Seitdem war D. ein christlicher Staat; Knud der Heilige (1080—1086) verlieh den Bischöfen die Stellung des ersten Standes im Reiche und legte dadurch den Grund zu ihrer politischen Machtstellung im MA. — Nur eines fehlte der dänischen Kirche noch: die nationale Unabhängigkeit. Auch sie wurde bereits am Schlusse des 11. Jhd.s erreicht, da sich die der Vorherrschaft Bremens im Norden abgeneigte zentralistische Politik des Papsttums mit den dänischen Selbständigkeitsbestrebungen begegnete: 1103/4 wurde ¶ Lund zum Erzbistum und zur Metropole des skandinavischen Nordens erhoben; damit war dieser dem Bremer Metropolitanverbande und dem deutschen Einflusse entzogen und die nationale Selbständigkeit der dänischen Kirche gesichert. Die Periode von der Mitte des 12. bis gegen Mitte des 13. Jhd.s war für D. die Glanzzeit in politischer wie kirchlicher Hinsicht. Tüchtige Könige, wie besonders Waldemar der Große (1157—1182) und Waldemar der Sieger (1202—1241), wirkten mit hervorragenden Kirchen-

fürsten, wie ¶ Eskil, ¶ Absalon und Andreas Sunesön (1160—1228, in Paris gebildet, 1201—1223 Erzbischof von Lund; vgl. RE³ I, S. 517 f) für Staat, Kirche und Kultur. In dieser Zeit wandte sich D. erobernd und christianisierend nach den südlichen Küstenländern der Ostsee: als Kreuzzugsheld zog Absalon mit seinem König gegen die heidnischen Wenden (1169 Eroberung Rügens) und ebenso Andreas 1206 nach Livland und 1219 nach Estland. In der Heimat wirkte die höhere Geistlichkeit, die ihre Bildung vielfach im Auslande (Hildesheim, Paris, Bologna) suchte, gedeihlich für Kirche und Kultur. Namentlich Eskil und Absalon waren eifrige Förderer des Mönchtums, dessen Anfänge in D. auf die englische Einwanderung unter Knud d. Gr. zurückgehen; neben den Benediktinern und Zisterziensern sind besonders auch die Prämonstratenser und Karmeliter, von weiblichen Orden der ¶ Birgittenorden im Mittelalter verbreitet gewesen. Absalon war zugleich ein Gönner der Wissenschaft, der Saxo Grammaticus († 1204, Propst zu Roskilde) zu seiner „Historia danica" anregte; Andreas Sunesön war selbst (ebenso wie sein älterer Bruder Peter Sunesön, seit 1191 Bischof von Roskilde) ein hervorragender Gelehrter, der ein inhaltlich an Petrus Lombardus sich anlehnendes dogmatisches Werk in metrischer Form („Hexaëmeron") verfaßte. — Gegen Mitte des 13. Jhd.s endete die Eintracht von Kirche und Königtum; es folgte eine fast hundertjährige Periode von für Staat wie Kirche gleich verderblichen Kämpfen zwischen Krone und Klerus, in denen D. wiederholt mit dem Interdikt belegt wurde. Auch weiterhin ist die innere Entwickelung D.s durch das Anwachsen der Macht der Geistlichkeit und des Adels auf Kosten der Krone gekennzeichnet.

Die Reformation wurde seit 1520 angestrebt, 1527 durch die Anerkennung der Gleichberechtigung der Lutheraner vorbereitet, 1536 bis ca. 1540 durchgeführt, immer in Anlehnung an ihre Wittenberger Gestalt. Sie ist weniger aus dem religiösen Bedürfnis des Volkes erwachsen, als aus der Politik der Könige hervorgegangen. Zwar erheischten auch kirchliche Uebelstände, besonders die Verweltlichung der höheren Geistlichkeit, eine Besserung, und der Ablaßhandel des 1516—1519 in D. auftretenden Italieners Arcimboldi (vgl. RE³ I, S. 703 ff) hatte die Mißstimmung genährt. Aber das eigentliche Motiv zur Einführung der Reformation lag doch in der politischen Notwendigkeit, die durch den politischen Einfluß und den großen Besitz übermächtige weltliche Stellung der geistlichen Aristokratie zu brechen. Das war nicht nur im Interesse des Ansehens der Krone geboten, sondern lag ebenso im Interesse der von Geistlichkeit und Adel niedergehaltenen Städte und bedrückten Bauern. Die Reformation hat die Entwicklung des dritten Standes in D. angebahnt. Der Umstand, daß die breite Masse des Volkes in den Bischöfen in erster Linie nicht seine geistlichen Führer, sondern weltliche Herren erblickte, erklärt die Tatsache, daß der Widerstand des Episkopats gegen die Reformation im Volke keinen Widerhall fand, und daß diese so leicht und rasch zum vollen Siege gelangt ist; mitgewirkt hat dabei auch die schonende Art, in der sie hinsichtlich der Formen des kirchlichen Lebens eingeführt worden ist. — Der erste Versuch, den Christian II (1513—1523), ein Neffe des Kurfürsten von Sachsen, unternahm, indem er sich 1520 von Wittenberg Hilfe erbat, „um die Religion zu reinigen und die Geistlichen von der Staatsregierung wieder zum Dienst der Kirche zu führen", scheiterte und war die wesentliche Ursache seiner Thronentsetzung durch Adel und Geistlichkeit; weder der zuerst entsandte Magister Martin Reinhard noch ¶ Karlstadt (Mai 1521) erzielten nachhaltigen Erfolg. Dem König Friedrich I (1523—1533) waren zunächst durch das in seiner Wahlkapitulation den Ständen gegebene Versprechen, nichts gegen die alte Religion zu unternehmen, die Hände gebunden; seit 1526 aber trat er offen für die Reformation ein, begünstigte Hans ¶ Tausen, den Schüler Luthers und „dänischen Reformator", und legte 1527 auf dem Reichstag zu Odense durch die Anerkennung der Gleichberechtigung der Anhänger der luth. Lehre mit den Katholiken den Grund zur Reformation, erlaubte die Priesterehe und den Austritt aus dem Kloster, beschränkte die bischöfliche Jurisdiktion und verfügte, daß die Bischöfe das Pallium nicht mehr vom Papste, sondern vom König anzunehmen hätten. Seitdem verbreitete sich die Reformation, besonders in den Städten, rasch. Auf dem Reichstag zu Kopenhagen im Juli 1530 legten 21 luth. Prädikanten unter Tausens Führung die „43 Kopenhagener Artikel" (¶ Confessio Hafnica) als ihr Glaubensbekenntnis vor. An der Spitze der Gegner der Reformation stand Paulus ¶ Eliae; der von ihnen zur Unterstützung herbeigerufene Kölner Franziskaner-Provinzial Nikolaus von Herborn verfaßte eine geschickte Confutatio Lutheranismi Danici (von L. Schmitt kürzlich entdeckt und herausgegeben, Florenz-Quaraccchi, 1902). Den entscheidenden Schritt tat Christian III (1536—1559), der aus dem nach Friedrichs I Tod entbrannten Bürgerkrieg, der sogen. Grafenfehde, als Sieger hervorgegangen war: nachdem er den Adel auf seine Seite gebracht hatte, ließ er am 20. August 1536 durch einen Handstreich sämtliche Bischöfe verhaften; nur unter der Bedingung, daß sie allen Rechten und Gütern ihres Standes entsagten und bei Todesstrafe versprachen, der Reformation keinen weiteren Widerstand zu leisten, sollten sie die Freiheit und ihr persönliches Eigentum wiedererhalten. Außer dem Bischof Rönnow von Roskilde, der diesen Eid standhaft verweigerte und deshalb bis zu seinem Tod (1544) gefangen gehalten wurde, fügten sich alle. Nachdem so die Machtstellung der Bischöfe gebrochen war, war der Sieg des Protestantismus entschieden. Der Reichstag von Kopenhagen vom 15.—30. Oktober 1536 beschloß die Abschaffung der kathol. Religion und die Einführung des Luthertums als alleiniger Staatsreligion. Alles Kirchengut wurde konfisziert und fiel z. T. dem Adel, zum größeren Teil der Krone zu; die Klöster wurden säkularisiert und teilweise in Schulen und Hospitäler verwandelt. Die innere Ordnung der neuen Landeskirche wurde mit Hilfe ¶ Bugenhagens geschaffen, der diese 1537—1539 organisierte und die teilweise von Tausen verfaßte „Kirchenordinantie" (1537; vom Reichstag zu Odense 1539 bestätigt) revidierte. Der König nahm als summus episcopus die volle Gewalt über die Kirche an sich; an die Stelle der abgeschafften Bischöfe traten als königliche Beamte für die Kirchenverwaltung die Super-

intendenten, für die später der Amtstitel „Bischof" wieder eingeführt worden ist. Die volle Durchführung der Reformation ist dadurch gekennzeichnet, daß schon in den vierziger Jahren die bürgerliche Entrechtung der Katholiken begann, indem ihnen alle amtlichen Stellungen verschlossen wurden und das Erbrecht entzogen wurde.

So war der luth. Protestantismus zur dänischen Staatskirche geworden. Ihre Alleinberechtigung gelangte namentlich im „Dänischen Grundgesetz" von 1683 zur grundsätzlichen Feststellung; dieses bestimmt, daß der König dem luth. Bekenntnis angehören muß, und daß in D. nur die Religion gelten soll, welche „mit Gottes Wort, den ökumenischen Symbolen, der Augsburgischen Konfession und Luthers Kleinem Katechismus übereinstimmt." Jede andere Religionsübung war verboten, nur den Gesandten fremder Staaten die private Ausübung ihres Kultus erlaubt. Gegen den Katholizismus richteten sich, als Schutz- und Vorsichtsmaßregeln gegen jeden Restaurationsversuch, besonders scharfe Bestimmungen: jedem Konvertiten war Vermögenskonfiskation und Landesverweisung angedroht, den kathol. Geistlichen die geistlichen Funktionen bei Todesstrafe verboten. Rechtlich hat das Verbot jeder nichtluth. Religionsübung bis 1849 bestanden. Faktisch führten praktische Rücksichten, der internationale Verkehr und modern-tolerante Anschauungen schon früher mehrfach zur Duldung; so gewährte z. B. die Stadt Fredericia, um fremde Kaufleute anzuziehen, Kalvinisten, Katholiken und Juden freie Religionsübung und verdankte ihr Aufblühen besonders der Einwanderung französischer Refugiés. Aber dabei handelte es sich immer nur um eine Duldung im einzelnen Fall; ein Existenzrecht besaßen die nicht-luth. Religionsgemeinschaften nicht, ihre Angehörigen mußten der Staatskirche Steuern entrichten und vor allem war jede Propaganda streng verboten.

Wichtige politische Verfassungsänderungen, von denen besonders die zweite auch für die kirchlichen Verhältnisse von grundlegender Bedeutung ist, brachten die Jahre 1660 und 1849. Im ersteren wurde (ebenso wie 1536 die weltliche Macht der Geistlichkeit) durch einen Staatsstreich unter Führung des Bischofs Svane und des Kopenhagener Bürgermeisters Nansen die politische Machtstellung des oft selbstsüchtigen und unpatriotischen Adels beseitigt, die besonders in dem Recht der Königswahl lag und durch die den Königen vor der Wahl abgenötigten Zugeständnisse für das Staatsganze gefährlich war; der Reichstag von Kopenhagen (1660) verwandelte die bisherige Wahl- in eine Erbmonarchie und übertrug dem König die unbeschränkte Souveränität und das Recht, die Reichsverfassung festzusetzen. Dies geschah im Sinne des Absolutismus durch das „Königsgesetz" von 1665 und das oben erwähnte „Dänische Grundgesetz" Christians V (1670—1699) von 1683, dessen Bestimmungen über die Verfassung der Kirche noch für die heutige Gestalt der luth. Kirche im wesentlichen maßgebend sind. Meist milde gehandhabt, ist der Absolutismus der Entwicklung des Landes, zumal des Bürgertums und Bauernstandes, förderlich gewesen; namentlich in der Zeit des sogen. aufgeklärten Despotismus in der zweiten Hälfte des 18. Jhd.s entfaltete sich unter den beiden Bernstorffs und Struensee eine wohltätige Reformgesetzgebung (völlige Beseitigung der Leibeigenschaft 1788, Beschränkung der Adelsprivilegien, Organisation des Volksschulwesens 1814, Verbot der Negersklaverei in den Kolonien 1792, Förderung von Handel, Gewerbe und Ackerbau). — Die absolutistische Regierungsform wurde durch eine konstitutionelle Erbmonarchie mit ausgeprägt demokratischer Verfassung ersetzt durch das am 5. Juni 1849 vom konstituierenden Reichstag erlassene Grundgesetz, das in seiner revidierten Gestalt vom 28. Juli 1866 noch heute gilt; vorbereitet war dieser Schritt durch die konstitutionellen Bestrebungen der liberalen Partei, an deren Spitze neben Orla Lehmann die Theologen ¶ Clausen und ¶ Monrad standen. Der König besitzt zwar allein die ausübende Gewalt, teilt aber die gesetzgebende (auch betreffs der luth. Kirche) mit dem Reichstag, der aus 2 Kammern, dem Folkething (aus direkter Wahl) und dem Landsthing (teils aus königlicher Ernennung, teils aus indirekter Wahl) besteht. Die Verfassung von 1849 gewährte zugleich die ausgedehnteste bürgerliche Freiheit, allgemeines Wahlrecht, volle Assoziations-, Preß- und Zensurfreiheit, volle bürgerliche und politische Gleichstellung ungeachtet des Religionsbekenntnisses, Freiheit jeder Religionsübung (§ 76; nur mit der Einschränkung, „daß nichts gelehrt und vorgenommen werden darf, was der Sittlichkeit und der öffentlichen Ordnung widerstreitet"). Nach § 77 der Verfassung ist fortan „niemand verpflichtet, für einen anderen Gottesdienst als denjenigen, zu welchem er sich selber hält, persönliche Beisteuer zu leisten; jedoch muß jeder, der nicht seine Zugehörigkeit zu einer der vom Staat anerkannten Glaubensgemeinschaften nachweist, die zum Besten des Schulwesens den Mitgliedern der Kirche obliegenden Abgaben leisten". Staatlich anerkannte Religionsgemeinschaften sind jetzt (außer der luth.) die reformierte, die römisch-katholische, die bischöflich-methodistische Kirche und die Juden. Das in §§ 75 und 78 der Verfassung gegebene Versprechen, die Verfassung der luth. Volkskirche und die Verhältnisse der von ihr abweichenden Glaubensgemeinschaften durch Gesetze zu ordnen, ist heute noch nicht erfüllt. — Durch Gesetz vom 13. April 1851 wurde im Interesse der Dissidenten die fakultative Zivilehe erlaubt für den Fall, daß der eine oder beide Teile nicht einer staatlich anerkannten Religionsgemeinschaft angehören. Im übrigen fungieren die Religionsdiener der anerkannten Religionsgemeinschaften als Zivilstandsbeamte und haben die ihnen alljährlich von der Regierung übergebenen Register zu führen. Für die Einführung der obligatorischen Zivilehe wird eifrig agitiert, vielfach auch von streng kirchlicher Seite. 1857 erfolgte (besonders zugunsten der Baptisten) die Aufhebung des Taufzwanges; nur müssen alle Kinder binnen Jahresfrist in die von den Kirchen geführten Register eingetragen werden. — Die soziale Gesetzgebung begann 1873 mit dem Fabrikgesetz, dem 1891 ein Altersversorgungs-, 1892 ein Krankenkassen- und 1898 ein Unfallversicherungsgesetz folgten. Das Schulwesen ist hochentwickelt; bereits seit 1814 besteht allgemeiner Schulzwang; für niedere wie höhere Schulen herrscht volle Unterrichtsfreiheit unter Aufsicht der Regierung. Die dänische Universität Kopenhagen wurde 1479 gegründet.

3. a) Die luth. Kirche ist nach § 3 der Verfassung von 1849, durch welche sie ihren Cha-

rakter als Staatskirche verlor, „die dänische Volkskirche (danske Folkekirke) und wird als solche vom Staate unterstützt"; der König muß ihr angehören, ihr Glaube wird in den öffentlichen Schulen gelehrt, ihre Feste sind obligatorische bürgerliche Feiertage. Anderseits steht sie als privilegierte Landeskirche völlig unter der Herrschaft des Staates. Während die Verfassung von 1849 für alle anderen Religionsgemeinschaften volle Freiheit bedeutete, ist durch sie die Abhängigkeit der luth. Kirche vom Staate nur noch drückender geworden, insofern die kirchliche Gesetzgebung nun nicht mehr von dem verfassungsmäßig luth. König allein, sondern zugleich von dem an sich religions- und konfessionslosen Reichstag ausgeht; eine Lage, die um so bedenklicher ist, als mit dem starken Anwachsen der freigeistigen und sozialistischen Weltanschauung in D. auch die Gleichgültigkeit und selbst Feindseligkeit gegen Religion und Kirche zunehmen. Die durch § 75 der Verfassung in Aussicht gestellte Kirchenverfassung ist jetzt endlich in Vorbereitung, doch ist sowohl ihr Angesicht (eine Selbstregierung in beschränktem Maße durch kirchliche Gemeinderäte) wie der Termin ihrer Einführung noch ganz ungewiß. Die Verwaltung der Kirche steht dem König zu und wird in dessen Auftrag vom Kultusminister geleitet, dessen persönlicher Standpunkt also für die Volkskirche von wesentlicher Bedeutung ist; mehrfach haben Bischöfe, wie ¶ Monrad, Engelstoft (der Kirchenhistoriker), P. C. ¶ Kierkegaard (der Bruder von Sören K.), Sthyr (1897), diese Stellung eingenommen; der jetzige (seit 1905) Kultusminister, Enevold Sörensen, ist von Haus aus Journalist (bis 1901 Redakteur des „Kolding Folkeblad", 1901—1905 Minister des Innern). Wenigstens einen Anfang zur Mitwirkung der Kirche bei der Leitung ihrer Angelegenheiten bedeutete die durch königl. Reskript (ohne Mitwirkung des Reichstags) 1883 erfolgte Einsetzung eines „kirchlichen Rates", der aus den 7 Bischöfen und je einem Mitglied der theologischen und juristischen Fakultät zu Kopenhagen bestand; er hatte über alle beabsichtigten Vorlagen und Anordnungen, welche die kirchliche Gesetzgebung und Verwaltung betreffen, dem Kultusminister Gutachten zu erstatten, konnte bei diesem auch eigene Wünsche und Anträge vorbringen, war aber selbst nur beratendes Organ, nicht bestimmende Instanz. Diese Institution ist indessen 1901 wieder abgeschafft worden. — Die kirchliche Einteilung D.s besteht in den von den Bischöfen geleiteten 7 „Stiften": Seeland (mit Mön und Bornholm; Bischofssitz: Kopenhagen), Fünen (mit Ärö und Langeland; Bischofssitz: Odense), Laaland-Falster (Bischofssitz: Maribo) und den 4 in Jütland: Aalborg, Viborg, Aarhus und Ribe (Ripen). Der Bischof von Seeland ist primus inter pares (erster unter Gleichgestellten); ihm untersteht auch die luth. Kirche auf den Farör, Grönland und den westindischen Inseln. ¶ Island hat seinen eigenen Bischof. Die vom König nach eigener Wahl aus den Geistlichen oder Professoren der Theologie ernannten Bischöfe sind die obersten Organe der vom Kultusminister geleiteten königl. Kirchenverwaltung, besitzen also nur abgeleitete Autorität. Das etwa unseren Superintendenten zu vergleichende Mittelglied zwischen den Bischöfen und Pastoren bezw. Gemeinden bilden die Pröpste, die an der Spitze der 71 „Herreder" (Harden), in welche die 7 Stifte eingeteilt sind, stehen. Auch die Pastoren werden von der Regierung eingesetzt, alle früheren Patronatsrechte sind aufgehoben. Die Ausbildung der Theologen erfolgt durch die theol. Fakultät zu Kopenhagen, welche 5 Ordinariate (für AT, NT, Kirchengeschichte, Dogmatik, Ethik) besitzt, und in dem mit dieser verbundenen Pastoralseminar. — In eigenartiger Weise ist in der dänischen Volkskirche das Prinzip der kirchlichen Freizügigkeit zur Geltung gelangt durch die namentlich auf Betreiben der Grundtvigianer erlassenen Gesetze vom 4. April 1855 über die „Lösung des Parochialverbandes" („Sognebaandslösning") und vom 15. Mai 1868 über die „Wahlgemeinden innerhalb der Volkskirche" („Valgmenighedsloven"). Nach dem ersteren steht es jedermann frei, sich einen beliebigen, anderwärts amtierenden Geistlichen zum persönlichen Seelsorger zu wählen und seine kirchlichen Bedürfnisse (Taufe, Trauung, Abendmahl, Beerdigung; für die Konfirmation war der Parochialzwang schon 1842 gelöst) durch ihn erfüllen zu lassen; er hat nur nötig, nach erfolgter Verabredung mit dem frei erwählten Seelsorger seine Absicht dem Propst des Heimatkirchspieles anzuzeigen, an dessen ordentlichen Parochus er fortan nur noch diejenigen Abgaben zu entrichten hat, die an Grund und Boden und am Gewerbe haften; ein Zusatzgesetz vom 25. März 1872 verfügt, daß die Kasualien von dem auswärtigen Seelsorger auch in der Kirche und auf dem Friedhof der heimatlichen Gemeinde vollzogen werden dürfen. Nach dem zweitgenannten Gesetz kann die Regierung überall die Neugründung von freien Gemeinden genehmigen und diese als Glieder der Volkskirche anerkennen, wenn 20 der Volkskirche angehörende Haushaltungsvorstände dieses beantragen; Voraussetzung ist, daß letztere sich ein ausschließlich dem kirchlichen Zwecke dienendes gottesdienstliches Lokal beschafft haben, daß mindestens (20; seit 1873 nur:) 10 der Antragsteller höchstens eine Meile von diesem Gebäude entfernt wohnen, und daß die Antragsteller bereit und in der Lage sind, die laufenden Ausgaben für das Kirchengebäude und ihren Pastor zu tragen. Letzteren haben sie aus der Zahl der anstellungsfähigen Theologen zu wählen und dem König zur Bestätigung zu präsentieren. Solche freie Gemeinden stehen dann aber auch unter der Aufsicht des Bischofs und Propstes und unter den für die Volkskirche geltenden Gesetzen und Bestimmungen. Dieses Gesetz ist 1868 zunächst nur probeweise auf 5 Jahre, am 7. Juni 1873 dann für dauernd erlassen worden. Man fürchtete, daß es den landeskirchlichen Verband auflösen würde. Es hat aber vielmehr als Ventil für kirchliche Unzufriedenheit gewirkt, indem es sowohl abweichenden kirchlich-religiösen Anschauungen wie dem Verlangen nach Einfluß der Laien auf die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse einen gewissen Spielraum gewährte, und hat dadurch die Unzufriedenen gerade bei der Landeskirche festgehalten. — Bekenntnis: Die Kirchenordnung von 1537 stellte nur „Gottes reines Wort" als Glaubensnorm auf; erst in der Verordnung Friedrichs II von 1574 (ebenso im „Grundgesetz" von 1683) werden neben Gottes Wort die ökumenischen Symbole, die Augsburgische Konfession und Luthers kleiner Katechismus als verpflichtend genannt; die Konkordienformel wurde 1580

von Friedrich II ausdrücklich abgelehnt und ist in D. offiziell nie anerkannt worden. Auf jene Normen erfolgt das Ordinationsgelübde, das seit 1870 an die Stelle des früheren Priestereides getreten ist. — In gottesdienstlicher Hinsicht waren das Ritual von 1685 und das Altarbuch von 1688 bis vor kurzem maßgebend; doch wurden 1736 unter pietistischem Einfluß die Konfirmation eingeführt, 1770 eine Anzahl Feiertage (die dritten Festtage, Epiphanias, Marientage u. a.) abgeschafft, 1783 der ¶ Exorzismus aus dem Taufformular beseitigt. Eine neue Liturgie für Taufe und Abendmahl wurde 1895, ein neues Ritual für Trauungen 1896 eingeführt. Das alte rationalistische Gesangbuch (vgl. Balle in Teil 4) wurde seit 1855 durch das auf Veranlassung des Roskilder Pastorenkonventes bearbeitete „Psalmebog", das sogen. Konventsgesangbuch, verdrängt, das samt zwei Anhängen von 1873 und 1890 mit Genehmigung des Kirchenregiments fast überall eingeführt und 1899 einer Redaktion und Revision unterworfen wurde. — Die äußere Mission (¶ Heidenmission: III) erblühte unter dem Einfluß des Pietismus seit 1700, nahm in D. auf Anregung König Friedrichs IV zuerst die Gestalt der Staatsmission an und richtete sich zunächst nach Ostindien (Trankebar; ¶ Ziegenbalg und ¶ Plütschau); 1730 trat die Grönland-Mission (¶ Egede) hinzu. Nachdem das Missionswerk in der Zeit des Rationalismus eingeschlafen gewesen war, erfolgte 1821 die Stiftung der dänischen „Gesellschaft für äußere Mission" (vgl. Lögstrup: Det danske Missionsselskabs Historie i 80 Aar, Kopenhagen 1907), die namentlich in Indien und China wirkt; in ihrer Leitung hat neuerdings die Partei der „Inneren Mission" (s. u. 4) das Uebergewicht über die hochkirchliche bekommen. Selbständig wirkte seit 1874, besonders von den Grundtvigianern unterstützt, die Löventhalsche Mission unter den Tamulen; wesentlichen Anteil hat D. auch an der 1867 von dem Dänen H. P. Börresen und dem Norweger L. O. Skrefsrud begonnenen Santalistan-Mission. Das „Dansk Missionsblad" (Kopenhagen) steht 1909 im 76. Jahrgang. — Ueber die „Innere Mission", worunter in D. nicht nur ein christliches Werk, sondern vielmehr eine kirchliche Parteirichtung zu verstehen ist, s. u. Teil 4. 1814 wurde die dänische Bibelgesellschaft, 1863 die Diakonissenanstalt zu Kopenhagen, die das Land mit Schwestern für Kranken- und Gemeindepflege versorgt, 1893 das Diakonenheim zu Nyborg, 1896 „Den Københavnske kirkefond" zur Erbauung von Kirchen gegründet; die „Gesellschaft für dänisch-amerikanische Mission" versorgt die dänischen Gemeinden in Nordamerika mit Predigern. — Von kirchlichen Zeitschriften sind, zugleich als die Quellen für die kirchliche Zeitgeschichte, die „Dansk Kirketidende" und „Kirken og Hjemmet" hervorzuheben; das Wochenblatt „Vor Tid" dient den christlich-sozialen Bestrebungen.

3. b) Die prot. Kirchen, die von der luth. Nationalkirche abweichen, haben seit 1849 volle Religionsfreiheit; staatlich anerkannte Religionsgemeinschaften sind die reformierte und (seit 1865) die bischöflich-methodistische Kirche. Erstere besteht zumeist aus Ausländern und Refugiés und treibt keine Propaganda. Die Methodisten wirken in D. seit 1855, die Irvingianer seit 1854; den Baptisten, die bereits 1838 von Hamburg aus eindrangen, ist die 1857 erfolgte Aufhebung des Taufzwanges (s. o. 2) zu statten gekommen; sie erhielten schon 1842 die Erlaubnis zum Bau einer Kapelle in Fredericia, wo die Taufen für das ganze Königreich stattfanden; ihr Auftreten veranlaßte ¶ Martensen zu seiner Schrift über die Taufe (1843). Statistik vgl. o. Nr. 1. Mormonen zählte die staatliche Statistik 1860: 2657, 1880: 1722, 1890 nur noch 941. Auch die ¶ Adventisten (seit 1877) und die Heilsarmee sind an der Arbeit. Die Brüdergemeine besteht schon seit 1783.

4. Die innere Entwickelung des Protestantismus ist in den ersten drei Jahrhunderten, wenn auch keineswegs in bloßer Abhängigkeit von der Entwickelung in Deutschland, so doch ohne markante Eigenart, ihr analog verlaufen: Synkretismus, Orthodoxie, Pietismus, Rationalismus folgten einander. Seinen eigentümlichen Beitrag zur Gesamtgeschichte des religiös-kirchlichen Lebens hat D. erst im 19. Jhd. in den sondergeprägten Gestalten Grundtvigs und Kierkegaards und den eigenartigen Erscheinungen des Grundtvigianismus und der „Inneren Mission" gebracht. — Wenn Hans ¶ Taufen als der „dänische Luther" gilt, so kann der als Kryptokalvinist verfolgte Niels ¶ Hemmingsen (1513—1600) mit Melanchthon verglichen werden. Die Ernennung (1615) des unermüdlich gegen den Kryptokalvinismus kämpfenden Professors der Theologie Hans Pavel Resen († 1638) zum Bischof von Seeland bezeichnet den Sieg der luth. Orthodoxie. Deren typischer Repräsentant ist Jesper Rasmussen Brochmand (1585—1652, seit 1615 Prof. der Theol., seit 1638 Bischof von Seeland; vgl. RE³ III, S. 412 ff), der in seinem „Universae theologiae systema" (1633) ein im Sinne der Konkordienformel bis ins Aeußerste orthodoxes, den Papismus und die Reformierten heftig befehdendes System schrieb, den Kryptokalvinismus und die Katholiken, die während des 30jährigen Krieges in D. wieder Fuß zu fassen versuchten, auch sonst scharf bekämpfte, aber in seiner, im dänischen Volke bis ins 19. Jhd. hinein als Hauspostille beliebten „Sabbati sanctificatio oder gottselige Erwägung aller Evangelien usw." (1635—1638) zeigte, welch schlichter, warmer Christenglaube mit seinem orthodoxen Eifer verbunden war. Thomas Hansen Kingo (seit 1677 Bischof von Fünen, † 1703; vgl. RE³ X, S. 304 f) war der fromme Sänger der orthodoxen Zeit und schenkte in seinen Tauf- und Abendmahls-, und besonders in seinen Passions- und Osterliedern dem dänischen Volke einen kostbaren Besitz; das sog. Kingosche Gesangbuch von 1699 ist nicht seine Arbeit, sondern die einer Kommission, trägt aber das Gepräge seiner Eigenart und bringt 85 seiner Lieder. Der Geist des Halleschen Pietismus wurde namentlich durch den Berliner Propst Julius Lütkens († 1712), der seit 1704 Hofprediger Friedrichs IV war, nach D. verpflanzt (Heidenmission, s. o. Nr. 3 a). Den Sieg des von König Christian VI begünstigten und in der Form gesetzlicher Strenge (1736 bürgerlicher Zwang zum Gottesdienst!) geltend gemachten Pietismus bezeichnet der Auftrag des Königs an ¶ Pontoppidan zur Neubearbeitung des Katechismus (P.s „Erklärung d. K." für Schule und Konfirmandenunterricht wurde 1737 eingeführt) sowie des Gesangbuchs (1740); die Bedeutung des letzteren liegt namentlich in der Aufnahme der Lieder von

Hans Adolf Brorson (1694—1764, seit 1741 Bischof von Ribe; vgl. RE³ III, 418 f), dem frommen und schlicht volkstümlichen Dichter des Pietismus und größten Psalmendichter der dänischen Kirche. Als Repräsentant der Aufklärungsperiode kann der während der letzten Jahrzehnte des 18. Jhd.s einflußreiche Oberhofprediger (seit 1778) und königliche Konfessionarius (seit 1783) Christian Bastholm (1740—1819; vgl. RE³ II, S. 442 f) gelten; die Führer des Vulgärrationalismus waren F. G. C. Adler (Generalsuperintendent von Schleswig-Holstein, † 1834) und der Kopenhagener Stiftspropst H. G. Clausen († 1840), dessen Sohn H. N. ¶ Clausen später einen durch Schleiermachers Einfluß veredelten Rationalismus vertrat. Der typische Vertreter des Supranaturalismus war Nicolai Edinger Balle (1744—1816, seit 1777 Prof. der Theologie, 1783—1808 Bischof von Seeland; vgl. RE³ II, 371 ff), der die Autorität der Bibel festhielt (seine religiöse Zeitschrift: „Die Bibel verteidigt sich selbst") und gegen Naturalismus und bloßes Vernunftchristentum fest auftrat; sein für die Schulen autorisiertes (allerdings unter der Mitarbeit Basthol ms entstandenes) „Lehrbuch" (1791) ebenso wie sein die alten Kernlieder nüchternverständig umgestaltendes „Evang.-christliches Gesangbuch" (1798) beweisen aber, wie stark sein eigener Standpunkt und Geschmack von der Aufklärung infiziert waren. Balles Nachfolger als Bischof von Seeland war der als Prediger und Kirchenhistoriker angesehene Friedrich ¶ Münter († 1830).

Im Laufe des 19. Jhd.s sind die drei Richtungen, welche die kirchlichen Parteien der Gegenwart bilden, entstanden: 1. die hochkirchliche, 2. der Grundtvigianismus, dessen Blütezeit 1848—1870 währt, 3. die der „Innern Mission", die sich seit etwa 1870 zur Macht entfaltete. — Mit dem Anfang des 19. Jhd.s begann die Reaktion gegen den herrschenden Rationalismus von verschiedenen Seiten. In Seeland, Fünen und Jütland erhoben sich (von der Staats- und Kirchenregierung zunächst ziemlich schroff behandelte) Erweckungsbewegungen, die teils auf pietistische und herrnhutische Nachwirkungen, teils (in Jütland) auf den Einfluß des Haugianismus (¶ Norwegen, ¶ Hauge) zurückzuführen sind. Zum Umschwung unter den Gebildeten trugen wesentlich die Kopenhagener philosophisch-literarischen Vorlesungen (1802/4) von Henrik Steffens bei, die der deutschen Romantik Eingang verschafften. Zu gleicher Zeit (1803) erlebte J. P. ¶ Mynster seinen religiösen Durchbruch; er hat dann als Kopenhagener Pfarrer und als Bischof von Seeland (1834—1854) einen weitgehenden Einfluß ausgeübt im Sinne einer gleichermaßen dem Rationalismus wie den pietistischen und Grundtvigschen Erweckungen abgeneigten, theologisch orthodoxen, politisch und kirchenpolitisch konservativen Richtung. In der konservativen Haltung und an Bedeutung für das kirchliche Leben gleicht ihm sein Nachfolger (1854—1884) als Bischof von Seeland, der auch als spekulativer Theologe bedeutende H. L. ¶ Martensen. Sie beide gelten als die Väter der hochkirchlichen (auch volks- oder breitkirchlichen) Richtung, der die Mehrzahl der Bischöfe und auch Professoren, wie ¶ Madsen und ¶ Scharling angehören. — Gegen Mynster und Martensen richtete Sören ¶ Kierkegaard (1813—1855) seine Angriffe, die dem offiziellen Kirchentum und weltförmigen Gewohnheitschristentum galten. So gewiß sein Drängen auf die lebendige, mit „leidenschaftlicher" Innigkeit erfolgende, Aneignung des Glaubens durch den Einzelnen und seine asketische Auffassung des Christentums zu den markantesten Erscheinungen des christlichen Denkens in neuerer Zeit gehören, so darf doch sein Einfluß auf seine Zeit und in seiner Heimat nicht überschätzt werden. Er hat in seinem Vaterlande gewirkt wie „der Engel der Anklage"; aber tiefgreifend unmittelbar beeinflußt hat er in seiner Zeit nur Einzelne, und von diesen ist ein Teil in das Lager der „Frei-Denker" übergegangen. — Um so nachhaltiger ist die Einwirkung ¶ Grundtvigs (1783—1872) gewesen. Zu seinem Erfolge haben zusammengewirkt: die Kraft und Volkstümlichkeit seiner Persönlichkeit, in der das Religiöse mit dem Nationalen und Humanen, religiöse Innigkeit und kirchlicher Sinn mit dichterischer Begabung und der Begeisterung für nordisches Wesen eng verbunden waren; die (gegenüber dem Rationalismus) feste objektive Basis seines kirchlichen Standpunktes (Betonung des Apostolikums und der Sakramente); der (im Gegensatz zu Kierkegaard wie den weltflüchtigen Erweckungsbewegungen) fröhliche, weltoffene Charakter seines Christentums, das zumal durch sein national-dänisches Gepräge volkstümlich wirkte; schließlich sein, gerade in der Zeit nach der Einführung (1849) der neuen demokratischen Verfassung (s. o. 2) populäres Eintreten für bürgerliche und kirchliche Freiheit. So sind die Grundtvigianer in den beiden folgenden Jahrzehnten bis 1870 zur ausschlaggebenden kirchlichen Partei geworden, die auch heute noch von Bedeutung ist. Politisch größtenteils zur radikalen Linken gehörend, haben sie im Parlament für die freie Schule und die religiöse Freiheit gewirkt; auf ihre Initiative geht die Gesetzgebung (s. o. 2) über die Aufhebung des Parochialzwanges und die (von ihnen gegen den Willen Martensens und der Mehrzahl der Bischöfe durchgesetzten) freien Wahlgemeinden zurück. Auf das Volk haben sie namentlich durch ihre Einrichtung der sog. Volks- (oder Bauern-) Hochschulen zur Weiterbildung der schulentlassenen Jugend in religiös-kirchlichem und politisch-nationalem Geiste großen Einfluß ausgeübt. Als Vertreter der Grundtvigschen Richtung sind zu nennen: der Bischof von Aalborg P. C. ¶ Kierkegaard († 1888, ein Bruder von Sören ¶ Kierkegaard), die Pfarrer J. C. ¶ Lindberg († 1857), C. J. Brandt († 1889), Vilh. Birkedal († 1892), Otto Möller und T. S. ¶ Rördam, sowie die Kirchenhistoriker Fr. Hammerich († 1877), L. Helveg († 1883), H. F. ¶ Rördam; auch Fr. ¶ Nielsen († 1907) stand ihr nahe. — Seit etwa 1870 hat sich dann in der sog. „Inneren Mission" eine neue kirchliche Richtung zur Macht entwickelt, die sich den von den Grundtvigianern stark gepflegten politischen und weltlich-kulturellen Interessen gegenüber völlig ablehnend verhielt und ausschließlich auf die religiöse Erweckung des Einzelnen abzielte. Das Wesen dieser „Indre Mission" liegt nicht in der christlichen Liebesbetätigung, sondern in der Wortevangelisation, die sie durch eigene (meist Laien-) Missionare und in eigenen, z. T. großartigen, Missions- und Bethäusern betreibt. Neueste Statistik (1908): 168 Missionare, 106 Kolporteure, 466 Missionsgebäude, 567 Mis-

sionskreise (370 in Jütland, 127 auf Seeland, 16 Lolland-Falster, 54 Fünen), 725 Sonntagsschulen (3000 Arbeiter, 48000 Kinder), 16000 Abonnenten der „Indre Missions Tidende". Die „Innere Mission" ist dogmatisch orthodox mit starker Betonung der Bedeutung der Sakramente, besonders der Taufe; ihre Predigt zielt, meist in englisch-methodistischer Weise, auf bestimmte Bekehrung des Einzelnen und hebt die für die Bewegung charakteristische Scheidung von Gottes- und Weltkindern, Heiligen und Ungläubigen hervor. Allmählich hat dann die „Innere Mission" auch die Liebestätigkeit, die wir unter diesem Begriff verstehen, in ihr Bereich gezogen, neuerdings auch auf dem Gebiete der äußeren Mission die hochkirchliche Richtung aus der Leitung der „Dänischen Missionsgesellschaft" verdrängt. Auch 9 Volkshochschulen und 2 Seminarien, sowie eine Tageszeitung „Kristeligt Dagblad" sind von ihr gegründet worden. Diese Bewegung ist seit 1861 in dem „kirchlichen Verein für die Innere Mission" organisiert, der durch eine Umbildung aus dem 1853 auf Seeland von teils pietistischen, teils grundtvigianischen Laien gegründeten „Verein für Innere Mission" entstanden ist: diese Umbildung bestand einerseits in dem Ausscheiden der grundtvigianischen Elemente, anderseits in der Ueberwindung des Mißtrauens gegen die Pastoren, das in jener früheren reinen Laienbewegung geherrscht hatte. Seitdem hat der Verein unter der Leitung des Landpastors in Orslev auf Seeland Vilhelm Beck (1829—1901; vgl. Erindringer fra mit Liv, 1902) gestanden, dessen organisatorischem Talent die Bewegung vornehmlich ihre mächtige Entwickelung in den letzten Jahrzehnten des 19. Jhd.s verdankt. Becks fester kirchlicher Stellung ist es auch zu danken, daß trotz mancher Reibereien die drohende Gefahr einer Separation der „Inneren Mission" von der Volkskirche verhütet worden ist. — Von der „Inneren Mission" Beckscher Richtung ist die durchaus kirchenfreundliche sog. Bethesda-Mission zu unterscheiden, d. h. der 1865 gegründete, 1875 neuorganisierte „kirchliche Verein für innere Mission in Kopenhagen", der in dem 1882 erbauten Missions-Zentralgebäude Bethesda seinen Sitz hat. Die umfangreiche Tätigkeit dieses Vereins entspricht mehr dem, was wir unter Innerer Mission verstehen; in der sog. „Mitternachtsmission" führt er einen energischen Kampf gegen die Unzucht. — Eine zwar äußerlich von der Volkskirche nicht getrennte, aber innerlich ganz in ihren Konventikeln lebende Sondergemeinschaft mit eigenen Missions- und Bethäusern (jetzt 22) und eigenen Missionaren (jetzt ca. 20) bilden die Möllerianer oder ¶ Bornholmer, die sich selbst „Luth. Missionsverein zur Ausbreitung des Evangeliums in D." nennen, in den sechziger Jahren des 19. Jhd.s von dem speziell von ¶ Rosenius beeinflußten Schmied Christian Möller gegründet. — Seit Thorvaldsens Zeit (¶ Kunst, christl., 14) hat sich die Kunst vielfach religiösen Stoffen und kirchlichen Aufgaben zugewendet; monumentale Bauwerke aus neuerer Zeit sind u. a. die Marmorkirche in Kopenhagen (1878—94 erbaut) und die Jesus-Kirche in Valby bei Kopenhagen (1891). — Theologische Zeitschriften: Teologisk Tidskrift, dansk, orthodox-hochkirchlich, 1909: Bd. IX, hrsg. von J. O. Andersen und F. E. Torm, Kopenhagen; — Kirkehistoriske Samlinger, herausg. von H. F. Rördam; seit 1857, Kopenhagen.

5. Der Katholizismus hat von der Reformationszeit bis zum Jahre 1849, in dem ihm die Verfassung volle Freiheit gewährte, nur ein sehr unscheinbares Dasein geführt. Er stand unter dem Druck der Schutz- und Vorsichtsmaßregeln, welche die lutherische Staatskirche gegen die Gefahr seiner Rückkehr getroffen und noch verschärft hatte, als während des 30jährigen Krieges einige Dominikaner und Jesuiten erfolglos versucht hatten, in D. wieder Boden zu gewinnen. Die einzigen berechtigten Stätten des kathol. Kultus waren die Gesandtschaftskapellen der kath. Mächte. Doch wurden seit Ende des 17. Jhd.s auf Grund lokaler Vergünstigung eine Anzahl Missionsstellen errichtet, von denen die Mehrzahl (Altona 1597, Friedrichstadt 1625, Nordstrand 1661, Glückstadt 1662, Rendsburg 1690) im heutigen Schleswig-Holstein liegt; in D. liegt nur Fredericia (1682). Die dänischen Katholiken waren zunächst dem nach dem westfälischen Frieden errichteten apostol. Vikariat für den skandinavischen Norden unterstellt, seit 1686 dann nacheinander Hildesheim, Osnabrück, Paderborn und von 1841—1869 wieder Osnabrück. 1869 wurde durch Dekret der Propaganda für D. eine eigene apostol. Präfektur errichtet, die durch Leo XIII 1892 zum apostol. Vikariat erhoben worden ist; dies wird aber von der Regierung nicht anerkannt, während die kath. Kirche als solche staatlich anerkannte Religionsgemeinschaft ist. Die apostol. Präfektur wurde bei ihrer Gründung Hermann Grüder († 1883) übertragen, einem deutschen Priester, der seit 1850 die neugewährte Religionsfreiheit in D. zu eifriger Propaganda benutzte und an erster Stelle für die Neuorganisation des Katholizismus (Gründung zahlreicher Niederlassungen, z. B. in Odense 1867, Randers 1870, Aarhus 1873) gewirkt hat. Wesentliche Unterstützung gewährten ihm dabei die Volksmissionen und sonstige Mitarbeit der Jesuiten, die sich namentlich nach ihrer Ausweisung aus dem Deutschen Reiche nach D. wandten. ¶ Martensen wies damals in seiner Schrift „Katholizismus und Protestantismus"(1874), auf die kath. Gefahr in D. hin. Der gegenwärtige apostol. Vikar (seit 1883) ist Johann v. Euch (geb. 1834 zu Meppen). Wichtige Mittel der Propaganda sind die eifrige Wirksamkeit der in D. niedergelassenen religiösen Orden und Genossenschaften in ihren Schulen (Unterrichtsfreiheit in D.) und durch ihre Krankenpflege und Wohltätigkeitsanstalten, die sie auch den Protestanten zugute kommen lassen. Die Jesuiten besitzen das 1872 gestiftete Kolleg zu Ordrupshoj bei Kopenhagen (höhere Schule mit Internat, auch protestantische Schüler), sowie in Kopenhagen selbst eine Realschule. Außer ihnen wirken die Redemptoristen, ¶ Maristen (Volksschulen), Lazaristen, Prämonstratenser und ¶ Camillianer (Spital und Kirche in Aalborg). Von weiblichen Genossenschaften entwickeln namentlich die St. ¶ Josephsschwestern von Chambéry seit 1856 eine rege Tätigkeit; jetzt 200 an der Zahl, haben sie ein eigenes Noviziat in D., ein neuerbautes großes Hospital (mit 300 Betten) in Kopenhagen, Schulen und Waisenhäuser in Frederiksberg und Randers und Hospitale an vielen Orten; außer ihnen sind die ¶ Elisabethinerinnen von Breslau (Hauskrankenpflege) und die Schwestern der christl. ¶ Liebe tätig. Unter

Benutzung der Vereinsfreiheit ist das kath. Vereins- und Genossenschaftswesen (vgl. Crouzil, S. 29 ff) ausgebildet und gut organisiert. Eine spezifisch katholische Literatur ist im Entstehen begriffen, die kath. Presse ist durch das „Ugeblad for katholske Kristne" (seit 1856, konfessionell-religiöses Wochenblatt), den von Joergensen redigierten „Katholiken" (seit 1899) und die Monatsschrift „Varden" (= „die Warte", seit 1903) vertreten. Den kirchlichen Bestand gibt Herders Konvers.-Lex.[3] (Bd. II, 1903) mit 58 Priestern auf 21 Stationen, 28 Kirchen und Kapellen, 28 Elementarschulen, hingegen das Annuaire pontifical für 1908 mit 21 Säkular- und 26 regulierten Priestern, 33 Kirchen und Kapellen, 18 Stationen an. In den großen Städten sind z. T. prächtige Kirchen gebaut worden, die Gemeinden sind aber, außer in Kopenhagen (ca. 3000), meist klein. Ueberhaupt ist der numerische Erfolg der Propaganda verhältnismäßig, unter Beachtung der allgemeinen Zunahme der Bevölkerungsziffer und der Einwanderung aus kath. Ländern, nicht besonders erheblich. Nach der staatlichen Statistik haben sich die Katholiken von 724 (1850), 1240 (1860), 1857 (1870), 2985 (1880), 3647 (1890) auf 5373 (1901) vermehrt; abweichend davon berechnete allerdings das apostol. Vikariat ihre Zahl auf 9674; die Differenz erklärt sich wohl aus der Nichtberücksichtigung der nichtansäßigen (bes. polnischen Land-) Arbeiter in der staatlichen Zählung; das Annuaire pontifical für 1908 gibt 7110 an. Trotz dieser verhältnismäßig kleinen Zahlen verdient die meist mit den Mitteln des deutschen Bonifatiusvereins betriebene rührige Propaganda in dem rein protestantischen Lande doch besondere Beachtung. Von Bedeutung war der 1867 erfolgte Uebertritt des als langjähriger Führer der Opposition im Folkething politisch einflußreichen Grafen Ludwig zu Holstein-Ledreborg. An dem 1896 konvertierten Dichter Joh. ¶ Jörgensen hat der Katholizismus eine jetzt in seinem Geiste schriftstellerisch eifrig tätige Eroberung gemacht. In die Hofkreise kam er durch die Gemahlin des Prinzen Waldemar, eine geb. Prinzessin Marie von Orléans; ihre 1895 geborene Tochter wird als erste dänische Prinzessin seit der Reformation kathol. erzogen.

Verlage in KL[2] III, Sp. 1311—1319 (hier Literatur); — Fr. Nielsen in RE[3] IV, S. 420—424 (nur über Verfassung und gegenwärtigen Zustand des Protestantismus); — L. Helveg: Den danske kirkes Historie til Reformationen (—1563), 2 Bde., 1862—70; — Derſ.: Den danske kirkes Historie efter Reformationen, Bd. 1 (—1730) 1857[2], Bd. 2 (—1863) 1883; — A. D. Joergensen: Den danske kirkes Grundlaeggelse og förste Udvikling, 1874; — H. Ulrik: Konge og Praestestand i den danske Middelalder, 2 Bde., 1895; — H. F. Rördam: Danske kirkelove fra Reformationen indtil Christian V danske Lov (1536—1683), 3 Bde., 1883—89; — ‡ L. Koch u. H. F. Rördam: Fortällinger af Danmarks Kirkehistorie 1517—48, 1889; — F. Münter: Kirchengesch. von D. und Norwegen, 1823; — L. Koch: Den danske kirkes Historie 1801—54, 2 Bde., 1879—83: — Derſ.: Fra Grundtvigianismens og den Indre Missions Tid, 1898; — F. W. J. Karup (dän. Konvertit): Gesch. der kath. Kirche in D., übersetzt, 1863; — Dahlmann-Schäfer: Geschichte D., 5 Bde., 1840—1902; — Danmarks Riges Historie, hrsg. v. Steenstrup, Erslev u. a., 6 Bde., 1896—1907; — Zu 3 u. 4: ‡ H. Stocks in E. Kalbs „Kirchen und Sekten der Gegenwart", 1907[2], S. 314—321; — Zu 4: ‡ Fr. Nielsen: Der Protestantismus in den nordischen Landen (Heft 43 von „der Protestantismus am Ende des 19. Jhd.s in Wort und Bild", 1902); — Zu 5: Lucien Crouzil: Le Catholicisme dans les scandinaves Pays. I: D. und Island, 1906; — Für Statistik, auch über Missionsgesellschaften usw.: A. Kjölhede: Haandbog for den danske Folkekirke, 1899; — Statistisk Aarbog, Bd. 13, 1908.

Joh. Werner.

Dagon wird im AT nur als Gott der Philister erwähnt (Richt 16_{23} I Sam $5_{1\text{ ff}}$ I Chron 10_{10}; vgl. I Makk $10_{83\text{ f}}$ 11_{4}). Er wurde verehrt in Gaza und Asdod und nach Hieronymus (zu Jes 46_{1}) auch in Askalon. Doch geht die weitere Verbreitung des Gottes aus israelitischen Ortsnamen, die mit D. zusammengesetzt sind (Jos 15_{41} 19_{27}), aus der phönizischen Kosmogonie des Philon Byblios, wo er als einer der höchsten Götter erscheint, und aus den babylonischen Keilschriften hervor, wo er oft neben Anu, dem Himmelsgott, genannt wird. Vermutlich ist er nicht aus Babylonien nach dem Westen, sondern umgekehrt (mit der Hammurabi-Dynastie) aus dem Westen nach Babylonien gewandert. — Ueber seinen Kultus wissen wir nicht mehr, als wir aus dem AT erfahren: niemand pflegte auf die Schwelle des D.tempels zu treten, sondern jeder hüpfte darüber hinweg, was übrigens wohl auch die Israeliten bei ihren Heiligtümern taten (I Sam $5_{4\text{ f}}$; vgl. Zeph 1_{9}). Man begründete in Israel die philistäische Sitte mit einer auch sonst bei den Philistern beliebten (Marcus Diaconus: Vita Porphyrii c. 59) ätiologischen Sage, daß D.s Statue einst, als der mächtigere Jahwe Zebaoth, der Gott der Bundeslade, in seinen Tempel kam, zersplitterte und einzelne Stücke auf die Schwelle fielen. — Alles, was noch von D. behauptet wird, sind zweifelhafte Vermutungen, die man aus der fraglichen Etymologie seines Namens erschlossen hat. Zwei Möglichkeiten stehen sich gegenüber: entweder leitet man das Wort von dāg „der Fisch" ab — dann stellt man sich das Bild des Gottes mit einem Fischleib vor (vgl. die ebenfalls in Philistäa verehrte Göttin ¶ Atargatis) — oder von dāgān „das Getreide" (arab. „Regen"); dann denkt man ihn vornehmlich als Vegetations- und Himmelsgott.

Wolf v. Baudissin: „Dagon", RE[3] IV, S. 424 ff; — Martin A. Meyer: History of the City of Gaza, 1907, S. 115 ff; — KAT[3], S. 358.

Greßmann.

Daillé (Dallaeus), Jean (1594—1670), reformierter Theologe, geb. zu Chatellerault, stud. phil. dort und in Saumur, stud. theol. seit 1612, im gleichen Jahre Erzieher der Enkel ¶ Du Plessis-Mornay, dessen Schloßprediger er 1623 wurde. 1625 Pfarrer zu Saumur, 1626 zu Charenton für die dort ihren Gottesdienst haltende Pariser Gemeinde, wurde er 1659 Präsident der letzten hugenottischen Nationalsynode zu Loudun. Er ist der Verfasser zahlreicher Schriften (namentlich zur alten Kirchen- und Dogmengeschichte) und Predigten.

RE[3] IV, S. 427 f; — Haag: La France protestante V[2], 1886 (hier ein Verzeichnis seiner Schriften).

K.

Dalai Lama ¶ Buddhismus, 5.

v. Dalberg, Karl Theodor Anton Maria (8. Febr. 1744—10. Febr. 1817), Freiherr, aus dem Geschlecht der Kämmerer von Worms, das im 14. Jahrh. mit der Burg Dalberg auch den Namen dieses Hauses übernommen hatte. Unter dem Einfluß der rationalistischen Bestrebungen des kurmainzischen Beamtentums, dem sein Vater Franz Heinrich v. D. (1716—76) angehörte, und der antipapalen Strömung im Main-

zer Kurstaate (¶ Mainz) stehen D.s Lehrjahre. Er war schon Domherr in Mainz, Würzburg und Worms (1768), als ihm auf seine Bewerbung hin die Statthalterei von Erfurt übertragen wurde (1771). Den Geist der Duldsamkeit, der ihm angeboren und anerzogen war, konnte er nirgends besser betätigen und ausbilden als in dem überwiegend protestantischen Erfurter Gebiete. Er wußte Berührung zu finden mit allen Schichten der Bevölkerung und zeigte Sinn für alle ihre Interessen. Handel, Landwirtschaft, Gewerbe hat er gefördert und dem geistigen Leben Erfurts nachhaltige Anregung gegeben. Daß die erstarrte Erfurter Akademie wieder emporblühte, war sein persönliches Verdienst; die Universität ¶ Erfurt hat er gehoben, freilich nicht zu ihrem einstigen Glanze zurückgeführt. Er stand in reger und nicht durchaus passiver Verbindung mit dem Weimar ¶ Goethes, ¶ Herders und ¶ Schillers. Nicht nur die Güte, Feinheit und Grazie seines Wesens wußte ein so klarer und gerechter Beurteiler wie W. v. ¶ Humboldt an D. zu rühmen, sondern auch den unerschöpflichen Reichtum an Anregungen zu Ideen. — In der Politik hat D. als Erfurter Statthalter keine Rolle gespielt, auch dann nicht, als er im Frühjahr 1787 unter dem Einfluß der Diplomatie und der Geldmittel der protestantischen Häupter des Fürstenbundes Koadjutor des Mainzer Erzbischofs Friedrich Karl Josef von Erthal (¶ Mainz) geworden war. Seine Beziehungen zu diesem waren nicht derart, daß er in Mainz selbst das Feld seiner Tätigkeit hätte finden können. Er lebte fast durchweg in Erfurt und blieb der Stadt auch nach seiner Erhebung zum Bischof von Konstanz (Dezember 1799) treu. Mit dem Tode Friedrich Karls (25. Juli 1802) wurde D. Kurfürst von Mainz, d. h. in den Mainzer Gebieten rechts vom Rhein, da das linksrheinische Gebiet damals französisch war. Daß ihm dann in der Säkularisationsbewegung nicht seine ganze Stellung verloren ging, verdankte D. seiner Erzkanzlerwürde und vor allem der Gunst ¶ Napoleon Bonapartes, mit dem er noch im J. 1802 in Verbindung getreten war. Die Fürstentümer Aschaffenburg und Regensburg (hier war der Sitz seines Erzbistums) und die Stadt Wetzlar bildeten seit 1803 sein Territorium. D.s politische Stellung wurde bald völlig durch Napoleon bestimmt. Aus Napoleons Hand erwartete er das verjüngte Deutschland, den Bund aller deutschen Staaten. Er war Utopist genug, auf eine solche Neugestaltung der deutschen Verfassung zu rechnen in einer Zeit, da er nur noch die Wahl hatte zwischen dem Bund, wie Napoleon ihn wünschte, und der Abdankung. Die Lust am Regieren war stärker als das gekränkte Ehrgefühl: am 26. Juli 1806 hat D. die Rheinbundsakte unterzeichnet. Durch wichtige Gebietserweiterungen (gräfliche und ritterschaftliche Besitzungen im Spessartgebiet; Reichsstadt Frankfurt, wo er seit 1807 residierte) wurde der „Fürstprimas" belohnt; 1810 wurde er Großherzog von Frankfurt und bekam Hanau und ¶ Fulda für das an Bayern abgetretene ¶ Regensburg. Seiner politischen Idee einer Ausgestaltung des Rheinbundes zu einem engeren Staatsverbande durch Napoleon, den neuen Kaiser Karl, blieb die Erfüllung versagt. Mit seinen kirchlichen Bestrebungen, die vor allem der Ausdehnung des französischen ¶ Konkordats auf das Rheinbundsgebiet galten, ging es ihm nicht besser. Dagegen hat er innerhalb der Grenzen seines Großherzogtums Frankfurt eine fruchtbare und segensreiche Wirksamkeit entfaltet. Es war die Herrschaft eines durch die Gedanken der ¶ französischen Revolution und des napoleonischen Systems abgewandelten und vom Sinne für das historisch Gewordene wenigstens berührten aufgeklärten Despotismus. Im engsten Anschluß an die von Napoleon geschaffene westfälische Verfassung gab D. seinem Großherzogtum eine Organisation, deren Grundlagen die Einheit des Staates und die Gleichberechtigung der Untertanen darstellten. Das Programm ist nicht völlig durchgeführt worden. In vielem wurde das französische Vorbild nicht erreicht, in anderem wurde es mit gutem Grunde nicht befolgt. Besonders in der Ausgestaltung des Schulwesens blieb D. durchaus dem deutschen Geiste treu; er konnte im wesentlichen die Reformen weiterführen, die der liberale Katholizismus in Kurmainz und Fulda angebahnt hatte, Reformen, zu deren Leitsätzen die Einschränkung der geistlichen ¶ Schulaufsicht gehörte. ¶ Toleranz ist für D. stets mehr als ein Schlagwort gewesen. Er persönlich hat alles getan, um die Gleichberechtigung der christlichen Bekenntnisse (¶ Parität) in der Wirklichkeit durchzusetzen, und auch den Juden hat er, gegen den Widerstand weiter Kreise, namentlich des Frankfurter Bürgertums, die Gleichstellung verschafft (Judenemanzipation). Der Sorge für Land und Leute hat D. viel geopfert. Nur die Grenze wagte er nie zu überschreiten, die Napoleons Wille ihm setzte. Er mußte zusehen, wie die napoleonische Handelspolitik seinem Staate schwere Wunden schlug, und obwohl ihm Gedankenfreiheit ein Postulat der Menschenwürde war, hat er dulden müssen, daß in seinem Staate die Fesseln des Napoleonismus sich um das deutsche Geistesleben legten; er hat nach Napoleons Befehl die Presse beschränkt, den Bücherdruck schärfer überwacht, die Redefreiheit eingeengt. Er lebte und webte im Glauben an Napoleon. Noch im Spätsommer 1813 spottete er derer, die den „Stern des Riesengeistes" im Niedergehen sahen. Als dann die Schlacht bei Leipzig geschlagen war, ist es nur die Konsequenz seiner Stimmung und Gesinnung wie der politischen Lage gewesen, daß er auf sein Großherzogtum verzichtete (Nov. 1813). D.s politische Rolle war ausgespielt. Er lebte fortan als Erzbischof von ¶ Regensburg und Bischof von Konstanz seinem geistlichen Berufe und seinen kirchenpolitischen Plänen. In Verbindung mit ¶ Wessenberg, den er bereits im Mai 1800 zu seinem Generalvikar für Konstanz ernannt hatte, suchte er auf die Reorganisation der deutschen Kirche hinzuwirken. Er fühlte sich dem um 30 Jahre jüngeren Wessenberg verwandt in dem Streben nach „Verbreitung heller und richtiger Begriffe", er weigerte sich, den von der Kurie Verfehmten fallen zu lassen, er nahm ihn sogar mit Hilfe der badischen Regierung (Aug. 1815) zum Koadjutor. Aber Wessenbergs edler Radikalismus war ihm fremd, und er hat es gerade Wessenberg gegenüber ausgesprochen, daß bei ernstlicher Gefahr eines deutschen Schismas sein Platz nur auf Roms Seite sein könne. Auf dem Wiener Kongreß war Wessenberg durchaus an D.s Vorschriften gebunden und auch bei der künftigen Bundesversammlung sollte er nach D.s Willensmeinung nur in diesem Sinne dessen

Bevollmächtigter sein. Aber was D. erstrebte, die Wiederaufrichtung einer einheitlichen deutschen Kirche unter einem Primas, war unerreichbar. Vergebens hat er sein Ideal eines gemeindeutschen, verfassungsmäßig gesicherten ¶ Konkordates verkündet; er mußte noch erleben, daß Bayern als erster deutscher Staat Sonderverhandlungen mit der Kurie eröffnete. Inmitten der Enttäuschungen seiner letzten Jahre hat er in dem Wirken als Priester und Wohltäter innerliche Befriedigung gefunden. Im Dom zu Regensburg ist er begraben.

Karl Freih. v. Beaulieu-Marconnay: K. v. D. und seine Zeit, 2 Bde., 1879 (inhaltreich, aber nicht genügend durchgearbeitet); — Beaulieus Darstellung der Entstehung des Rheinbundes wird ergänzt durch Theod. Bitterauf: Geschichte des Rheinbundes I, 1905; — Seine Mitteilungen über D. als Großherzog von Frankfurt sind weit überholt durch Paul Darmstaedter: Das Großherzogtum Frankfurt, 1901. Weitere Literatur bei Beaulieu I, S. VI—VIII und Darmstaedter, S. 79, Anm. 1. Dazu: Wilh. und Caroline v. Humboldt in ihren Briefen hrsg. v. A. v. Sydow I, 1905 (für die Jahre 1790 und 91); — Heinr. Brück: Geschichte der kathol. Kirche im 19. Jahrh. I, 1887 (besond. S. 146); — A. Fr. Ludwig: Weihbischof Zirkel von Würzburg, 2 Bde., 1904—06 (besonders II, S. 316 ff. 385 ff. 404 ff); — Georg Liebe: Die Universität Erfurt und D., 1898; — Otto Liermann: Das Lyceum Carolinum. Ein Beitrag zur Geschichte des Bildungswesens im Großherzogtum Frankfurt, 1908 (Frankfurter Programm); — Ein vervollständigtes Verzeichnis der Schriften D.s gibt C. Will in den Verhandlungen des histor. Vereins v. Oberpfalz und Regensburg 49 (1897), S. 269 ff. **Vigener.**

Dallaeus ¶ Daillé.

(v.) **Daller**, Balthasar, kath. Theologe und Politiker, geb. 1835 zu Gasteig b. Niklasreuth (Bayern), 1860 Priester, 1864 Professor, seit 1886 Rektor am Lyzeum zu Freising, einer der Führer des Zentrums im bayr. Landtag. **M.**

Dalman, Gustaf H., geb. 1855 zu Niesky, 1892 Privatdozent, 1897 Prof. in Leipzig, hat sich zunächst um das Studium der aramäischen Sprache, vornehmlich ihres jüdisch-palästinensischen Dialekts, verdient gemacht. Eine Reise nach Syrien und Palästina 1899—1900 war entscheidend für die zweite Periode seines Lebens und seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Er vertauschte 1902 sein Professorenamt in Leipzig mit der Stellung eines Direktors des Deutschen Evg. Instituts für ¶ Altertumswissenschaft des hl. Landes zu Jerusalem.

Schriften der 1. Periode: Der leidende und sterbende Messias der Synagoge im 1. nachchr. Jhd., 1888; — Aramäische Dialektproben, Lesestücke zur Grammatik des jüd.-pal. Aramäisch, 1897; — Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, 1897—1901; — Studien zur biblischen Theologie, 1897; — Grammatik des jüd.-pal. Aramäisch, (1894) 1905². — Er verwertete diese Studien für die „Worte Jesu" I, 1898. — Schriften der 2. Periode: Außer der Herausgabe von Arbeiten des Instituts in ZDPV und im „Palästina-Jahrbuch", von denen er selbst die meisten und wertvollsten schrieb, veröffentlichte er: Palästinischer Diwan als Beitrag zur Volkskunde Palästinas, 1901; — Petra und seine Felsheiligtümer, 1908. **Greßmann.**

Dalmatica (dalmatisches Gewand), farbiges liturgisches Gewand; in der kathol. Kirche das eigentliche Amtskleid der Diakonen.

Dalmatien heißt heute das südlichste Kronland Oesterreichs an der Ostseite des Adriatischen Meeres mit Einschluß der etwa 20 davor gelagerten Inseln. Erst unter Kaiser Vespasian galt D. nach langen Kämpfen und Aufständen als sichere Provinz des römischen Reiches, aus der man die Legionen entfernen konnte. Die lange Friedensperiode unter römischer Herrschaft wurde im 3. Jhd. n. Chr. durch die Einfälle fremder Völker, namentlich der Dalmatien wiederholt heimsuchenden ¶ Goten, unterbrochen. Dazu kamen die damals beginnenden ¶ Christenverfolgungen. Das Christentum hatte in D. schon früh Eingang gefunden. Die fromme Tradition berichtet, daß schon die Apostel Petrus und Paulus (vgl. Röm 15_{19}) auf ihrem Wege nach Rom D. berührt hätten. Als erster Verkünder des Evangeliums wird der hl. Titus bezeichnet. Ihm läßt die Sage andere Missionare folgen wie Hermes, Clemens, Apollinaris. Als eigentlicher Begründer und Organisator der christlichen Kirche in D. gilt der hl. Domnius (Dujam) aus Antiochien, der in Salona seinen Sitz hatte, und wie sein Vorgänger, Bischof Georg (296 n. Chr.) seine Missionstätigkeit mit dem Märtyrertode bezahlen mußte (299). Sein Leichnam, wie der des berühmten Märtyrers Anastasius Fullo aus Aquileja, ruht in der Kathedrale von Spalato. Bald entstanden im Lande neben Salona weitere Bischofssitze, und früh muß sich auch hier, wie aus ¶ Hieronymus zu entnehmen, das Klosterleben ausgebildet haben; Hieronymus war selbst Dalmatier und wird heute als Patron D.s verehrt. Als Ost- und Westrom sich trennten, wurde D. fast selbständig. Unter den einheimischen Führern weltlichen und geistlichen Standes verdient besonders der frühere römische Admiral Marcellinus (462) erwähnt zu werden, der in seiner königlichen Würde sogar von dem oströmischen Kaiser Leon I anerkannt wurde. Seit 481 zum Reiche Odovacars gehörend, mußte das Land in der Folgezeit die furchtbaren Einfälle der Hunnen, dann die von Gepiden, ¶ Langobarden und Ostgoten über sich ergehen lassen. Erst die Zugehörigkeit zum Reiche Theoderichs des Großen (gestorben 526) brachte dem Lande wieder eine Zeit ruhiger Entwicklung. Während der Kämpfe mit den Goten kam das Land mit langobardischer Hilfe an ¶ Byzanz. Für geraume Zeit machte nun Byzanz hier in dem Grenzlande westöstlicher Kultur seinen geistigen Einfluß geltend; er zeigt seine Niederschläge noch im Wortschatze. Seit dem Jahre 575 n. Chr. dringen türkische Avaren in das Land ein, denen im 7. Jhd. Slaven, Kroaten und Serben folgen. Das schon durch die Avaren stark verringerte Romanentum sah sich in die Küstenstädte und auf die Inseln zurückgedrängt. D. war somit auf die Inseln und das Gebiet der Küstenstädte Zara, Trau, Spalato, Ragusa und Cattaro beschränkt, während das Binnenland den Namen Kroatien führte. — Als Grenzland zwischen dem Westen und Osten mußte sich D. gefallen lassen, daß die umliegenden Großreiche bis in die neuere Zeit sich um seinen Besitz stritten. ¶ Karl dem Großen gelang es, wenigstens das kroatische D. zu behaupten; fränkischer Einfluß bestand hier bis 852. In kirchlicher Beziehung wurde D. an Byzanz angeschlossen, als Kaiser Leon VI (886—911) kurzer Hand D. mit anderen Gebieten des Westens der römischen Kurie entriß und dem Patriarchen in Konstantinopel unterstellte. Trotzdem bestand hier byzantinische Macht mehr dem Namen nach. Venedig legte seine

Hand auf D., dessen Besitz der Republik von dem byzantinischen Kaiser Alexios Komnenos durch eine goldene Bulle von 1085 gesichert wurde. Bald trat als Mitbewerber um den Besitz D.s Ungarn (¶ Oesterreich-Ungarn: II) auf, das 1102—1105 die Eroberung D.s vollendete. Es wurde seitdem zu einem Zankapfel zwischen Venedig, Ungarn und Byzanz. Auch das aufstrebende ¶ Serbien hatte seine Westgrenze schon bis an die Adria vorgerückt. In all den Kämpfen wußte sich die Handelsrepublik Ragusa, z. T. auf die Normannen gestützt, ihre Selbständigkeit zu bewahren. Erst nach dem Falle Konstantinopels (1204) mußte sich Ragusa der venetianischen Herrschaft (bis 1358) beugen und dulden, daß statt der einheimischen Grafen und Konsuln an seiner Spitze ein Graf und Erzbischof aus dem venetianischen Adel stand. Neben den fortgesetzten Kämpfen zwischen Venedig und Ungarn beunruhigte das Land auch ein erbitterter Kampf der römischen Kurie gegen das Patarenertum (¶ Pataria), das sich von ¶ Bosnien aus, wo es herrschte, auch in D. breit zu machen suchte. Dazu traf der Mongolensturm, der über Polen, Mähren und Ungarn hinflutete, auch D., wohin der ungarische König Bela IV nach seiner Niederlage bei Mohi verfolgt wurde. Cattaro und Ragusa wurden dabei eingeäschert (1242). — Innere Parteiungen und die Kämpfe Bosniens, Serbiens, Ungarns und Venedigs um D. und den Besitz der Küste brachten neue unruhige Zeiten. Venedig behielt schließlich das Uebergewicht, Ungarn verlor mehr und mehr an Macht; die Republik beließ den dalmatinischen Gemeinwesen eine gewisse Selbständigkeit, so daß sich der Wohlstand der alten Handelsstädte bedeutend hob. Seit dem engen Anschluß an den Westen hatte sich hier auch immer mehr westlicher, romanischer Einfluß geltend gemacht. Nur in der Kirche hielt sich der slavische Ritus, seit Papst ¶ Innozenz IV ihn 1248 als gleichberechtigt mit dem lateinischen anerkannt hatte. — Inzwischen waren die Türken (¶ Türkei) auch hier schon im Vorrücken begriffen, und die Tributzahlungen Ragusas und Venedigs konnten sie nur für kurze Zeit von ihren Plünderungszügen abhalten. Bald gehörte ihnen das Land zwischen Cetina und Narenta. Mit dem Besitze der Festung Klissa hatten die Türken schon das Gebiet von Spalato erreicht. Sie blieben Herren des binnenländischen D. Als Leibeigene kehrten die in den schweren Zeiten geflüchteten Einwohner zurück und fanden den einzigen Rückhalt an den ¶ Franziskanern, die mit Heldenmut das Christentum unter dem dem Stumpfsinn anheimfallenden Volke wachzuhalten sich bemühten. Erst als die türkische Macht vor Wien (1683) gebrochen war, wurden die Türken aus D. vertrieben. Der Karlowitzer Friede (1699) und der von Passarowitz (1718) brachten dann D. in seinem heutigen Umfang in den Besitz Venedigs. Bis 1797 konnte sich nun D. eines ungestörten Friedens erfreuen. In Zara saß der venetianische Generalstatthalter. Ein reges Handelsleben förderte wieder den Wohlstand in den dalmatinischen Küstenstädten. Dagegen lag das binnenländische D. trotz der Ansiedlungsversuche der Franziskaner und des Statthalters N. Erizzo II schwer darnieder. Das moralisch völlig abgestumpfte, energielos gewordene Volk lieferte nirgends Arbeitskräfte für den Ackerbau, nirgends gab es Straßen zur Hebung des Handels, nirgends entstanden Schulen zur Förderung der Bildung. Die französischen Freiheitsideen fanden hier nur geringen Anhang, vielmehr wehrte sich das konservative Volk dagegen, da es eine Auslieferung an Napoleon fürchtete. Die Franziskaner nährten den Haß gegen die Anhänger der Jakobiner und Königsmörder, die die heilige Religion bedrohten. Nur ein Anschluß an ¶ Oesterreich konnte diese retten; und nach dessen Proklamation zu Vasseriano ließ der Führer eines vor Zara erscheinenden österreichischen Expeditionskorps, General Matthias von Rukavina, dort an Stelle der venetianischen die österreichische Flagge hissen. Aber schon im Preßburger Frieden (1805) verlor Oesterreich wieder die Herrschaft über D. Die Franzosen besetzten das Land, das sie trotz russischer Okkupationen und Umtriebe und eines Aufstandes behaupteten und im Tilsiter Frieden (1807) aufs neue erhielten. — Im Januar 1808 war auch mit dem Verlust der Selbständigkeit durch Napoleon, der die Stadt schon 1806 hatte besetzen lassen, die Rolle des kleinen slavischen Handelsstaates Ragusa beendigt, der den Handel auf der ganzen Balkanhalbinsel beherrscht und daneben auch Wissenschaft und Literatur unterstützt hatte, so daß ihm der Name „slavisches Athen" beigelegt worden war. Ueberhaupt hat sich D. innerhalb der allgemeinen slavischen Literatur vorteilhaft beteiligt. Wie überall bei den Slaven waren auch hier die ersten Geistesprodukte neben einigen Gesetzbüchern Werke religiösen Inhalts. Angewendet wurde dabei bis ins 15. Jhd. die glagolitische Schrift (slavisches Alphabet aus der griech. Minuskelschrift hervorgegangen), nur in Süd-D. herrschte die kyrillische (aus der griech. Majuskelschrift umgebildet) vor. Durch die Buchdruckerkunst verdrängt, gewann die Glagolitik erst wieder durch die protestantische Propaganda von Tübingen und Urach aus, wo die Truber und Ungnad (vgl. Kostrenčitsch: Urkundliche Beiträge zur Geschichte der prot. Literatur der Südslaven, 1873) eine südslavische Druckerei einrichteten. Mit Erlaubnis des Papstes, durfte der Erzbischof von Zara, Vinko Zmajevitsch, 1729 ein glagolitisch-theologisches Seminar errichten, an dem noch jetzt ein Lehrstuhl für glagolitische Kirchenliteratur besteht. Unter den Vertretern der dalmatinischen Literatur sind aus dem 16. Jhd. zu nennen Marco Marulitsch zu Spalato, Marin Drschitsch zu Ragusa, aus dem 17. Jhd. Dinko Ranjina, Dinko Zlataritsch und der durch sein großes Epos „Osman" bekannte Ragusaner Ivan Guntulitsch. — Die Eröffnung des Krieges zwischen Oesterreich und Napoleon im Jahre 1809 zog auch D. in Mitleidenschaft. Aber der Schönbrunner Friede (1809) brachte es wieder unter französische Herrschaft. Die übergroße Steuerlast führte zu einer massenhaften Auswanderung auf türkisches Gebiet. Gleichzeitig loderte überall der Aufruhr empor, während die Engländer (1809) Spalato bombardierten und die Adria beherrschten. 1813 eroberten die Oesterreicher im Bunde mit den Engländern Zara. General Milutinovitsch vollendete dann die Okkupation D.s, das zu Wien Oesterreich zugesprochen wurde. Damit konnte das Land, das 1816 zum Königreich erhoben wurde, die Wohltaten einer geordneten Verwaltung genießen. Die Pazifizierung des Landes kostete freilich noch manche Mühe. Namentlich kam es 1848 zu einer großen national-

slavischen Bewegung, die die Bildung eines aus D., Kroatien und Slavonien bestehenden südslavischen Königreiches zum Ziel hatte (Illyrismus). Eine Wiederholung des Versuches im Jahre 1860 scheiterte an dem Widerstande des italienischen Teiles der Bevölkerung. Doch erstarkte die Slavenpartei im Laufe der Zeit so, daß 1890 abermals im Landtage ein Antrag auf Vereinigung des Landes mit Kroatien und Slavonien eingebracht werden konnte. — Das überwiegende Volkselement sind die Serbokroaten (etwa 97%), denen wenige Italiener (etwa 2½%) und noch viel weniger Deutsche gegenüberstehen. Die meisten Bewohner (etwa 84%) gehören der römisch-katholischen Kirche an, die durch das Erzbistum Zara und die Bistümer Spalato, Ragusa, Sebenico, Lesina und Cattaro vertreten ist, während die griechisch-orthodoxe Kirche bei geringerer Anhängerzahl (etwa 16½%) nur über die beiden Bistümer Cattaro-Ragusa und Zara verfügt, beide dem Metropolitan von Czernowitz unterstellt.

KHL I, S. 1030 f; — Royle: Dalmatia illustrata, London 1900; — Die Oesterreichisch-Ungarische Monarchie in Wort und Bild, Bd. XI, Wien 1892. **Roth.**

Dalton, Hermann, ev. Theologe, geb. 1833 zu Offenbach a. M., 1858—88 Pastor und Mitglied des deutsch-reformierten Konsistoriums in St. Petersburg, lebt seitdem in Berlin.

Verfaßte außer zahlreichen Reisebeschreibungen und Schriften zum Kampfe wider die Unsittlichkeit u. a.: Joh. Goßner, (1874) 1898²; — Joh. v. Muralt, 1876; — Joh. a Lasco, 1881; — Immanuel. Der Heidelberger Katechismus ausgelegt, 1883²; — Beiträge zur Geschichte der evang. Kirche in Rußland (4 Bde., Verfassungsgeschichte, Urkundenbuch, Lasciana), 1887—1905; — Offenes Sendschreiben an Pobedonoszeff, 1889; — Die russische Kirche, 1892; — Auf Missionspfaden in Japan, 1895; — Der allg. ev.-prot. Missionsverein in Japan, 1896 (D. hat sich vom „positiven" Standpunkt aus scharf gegen den allg. ev.-prot. Missionsverein gewendet); — Der Stundismus in Rußland, 1896; — D. C. Jablonski, 1903; — Lebenserinnerungen, 1906. 1907. **M.**

Dalwigk, Reinhard Karl Friedrich (1802—1880), hessischer Minister. Geb. in Darmstadt, 1819 Student in Göttingen, 1821 in Berlin, 1822 in Darmstadt, dann in Gießen, 1826 Gerichtsaktessist in Darmstadt, 1828 Landgerichtsassessor, trat er in das Verwaltungsfach über, wurde 1839 Regierungsrat, 1841 Kreisrat in Worms, 1845 in Mainz, von wo aus er hessischer Bevollmächtigter auf der Frankfurter Bundesversammlung 1850 war, alsdann 1850 Minister des Innern, des Aeußeren und des großherzoglichen Hauses. 1871 schied er auf Wunsch des Berliner Hofes aus dieser Stellung. Seine äußere Politik kennzeichnet sich durch ein Festhalten an Oesterreich, wie es in Hessen traditionell war. Als sie 1866 scheiterte, verstand es D., was ihm Hessen nicht vergessen soll, die Provinz Oberhessen, die ursprünglich gegen bayrische Landesteile hatte an Preußen fallen sollen, dem Großherzogtum zu erhalten und damit Hessenland auf alt-historischem Boden zu belassen. Gern wird man auch seine Reformen zur Vereinfachung des Geschäftsganges bei Justiz- und Verwaltungsbehörden, zur Hebung der Landwirtschaft und dergl. anerkennen. Seine schweren innerpolitischen Fehler bleiben darum doch. Er war auch hier der Reaktionär, der darum in der katholischen Kirche die staatserhaltende Macht sah. So schloß unter seinem Einfluß die hessische Regierung eine geheime Abmachung mit der Kurie über die Berufung ¶ Kettelers auf den Bischofsstuhl in ¶ Mainz gegen den rechtmäßig gewählten Gießener Professor Leopold Schmid. Weiterhin schloß D. am 23. August 1854 die geheime Mainzer Konvention mit Ketteler, die in weitgehendstem Maße den bischöflichen Forderungen entgegenkam, ja, er billigte auf Wunsch von Rom am 19. April 1856 noch weitere Konzessionen zu, ohne den anderen gesetzgeberischen Faktoren Mitteilung zu machen. Erst 1860 unter dem Druck der Beseitigung des badischen Konkordates rückte die Regierung allmählich mit der Konvention heraus, doch wurde sie erst nach 1866 dank langjähriger Bemühungen der zweiten Kammer aufgehoben, um praktisch freilich erst mit D.s Sturz unwirksam zu werden. Dieser Begünstigung des Katholizismus entsprach eine offenkundige Geringschätzung des Protestantismus. — ¶ Ketteler.

W. Diehl: ADB 47, S. 612 ff; — F. Nippold: Kleine Schriften II, 1899, S. 355 ff. **Köhler.**

Damalas, Nikolaus (1842—1892), seit 1866 Professor der Theologie in Athen, leitete 1885 in Bonn im Auftrag des heiligen Synods von Athen die Unionsverhandlungen mit den ¶ Altkatholiken. Durch die seit 1874 gepflogenen Unionsbestrebungen wurde er auch veranlaßt, „Ueber die Beziehungen der griechischen und anglikanischen Kirche" zu schreiben. Er verfaßte eine Dogmatik (Orthódoxos Pistis), 1877, „Einleitung in das NT", 1870, „Erklärung der Evangelien", 1892—94, u. a. **Zsch.**

Damascenus, 1. Joh., ¶ Johannes Damascenus.

2. Studites, berühmter griechischer Volksschriftsteller der 2. Hälfte des 16. Jhd.s, aus Thessalonich gebürtig, wahrscheinlich Bischof von Lite und Rhendine, seit 1573 Metropolit von Naupaktos und Arta, eine zeitlang Vertreter des Patriarchen von Konstantinopel, verfaßte in volkstümlichem Griechisch den weit verbreiteten Thesaurós („Schatz"), eine Sammlung von Reden über Bibelstellen und Heiligenlegenden, durch die er sich um Kirche und Volkstum der Griechen in der schweren Zeit der türkischen Oberherrschaft verdient machte.

Ph. Meyer: RE³ IV, S. 428 f. **Heussi.**

Damaskus ist von der Natur zu einer großen Ortschaft bestimmt. Als Oase am Rande der Wüste, wo die Karawanenstraßen von Norden und Süden, Osten und Westen in einen Knotenpunkt zusammenlaufen, ist es allezeit, wie heute noch, ein berühmter Markt- und Handelsplatz gewesen. Schon die israelitischen Kaufleute hatten dort ihre Bazare (I Kön 20₃₄), und noch ein Saulus aus Tarsus, der Teppichweber und spätere Apostel, hatte dort sein Quartier in der „graden Straße" (Apgsch 9₁₁), die noch heute von Mukāris (Pferdeknechten) und Dragomanen als derb el-mustakīm um Geld gezeigt wird, während den Einwohnern der Name völlig unbekannt ist. Der Baradā, von den Griechen Chrysorrhoas genannt, und seine Nebenflüsse, die in der Tat „besser sind als alle Wasser in Israel" (II Kön 5₁₂), verwandeln die Umgegend der Stadt in einen „Garten Gottes", wie die arabischen Dichter singen; wie für den Deutschen Neapel, so ist für den Araber D. die Sehnsucht seines Lebens. Heute ist ein grüner Kranz von Maulbeerbäumen um D. geflochten und verschönt das liebliche Stadtbild, wenn man es aus der Höhe

und von ferne genießt. — D. ist eine alte und, wie der Name lehrt, nichtsemitische Gründung, vielleicht der Hettiter, die schon in der Thutmosisliste (16. Jhd.) und in den ¶ Tell-el-Amarnabriefen (15. Jhd.) erwähnt wird. Eine bedeutendere Rolle beginnt sie erst seit dem 10. Jhd. zu spielen, als die Aramäer sich in jener Gegend festsetzten und ein selbständiges Königreich unter Rezon, einem Zeitgenossen Salomos, errichteten. Die Geschichte der Stadt fällt zusammen mit der Geschichte der Aramäer oder Syrer (¶ Nachbarvölker Israels ¶ Syrien). Ihre Blütezeit erlebte sie unter Barhadad — so hieß dieser König, wie wir jetzt aus einer Inschrift wissen; die Bibel nennt ihn Benhadad — und dem Usurpator Hazael. Wie rege damals der Verkehr zwischen D. und Israel war, lehren die Geschichten ¶ Elisas (I Kön 19 15 ff II Kön 5 1 ff 8 7 ff). Als Tiglatpileser IV (?) 732 v. Chr. die Stadt D. eroberte, war es mit ihrer Selbständigkeit vorbei: sie wurde assyrische, später chaldäische, dann persische Provinz. Unter der Herrschaft der Seleuciden ward sie vollends durch die Gründung ¶ Antiochias in den Hintergrund gedrängt. D. kam dann in die Hände der Nabatäer und Römer, bis sich im 7. Jhd. die Araber dort niederließen. In der neutestamentlichen Zeit hatten die Juden mehrere Synagogen in D. (Apg 9 2); das Christentum breitete sich früh hier aus (Paulus! Apg 9 1 ff 22 5 ff 26 12. 20 Gal 1 17 II Kor 11 32 f). — Jetzt residieren in D. ein syrisch unierter, ein syrisch-maronitischer Erzbischof, der griechisch-melchitische (unierte) Patriarch von Antiochia, ein syro-chaldäischer Patriarchalvikar und der griechisch orthodoxe Patriarch von Antiochia. **Greßmann.**

Damasus I, Papst 366—384. Die zwiespältige Papstwahl d. J. 366 war der Anlaß zu blutigen Streitigkeiten der Parteien geworden, bis Kaiser Valentinianus I (364—375) durch sein Einschreiten für D., den Sohn eines Priesters an der Laurentiuskirche zu Rom, diesen im Besitz der Nachfolgerschaft Petri sicherte. D. hat den mit ihm befreundeten ¶ Hieronymus zur Ueberarbeitung der lateinischen ¶ Bibelübersetzung (Vulgata) angeregt und für die römischen Kömeterien (¶ Katakomben) teilweise noch erhaltene metrische Inschriften verfaßt, aber er kann nicht zu den bedeutenderen Vorgängern des ersten eigentlichen Papsts (¶ Leo I) gezählt werden. Er verstand es nicht, die Gunst der Lage auszunutzen, selbst nachdem das Edikt ¶ Theodosius' I v. J. 380 allen Untertanen im Reich befohlen hatte, den Glauben zu teilen, den der hl. Petrus gelehrt habe und dem der Pontifex D. anhange, und nachdem durch das 2. ökumenische Konzil von Konstantinopel v. J. 381 (¶ Konzilien, altkirchliche) dem Bischof von Neurom der Ehrenrang erst nach dem Bischof von Rom zuerkannt worden war. D.s Verhalten im ¶ Arianischen Streit entsprang dem Festhalten an der Ueberlieferung; seine Befehdung des arianischen Bischofs Auxentius von Mailand († 374) war vergeblich. Glücklicher war er in der Bekämpfung des Apollinarismus (¶ Christologie: II, 3 a).

RE³ IV, S. 429 ff; — Martin Rade: D., Bischof von Rom, 1882; — Dittig: Papst D. I, 1902. **Werminghoff.**

Damasus II, Papst 1047—1048, nannte sich Bischof Poppo von Brixen, der von Kaiser ¶ Heinrich III zum Papst ernannt worden war (Weihnachten 1047), vom Markgrafen Bonifatius von Tuscien nach Rom geführt wurde (Sommer 1048) und wenig mehr als drei Wochen nach der Weihe (17. Juli 1048) am 9. August starb; er wurde begraben in der Kirche S. Lorenzo fuori le mura bei Rom.

RE³ IV, 1898, S. 431. **Werminghoff.**

Damen (Frauen) **vom heil. Herzen Jesu** (Dames du Sacré Coeur), dem Jesuitenorden nahestehende und als diesem „affiliiert" (d. h. beigeordnet) seit 1873 aus dem Deutschen Reiche ausgeschlossene, der Verehrung des ¶ Herzens Jesu und der Erziehung der weiblichen Jugend namentlich der höheren Stände sich widmende und dadurch bei ihrer weiten Verbreitung und ihrem zähen Eifer einflußreiche Frauen-Kongregation. Sie wurde unter Mitwirkung des P. Varin, eines hervorragenden Mitglieds der zum Ersatz für den aufgehobenen Jesuitenorden entstandenen Gesellschaft vom heil. ¶ Herzen Jesu, 1800 in Paris begründet von der 1908 selig gesprochenen Magdalena Sophie Barat (1779—1865, seit 1802 Oberin. Biogr. von L. P. Baunard, 2 Bde., Paris 1879⁴, deutsch Regensburg 1884²; Biogr. ferner von Kardinal Ferrata, dem Referenten im Seligsprechungsprozeß, Florenz 1908; Lebensbild, Paderborn 1903³; Lebensabriß, Freiburg 1908). Die Statuten fußen auf der Jesuitenregel; päpstliche Bestätigung 1826. Bereits 1818 wurde die Kongregation durch Philippine Duchesne (1769—1852; Biogr. von L. P. Baunard, Paris 1901³, deutsch Regensburg 1888) in Amerika eingeführt. Gegenwärtig über 6000 Mitglieder in etwa 150 Häusern in Europa, Amerika, Aegypten und Australien.

Heimbucher² III, S. 375 ff. **Joh. Werner.**

Damian ¶ Cosmas und Damian.

Damiani, Petrus († 1072), ums Jahr 1006 in Ravenna geboren, 1043 Abt von ¶ Fonte Avellana bei Gubbio, durch ¶ Stephan IX Kardinalbischof von Ostia, ist der bedeutendste und ausdauerndste Streiter der Kirche im elften Jhd. genannt worden. Schon als Mönch hatte er die klösterlichen Pflichten mit besonderer Strenge erfüllt; als Abt hatte er nicht nur den Besitz seiner Einsiedelei vermehrt, sondern auch durch Wort und Schrift von seinen Untergebenen ernsteste Disziplin und Askese gefordert, dazu eifriges Fasten, Selbstgeißelung, völligen Abschluß von der Außenwelt. Frühzeitig hatte seine Aufmerksamkeit sich der verfallenen Kirchenzucht unter der italienischen Geistlichkeit zugekehrt: in ihrer sittlichen und religiösen Hebung sieht er die Aufgabe seines Lebens; um ihretwillen tritt er in schriftliche und persönliche Verbindung mit Kaiser ¶ Heinrich III. Innerlich widerstrebend war er Kardinal geworden; wie eifrig und erfolgreich er auch die ihm zuteil werdenden Aufträge ausführte (z. B. 1059 behufs Zurückführung der Mailänder Kirche unter Rom; 1069 auf der Synode zu Frankfurt, wo er ¶ Heinrichs IV Plan einer Scheidung von seiner Gemahlin Bertha vereitelte) —, nie verließ ihn die Sehnsucht nach der klösterlichen Beschaulichkeit. Innerlich sich selbst bekämpfend ordnete er sich der genialen Persönlichkeit Hildebrands (¶ Gregor VII) unter, seinem „heiligen Satan", der ihm Liebe erweise wie Nero, ihn mit Ohrfeigen liebkose und mit Adlerkrallen streichele. — Von seinen Schriften mögen genannt sein: a) Liber Gomorrhianus (Gomorrhabuch), wider die Laster des italienischen Klerus; b) der Liber gratissimus als Streitschrift wider die ¶ Simonie

mit kasuistischer Behandlung der Frage nach der Gültigkeit solcher Weihen, die von simonistischen Priestern, wie D. spöttisch sagt: umsonst (gratis; daher der Titel des Buchs) vollzogen seien. Alle Schriften verraten einen gelehrten und witzigen Mann, der voll Feuer und Freimut kämpfte, um „das öffentliche Gewissen der Kirche zu schärfen". — Ohne heilig gesprochen zu sein, wurde P. D., ein anderer Hieronymus, wie ihn ein Zeitgenosse nannte, bald nach seinem Tode als Heiliger verehrt und von Papst ¶ Leo XII (1823—1829) im J. 1828 in die Zahl der ¶ Doctores ecclesiae eingereiht.

RE³ IV, 1898, S. 431 ff; — C. Mirbt: Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII, 1894. **Werminghoff.**

Damianistinnen oder Damianitinnen (= Klarissinnen), ein Nonnenorden, genannt nach dem St. Damianskloster der „Armen Frauen", das ¶ Franz von Assisi ebenda gegen 1214 für die hl. Klara eingerichtet hatte. ¶ Franziskanerinnen. **Zsch.**

Dammann, Julius (1840—1908), ev. Theologe, Geistlicher in Siegen und Essen, zuletzt im Ruhestande in Eisenach, Herausgeber der Wochenschrift Licht und Leben. — ¶ Gemeinschaftschristentum. **M.**

Dan ist im genealogischen Schema der Sohn Jakobs und der Bilha, der Magd Rahels (Gen $30_{3\,\text{ff}}$ 35_{25}). Das Gebiet des Stammes denkt man sich westlich von Benjamin; es stieße dann im Südosten an Juda und im Norden und Nordosten an Ephraim, reichte also nicht auf das eigentliche Bergland, sondern umfaßte das Hügelland und die Ebene bis zum Meer (Jos $19_{40\,\text{ff}}$). Schon vor der Königszeit hat der Stamm seine alte Bedeutung verloren und ist aus seinen alten Sitzen verdrängt worden. Seine Städte wie Esthaol, Zarea, Thimna, Ekron, Gezer, Ajjalon werden anderweitig teils zu Juda, teils zu Ephraim gerechnet (Jos $15_{33\,\text{ff}}$ 16_3). Ferner wird uns berichtet, daß die Daniten aus der Ebene ins Gebirge gedrängt wurden, ja daß der Stamm oder wenigstens ein großer Teil nach dem Norden Kanaans auswanderte, um dort eine neue Heimat zu suchen. Sie gründeten dort das Heiligtum D. und stellten in ihm ein Gottesbild auf, das sie aus einem ephraimitischen Heiligtum unterwegs geraubt hatten. Das Ereignis, das sie aus ihren Sitzen vertrieben, dürfte aller Wahrscheinlichkeit nach die Philistereinwanderung am Ende des dreizehnten Jhd.s sein, denn die Philister haben bald die Ebene erobert, und die Erzählungen des Richterbuchs von Simson, dem Daniten, setzen vielfache Kämpfe D.s mit den Philistern voraus. Das neue Heiligtum der Daniten im Norden, D., wurde nach der Reichsspaltung neben Bethel eines der großen königlichen Heiligtümer des Nordreichs. Es liegt am Fuß des Hermon, an der Quelle des sogen. kleinen Jordan, Nahr el-Leddān. „Von D. bis Beersheba" ist der stehende Ausdruck für die Nord- und Südgrenze des israelitischen Landes geworden. Schon im 9. Jhd. ist das danitische Gebiet in die Hände der Aramäer gekommen und endlich 734 von Tiglat Pileser zum assyrischen Reich geschlagen worden. **Benzinger.**

Dandiran, Jacques Jean Eugène, reformierter Theologe, geb. 1825 in Paris, studierte in Genf, wurde 1854 Pfarrer in Jussy bei Genf, seit 1869 Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Lausanne. D. gründete 1868 die Revue de théologie et de philosophie de Lausanne. **Lachenmann.**

Daneau (Danaeus), Lambert, gegen 1530 zu Beaugency sur Loire geboren, studierte die Rechte zu Orléans unter Anne Du Bourg und erwarb sich den Doktorgrad (1559). Schon lange neigte er zum Protestantismus, und als er von dem standhaften Märtyrertod seines geliebten Lehrers Anne Du Bourg in Paris hörte, begab er sich 1560 nach Genf. Nachdem er hier fast ein Jahr lang die Vorlesungen Calvins gehört hatte, entschloß er sich die Rechtswissenschaft gegen die Theologie zu vertauschen. Er wurde von 1561 bis zur Bartholomäusnacht Pastor in Gien, dann von 1574—1581 Pastor und Professor in Genf, nachher in Leiden, Gent, Orthez, endlich in Castres, wo er 1595 starb. — Theologe, Jurist, Philolog und Philosoph, war D. einer der bedeutendsten Theologen des 16. Jhd.s. Er gehörte wie ¶ Beza der streng calvinistischen Richtung an. Unter seinen zahlreichen theologischen Schriften sind seine Ethices christianae libri tres, Genf 1577, besonders hervorzuheben. Er hat über die Hasardspiele, Freundschaft, Tanzen, Bekleidung der Christen, Trinkgelage und Fastnacht Traktate verfaßt. Gegen die deutschen luth. Theologen ¶ Selnecker, Lukas ¶ Osiander, Jak. ¶ Andreae hat er polemisiert.

RE³ IV, S. 440 f; — P. de Félice: D., Paris 1882; — Ch. Borgeaud: Histoire de l'Université de Genève, I, Genf 1900. **Choisy.**

Danell, Hjalmar, evang. Theologe. Geb. 1860 zu Sund in Oestergötland (Schweden), 1892 Privatdozent in Upsala, 1893 Missionssekretär der Staatskirche, 1897 a.o. Prof. d. systematischen Theologie in Upsala, 1905 Bischof in Skara.

Schrieb A. Ritschl's lära om synden, 1892; — Religion och sedlighet, 1896; — Dogmats betydelse, 1903; — Nägra tankar om de sedliga samfunden och Guds rike, 1906; — Herdabref till präster och lärare i Skarastift, 1905; — Berättelse öfver tillståndet i Skarastifts församlingar, 1908. **A. Schmidt.**

Daniel = El (Gott) ist mein Richter, ein Personenname, der sich auch auf palmyrenischen und nabatäischen Inschriften findet, erscheint im AT zur Bezeichnung: 1. eines im übrigen unbekannten Sohnes Davids von seinem Weibe Abigail (I Chron 3_1); an der Parallelstelle II Sam 3_3 heißt er Kileab, ein Name, der vielleicht auf einem bloßen Schreiberirrtum beruht. Der ursprüngliche Name könnte Dodijah oder Dodiel, d. h. Jah(ve) oder: Gott ist mein Freund gelautet haben; — 2. eines Priesters aus der Zeit Esras, Esra 8_2 Nehem 10_7; — 3. eines für seine Gerechtigkeit und Weisheit berühmten Mannes, der, wie seine Erwähnung zwischen Noah und Hiob zeigt, alten Zeiten angehört haben muß (Hes $14_{14.\,20}$ 28_3). Er hat, wie es scheint, den Namen für den Helden und Verfasser des nach ihm benannten Buches hergeben müssen. ¶ Danielbuch. **Bertholet.**

Danielbuch.

1. Gliederung und Inhalt; — 2. Zeitverhältnisse und Zweck; — 3. Abfassungszeit; — 4. Form und Stil; — 5. Der Stoff und seine Herkunft; — 6. Nachwirkung.

1. Das D.buch gibt sich als Darstellung der Erlebnisse und Visionen D.s. Darnach zerfällt es in: I. einen rein erzählenden Teil (K. 1—6); — II. einen apokalyptischen Teil (K. 7—12), die beide sich äußerlich schon dadurch unterscheiden, daß von D. in I in dritter Person, in II in erster Person die Rede ist.

Teil I erzählt: Der junge Exulant D. wird mit seinen drei Genossen Hananja, Misael und Asarja zur Erziehung an den Hof Nebukadrezars gebracht, und hier entwickeln sie sich (nach ihrer Umnennung: Beltsazar, Sadrach, Mesach und Abed Nego), wiewohl sie aus Furcht vor Verunreinigung jedem Genuß von heidnischer Fleischkost und Wein entsagen, geistig und körperlich so glänzend, daß sie alle ihre heidnischen Genossen ausstechen und zum königlichen Pagendienst zugelassen werden (K. 1). Den ersten Beweis seiner überragenden Fähigkeit legt D. in der Deutung eines Traumes ab, an der alle Weisheit der heidnischen Traumdeuter zu Schanden geworden ist. Der König hat nämlich im Traume ein Bild gesehen, das Haupt von Gold, Brust und Arme von Silber, Bauch und Lenden von Erz, die Schenkel von Eisen, die Füße teils von Eisen teils von Ton. Ein Stein, der sich ohne alle menschliche Vermittelung plötzlich abgelöst hat, zertrümmert das Bild und wächst zum Berge aus, der die ganze Erde erfüllt. D. deutet diesen Traum auf das gewaltsame Ende, welches das kommende Himmelreich der Reihe der 4 Weltreiche bereiten wird, die von Nebukadrezars Zeit ab einander folgen sollen, ein jedes hinter dem vorhergehenden an Macht zurückstehend (K. 2). Bald bekommen D.s Freunde, die zum Lohn für seine Traumdeutung in die Verwaltung der Provinz Babel vorgerückt sind, Gelegenheit, ihre Jahve-treue Gesinnung an den Tag zu legen, indem sie einem vom König errichteten goldenen Standbild die geforderte Anbetung standhaft versagen. Sie sollen dafür im Feuerofen büßen; aber seine Flammen haben keine Macht über sie, so daß ihnen der König nur um so größere Ehre widerfahren läßt und ihren Gott als Gott der Götter preisen muß (K. 3). Und noch mehr Lob nötigt ihm ein anderes Erlebnis ab, ein zweiter Traum: er sieht einen gewaltigen Baum, dessen wunderbares Schicksal, wie D., wieder allein der Deutung seines Traumes fähig, ihm verkündet, des Königs eigenes Schicksal versinnbildlicht, und siehe, D.s Deutung trifft aufs Genaueste ein: Wie der Baum umgehauen, aber ein Wurzelstock ihm gelassen wird, so wird der König seiner Macht und seines Menschtums entkleidet, bis er zuletzt, nachdem er Buße getan, wieder in seine frühere Stellung eingesetzt wird (K. 4). Dieser Schicksale seines Vaters uneingedenk, versteigt sich König Belsazar in freventlichem Uebermut bis zur Entweihung der jüdischen Tempelgeräte bei ausgelassenem Mahle, bis er plötzlich auf dem Kalk der Saalwand Finger einer Menschenhand das „mene mene tekel upharsin" schreiben sieht. Wieder bedarf es der Kunst D.s, um die rätselhaften Worte zu deuten, und der furchtbare Inhalt, den er ihnen gibt, erfüllt sich allsobald über König und Reich (K. 5). Noch hat D. selber eine Probe seines Bekennermutes zu bestehen, indem Darius, nach dem Erzähler Belsazars unmittelbarer Nachfolger, ein Gebot erläßt, das jeden, der binnen 30 Tagen an irgend einen Gott oder Menschen außer an den König eine Bitte zu richten wagt, mit der Löwengrube bedroht. D. wird Märtyrer; aber der Engel seines Gottes begleitet ihn, um der Löwen Rachen zu verschließen, und unversehrt kehrt D. zurück, so daß der König jetzt das neue Gebot erläßt, daß man vor D.s Gott, dem „lebendigen Gotte", sich fürchten solle (K. 6). — Diese Erzählungen sind in der griechischen Bibelübersetzung (LXX) durch einige Stücke erweitert: ¶ Apokryphen des AT 1 c.

Teil II enthält vier Visionen: a) die erste (K. 7): 4 Tiere steigen nach einander aus dem Meere auf: ein Löwe mit Adlerflügeln, ein gefräßiger Bär, ein Panther mit 4 Flügeln und 4 Köpfen, ein furchtbares Tier mit 10 Hörnern, von denen 3 einem 11. kleinen Horn zum Opfer fallen. Ein himmlischer Gerichtshof, in dessen Mitte ein Hochbetagter den Thron einnimmt, setzt sich zu Gericht, das kleine Horn wird vernichtet, den übrigen Tieren die Herrschaft genommen, und zu ewigem Besitz wird sie einem Menschenähnlichen („Menschensohn" bei Luther) gegeben, der mit den Wolken des Himmels bis zum Hochbetagten gelangt ist. Von einem Engel erfährt D. die Deutung dieser Vision auf die 4 Weltreiche, die dem ewigen Reiche des Volkes der Heiligen weichen müssen, sobald Gewalttätigkeit und Frevelmut der Weltmacht im kleinen Horn den Gipfel erreicht haben, was nach 3½ Zeiten geschehen soll. — b) Die zweite Vision (K. 8): D. sieht am Flusse Ulaj (östlich von Susa) einen zwiegehörnten Widder nach Westen, Süden und Norden stoßen. Aber er wird zu Boden geworfen durch einen von Westen her rennenden Ziegenbock mit einem auffallend großen Horn zwischen seinen Augen. Dieser gewinnt an Macht, bis das große Horn abbricht: da treten an seine Stelle vier andere Hörner, aus deren einem ein kleines, sich stark vergrößerndes Horn hervorgeht, dessen unerhörte Selbstüberhebung, wie D. aus dem Gespräch zweier Heiliger (= Engel) vernimmt, 2300 Abend-Morgen dauern soll. Der Engel Gabriel deutet D. die Vision auf die kommenden Ereignisse der Endzeit. — c) Die dritte Vision (K. 9): D. forscht in den Schriften, um zu erfahren, wie die 70 Jahre zu verstehen seien, nach denen Jeremia (25_{11} f 29_{10}) die Wende erwartet hatte. Da wird ihm nach einem langen Gebet, V. $_{4-19}$, in dem man vermutlich eine spätere Einschaltung zu sehen hat, die Erleuchtung durch Gabriel: die 70 Jahre, die über Stadt und Volk verhängt sind, „um den Frevel zu Ende zu führen und ewige Gerechtigkeit heraufzubringen", sind in Wahrheit 70 Jahrwochen (= 7×70 Jahre), zerfallend in 7 + 62 + 1, diese letzte Woche „am Ende der Zeiten" eine Zeit der Not: Verwüstung in Stadt und Heiligtum, Krieg und Unterbrechung des Opfers während 3½ Jahren. — d) Die vierte Vision (K. 10—12): 3 Wochen bereitet sich D. durch Fasten auf die neue Offenbarung vor. Da erscheint ihm am Tigris, strahlend, in Menschengestalt der Engel mit der Kunde von den künftigen Dingen. Den Erschrockenen richtet er auf und enthüllt ihm den gesamten Geschichtsverlauf vom Auftreten noch 3 weiterer Perserkönige (die Offenbarung selbst wird ins 3. Jahr des Persers Cyrus angesetzt), eines heldenhaften Griechenkönigs und von den langen Kämpfen seiner Nachfolger, speziell der „Könige des Südens" mit denen des „Nordens", bis zur Erscheinung eines Ausbundes von Bosheit und Selbstüberhebung. Der wird aber plötzlich mitten im heiligen Lande ein Ende mit Schrecken nehmen. Es wird eine Zeit der Bedrängnis geben wie nie zuvor; aber viele werden auferstehen, die einen zu ewigem Leben (und dieser Trost wird — vielleicht in einem Nachtrag, V. $_{13}$, — dem Visionär selbst zuteil), die andern zur Schmach und zu ewigem

Abscheu. Als Termin der Wende wird angegeben eine Zeit, 2 Zeiten und eine halbe Zeit, womit die, wie es scheint, nachträgliche Berechnung auf 1290 und auf 1335 Tage wechselt (V. 11 f).

2. Der zeitgeschichtliche Hintergrund des Buches ist die Not des jüdischen Volkes. Man hat von der heidnischen Weltmacht reichlich Bedrückung gekostet. In der Stadt herrscht Verwüstung, im Tempel ist das Opfer eingestellt, mit Allgewalt drängen die Versuchungen zum Abfall von Glauben und Sitte der Väter, vor einem fremden Gott soll man die Kniee beugen, zum Genuß verbotener Speise gezwungen werden, und hinter all diesen feindlichen Strebungen steht die Person eines tyrannischen Königs, dessen Beginnen schon den Gipfel frevelhaften Uebermutes zu erreichen scheint. Alledem zum Trotz zu tapferm Festhalten an dem ererbten Glauben und der väterlichen Sitte aufzumuntern, zu trösten mit dem Gedanken, daß diese Not nur noch eine kleine Zeit währt und dann die herrliche Wende in die Erscheinung tritt — das ist Sinn und Zweck des D.buches. So verstehen sich seine Erzählungen. Daß diese nicht Geschichten im strengen Sinne sind, liegt auf der Hand. Sie verfolgen einen unmittelbar praktischen Zweck. Daß D. keine heidnische Kost genossen, daß er unentwegt zu seinem Gott gebetet hat, daß seine Freunde sich vor dem abgöttischen Bilde nicht niedergeworfen haben, das hat immer wieder zu ihrem Besten ausgeschlagen, so großer Gefahr sie sich dabei auszusetzen schienen. Sollte es in der gegenwärtigen Lage anders sein? Sollte Glaubenstreue ihren Lohn dahin haben, und nicht vielmehr Gott ebenso wunderbar helfen können? Fürwahr! er läßt den Uebermut nur bis zu einem gewissen Punkt gedeihen, dann schreitet er ein, furchtbar, gewaltig! So hat er einst Nebukadrezar in seiner Selbstüberhebung gestürzt, so Belsazar vom Throne gestoßen! Sollte er dem gegenwärtigen Tyrannen nicht ein gleiches Los bereiten? Er sitzt ja doch im Regimente und hat die Zügel in der Hand, und nichts geschieht ohne ihn, den Gott der Juden und den Gott D.s: dieser ganze Weltlauf ist nur die Abwickelung von dem, was er selber zum voraus verordnet hat. So hat er es ja schon Nebukadrezar im Traume einst gezeigt. Ein Reich löst das andere ab, und zwar ist eines schlechter als das andere; aber zuletzt, wenn die Schlechtigkeit das Vollmaß erreicht hat, da plötzlich bricht, ohne alle menschliche Vermittelung, nur von Gott gewirkt, die Wende an. So wird es auch D. in allen seinen Visionen offenbar: in ganz bestimmter Abfolge muß sich die Geschichte abspielen bis zur furchtbaren Schlußkadenz, die mit einem Male eine neue, herrliche Zukunft eröffnet. Es gilt nur die Zeichen der Zeit zu verstehen, zu merken, daß die Zeiten, wie sie dem Visionär als die dem Ende unmittelbar vorangehenden geoffenbart werden, die eigenen sind! Damit gewähren uns D.s Visionen aber zugleich die Möglichkeit, den Zeitpunkt, in dem der Verfasser geschrieben hat, genau zu bestimmen.

3. Die Nöte der Zeit, die das D.buch wiederspiegelt, weisen samt und sonders in die Tage des Antiochus Epiphanes. In der Tat bilden die ersten Kapitel des ersten Makkabäerbuches einen natürlichen Kommentar zum D.buch. Im unsinnigen Versuch, das Judentum gewaltsam zum Hellenismus in Leben und Religion zu bekehren, erweist sich Antiochus Epiphanes einfach als zweiter Nebukadrezar oder Darius, so wie diese Könige in Dan 1 und 6 in ihren Zumutungen an D. und seine Freunde geschildert werden. In des Antiochus Epiphanes Zeit führen uns aber vor allem auch die Visionen (wie auch die Deutung von Nebukadrezars Traum K. 2), und sie erlauben uns noch bestimmtere Schlüsse. D. (vielmehr der Verfasser des D.buches) kennt vier Weltreiche (K. 2. 7), und nach der richtigen Auffassung seiner eigenen Deutungen sind es: 1. das babylonische, 2. das medische und 3. das persische, beide zusammen = der zwiegehörnte Widder (8 3), 4. das griechische = der Ziegenbock, der von Westen über die ganze Erde kommt; sein auffallend großes Horn (8 5) = Alexander der Große, die 4 Hörner nach ihm in den 4 Windrichtungen (8 8) und wieder die 10 Hörner des vierten Tieres (7 7) = die Diadochen; unter ihnen nehmen des Verfassers Interesse in Anspruch besonders die „Könige des Nordens" (= die Seleuciden in Syrien), und die „Könige des Südens" (= die Ptolemäer in Aegypten). Ihre Beziehungen spiegeln sich mit aller wünschenswerten Deutlichkeit in K. 11. Das elfte kleine Horn, dem 3 Hörner zum Opfer fallen (7 8), und das sich selber unerhört erhebt (8 10 ff), ist Antiochus Epiphanes. Seinen Tod (164) hat der Verfasser noch nicht erlebt; denn er erwartet ihn mitten im heiligen Lande (11 45), während Antiochus Epiphanes tatsächlich auf persischem Boden gestorben ist. Auch die im Dezember 165 erfolgte Wiederherstellung des seit 168 eingestellten Opferdienstes ist für den Verfasser noch nicht Tatsache; aber er hat wohl nicht lange vor diesem Ereignis geschrieben; denn er kennt schon die beginnende Rettung durch die „kleine Hilfe" der Makkabäer (11 34). — Daß sich dieser Datierung des D.buches gegenüber die in ihm selbst vorausgesetzte, die natürlich die traditionelle geworden ist (exilische — erste persische Zeit), nicht aufrecht erhalten läßt, wird durch eine ganze Reihe weiterer Gründe bestätigt. Als einige der wichtigsten seien hier noch genannt:

a) Die groben Verstöße in den Angaben, die sich auf die Zeit beziehen, in der D. doch selbst gelebt haben will: Nebukadrezars Belagerung Jerusalems angeblich schon im 3. Jahre Jojakims (1 1), vgl. dagegen Jer 25 1 36 9. 29 II Kön 23 36 24 11 ff; ferner die Erzählung von Babels gewaltsamem Ende, wonach Nebukadrezars Sohn und Nachfolger Belsazar (statt des Usurpators und erst vierten Nachfolgers Nebukadrezars Nabunaid) letzter König und der Meder Darius (Xerxes' Sohn!) statt des Persers Cyrus, der übrigens friedlich in die Stadt einzog, der Sieger gewesen wäre; sodann die völlige Unkenntnis der babylonischen Verhältnisse und des babylonischen Verwaltungswesens, ja sogar der in Babel damals gesprochenen Sprache (Aramäisch, die Sprache der babylonischen Weisen!); schließlich die Reihenfolge medisches-persisches Reich.

b) Die Verwendung des Namens Chaldäer als Berufsnamens (= Weise), was er naturgemäß erst werden konnte, nachdem die Chaldäer (= Babylonier) aufgehört hatten, ein Volk zu sein.

c) Die Sprache des D.buches: ein Hebräisch, das mit einer beträchtlichen Zahl persischer Wörter und selbst mit einigen griechischen durchsetzt ist; überdies ist das Mittelstück, 2 4—7 nicht

mehr hebräisch, sondern schon aramäisch, d. h. in der Sprache, die erst in den letzten Jahrhunderten v. Chr. in Palästina die Oberhand gewann (¶ Aramäisches im AT), und vielleicht war in ihr einst das ganze Buch geschrieben! (Das Problem des Sprachenwechsels ist mannigfach erklärt worden, ist aber nicht mit Bestimmtheit zu lösen).

d) Der theologische Gedankengehalt: ausgebildete Engellehre, Auferstehungsglaube, Vermeidung des Jahvenamens.

e) Die Stellung des Buches im dritten Teil des hebräischen Kanons statt (wie in LXX und bei Luther) im zweiten, der also vermutlich schon relativ abgeschlossen war. Auf letzteres weist übrigens auch D.s eigene Benutzung der (prophetischen) „Schriften" (9_2) hin.

f) Die Nicht-Erwähnung D.s in Jesus Sirachs „Lob der Vorfahren" (ca. 190—170, JSir 44 ff) und die Nichtbenutzung seines Buches in der jüdischen Literatur bis auf die Sibyllinen III, 388 ff um 140 und I Makk 2_{59} f um 110 v. Chr.

4. (Vgl. hierzu ¶ Apokalyptik I, bes. 4 und 5). Eine unbefangene Prüfung des D.buches hat ergeben, daß es in der Zeit des Antiochus Epiphanes entstanden sei. Der Verfasser aber gibt sich als einen Mann, der um Jahrhunderte früher gelebt habe. Damit ist schon eine charakteristische Seite seines Stiles berührt. Er schreibt — im Gegensatz zu den alten Propheten, die mit keinem Worte die Zeit und die Umgebung, in der sie selber stehen, verleugnen — nicht nur überhaupt pseudonym, sondern unter einem Namen, dessen wahrer Träger einer weit älteren Zeit angehört hat. Von dessen Gesichtspunkt aus stellt er als zukünftig hin, was für ihn also in Wirklichkeit schon Vergangenheit ist. Damit gewinnt er einen Vorteil: seine angebliche Zukunftsweissagung ist, bis auf einen gewissen Punkt wenigstens, unfehlbar eingetroffen, — und dieser Punkt ist seine eigene Gegenwart. Allerdings will er auch eine weitere, für ihn selber noch ausstehende Zukunft enthüllen. Er hat aber, was sie anbelangt, dank der verblüffenden Richtigkeit seiner ersten Aussagen, das Zutrauen seiner Leser schon für sich, und das beflügelt seinen Mut. Man darf nicht fragen, ob ein solches Vorgehen nicht im Grunde frommer Betrug sei. Es ließe sich darauf vielleicht die Antwort finden, die Gemüter seien in der makkabäischen Zeit von dem uns ausdrücklich bezeugten Bewußtsein, daß die Prophetie ausgestorben sei, so stark durchdrungen gewesen, daß sonst auf williges Gehör überhaupt nicht zu hoffen war. Tatsache ist, daß, den eigenen Standpunkt zeitlich hinaufzurücken, einfach apokalyptischer Stil ist und es zu allen Zeiten geblieben ist. Dergleichen gehört nun einmal zum künstlichen System der ¶ Apokalyptik überhaupt; denn es gilt sich klar zu machen, daß sie als Ganzes nicht naives, sondern künstliches und gelehrtes Produkt ist, künstlich schon insofern, als sie sich in reiner Schriftstellerei, nicht mehr in der unmittelbar lebendigen Rede wie die Prophetie äußert. Andrerseits macht dasjenige, was der Verfasser uns an Beschreibung seiner Vorbereitungen auf die Vision und ihrer Folgeerscheinungen, namentlich K. 10, mitteilt, den Eindruck, mehr als bloß schriftstellerische Einkleidung zu sein, und die Art, wie er von einer Zerlegung seines visionären Bewußtseins spricht, wobei ein im visionären Vorgang selbst auftretender Engel ihm gegenüber die Rolle des Dolmetschers übernimmt, dürfte der wirklichen Erfahrung des Verf.s entstammen. Aber während es in der Natur der Vision liegt, daß sie wirklich muß geschaut werden können, fällt in den Visionen des D.buches aufs stärkste auf, wie wenig anschaulich sie sind. Ein Horn z. B., das gewaltige Reden führt und die Heiligen bekriegt, mag sich als verhüllter Ausdruck für das, was der Verfasser über Antiochus Epiphanes sagen will, wohl verstehen lassen, aber nie und nimmer kann es Widergabe dessen sein, was er geschaut hat. Und vollends überwuchert in der langen Beschreibung der Beziehungen zwischen den Königen des Nordens und des Südens im 11. Kapitel die trockene historische Gelehrsamkeit das visionäre Erlebnis. Am schlagendsten macht sie sich im übrigen geltend, wenn der Visionär im Studium der „Schriften" den Schlüssel für das Verständnis von Jeremias 70 Jahren zu finden sucht (K. 9). Beachtenswert ist dabei, wie der Apokalyptiker das, was er in einem Prophetenbuch einmal gelesen hat, als fertige Größe behandelt, zu der er in das Verhältnis des Exegeten tritt: darin offenbart sich sein reflektierender, epigonenhafter Charakter im Gegensatz zur Unmittelbarkeit des originalen Propheten. Im besonderen Fall ist es zugleich bezeichnend, daß es sich um die Ausdeutung einer Zahl handelt; denn das Spielen mit Zahlen, unter denen gerade der 7- (sowie auch 70-)Zahl keine an Wichtigkeit gleichkommt, ist eine besondere Vorliebe aller Apokalyptiker. In D. kehrt ihre Hälfte, die $3^1/_2$, wiederholt als Zahl der Jahre bis zur Wende wieder, und diese wiederum lockt den Verfasser selbst wie auch zwei geistesverwandte Ueberarbeiter seines Textes zu weiteren scheinbar genauen Berechnungen, die, der Unsicherheit des jüdischen Kalenders entsprechend, verschieden ausgefallen sind (2300 Abend-Morgen = 1150 Tage, bezw. 1290 und 1335 Tage). — Die Künstlichkeit dieser Zahlenspekulationen ist ein Hauptmittel innerhalb des ganzen phantastischen Apparates, den der Apokalyptiker in Bewegung setzt, um für sich den Schein geheimnisvollen Wissens in Anspruch zu nehmen und Ehrfurcht vor seinen Aussagen zu erwecken. Ebendahin gehört das Dunkel oder Halbdunkel, in das er sie einzutauchen bemüht ist, die Sucht nach allerhand verdeckten und versteckten Beziehungen, nach rätselvollen Andeutungen und Anspielungen, die mehr verhüllen als sie aufdecken, die Vorliebe für das Doppelsinnige und scheinbar Tiefsinnige, das bisweilen nichts als sinnlos ist. Das ist ein Erbe des alten Orakelspruches, wie er wohl allüberall gepflegt worden ist. — Der Stil des erzählenden Teiles weist weit weniger Eigentümlichkeiten auf. Man muß nur die einzelnen Geschichten getrennt auf sich wirken lassen. Wer ihren Zusammenhängen nachgehen will, stößt alsbald auf Unebenheiten: ein Beweis dafür, daß der Verfasser die Geschichten, wie sie als einzelne in der Ueberlieferung lebten, übernommen und wenig umgestaltet hat. Der Verfasser erzählt diese Geschichte so, daß jeder ihm folgen kann, fromm, schlicht und einfach, dabei behaglich, breit, zuweilen nicht ohne Umständlichkeit, aber immer überzeugt und überzeugend für den natürlichen, harmlosen Leser, den kein Wunder stutzig macht, und der, inmitten der Not der Zeit, gleich ihm einen kräftigen Wechsel im Laufe der Dinge herbeisehnt.

5. Es wäre völlig verkehrt, in den Erzählungen des D.buches freie Erfindung seines Verfassers zu sehen. Am deutlichsten verrät uns die Geschichte von Nebukadrezars Wahnsinn (K. 4), zu der uns eine merkwürdige, auf chaldäische Quelle zurückweisende Parallele durch Euseb erhalten ist, ihren außerjüdischen Ursprung, wenngleich sie in der Fassung des D.buches ihr babylonisches Lokalkolorit gänzlich eingebüßt hat. Auch die völlig ungeschichtliche Darstellung des gewaltsamen Unterganges Babels, wie sie der Belsazargeschichte zu Grunde liegt (K. 5), erweist sich durch griechische Parallelen (bei Herodot und Xenophon) als zu einer auch sonst verbreiteten Tradition gehörig, die vermutlich ebenfalls auf Babel zurückgeht. Es ist eben nicht zu vergessen, daß durch die große jüdische Diaspora in Babel verschiedenes babylonisches Material dieser Art dem palästinensischen Judentum zugeflossen sein mag. Ist hier eine der Quellen jüdischen Erzählungsstoffes, so darf man eine zweite in der sogenannten Haggada suchen, d. h. in der erbaulichen Ausspinnung des im AT gegebenen Erzählungsmateriales, wie sie bei den späteren Juden gang und gäbe war. Ja schon aus einzelnen abgerissenen Bibelworten sehen wir ganze Erzählungen entstehen, die gerne an die Namen alttestamentlicher frommer Helden angeknüpft werden. Es läßt sich immerhin die Frage erwägen, ob nicht die Geschichte von den 3 Männern im Feuerofen (K. 3) sowie die von D. in der Löwengrube (K. 6) auf einen derartigen Ursprung zurückzuführen sind: die erste könnte aus Jes 43_2, die zweite aus Psalm 57, herausgesponnen sein. Wie eifrig die Phantasie des Erzählers darin war, einmal gegebene Motive weiterzuspinnen, können uns in überzeugender Weise die sogenannten Zusätze zu D. lehren. Im übrigen liefert uns zu gewissen Erzählungen und Erzählungsmotiven des D.buches das AT selber die Vorbilder, so zum Bericht von D.s Pagendiensten am Königshof und von seinen Traumdeutungen die Geschichte von Nehemias Mundschenken-Amt beim Perserkönig und von Josephs Auftreten bei Pharao. Deutlicher als in ganzen Erzählungen macht sich der fremde Einfluß in einzelnen Gedanken, Vorstellungen und Bildern geltend. So ist aus der Deutung des Traumes Nebukadrezars (K. 2) sowohl wie der ersten Vision (K. 7) unschwer zu ersehen, daß der Verfasser den Gedanken an die 4 Weltreiche als etwas (aus der babylonischen oder persischen Gedankenwelt stammendes?) Bekanntes übernommen haben muß; denn es fällt ihm nicht einmal ganz leicht, sich mit ihm abzufinden: der Beweis dafür ist seine künstliche Unterscheidung eines medischen und eines persischen Reiches. Wenn ferner K. 7 die 4 Weltreiche unter dem Bilde von Tier-Ungeheuern dargestellt werden, dagegen das Gottesreich, dem jene Weltreiche unterliegen, unter dem Bilde eines Menschenähnlichen, so ist man, da diese Symbolik keineswegs von sich aus einleuchtet, wohl mit Recht versucht, ihre Wahl bedingt zu sehen durch die Erinnerung an den alten, von den Babyloniern besonders ausgeführten Mythus, der vom Kampfe eines Gottes (meist Marduks) gegen Tierungeheuer erzählt (¶ Babylonien und Assyrien 4 F). Dabei ist die Umbildung des ursprünglichen Gottes in einen Menschen-Aehnlichen — und darunter versteht der Verfasser sonst einen Engel, im besonderen Falle vielleicht Michael, den Schutzengel Israels — wieder charakteristisch für sein ängstliches Bemühen, den jüdischen Monotheismus und die Transzendenz des eigenen Gottes ja nicht zu gefährden. Der Engelglaube selbst, der in D. weit über das Bisherige hinaus gesteigert erscheint, dürfte aus parsistischen Glaubensvorstellungen Nahrung gezogen haben (vgl. besonders die parsistischen ¶ Amesha-Spentas). Aus dem Parsismus scheinen ferner einzelne Züge auf die Darstellung des Gerichtsgedankens in D. abgefärbt zu haben, z. B. die Vorstellung vom feurigen Strom, durch den das widergöttliche Tier verbrennt (vgl. 7_{10} f); und wieder denkt man an parsistischen Einfluß auf den in D., wie es scheint, zum ersten Male bezeugten Glauben an die ¶ Auferstehung, zumal dieser Glaube im Parsismus wie im Judentum im Zusammenhang mit der Erwartung der Heilszeit steht (¶ Eschatologie: II). Aber bei all dieser Aufnahme fremden Stoffes kommt es weniger darauf an, was seine eigentliche Herkunft ist, als was der Verfasser aus ihm gemacht hat. Und darin gerade waren die Juden groß; wie sie von Haus aus fremde Stoffe so umzuprägen verstanden, daß es selbst gelehrter Zergliederung kaum gelingen will, ihrem Ursprung auf die Spur zu kommen. Das D.buch macht trotz allem einen einheitlichen Eindruck; es ist ein großer Wurf aus einem heroischen Gottesglauben heraus, und darauf beruht im letzten Grunde die gewaltige Wirkung, die es auf alle Folgezeit, auch auf christliche Kreise geübt hat.

6. Und hier lag seine Bedeutung nicht zuletzt in der Rolle, die es als Grundlage des Geschichtsunterrichtes spielte. Seit Hieronymus durch seinen Danielkommentar die Deutung des letzten der vier Weltreiche in Dan 2 und 7 auf das Römerreich dem Abendland übermittelt hatte, wurde das Schema der 4 Danielischen Reiche (neben dem von 6 Weltaltern) für seine ganze Geschichtsbetrachtung grundlegend; so schon in der Chronik des Sulpicius Severus (um 400) und zum Teil bei ¶ Augustin: De civitate Dei. Auch der Sturz des römischen Reiches vermochte daran nicht irre zu machen, glaubte man doch in den beiden Füßen des bekannten Bildes von Dan 2 einen Hinweis auf das morgen- und abendländische Kaisertum sehen zu dürfen: so behielt das ganze Mittelalter (u. a. ¶ Thomas von Aquino) das aus Daniel genommene Schema bei (¶ Weltanschauung des Mittelalters). Daneben behandelte man in seiner zweiten Hälfte weitläufig die 70 Jahrwochen (aus Dan 9), „weil sie am evidentesten, auf chronologischem Wege, die providentielle Erscheinung des Christentums bewiesen" (Ludwig Diestel: Geschichte des AT in der christlichen Kirche, 1868, S. 217). Auch in der Reformationszeit ließ man vom Danielischen Schema noch nicht; indessen hatte es ein Schüler Melanchthons, Matthias Dresher (1536—1617), in einem zu seiner Zeit geschätzten Lehrbuch der Allgemeinen Geschichte schon gegen die Polemik zu verteidigen, die der berühmte Strafrechtslehrer Jean Bodin (1530—1596) dagegen eröffnete. Diese bedeutete den Anfang einer neuen Auffassung des Verlaufes der Geschichte. Während schon Johannes Sleidanus (1506 [oder 1508]—1556) in seinem universalhistorischen Kompendium neben ihre Gruppierung nach den vier Weltreichen eine Dreiteilung hinzustellen gewagt hatte, verließ Georg Horn (1620—1670) das

Danielische Schema vollständig, und die Geschichtswerke des Christoph Cellarius (1634—1707) hatten u. a. den Erfolg, daß es endgültig aufgegeben wurde. Immerhin veröffentlichte noch 1712 der Wittenberger Professor Johann Wilhelm Jan eine (wiederholt gedruckte) Verteidigung der 4 Danielischen Weltmonarchieen (vgl. Franz von Wegele: Geschichte der deutschen Historiographie nach dem Auftreten des Humanismus, 1885, S. 346. 481—488).

Wissenschaftliche Kommentare von Georg Behrmann, 1894; — Karl Marti, 1901; — Joh. Meinhold, 1889. — In englischer Sprache von A. Bevan, 1892; — S. R. Driver, 1900; — F. D. Prince, 1899; — Allgemeinverständlich: † Alfr. Bertholet: Daniel und die griechische Gefahr (RV II, 17), 1907; — Englisch: F. W. Farrar (in The Expositors Bible), 1895. **Bertholet.**

Danieliten, die bedeutendste Gruppe aus der älteren Geschichte der Bespopówzy, einer russischen Sekte ohne Priester und Sakramente. Begründet von Daniel Wikulitsch 1694 in der Gegend zwischen dem Onega-See und dem Weißen Meer (daher auch Pomorzy genannt, d. h. „die nach dem Meere zu Wohnenden", oder auch Wygorezia, nach dem Flusse Wyg). Unter den Tochtersekten sind die ¶ Philipponen am bekanntesten. **Zsch.**

Danklieder, alttestamentliche. D. (hebräisch tōdā) nennen wir solche Lieder, die von dem aus großer Not durch Gottes Gnade Geretteten im Heiligtum zum Dankopfer, genauer unmittelbar vor dem Opfer, in Gegenwart seiner Freunde und Gäste gesungen werden. Aus diesem kultischen „Dankopferlied" hat sich unter dem Einfluß des prophetischen, allen Kultus geringschätzenden Geistes ein geistliches „Danklied" gebildet, das des Opfers entraten kann. ¶ Psalmen. **G.**

Dankopfer. Das D. ist eine besondere Form des Schlachtopfers, wie aus dem großen Einteilungssystem erhellt, in das der Priesterkodex (um 450 v. Chr.) sämtliche Opfer zu reihen versucht hat (¶ Opfer usw.). Es wird, wie der Name besagt, zum Dank dargebracht; aus solchem Anlaß sind gewiß seit uralten Zeiten Opfer vollzogen, aber der Ausdruck D. ist erst seit Amos 4_5 nachweisbar und seit Jeremia 17_{26} 33_{11} geläufiger. Merkwürdigerweise fehlen im AT Bittopfer, das entsprechende Gegenstück zu den D.n. Daraus darf man wohl schließen, daß der Ausdruck D. nicht künstlich und spät geschaffen, sondern aus einer älteren Tradition übernommen ist, vielleicht aus dem Sprachschatz einer bestimmten, uns unbekannten Opferstätte. Zur Art des D.s vgl. Lev 7_{12} ff. — ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 2 a. **Greßmann.**

Dann, Christian Adam (1758—1837), württembergischer Theologe, erzogen im Geiste des Pietismus ¶ Bengels, aber nicht minder (seit 1777) im Tübinger Stift durch ¶ Storr von den biblischen und historischen Studien der älteren Tübinger Schule beeinflußt. ¶ Pietismus und ¶ Aufklärung durchdringen sich in diesem Theologen aus dem Zeitalter der „Erweckung" so, daß seine Theologie und Praxis nur schwer zu analysieren sind. Seine Hauptwirksamkeit entfaltete er in Stuttgart, 1794—1812 und 1825—1837, in der Zwischenzeit wegen angeblicher Intoleranz als Seelsorger aus Stuttgart verjagt, und als Pastor in Oeschingen, Mössingen und zuletzt Plochingen tätig. Einflußreich war er als Prediger wie als asketischer Schriftsteller und als Hymnolog. Obwohl er seiner Zeit für die Einführung des modernisierten Gesangbuchs Griesingers 1791 gewirkt hatte, machte er sich an eine Sammlung von unveränderten Kernliedern, die jenem als Anhang angefügt werden sollte, und regte noch die Entstehung des Gesangbuchs von 1842 an; von seinen eignen Liedern findet man sein schönstes („Gekreuzigter, zu deinen Füßen") noch heute auch außerhalb Württembergs in kirchlichen Gesangbüchern. Viel gebraucht wird noch heute sein „Beicht- und Kommunionbuch" (1816), das demselben Lieblingsthema diente, wie seine oft aufgelegte „Anleitung zum Nachdenken über Konfirmation, Kommunion und frühe Gottseligkeit" (1822^2. 1837^3). Seine Korrespondenz mit Joh. Jakob ¶ Heß, ¶ Lavater, dem Nürnberger Schöner, ¶ Menken u. a. zeigt uns, zu welchem Kreise er sich selber rechnete.

Albert Herrlinger: RE^3 IV, S. 457 ff. **Zsch.**

v. Dannecker, Anton (1816—81), kath. Theologe, geb. zu Ratshausen (Württemberg), 1841 Priester, seit 1845 in Stuttgart. 1856/57 beriet er den württembergischen Gesandten in Rom, Frhrn. v. Ow, beim Abschluß des Konkordats. Von 1860 an Domkapitular in Rottenburg. Veröffentlichte mehrere Predigtsammlungen. **M.**

Dannhauer, Johann Konrad (1603—1666), Professor der Theologie und Pfarrer in Straßburg. Kein reiner Vertreter des scholastischen ¶ Luthertums, obwohl er gegen Georg ¶ Calixt von Helmstedt auf der Seite ¶ Calovs, ¶ Hülsemanns u. a. kämpfte. Seine Dogmatik, unter dem Titel „Hodosophia christiana" 1649 erschienen, hat das überlieferte System tatsächlich durch ihre symbolisch-allegorischen Spielereien erweicht und beachtete in allen Teilen die praktische Bedeutung der Theologie, die schon der Titel (Christliche Wegkunde) andeutete: es soll dem Wanderer der Weg zur ewigen Heimat gewiesen werden. Dadurch ist D. der Lehrer ¶ Speners geworden, der noch 1690 auf Grund von D.s Hodosophie seine „Tabulae hodosophicae" schrieb und D. in der Praefatio de impedimentis studii theologici (Von den Hindernissen des theologischen Studiums) feierte, obwohl seine Gegner den Lehrer wiederholt gegen ihn ausgespielt hatten.

RE^3 IV, S. 460 ff (F. Bosse in Auseinandersetzung mit dem D. völlig unterschätzenden Tholuck [Akademisches Leben des 17. Jhd.s II, S. 126 ff, und RE^3]); — ADB IV, S. 745 f; — Wilhelm Hoßbach: Spener und seine Zeit, (1828) 1861^2, I, S. 211 ff; — Paul Grünberg: Spener I, 1893, S. 109 f. 139 ff. **Zsch.**

Dante Alighieri (1265—1321).

1. Lebensgeschichte und Werke; — 2. Bedeutung.

1. Geboren in ¶ Florenz 1265, aufgewachsen unter dem allgemeinen Einfluß sowohl des Florentiner Universalgelehrten Brunetto Latini wie der neu sich entwickelnden toskanischen Dichterschule, war D. seit den 80er Jahren des 13. Jhd.s selber als Dichter tätig. Die in dieser Frühzeit geschaffenen Gedichte vereint er — wohl erst gegen Ende der 90er Jahre — zur Vita nuova (Neues Leben), worin er seine Liebe zu Beatrice, ihren Tod und seinen Zusammenbruch, dann sein langsames Wiedererwachen zum Leben schildert. Allegorie und Wahrheit mischen sich in diesem Erstlingswerke; da er sich in den 90er Jahren mit Gemma Donati verheiratet hat, so hat er sein äußeres Schicksal jedenfalls nicht durchaus an die mystische Liebe zu Beatrice gekettet. Als Bürger

seiner Vaterstadt hat D. in den 80er Jahren wiederholt an Kriegszügen der Florentiner teilgenommen; seit 1295 gehörte er dem Rat der 100 an, 1300 war er einer der 12 Prioren, der obersten Stadtregenten. In die Parteikämpfe hineingezogen und schließlich einer der Führer der sog. Weißen ist D. Anfang 1302 von der Gegenpartei der Schwarzen aus Florenz verbannt worden, zuerst nur auf 2 Jahre, aber freilich mit hoher Geldstrafe und dauerndem Ausschluß von jedem öffentlichen Amte, im März 1302 zum Feuertod verurteilt, falls er Florentiner Gebiet betrete. Die ihm bei der Verbannung vorgeworfenen Vergehen des Betrugs, der Fälschung und des Aemterverkaufs sind sicher nichts anderes, als die üblichen Vorwürfe des Parteihasses. Mit seinen Mitverbannten hat D. zuerst versucht, sich die Heimkehr in die Vaterstadt zu erzwingen; enttäuscht von den Gesinnungen seiner Genossen hat er sich jedoch nach einiger Zeit von ihnen getrennt. Eine unstäte, entbehrungsvolle Wanderzeit beginnt, die ihn vor allem durch Oberitalien, wohl auch nach Paris geführt hat. Aus tiefen Studien entstanden dann wissenschaftliche Werke: „Das Gastmahl" (Convito) etwa in der Zeit zwischen 1306 bis 1308, das in italienischer Sprache Liebesgedichte (Kanzonen), deren Inhalt jedoch allegorisch aufgefaßt werden soll (die gefeierte Geliebte ist die Philosophie) erläutert und sich zu einer Enzyklopädie des Wissens jener Zeit erweitert. Im einzelnen enthält dieses unvollendete Werk manche dauernde Wahrheit, in seiner ganzen Anlage ist es vom Geiste der ¶ Scholastik durchweht. Wohl schon früher begonnen, aber bis 1310 noch nicht vollendet und dann abgebrochen ist ein zweites wissenschaftliches Werk: „Ueber die Volkssprache" (De vulgari eloquentia), das der Verteidigung der italienischen Sprache im Gegensatz zur lateinischen dienen sollte. Mit zum Teil merkwürdig phantastischen Anschauungen, daneben aber auch treffenden sprachgeschichtlichen Beobachtungen verficht D. die Verwendbarkeit der italienischen Sprache für Dichtung und Prosa, der herrschenden Meinung seiner Zeit über den Vorrang des Lateinischen scharf entgegentretend. Die Entstehungszeit einer dritten größeren gelehrten Schrift „Ueber die Monarchie" (De Monarchia) ist strittig; sie wird neuerdings in die letzte Lebenszeit des Dichters (etwa 1317/18) gesetzt, während sie früher für 1311, ja schon für etwa 1300 in Anspruch genommen wurde. Jedenfalls hat er darin Anschauungen zum Ausdruck gebracht, die sich in ihm seit seiner öffentlichen Tätigkeit in Florenz in immer stärkerem Maße befestigt haben und die sich auch in der „Göttlichen Komödie" wiederfinden. Der Glaube an die Notwendigkeit des christlichen Kaisertums führt ihm die Feder: nur ein Kaiser kann das zerrissene ¶ Italien erlösen. Er führt mit scholastischen Mitteln den Nachweis von der Notwendigkeit der christlichen Universalmonarchie für die Welt, von der Alleinberechtigung des von Rom ausgehenden Kaisertums und von der Einsetzung desselben direkt durch Gott, nicht durch den Stellvertreter Gottes, d. h. den Papst. Kaisertum und Papsttum sind ihm gleichgeordnete Gewalten. Die Schrift dient unzweifelhaft zum großen Teil dem Zwecke, päpstliche Ansprüche zurückzuweisen. Keine Schrift D.s zeigt so sehr das mittelalterliche Element seines ganzen Denkens wie diese; er geht in ihr von einer geschichtlich überwundenen Voraussetzung aus, um der Welt die beste Ordnung vorzuschreiben; — keinerlei entgegenstehende geschichtliche Erfahrung hat seinen Glauben an die ihm vorschwebende göttliche Weltordnung erschüttert. Im Sinne dieser Ueberzeugungen hat D. seit 1309 auf den neuen deutschen König Heinrich VII gehofft und 1310/11 in offenen Sendschreiben die öffentliche Meinung Italiens für den „rechtmäßigen" Kaiser zu gewinnen versucht, wodurch er eine Erneuerung des gegen ihn gerichteten Verbannungsdekrets seiner Vaterstadt hervorrief. Mit dem Tode Heinrichs VII (Aug. 1313) endet für D. die Hoffnung auf einen baldigen Umschlag der ital. Verhältnisse und auf eine ehrenvolle Rückkehr nach Florenz; seine ganze Kraft gilt fortan der Arbeit an der „Commedia" (der erst die bewundernde Nachwelt seit dem 16. Jhd. den Zusatz der „göttlichen", divina, gegeben hat). Eine Weile ist er wohl noch in Italien umhergewandert; seit spätestens 1317 findet er bei Guido da Polenta, dem Herrscher von Ravenna, eine Freistätte. Hier hat er sein Gedicht noch vollendet, ehe ihn im September 1321 der Tod ereilte. Die in der „Commedia" dargestellte Wanderung durch die Hölle, über den Läuterungsberg und durchs Paradies bis zum Schauen der Gottheit ist ebenfalls scholastisch, insofern als das Gedicht eine große Allegorie vorstellt und der ganze Umfang der damaligen Wissenschaft mit den Mitteln der scholastischen Methode (¶ Scholastik) hineingearbeitet ist; aber die Bedeutung des Werkes ist damit freilich nicht erschöpft (s. u.). D. hat sein innerstes Leben, seinen religiösen und politischen Glauben, seine die Welt und die Menschheitsgeschichte umspannende Anschauung darin zum Ausdruck gebracht. Form, Inhalt und Umfang des Gedichts reihen es unter die größten Schöpfungen der Dichtkunst ein. Bald nach D.s Tod wurden die Italiener und die Florentiner sich der Größe des zu Verbannung und Tod Verurteilten bewußt; die Nachwelt suchte mit unbegrenzter Verehrung, mit der Erläuterung aller Schwierigkeiten des Gedichts in ausführlichen Kommentaren, mit der Erhebung D.s zum Genius des ital. Volkes den Undank der Zeitgenossen auszugleichen.

2. Die italienische Kultur ist in der Zeit D.s in einer Aufwärtsbewegung, die bei aller Verwendung überlieferter Elemente doch vom Mittelalter hinwegführt. Das beginnende Zeitalter der ¶ Renaissance ist in seiner Gesamthaltung nicht mehr von metaphysischen Voraussetzungen (¶ Metaphysik, ¶ Scholastik) beherrscht. Der Wirklichkeitssinn ergreift das Denken und Empfinden der Menschen in steigendem Maße. Ob D. Vorkämpfer einer neuen Zeit ist, oder ob er doch stärker noch dem Mittelalter angehöre, ist eine umstrittene Frage. Aber sie kann insofern nicht strittig sein, als D. selber unzweifelhaft für die Weltanschauung des Mittelalters zu kämpfen strebte. Er betrachtet nicht nur die Vergangenheit als die bessere und wiederherzustellende Zeit, sondern er lebt mit seinen Gedanken über Staat und Kirche, über den Zweck des Lebens und über das Jenseits durchaus in den Vorstellungen des Mittelalters. Er hat Papsttum und Geistlichkeit in ihren Mängeln recht scharf getadelt; die Kirche jedoch ist ihm als Institution unantastbar. Und es ist die Glaubenslehre der Kirche des Mittelalters, die aus der gesamten „Commedia" herausklingt.

Papsttum und Kaisertum sind für D. von Gott gesetzte Ordnungen. Er ist auch als Denker Scholastiker; sein geistiges Verhältnis zu ¶ Thomas von Aquino ist formale wie inhaltliche Abhängigkeit, wenn er auch zu groß angelegt ist, um von einem Manne etwa vollkommen abhängig zu sein. ¶ Carlyles Wort, daß zehn schweigende Jahrhunderte aus D. sprechen, zeichnet sein Abhängigkeitsverhältnis zur gesamten mittelalterlichen Kultur in richtigen Umrissen: die Welt, aus der er schöpft, in der er denkt, ist die Zeit von Augustin bis zu Thomas von Aquino. Er verhält sich zum Altertum nicht wesentlich anders als das 13. Jhd. überhaupt: vom christlichen Boden aus bewundernd. D. ist trotzdem auch für den Beginn der ¶ Renaissance in Anspruch genommen worden; denn es liegen in ihm — wenn auch nicht in der von ihm selber gewollten Richtung seiner Arbeit — Elemente der neuen Zeit, und er hilft sogar, als der erste große Former der italienischen Schriftsprache, an dem Aufbau einer neuen, rein nationalen italienischen Kultur. Er beobachtet — wie vor allem die zahllosen treffenden Vergleiche in der „Commedia" zeigen — mit dem schärfsten Blick die äußere Natur; während Maler und Bildhauer der Zeit sich noch mit Wiedergabe eines stark verallgemeinerten Naturbildes begnügen, vermag D. die feinsten Einzelheiten zu sehen und zu schildern. Er geht in einem so starken Maße vom eignen Erlebnis und vom eignen Seelenleben aus, daß man in seiner „Vita nuova" die Geburtsstunde des modernen ¶ Individualismus gesehen hat. Die „Commedia" ist nicht nur die endgültige künstlerische Gestaltung eines von der italienischen Volksphantasie seit Jahrhunderten hin und her getragenen Stoffes, sondern in ihrem tiefsten Gehalte der Kampf der Menschenseele mit sich selber, das Suchen nach der Lösung des Lebensrätsels. D. gibt die Lösung im Sinne der Kirche und ohne individualistische Richtung; das an sich individualistische geistige Problem ist dann aber den nachfolgenden Geschlechtern vertrauter gewesen als den vorangehenden. D. wirkt ferner vor allem als Persönlichkeit: durch die Größe seines Leids wie durch die Ungebrochenheit seiner Seele, durch die allumfassende Weite seiner Gedanken wie durch den felsenfesten Glauben an eine göttliche Ordnung von Staat und Kirche, durch die Wucht seines Zorns wie durch die Reinheit seines Wollens hat er sich zum unerreichten Vorbild der gesamten italienischen Nachwelt gemacht. So wirkte er mit dem, was die ungewollte Wirkung seines Daseins war; was er sich festzuhalten mühte, war von der geschichtlichen Entwicklung bereits überholt. — ¶ Boccaccio ¶ Renaissance: 1.

Uebersetzungen der Vita nuova: K. Federn, R. Zoozmann; — der Div. Commedia: Philalethes, O. Gildemeister, Paul Pochhammer, Zoozmann u. a.; — Ferd. Sander: RE³ IV, S. 466—480; — G. Scartazzini: Dante-Handbuch, deutsch, 1892 (mit ausführlicher Bibliographie); — F. X. Kraus: Dante, 1897; — K. Federn: Dante, 1899; — J. Döllinger: Dante als Prophet (Akad. Vortr. I, 1887); — K. Vossler: Die göttliche Komödie I, 1 und 2; II, 1, 1907, 1908. **Walter Goetz.**

Danz, 1. Joh. Andreas (1654—1727), ev. Theologe und Orientalist, von 1685 an Professor in Jena; — 2. Joh. Traugott Lebrecht (1769—1851), ev. Theologe, geb. zu Weimar, Schüler Herders, Lehrer in Weimar und Jena, hier 1804 Privatdozent, 1812—1837 Professor, starb als Emeritus in Jena. Kenntnisreich und vielseitig interessiert, auch Dichter und Uebersetzer, vertrat er als Theologe besonders die Kirchengeschichte (Lehrbuch der christl. KG., 1818—1826); genannt sei auch sein Universalwörterbuch der theologischen Literatur (1843). Sein Standpunkt war ein milder ¶ Rationalismus(: I).

Zu 1: ADB IV, S. 751; — Zu 2: RE³ IV, S. 480 ff. **M.**

Darboy, Georges (1813—71), geb. zu Fayl-Billot (Frankreich), 1836 Priester, 1840 Seminarprofessor in Langres, 1846 Almosenier des Collège Henri IV, 1855 Titular-Generalvikar von Paris, 1859 Bischof von Nancy, 1863 Erzbischof von Paris, nahm kirchenpolitisch eine gemäßigte Haltung ein, gehörte auf dem ¶ Vatikanum zur Opposition, reiste aber, wie die meisten seiner Gesinnungsgenossen vor der letzten Abstimmung ab und unterwarf sich nachher. Während des deutsch-französischen Kriegs und des Kommune-Aufstands blieb er auf seinem Posten, wurde bei letzterem als Geisel in Haft genommen und am 24. Mai 1871, als die Kommunarden das Ende ihrer Macht vor Augen sahen, erschossen. Er war seit 1864 auch Senator, seit 1866 Mitglied des Unterrichtsrats gewesen.

D. schrieb u. a. die oft aufgelegten Schriften Les femmes de la bible, 1876⁶; — Les saintes femmes, 1877⁴; — La vie de St. Thomas Becket, 1860; — Nach seinem Tode wurden zwei Bände Oeuvres pastorales herausgegeben (1876); — Durch seine Uebersetzung der Werke des ¶ Dionysius Areopagita (1845) hatte er den Grund zu seiner Laufbahn gelegt; — Vgl. die Biographie D.s von J. Guillermin, Toulon 1889. **Mulert.**

Darbysten, protestantische Sekte, so genannt nach ihrem Begründer John Nelson Darby, geb. 1800 in London. Seine Eltern waren Irländer, in Irland erhielt er daher seine wesentlichste Ausbildung. Aehnlich wie Luther sollte er, Baccalaureus der freien Künste geworden, auf Wunsch seines Vaters Jurisprudenz studieren, aber er entschied sich für das Studium der Theologie; eine „Bekehrung" trieb ihn dazu, und den Aerger seines Vaters, der ihn sogar enterbte, nahm er ruhig auf sich. 1825 erhielt er die Diakonats-, 1826 die Priesterweihe in der englischen Staatskirche. Aber sehr bald stieß ihn diese wegen der in ihr herrschenden Weltlichkeit und Verknüpfung mit dem Staatswesen ab. Er stand damit nicht allein, unter Führung von John Walker hatte sich 1804 eine förmliche Oppositionsgemeinde gebildet, die durch Trennung von Staat und Kirche der unleidlichen Verquickung ein Ende machen wollte — methodistische Einflüsse (¶ Methodisten) spielten dabei nachweislich mit. Verfiel auch die Walkersche Gemeinde bald, so blieb der Trennungsgedanke lebendig, Darby geriet in Dublin unter den Einfluß eines von dem Zahnarzt Groves geleiteten Konventikels. Im Gegensatz zu Groves blieb er zwar zunächst noch in der Staatskirche, wagte es aber schon, eine offene Kundgebung an den Erzbischof zu richten und hier Trennung von Staat und Kirche zu fordern. Er wirkte als Vikar auf der Pfarrei Calary in der Grafschaft Wicklow. Einflüsse der ¶ Irvingianer brachten hier in sein Denken das eschatologische Moment hinein (¶ Chiliasmus). 1828 trat er aus der Staatskirche aus, hielt aber noch den Verkehr mit ihren Vertretern aufrecht und hoffte auf eine Reform der Kirche. Aus dieser unklaren Stellung riß ihn heraus das Zusammentreffen mit Benjamin Wills Newton

aus Plymouth; jetzt wird sein Ideal die Bildung kleiner frommer Gemeinschaften, wie sie in Plymouth sich schon seit längerem gebildet hatten (sog. Plymouth-Brethren, Plymouthbrüder); seit 1831 missioniert er in diesem Sinne, es bilden sich an verschiedenen Orten kleine urapostolische Kreise, die jedenfalls 1834 zu einer Sonderkirche zusammengeschlossen sind, obwohl im einzelnen die Entwicklung nicht klar ist. Der Gedanke an eine Reform der Staatskirche ist aufgegeben. 1845 kam es zu einem Bruch zwischen Darby und den Plymouthbrüdern. In Bristol trat in der dortigen Gemeinde eine weitere Spaltung ein: man unterschied mildere (open brethren) und strengere (exclusive brethren) Brüder; Darby gehörte zu letzteren, konnte aber auch hier weitere Spaltungen nicht verhüten. Gemeinsam ist den verschiedenen Kreisen die Verwerfung von Bekenntnissen und Kirchenordnungen, allsonntägliche Abendmahlsfeier und Leitung der Gemeinden durch die Geistesträger. Aber gerade diese Freiheit ruf immer neue Spaltungen hervor. — Sehr rege war Darbys Propaganda. Aeltestes Missionsgebiet war die Schweiz seit 1840, dann kam Südfrankreich, seit 1854 Deutschland. Hier knüpfte der Darbysmus an ein Konventikel an, das sich 1850 im Wuppertale unter dem Namen „Ev. Brüderverein" unter Leitung des Kaufmanns H. H. Grafe in Elberfeld gebildet hatte. Grafe war in Frankreich mit den D. bekannt geworden, aber die darbystischen Neigungen erregten im Brüderverein Widerspruch, Grafe und die Majorität der Brüder sagten sich von den D. los, die sich nun 1852 unter der Führung von Karl Brockhaus separierten. Darby kam selbst bald nach Elberfeld. Wegen der Kindertaufe, die die englischen D. anerkannten, die Elberfelder verwarfen, sagten sich die Brockhausianer von England los. Vom Rheinlande aus breitete sich der Darbysmus weiter aus, nach Westfalen, Nassau, Württemberg, Bayern, Thüringen, Ostpreußen u. a. Als Organ dient „Der Botschafter des Heils" (Elberfeld, Brockhaus). Darby selbst starb 1882. Eine genaue Statistik gibt es nicht, denn „der Herr schlug David, als er sein Volk zählen wollte" (II Sam 24). Man schätzt in Amerika 6—7000 Mitglieder, in Frankreich ca. 750 Gemeinden, in der französischen Schweiz ca. 70 Gemeinden, in Deutschland (Wuppertal, Westfalen, Nassau) ca. 3000 Mitglieder. Die einzelnen Gemeinden oder „Versammlungen", wie die „Brüder" sagen — der Name ‚Darbyst' ist bei ihnen verpönt — sind je nach den Verhältnissen mit einander verbunden oder auch nicht. Von einer „Lehre" der D. kann man, abgesehen von den oben angegebenen Eigentümlichkeiten, nicht reden. Sie sind Bibliziſten, extreme Supranaturalisten, haben dabei die Lutherſche Bibelübersetzung durch die sogen. Elberfelder Bibel (Verlag von R. Brockhaus-Elberfeld) ersetzt, und leben in der Gewißheit, die Brautgemeinde zu sein, die Christus bald heimführen wird. Die Sakramente sind Erinnerungszeichen, keine Gnadenmittel; die Taufe kann unterbleiben, wo man sie als Formsache ansieht, das Abendmahl wird am Tische sitzend eingenommen und ist Gipfelpunkt des im übrigen schmucklos in Gebet, Gesang und Ansprachen Geistbegabter sich vollziehenden Gottesdienstes. Die Stellung zur „Welt", insbesondere dem Staate, ist äußerst schroff. Aber jede Gemeinde hat ihre Eigenart. Energischer Vorkämpfer der D. war bis vor kurzem Generalleutnant z. D. v. Viebahn, der namentlich auf den Allianzversammlungen Propaganda machte, „gläubige" Offiziere um sich sammelte, und eine eigene Zeitschrift: Schwert und Schild herausgab. Nach neuesten Nachrichten scheint jedoch v. Viebahn sich von den D. wieder abgewandt zu haben.

RE³ IV, S. 483 ff; — F. Sandmann: J. N. Darby und die Versammlung, 1902; — E. Kalb: Kirchen und Sekten der Gegenwart, (1904) 1907², S. 455 ff. **Köhler.**

Dareike, Goldmünze, von Darius geprägt und nach ihm benannt; Münzbild: Darius mit Pfeil und Bogen, 8,73 gr schwer, nach heutigem Goldwert 24,36 Mark. ¶ Maße und Gewichte im AT.

Eduard Meyer: Entstehung des Judentums, 1896, S. 196 ff. **G.**

Darius, vor allem Name persischer Könige z. B.: 1. D. I, Sohn des Hystaspes, 521—485 v. Chr., Achämenide. Bis 517 hatte er Kämpfe im Innern seines Reiches zu bestehen, in Susiana, Babel (gegen Nidintu-Bel), Medien (gegen den Usurpator Fravartis), in Persien gegen den falschen Smerdis, dann noch einmal in Babel gegen einen angeblichen Sohn Nabunaids, Nebukadnezar. Oryites, der Satrap v. Sardes, wurde beseitigt, Samos, der Hellespont und die Propontis erworben. Ende 517 ist D. in Aegypten. Auch das Quellgebiet des Indus wurde unterworfen. — 517—514 organisierte D. sein großes Reich: Jahressteuer, Einteilung in 20 Satrapien, Inspektionen, Reichswährung und Reichspost, Straßen (Susa-Sardes-Ephesus), Susa ist Hauptstadt, daneben Persepolis, Organisation des Heeres. — 514 Zug gegen die Skythen nach Thrakien und Makedonien, mißlungen. 490 gegen die Griechen, Schlacht bei Marathon. Neue Rüstungen, Aufstand Aegyptens. D. starb 485. Er hatte eine ganze Reihe Frauen und zahlreiche Nachkommen. Als Feldherr war er weniger tüchtig, dagegen leistete er umsomehr als Organisator. Er schonte die Religionen der ihm untergebenen Völker, begünstigte in Aegypten den Apis-Dienst, gestattete den Juden, ihren Tempel zu bauen, gab sich den Griechen gegenüber als Verehrer Apollons. Natürlich war er als Perser Verehrer Ahuramazdas. Vielleicht ist er der Erfinder der altpersischen Keilschrift. Seine Bauten zeigen griechische, ägyptische, assyrische Einflüsse. — 2. D. II, später Nothos genannt, 424—404 v. Chr., seine Gattin: Parysatis, tiefer Verfall des Perserreiches, regierte durch Eunuchen und Weiber. Aufstände in Syrien, Sardes usw. Die Uneinigkeit der Griechen und die Tüchtigkeit des Satrapen Tissaphernes v. Sardes erwarben den Persern Erfolge an der Westküste Kleinasiens. D. starb 404 in Babylon. — 3. D. III, 336—330 v. Chr., sein Beiname Kodomannus ist zweifelhaft, um 380 geb., gelangte durch Bagoas auf den Thron, war ein ganz gewöhnlicher orientalischer Despot. Er unterlag Alexander d. Gr. (333 Issos, 331 Gaugamela, 330 wurde er im Innern Asiens ermordet, in Persepolis in der kgl. Gruft durch Alexander beigesetzt. — 4. D., Sohn des Artabanus, des Partherkönigs, als Geisel an Tiberius geschickt, Joseph. Altert. 18, 103. Sueton, Calig. 19. Cassius Dio 59, 17. — 5. D., Offizier des Agrippa II, Josephus: jüd. Krieg II, 421.

Zu 1—3: G. Wissowa: Realenzyklopäd. der klass. Altertumswissenschaft unter „Dareios"; — Eduard Meyer:

Geschichte des Altertums III. IV, 1901; — RE³ IV, 493 f; — Schürer⁴ II, S. 360 ff. — Zu 4: Schürer⁴ I, S. 446. — Zu 5: Schürer⁴ I, S. 603. **Fiebig.**

Darwin, Charles Robert (12. Febr. 1809—19. April 1882). D., der bekannte große Naturforscher und bahnbrechende Vertreter der ¶ Entwicklungslehre ist zu Shrewsbury geboren und begann in Edinburg das Studium der Medizin, in Cambridge das der Theologie, ward aber durch Henslow für die Naturwissenschaft gewonnen. Entscheidend für seine Lebensarbeit wurde eine durch Henslow vermittelte 5jährige Weltreise (bis 1836), die er in der „Reise eines Naturforschers um die Welt" (deutsch v. J. V. Carus) in Auszügen aus seinen Tagebüchern selbst geschildert hat. Nach mehrjährigem Aufenthalt in London zog er sich infolge seiner schwankenden Gesundheit (mehr als 40 Jahre hatte er keinen ganz gesunden Tag) nach seinem südöstlich von London gelegenen Landsitz Down zurück. Schon die Erdschichtung und die Fossilien Südamerikas, die Vögel auf den Galapagos-Inseln, die allgemeine Erkenntnis der komplizierten gegenseitigen Abhängigkeit alles Lebendigen hatten ihn auf den Entwicklungsgedanken hingewiesen, aber zu voller Klarheit gelangte er erst, als er 1838 den Essay on the Principles of Population von Malthus (1798) kennen lernte. In dem Gedanken, daß jede Bevölkerung die Tendenz habe, sich rascher als die zu ihrer Erhaltung erforderlichen Nahrungsmittel zu vermehren, und daß ein Kampf um die Existenz daraus entstehen muß, in welchem nur die fähigeren Individuen siegreich hervorgehen, glaubte er das längst von ihm gesuchte Prinzip zu finden, aus welchem ein Ueberleben der für bestimmte äußere Umstände zweckmäßiger organisierten Arten und ein Aussterben der weniger geeigneten hergeleitet werden konnte. Das Entwicklungsprinzip der „natürlichen Zuchtwahl" ergänzte er 1871 durch die Theorie der „geschlechtlichen" Zuchtwahl, welche die Schönheit der Organismen, wie jene ihre Zweckmäßigkeit erklären sollte. Schon vorher (1868) hatte er auch eine mechanistische Auffassung von der Vererbung in der „Pangenesis"-Theorie (d. h. wörtlich: der alle Geschlechter oder Arten [und ihr Werden] regelnden Theorie) durchzuführen versucht mit der Annahme, daß die Zellen neben ihrer beständigen Vermehrung und Verjüngung Körnchen oder Keimchen hervorbringen und abgeben, die bei der Neubildung eines Wesens sich vervielfältigen und zu Zellen entwickeln, aber auch in schlummerndem Zustande bis auf spätere Generationen überliefert werden können (daher der Rückschlag oder Atavismus). Neben den genannten Hauptgesichtspunkten hat D. auch andere ergänzend herangezogen. Vor allem hält er daran fest, daß das Vermögen zur Veränderung, für welche die äußern Lebensverhältnisse allerdings den Hauptanstoß geben, im Individuum selbst liege; einen Gegenstand seiner besonderen Aufmerksamkeit bildet dabei das Gesetz der Korrelation, d. h. der wechselseitigen Entsprechung und Zusammenstimmung aller Teile eines Organismus. Durch dieses scheinen ihm bei veränderter Lebensweise zuerst die Organe der Fortpflanzung getroffen zu werden, so daß bei auseinandergehenden Formen sehr bald Unfruchtbarkeit eintritt. Ferner betont er die Wirkungen des Gebrauchs und Nichtgebrauchs der Teile, auch die direkte Einwirkung äußerer Bedingungen. Er erkennt an, daß manche Rassen, namentlich solche mit abnormen Merkmalen plötzlich erscheinen und dann beständig werden können (Köllikers Theorie), weigert sich aber anzuerkennen, daß die sprungweise Entwicklung in Natur- und Kunstzüchtung die Regel bilde. Weitere Ausführungen ¶ Deszendenztheorie. — Noch an Bord des Beagle war D. seinem eignen Zeugnis gemäß „ganz orthodox"; aber als er in sein 30. Lebensjahr eintrat, hatte er mit dem supranaturalistischen Offenbarungsglauben bereits gebrochen. Das Christentum schien ihm „nicht durch Beweise unterstützt". „Die Wissenschaft hat mit Christus nichts zu tun, außer insofern, als die Gewöhnung an wissenschaftliche Forschung einen Mann vorsichtig macht, Beweise anzuerkennen." Erst beträchtlich später wandte sich sein Nachdenken der Existenz eines persönlichen Gottes zu. Das alte physiko-theologische Argument aus der Zweckmäßigkeit der Natur, in England besonders von Paley ausgebildet, hatte ihm Eindruck gemacht, und seine Reise unternahm er in der Hoffnung, „etwas dazu beizutragen, um den großen, der Jetztzeit und der Vergangenheit gemeinsamen Plan zu enthüllen, nach welchem die organischen Wesen geschaffen worden sind". Aber durch seine Lehre von der natürlichen Zuchtwahl war Paleys Beweis zerstört: „In der Variabilität (Veränderlichkeit) der organischen Wesen und in der Wirkung der natürlichen Zuchtwahl scheint nicht mehr Absicht vorzuliegen, als im Laufe des Windes". Die Annahme bestimmter Zwecksetzung und Leitung scheint ihm im Widerspruch mit vielen Tatsachen, bei welchen eine solche nicht angenommen werden könne, zu stehen und die Bildungsfähigkeit der Organisation wie ihre üppige Zeugungskraft überflüssig zu machen. Auf der andern Seite galt sein Kampf nicht dem Zweckgedanken überhaupt. Dem Satze seines Freundes, des Botanikers Asa Gray, daß D. der Naturwissenschaft die Teleologie wiedergebracht, sie mit der Morphologie aufs engste verbunden habe, stimmte er zu; damit sei der Nagel auf den Kopf getroffen. Noch weniger ist er entschiedener Gottesleugner. Vielmehr ist es ihm eine „Unmöglichkeit vorzustellen, daß dies große und wundervolle Universum, mit unserm bewußten Selbst, durch Zufall entsteht". Demgemäß hat er es in einer bekannten Ausführung in der „Entstehung der Arten" eine „großartige Ansicht" genannt, „daß der Schöpfer die Keime alles Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder nur einer einzigen Form eingehaucht habe, und daß während dieser Planet, den strengen Gesetzen der Schwerkraft folgend, sich im Kreise schwingt, aus so einfachem Anfang sich eine endlose Reihe immer schönerer und vollkommenerer Wesen entwickelt hat und noch entwickelt". Er gesteht freilich zu, daß ihm seither der Eindruck jenes Schlusses schwächer geworden sei. Neben dem Rätsel des Leidens quält ihn namentlich der Zweifel, „ob die Ueberzeugungen des menschlichen Geistes, der aus dem Geist der niedern Tiere sich entwickelt hat, irgend welchen Wert haben oder glaubwürdig sind". „Selbst zur Zeit meiner größten Schwankungen war ich aber nie ein Atheist in dem Sinne, daß ich das Dasein eines Gottes geleugnet hätte. Ich denke zumeist (und öfter und öfter, je älter ich werde), aber nicht immer, daß die Bezeichnung eines Agnostikers die richtige für den Zustand meines

Gemütes wäre." Aehnlich hat D. über die Unsterblichkeit sich geäußert; doch ist es ihm ein „unerträglicher Gedanke", daß der Mensch und alle Lebewesen nach so lange fortgesetztem langsamem Fortschritt zu vollständiger Vernichtung verurteilt sein sollen. Jede aggressive Haltung in religiösen Dingen lag ihm völlig fern; sein eignes Haus war reichlich mit religiösen Gemälden, namentlich aus der Leidensgeschichte Christi geschmückt.

Von Darwins Schriften nenne ich nur die direkt auf die Entwicklungslehre bezüglichen: On the Origin of Species by means of Natural Selection, 1859; — The Variation of Animals and Plants under Domestication, London 1867; — The Descent of Man and on Selection in Relation to Sex, 1871; — Expression of the Emotions in Man and Animals, 1872; — Gesammelte Werke, deutsch v. Vikt. Carus, 16. Bd., 1875—88; — Auch sonstige Einzelausgaben. — Ueber Darwin: The Life and Letters, Including on Autobiographical Chapter, edited by his Son, Francis Darwin, 3 vol., 1887, deutsch v. Carus; — More Letters of Ch. Darwin, 2 vol. 1903, bisher nicht deutsch; — Ernst Krause: „Charles Darwin und sein Verhältnis zu Deutschland" in „Gesammelte kleinere Schriften" I, 1885; — B. Wille: Darwins Weltanschauung von ihm selbst dargestellt, 1906; — Alfred Schober: D. (Vortrag), 1909; — Darwin, 6 Aufsätze v. Naumann, Boelsche, Wille u. a., 1909; — Schauinsland: D. u. seine Lehre, nebst krit. Bemerkungen (Rede), 1909. **Titius.**

Darwinismus.

1. Begriff; — 2. Aufnahme in England; — 3. In Deutschland (a. der Affenmensch; b. Weiterbildung und Kritik).

1. Unter dem Stichwort D. pflegte man früher die ganze Deszendenz- oder Abstammungslehre (¶ Deszendenztheorie), ja die Theorie der natürlichen Entwicklung der Lebewesen überhaupt zu umfassen: insofern nicht mit Unrecht, als erst in der besondern von ¶ Darwin ihm gegebenen Ausprägung der Gedanke einer durch einheitliche Abstammung vermittelten Entwicklung aller Lebewesen aus einer Stammform durchschlagend gewirkt hat. Da aber dieser Gedanke auch von solchen Forschern festgehalten wird, welche die von Darwin aufgestellten Prinzipien verwerfen oder zurückstellen, so ist es notwendig, die Begriffe genauer zu fassen. Während wir eine Uebersicht über das Problem in seiner ganzen Ausdehnung unter dem Stichwort der natürlichen ¶ Entwicklungslehre geben wollen, verstehen wir hier den D. im eigentlichen Sinn. Den Kern desselben bildet die Selektions-(Auswahl-)Theorie, der Kampf ums Dasein und seine züchtende Macht im Naturhaushalte, wozu ergänzend die geschlechtliche Zuchtwahl hinzutritt.

2. In England wurde diese Theorie, wie es auch Darwins Art entsprach, als heuristische Hypothese für die biologische Forschung verwendet und von Männern wie Huxley, Romanes, Wallace, Spencer modifiziert. Huxley, einer der entschlossensten Vertreter des D. sprach alsbald (1859) aus, daß er die Theorie „provisorisch annehme, ganz in derselben Weise, wie jede andere Hypothese. Männer der Wissenschaft verpflichten sich zu keinem Glaubensbekenntnis, sie sind durch Artikel keiner Art gebunden. Wir nehmen also diese Ansicht wie jede andere an, so lange sie uns aushilft . . . ." (Ueber unsere Kenntnis von den Ursachen der Erscheinungen in der organischen Natur, 2. A. S. 138). Wie er Darwin in der Anwendung der Theorie auf den Ursprung des Menschen voranging, so gestaltete er sie auch mehrfach um, z. B. durch das Zugeständnis, daß die Natur nicht stets eine langsam und stetig verlaufende Entwicklung zeige, sondern auch Sprünge mache, sowie durch Bestreitung der Annahme, daß die natürliche Zuchtwahl notwendig den Fortschritt einschließe. Ebenso hat Wallace, der bekanntlich unabhängig von Darwin auf die gleichen Prinzipien gekommen war, z. B. die geschlechtliche Zuchtwahl zu Gunsten der „natürlichen" in der Hauptsache aufgegeben, hat auch auf die Ableitung der geistigen Fähigkeiten des Menschen aus dem Gesetz der natürlichen Zuchtwahl verzichtet. Romanes, der Darwin besonders nahe stand, hat die Tragweite der natürlichen Auswahl für die Entwicklung stark ermäßigt und dafür den Faktor der Isolierung als der allgemeinen Bedingung für organische Entwicklung betont, die natürliche Auslese nur für eine ihrer Formen erklärt. Spencer hat in Lamarcks Sinn dem „Gebrauch oder Nichtgebrauch" der Körperteile und der direkten Einwirkung der Außenwelt besondere Bedeutung für die organische Entwicklung beigelegt. Sehen wir hier bei aller persönlichen Hochschätzung für Darwin eine allem Dogmatismus widersprechende lebendige Fortentwicklung seiner Theorie, so zeigt sich zugleich, wie diese zwar in allen ihren Folgerungen entfaltet, aber durchaus nicht in einen ausschließenden Gegensatz zur religiösen Weltanschauung gestellt wird. Selbst Huxley erklärte ausdrücklich, daß er persönlich kein Materialist sei, er glaube im Gegenteil, daß der Materialismus schweren philosophischen Irrtum enthalte (Fortnightly Review v. 1869). Noch viel ferner stand Darwin jeder antireligiösen Polemik; er will sich am liebsten (wie Spencer und auch Huxley) als Agnostiker bezeichnen, während der berühmte Geologe Lyell und später Wallace und Romanes sogar dem entschiedenen Theismus geneigt waren. Schon bei Darwins Tode bekannten strenggläubige englische Geistliche„ daß die neue Lehre sich sehr wohl mit dem alten Glauben vertrage.

3. Erheblich anders gestaltete sich die Aufnahme des D. in Deutschland. Hier wurde der Streit um den D. vorerst nur zur Fortsetzung des Materialismusstreites. Schriftsteller wie Karl ¶ Vogt und Ludwig ¶ Büchner waren die ersten, die sich der neuen Theorie als einer erwünschten Stütze ihrer antireligiösen Weltanschauung annahmen. Daß der Mensch entsteht, so formuliert einmal Büchner, ist lediglich die notwendige Folge bestimmter, gerade so und nicht anders zusammentreffender Naturverhältnisse. Der Mensch hat daher auch seine Existenz Niemandem zu danken und den Zweck des Daseins lediglich in sich selbst zu suchen (Der Mensch und seine Stellung in der Natur, 2. A. S. 172). Der Gottesgedanke steht somit in Widerspruch mit dem Entwicklungsgedanken, die Religion ist „nicht minder wie Verbrechen und Sünde, ein Erzeugnis der Unbildung oder Unwissenschaftlichkeit" (241. 244). Auch wo man für diesen plumpen Materialismus zu vornehm war, griff man, wie ¶ Du Bois-Reymond, nach der Lehre von der natürlichen Zuchtwahl, um „die Zweckmäßigkeit aus der Welt zu bannen" (Darwin versus Galiani, Reden I 229). Ward hier noch durch das Bekenntnis unserer dauernden Unwissenheit über die Entstehung des Bewußtseins dem Idealismus Raum gelassen, so ließ ¶ Häckel den D. in einer einheitlichen oder monistischen Naturanschauung münden, die trotz materialistischen Ansatzes doch nicht mehr rein materialistisch

ist, sondern die zugrunde liegende Substanz in der Richtung des spinozistischen Denkens auffaßt.

3. a) Den gröbsten und populärsten Ausdruck fand der D. in der Theorie vom „Affenmenschen". Schon im 18. Jhd. ist die Annahme von Affenmenschen aufgestellt worden, von Menschen mit Schwänzen, die noch keine ausgebildete Sprache besaßen, und auch der Orang-Utan ist für einen Menschen erklärt worden, der das Sprechen noch nicht gelernt habe (Nachweise in der unten genannten Schrift von Kohlbrugge). Auf solche Gedanken scheint eine, mit seinem Thema nur ganz lose zusammenhängende Aeußerung Kants anzuspielen, in der er hypothetisch auf eine künftige Epoche blickt, „da ein Orang-Utan oder ein Schimpanse die Organe, die zum Gehen, zum Befühlen der Gegenstände und zum Sprechen dienen, sich zum Gliederbau eines Menschen ausbildete, deren Innerstes ein Organ für den Gebrauch des Verstandes enthielte und durch gesellschaftliche Kultur sich allmählich entwickelte" (Anthropologie, hrsg. von Kirchmann, 4. A. S. 260). Ja Schopenhauer hat geradezu den Schimpanse als Stammvater des schwarzen afrikanischen Menschen, d. h. der äthiopischen Rasse, den Pongo als den des braunen asiatischen Menschen, der mongolischen Rasse bezeichnet, während er den weißen kaukasischen Menschen für eine abgeleitete, in dem kältern Klima gebleichte Rasse ansah (so nach Strauß, Der alte und der neue Glaube, 11. A. S. 202). Hieran erinnert es, wenn Karl Vogt in seinen Vorlesungen über den Menschen (1863) die Ansicht vertrat, daß die verschiedenen Menschenrassen unabhängig von ebenso vielen Anthropoidengeschlechtern hergeleitet werden könnten. Eine wissenschaftliche Begründung glaubte er dieser Annahme durch seine Untersuchungen über die Mikrokephalen (1867) geben zu können. Diese Mißbildungen, bei denen die Kleinheit der Gehirnkapsel in erheblichem Mißverhältnis zur Körpergröße steht, glaubte er als Hemmungsbildungen, d. h. als Menschen, die auf der Affenstufe stehen geblieben seien („Affenmenschen") verstehen zu müssen und in diesem Atavismus (Rückschlag) einen Beweis für eine affenartige Entwicklungsstufe des Menschen erblicken zu dürfen. Es wurde jedoch, namentlich durch Virchows Untersuchungen, nachgewiesen, daß die Affenähnlichkeit der Mikrokephalen eine nur sehr oberflächliche ist, und daß es sich hier um ausgesprochen krankhafte Vorgänge handelt. Auf anderm Wege, im wesentlichen konstruktiv, ging Häckel vor: als unzweifelhaft gilt ihm (wie Darwin), daß der Mensch seine nächsten tierischen Voreltern unter den Katarrhinen (schmalnasigen Affen, zu suchen hat. Aber „selbstverständlich ist kein einziger von allen jetzt lebenden Affen zu diesen Voreltern zu rechnen". Als früheste Stufe der Menschwerdung, sowie als die gemeinsame Stammform aller Menschenarten betrachtet er den (nie beobachteten) Urmenschen oder Affenmenschen (Homo primigenius, Pithecanthropus, Alalus), der aus den Menschenaffen durch die vollständige Gewöhnung an den aufrechten Gang und die dadurch bedingte stärkere Ausbildung der Extremitäten (Hand und Fuß) entstanden sein soll, dem aber noch die artikulierte Wortsprache und die damit verbundene bewußte Begriffsbildung fehlte. Nach seinen neuesten Veröffentlichungen setzt er den Menschen, etwa im Zustande der australischen Weddaneger ins Pleistozän, d. i. an den Anfang des Quartär; er soll aus dem sprachlosen Affenmenschen (im Pliocän), dieser aus dem schwanzlosen Menschenaffen hervorgegangen sein. Weiter rückwärts wird der Stammbaum zu den Lemuren (Halbaffen), den Beuteltieren, Gabeltieren (Monotremen), Reptilien, Amphibien usw. bis zu den Urfischen (Selachier) am Anfange der silurischen Zeit und schließlich bis zu den zellkernlosen Moneren (s. u.) verfolgt. Jene Stammbäume sind freilich nach dem Urteil von Du Bois Reymond „etwa so viel wert, wie in den Augen der historischen Kritik die Stammbäume homerischer Helden" (a. a. O. S. 222). Uebrigens wollte auch Häckel selbst seinen Entwürfen keinen „dogmatischen Wert" beimessen, sondern sah in ihnen nur „heuristische Hypothesen". Daß aber die Ableitung des Menschen von anthropoiden Affen-Vorfahren überhaupt ins Reich der Fabel gehört, ist nicht nur von Forschern wie ¶ v. Baer, Ranke, Virchow, sondern auch auf dem Boden der Deszendenztheorie behauptet worden und anscheinend durch den bisher ältesten Fund, den sog. homo Heidelbergensis erwiesen. Weiteres hierüber ¶ Entwicklungslehre. Auf alle Fälle hat es vor andern auch Häckel verschuldet, wenn dieser populäre D. eine Spitze gegen die Religion erhielt und den Massen — sehr unwissenschaftlich — als Dogma, als der „neue Glaube", gepredigt wurde. Nur darüber blieb unter den Vertretern des neuen Dogmas Streit bestehn, ob dieser Glaube nur auf eine natürliche Auslese, einen aristokratischen Kreis von Menschen zähle, wie es D. Fr. ¶ Strauß ausführte, ob er wohl gar in der Züchtung des Nietzscheschen Uebermenschen, der „blonden Bestie" sein letztes Ziel erreiche, oder ob vielmehr, wie es z. B. Büchner und Häckel annahmen, auf dem Gebiete der Menschheit im Gegensatz zum rohen Naturzustande die Naturmacht durch Vernunftmacht, der Kampf ums Dasein durch Humanität zu ersetzen sei.

3. b) Wenn aber der D. Gebildeten und Ungebildeten als das Dogma der Naturwissenschaft verkündigt wurde, so fehlte es gleichwohl auch in Deutschland von Anfang an keineswegs an wissenschaftlicher Umformung und Weiterbildung. Häckel selbst änderte Darwins Gedanken in grundlegender Weise, indem er ihnen ein festes Gefüge und die Gestalt eines abgerundeten naturphilosophischen Systems gab. Von der Leitidee des mechanistischen Evolutionismus ergab sich die Deszendenz als notwendiger Weg, die Selektion als stärkstes Werkzeug zur Herbeiführung der vorhandenen Mannigfaltigkeit. Aus dem Grundgedanken der Einheit der ganzen Natur folgerte er die Notwendigkeit, die Kluft zwischen lebendiger und (anscheinend) unbelebter Materie zu überbrücken, die gleichen physikalisch-chemischen Gesetze auf beiden Gebieten in gleicher Weise wirksam zu setzen und ausschließlich auf ihre Wirksamkeit die Formation der einfachsten Organismen zurückzuführen. So wurde die Urzeugung, über die Darwin sich zurückhaltend geäußert hatte, zur notwendigen Voraussetzung (¶ Biologie). Von den niedrigsten Moneren (die Moneren sind Häckels angeblich kernlose einzellige Organismen, die freilich der heutigen Forschung infolge ihrer schärferen mikroskopischen Methoden sich doch als kernhaltig erwiesen haben) — von den niedrigsten Moneren anfangend, sollte die Entwicklung in Stetigkeit bis zu den höchsten Formen fortschreiten. Als

sichrer Ariadnefaden durch die verschlungenen Labyrinthe des Werdens sollte das ¶ biogenetische Grundgesetz führen und der Anschaulichkeit des Denkens sollten die hypothetisch entworfenen Stammbäume dienen. Nehmen wir noch hinzu, daß Häckel anders als Darwin die Vererbung unter dem Bilde einer modifizierten und verzweigten Wellenbewegung erläutert hat, die von den Lebensprozessen der Eltern aus auf den Keim sich fortpflanze (Perigenesis-Theorie), die haben wir die wesentlichen Züge zusammen, so den Häckelschen „D." vom ursprünglichen unterscheiden. Zugleich wird begreiflich, wie diese großenteils sehr unsichern, aber in ihrer Art unzweifelhaft großzügigen Gedanken lebhaften Anreiz zur Nachprüfung und zum Widerspruch gaben. Die weitere Entwicklung ist dadurch bedingt, daß die Vertreter der alten Standpunkte von ihrer umfassenden Fachkenntnis aus Einwände erhoben, die zwar in der ersten Begeisterung unbeachtet blieben, aber weil sie in der Tat z. T. Schwächen der Theorie aufdeckten, allmählich sich Geltung verschaffen mußten. Hier nenne ich nur als besonders gewichtig ¶ Agassiz, der ¶ Cuviers Gedanken fortführend, die paläontologische Aufeinanderfolge der niederen und höheren Wesen als allmähliche Verwirklichung des göttlichen Schöpfungsplanes deutete, de Quatrefages, der in eingehender Prüfung der Leistungen Darwins, seiner Vorgänger und Nachfolger zu zeigen versuchte, daß die Wissenschaft das Problem der Entstehung der Arten wenigstens bisher nicht bewältigt hat, von Deutschen den zeitlebens in kühler Skepsis verharrenden Rudolf Virchow, den Marburger Botaniker Wigand, der seine Ablehnung des D. auf ein umfangreiches Material stützte, vor allem den berühmten Forscher Karl Ernst v. ¶ Baer, der trotz seiner Sympathie für den Entwicklungsgedanken die Grundpositionen der Darwin-Häckelschen Theorie ablehnte. Bei ihm tritt deutlich ein Gedanke hervor, der, wie er die ältere deutsche Schule bestimmt hat, so in der Gegenwart immer weitere Kreise zieht: die Annahme von immanenten Entwicklungsgesetzen, durch welche die Heranbildung immer vollkommenerer Formen geregelt wird. Zwischen der Annahme solcher (übrigens sehr verschieden deutbarer) Bildungsgesetze und der Selektionstheorie besteht ein scharfer, wenn auch vielleicht nicht ganz unausgleichbarer Gegensatz; die Wertung dieser beiden Glieder pflegt heute über die Formulierung des Entwicklungsgedankens zu entscheiden. Wenn Du Bois Reymond die Bildung der Organismen „überall als Kompromiß zwischen den Forderungen der Bildungsgesetze und den Wirkungen der natürlichen Zuchtwahl" versteht (a. a. O. S. 226), so proklamiert Weismann die „Allmacht der Naturzüchtung". Dagegen wird die natürliche Zuchtwahl als beherrschendes Prinzip sowohl von Eimer wie von der Schule der Neolamarckisten abgelehnt. Näheres ¶ Deszendenztheorie ¶ Entwicklungslehre.

Die ins Uferlose angeschwollene Literatur findet man am zuverlässigsten und eingehendsten im Jahresbericht über die Fortschritte der Anatomie und Entwicklungsgeschichte, Neue Folge seit 1892, hrsg. v. Schwalbe. Sämtliche Werke von Weltanschauungs-Interesse verzeichnet der Theologische Jahresbericht. Die ältere Literatur (49 Seiten!) bei Georg Seiblitz: Die Darwinische Theorie, 11 Vorlesungen, 1875². Anerkannt vortrefflich (vom darwinistischen Standpunkt) ist ferner Oskar Schmidt: Die Deszendenzlehre und der Darwinismus, 1884³; — Von ¶ Büchner kommen in Betracht: Sechs Vorlesungen über die D.sche Theorie, 1868; Die Stellung des Menschen in der Natur, (1870) 1872²; — Von ¶ Vogt: Vorlesungen über den Menschen, 1863, Menschen, Affenmenschen usw., 1866; Ueber die Mikrozephalen oder Affen-Menschen, 1868; Quelques hérésies darwinistes (Revue scientifique 1886—91; voll scharfer Kritik der Aufstellungen Häckels); — Von den zahlreichen Schriften ¶ Häckels seien hier nur genannt: Generelle Morphologie der Organismen, 2 Bde., 1866; Natürliche Schöpfungsgeschichte, (1868) 1909¹¹; Ueber die Entstehung und den Stammbaum des Menschengeschlechts, (1869) 1881⁴; Anthropogenie, (1874) 1903⁵; Ueber unsre gegenwärtige Kenntnis vom Ursprung des Menschen, 1908; Die Welträtsel (Volksausgabe, 240. Tausend, 1908); Die Lebenswunder (Volksausgabe); Gemeinverständl. Vorträge und Abhdlgn. a. d. Gebiete der Entwicklungslehre, 1902⁵; Das Weltbild von Darwin und Lamarck, 1909³; — Von T. H. Huxley sind hervorzuheben: Mans Place in Nature, 1864 (deutsch v. Carus, 1863); Lay Sermons, 1870; Collected Essays, 9 vol., 1893—1894, darunter vol. II Darwiniana; Evolution a Ethics, 1893; — Von Asa Gray: Natural Selection not Inconsistent with Natural Theology, 1861; — Von Spencer: The Factors of Organic Evolution, 1887; The Inadaequacy of Natural Selection, 1893; — Von Wallace: Darwinism (deutsch v. Brauns, 1891); — Von G. J. Romanes: The Scientific Evidences of Organic Evolution, 1882; Darwin and after Darwin, 3 vol., 1892/97 (die beiden ersten deutsch von Vetter). — Genannt seien noch: Carneri: Sittlichkeit und Darwinismus, (1871) 1903⁴; — Fritz Schultze: Kant und Darwin, 1875; — Otto Zacharias: Darwin und die kulturhistorische Bedeutung seiner Theorie, 1882; Katechismus des Darwinismus, 1893; — G. v. Gizycki: Philosoph. Konsequenz der Lamarck-Darwinschen Entwicklungstheorie, 1876; — R. Schmidt: Die Darwinsche Theorie und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral, 1876; — G. Teichmüller: Darwinismus und Philosophie, 1877; — C. P. Weygoldt: Darwinismus, Religion, Sittlichkeit, 1878; — M. J. Savage: Die Religion im Sinne der D.schen Theorie, deutsch v. Schramm, 1886; — J. G. Schurmann: The Ethical Import of Darwinism, 1888; — D. G. Ritschi: Darwinism and Politics, 1889; Darwin and Hegel, 1894; — Wilh. Schneider (kath.): Die Sittlichkeit im Lichte der D.schen Entwicklung, 1895; — Lud. Woltmann: Die D.sche Theorie und der Sozialismus, 1899; — Ph. Mayer (kath.): Der teleologische Gottesbeweis und der Darwinismus, 1901; — Dennert: Der D. und sein Einfluß auf die heutige Volksbewegung, 1907⁵. — Als naturwissenschaftliche Werke gegen den Darwinismus oder einzelne Positionen desselben seien hervorgehoben: K. E. v. Baer: Ueber Darwins Lehre (Reden II, 235—480); — Moritz Wagner: Die D.sche Theorie und das Migrationsgesetz der Organismen, 1868 (vertritt Entstehung der Arten durch räumliche Absonderung); — Alb. Wigand: Der D. und die Naturforschung Newtons und Cuviers, 3 Bde., 1873 ff; — E. v. Hartmann: Wahrheit und Irrtum im Darwinismus, 1875; — Alb. Kölliker: Entwicklungsgeschichte des Menschen und der höheren Tiere, (1876/79) 1884² (nimmt sprunghafte Aenderungen und ein den Organismen immanentes, nicht teleologisch, sondern physikalisch-chemisch zu denkendes Entwicklungsgesetz an); — Nägeli: Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre, 1864 (vertritt eine Vervollkommnungstheorie); — Bastian: Schöpfung und Entstehung, 1875; — Kerner v. Marilaun: Pflanzenleben II, 1887; — P. Flourens: Examen du livre de M. Darwin sur l'origine des Espèces, Paris 1864; — A. de Quatrefages: Charles Darwin et ses précurseurs français; Les émules de Darwin, 2 vol., Paris 1894. — Aus der gegenwärtigen Diskussion seien noch herausgehoben: Hans ¶ Driesch (s. d. Art.); — Alb. Fleisch-

mann: Die D.sche Theorie. Gemeinverständl. Vorträge über die Naturphil. der Gegenwart, 1903; — Aug. Pauly: Darwinismus und Lamarckismus, 1905; — Gust. Wolff: Der gegenwärtige Stand des D., 1896; Die Begründung der Abstammungslehre; 1908; — R. H. Francé: Der heutige Stand der D.schen Fragen. Eine Wertung der neuen Tatsachen und Anschauungen (2. völlig umgearb. Aufl. v. d. „Weiterentwicklung des Darwinismus"), 1908; — Richard Hesse: Abstammungslehre und Darwinismus (Aus Natur- u. Geisteswelt); — Herm. Klaatsch: Grundzüge der Lehre Darwins, 1909[3]; — J. H. F. Kohlbrugge: Die morphologische Abstammung des Menschen. Kritische Studien über die neueren Hypothesen, 1908; — L. Plate: Ueb. die Bedeutg. des D.schen Selektionsprinzips und Probleme der Artbildung. Ein Handbuch des Darwinismus, 1908[3]; — Osk. Prochnow: Der Erklärungswert des Darwinismus und Neo-Lamarckismus als Theorien der indirekten Zweckmäßigkeitserzeugung, 1908; — Max Steiner: Die Lehre Darwins in ihren letzten Folgen. Beitr. zum systemat. Ausbau des Naturalismus, 1908; — Aug. Weismann: Ueber die Berechtg. der D.schen Theorie, Akad. Vortrag, 1868; Ueber den Einfluß der Isolierung auf die Artbildung, 1872; Studien zur Deszendenztheorie, 2 Tle., 1875/76; Vorträge über Deszendenztheorie, (1902) 1904[2]; — Vgl. auch die Literatur bei ¶ Deszendenztheorie ¶ Entwicklungslehre. **Titius.**

Dasius, Märtyrer i. J. 303 in Axiopolis (Mösien), weil er sich weigerte, die Rolle des Spottkönigs beim Saturnalienfeste zu spielen, und sein Christentum bekannte. Die Akten über sein Martyrium (hg. von Cumont in: Analecta Bollandiana, 1897, und R. Knopf in: Ausgewählte Märtyrer-Akten, 1901) sind wichtig für das Problem: Jesus als Saturnalienkönig.

Vgl. Hans Vollmer: Jesus und das Sacäenopfer, 1905, S. 18 ff. **K.**

v. Dassel, Reinald († 1167), aus sächsischem Grafengeschlecht vom rechten Weserufer, in Hildesheim und Paris mit reicher klassischer Bildung erfüllt, als Propst mehrerer sächsischer Stifter in die kirchliche Verwaltung eingeführt, wurde von Kaiser ¶ Friedrich I 1156 zum Reichskanzler ernannt und behielt auch als Erzbischof von ¶ Köln (erwählt 1159, geweiht 1165) und Erzkanzler für Italien maßgebenden Einfluß auf die Leitung der Staatsgeschäfte. An dem Zusammenstoß von Besançon 1157, den ronkalischen Beschlüssen von 1158 und der Niederwerfung Mailands, an dem Ausbruch und der Fortdauer des kirchlichen ¶ Schismas, den wechselnden Beziehungen zu Frankreich, dem vorübergehenden Anschluß Englands, dem Würzburger Reichstag von 1165 und den anfänglichen Erfolgen des vierten Römerzuges bis zur Einnahme Roms hat D. entscheidenden Anteil genommen. Ohne daß er den ihm fälschlich zugeschriebenen Plan der Losreißung einer deutschen ¶ Nationalkirche von Rom verfolgt hätte, war er doch einer der wuchtigsten Verteidiger kaiserlicher Selbständigkeit gegenüber der Kurie, die je gelebt haben, und suchte durch den Ausbau der kaiserlichen Herrschaft in Italien den päpstlichen Einfluß lahmzulegen. Kühn und erfindungsreich, von großartiger Schwungkraft und Energie, hat er den Kaiser, der der Richtung nach durchaus mit ihm übereinstimmte, im Kampfe gegen das Papsttum und die Lombarden vielleicht weiter fortgerissen und zäher festgehalten, als es in Friedrichs Art gelegen hätte. Als er plötzlich an der römischen Seuche am 14. Aug. 1167 starb, brach der Widerstand gegen seine Gewaltpolitik allenthalben erfolgreich hervor. Der kölnischen Kirche, der D. sich freilich nicht dauernd widmen konnte, brachte doch seine hervorragende Reichsstellung Vorteile; die angeblichen Gebeine der h. ¶ drei Könige, die er ihr als seine Mailänder Siegesbeute zuführte, wurden für die Stadt eine Quelle des Ansehens und Wohlstandes. Wahrnehmung kölnischer Territorialinteressen brachte ihn zuletzt in Konflikt mit dem Sachsenherzog Heinrich d. Löwen. Seine Baulust verschönte Köln, seine Freigebigkeit kam auch dem unter dem Namen des Archipoeta bekannten Vaganten-Dichter zugute (¶ Clerici vagantes). — ¶ Friedrich I.

Julius Ficker: R. v. D., 1850; — Richard Knipping: Reg. d. Erzb. v. Köln II, 1901; — In Aussicht eine Biographie von Carl Schambach. **Hampe.**

Datarius, Beamter in der päpstlichen Datarie (Dataria apostolica), der Behörde, welche die Bewilligung kirchlicher Gnaden, Dispense usw. erledigt und ihren Namen nach der Unterschrift ihrer Urkunden führt: datum Romae apud S. Petrum (gegeben in Rom beim heiligen Petrus). Der an der Spitze stehende Kardinal heißt Prodatarius, die unteren Beamten der Behörde Subdatarii. ¶ Beamte, kirchliche: I, 2. **Heussi.**

Dathenus, Petrus (1531 oder 1532—1590), Karmelitermönch in Ypern und, nachdem er für die evangelische Wahrheit gewonnen war, Prediger in Westflandern. Die ausbrechenden Verfolgungen nötigten ihn zur Flucht nach ¶ England. Aber auch hier war seines Bleibens nicht. Als Maria die Blutige den Thron bestieg, 1555, kam er an die flämische Gemeinde in Frankfurt a. M. Sie bestand hauptsächlich aus französischen und niederländischen Flüchtlingen, die ¶ Laski und Poullain in England zu reformierten Gemeinden vereinigt hatten. Die Feindschaft der hauptsächlich von ¶ Westphal und ¶ Marbach aufgehetzten lutherischen Geistlichen führte 1561 zu dem verhängnisvollen Beschluß des Rates, „die Kirche der Welschen, bevor sie sich mit den Prädikanten vereinigen oder vergleichen würden, nicht wieder zu öffnen". Aufs neue heimatlos wandte sich D., der auch literarisch in den Kampf eingegriffen hatte, zu dem Kurfürsten Friedrich III von der Pfalz, einem der tatkräftigsten Fürsprecher der reformierten Flüchtlinge. Friedrich bot den Niederländern das Kloster Groß-Frankental als Asyl an, das sich bald dank ihres Gewerbefleißes zu einer blühenden Industriestadt erhob. D. wurde sein Hofprediger. Da ihm die Interessen seiner Heimat immer am Herzen lagen, griff er wiederholt persönlich in den Kampf der ¶ Niederlande gegen die römische Unterdrückung ein (Synode zu Antwerpen 1566, zu Wesel 1568), mußte sich aber mehrmals wieder in die Pfalz flüchten. Sein theologisches und kirchliches Bestreben ging darauf aus, den Calvinismus in den reformierten Gemeinden der Heimat und der Pfalz zu stärken. Zu dem Zwecke übersetzte er u. a. 1566 den Heidelberger ¶ Katechismus ins Niederländische und arbeitete eine Liturgie aus. Unermüdlich war er für die Stärkung und die kirchliche Vereinigung der zerstreuten reformierten Flüchtlingsgemeinden in Frankfurt und Umgebung tätig, so auch durch Bekämpfung der eindringenden ¶ Wiedertäufer. 1578 finden wir ihn in Gent. Da er aber die Kompromißpolitik ¶ Wilhelms von Oranien offen bekämpfte, mußte er wieder fliehen. Bei seiner Rückkehr in die Niederlande wurde er eingekerkert, doch bald nachher freigelassen. Er wandte sich

nun nach Husum, später nach Stade, Danzig und Elbing, wo er, nachdem er zuletzt als Arzt seinen Unterhalt gefristet hatte, 1590 starb.

RE³ IV, S. 495; — H. O. Janssen: Petrus Dathenus, Delft 1872; — F. W. Cuno im Pfälz. Memorabile, 1886, S. 5 ff; — J. H. A. Ebrard: Die franz. reform. Gemeinde in Frankfurt a. M., 1906; — Eduard Simons: Urkundenbuch zur Rheinischen Kirchengesch., Bd. I, Synodalbuch, 1909 (an vielen Stellen). **Hadorn.**

Daub, Karl (1765—1836), ev. Theologe, ist von Strauß verglichen worden mit Ajax, während Schleiermacher Odysseus sei. Beweglichkeit des Geistes und Vielseitigkeit waren nicht sein Erbteil; von Jugend auf der Philosophie zugetan, schritt er ruhig und fest fürbaß, als Mensch schlicht und ernst und treu, allem Schwächlichen und Eitlen abhold, im Gegensatz zu seinem theologischen Gesinnungsgenossen ¶ Marheineke stets von Allen geachtet, als Gelehrter tiefdringend und nicht phantastisch wie manche seiner Zeitgenossen, zugleich aber von einer Schwerfälligkeit und Abstraktheit der Ausdrucksweise, die das Studium seiner Schriften zu einer besonderen Aufgabe macht. — In ärmlichen Verhältnissen in Kassel geboren, wurde er 1791 Dozent in Marburg, 1794 Professor der Philosophie in Hanau und 1795 Prof. d. Theologie in Heidelberg, wo er bis an sein Ende wirkte. — Das unermüdliche Streben nach Feststellung der Objektivität und Wahrheit der Religion machte aus dem jugendlichen Kantianer einen begeisterten Anhänger Schellings und später Hegels, als welcher er zu der Zeit, wo in der Theologie der Rationalismus vorherrschte, einer der Hauptvertreter der restaurierenden ¶ Spekulativen Theologie wurde. Durch die kritisch nicht gebundene Spekulation, die ihren Grund hat in der Idee Gottes, wie sie in der Vernunft organisch lebt, wurde ihm das Dogma in seinem vollen Wortlaut wieder sakrosankt, sodaß es nur scholastischer Bearbeitung unterliegen durfte.

Hauptwerke: Theologumena, 1806; — Einleitung in das Studium der Dogmatik, 1810; — Judas Ischarioth oder Betrachtungen über das Gute im Verhältnis zum Bösen, 1816/18; — Die dogmatische Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel, 1833: — Posthum erschienen einige seiner Vorlesungen bes. über Anthropologie. — Ueber Daub: Karl Rosenkranz, Erinnerungen an Daub, 1837; — D. Friedr. Strauß: Charakteristiken und Kritiken, 1839; — H. Holtzmann in Weechs Badischen Biographien I, 160; — Die beim Art. ¶ Spekulative Theologie angeführten Werke. **Heydorn.**

Daumer, Georg Friedrich (1800—1875) Philosoph und Dichter, geb. zu Nürnberg, Gymnasiast unter ¶ Hegels Rektorat, 1822 stud. theol. in ¶ Erlangen, in Nürnberg Gymnasialprofessor, Pflegevater des bekannten Findlings Kaspar Hauser, seit 1850 wegen Kränklichkeit Privatgelehrter, † in Würzburg. Sein exzentrisches, zwischen Gegensätzen pendelndes Wesen erhellt aus den Perioden seines Lebens: 1. Pietist und spekulativer Philosoph nach ¶ Schellings Art; 2. entschiedener Christentumsfeind; 3. 1858 Uebertritt zum Katholizismus und seit 1859 Vorkämpfer des Ultramontanismus. Ein rastloses Streben, die Welt wissenschaftlich zu erfassen, verband sich in ihm mit einer bei seinem kranken Körper bewundernswerten Energie, das Erkannte praktisch zu betätigen.

D. schrieb u. a.: Die Urgeschichte des Menschengeistes, 1827; — Andeutungen eines Systems spekulativer Philosophie, 1831; — Philosophie, Religion und Altertum, 1833; — Züge zu einer neuen Philosophie der Religion und Religionsgeschichte, 1835; — Der Feuer- und Molochdienst der Hebräer, 1842; — Die Geheimnisse des christlichen Altertums, 1847 (In den beiden letztgenannten Schriften suchte er zu erweisen, daß neben der Religion des Lebens, der Fruchtbarkeit, immer ein grausamer [Moloch-] Kult hergegangen sei; in Israel wie im Christentum habe es entsetzliche Menschenopfer gegeben). — Es folgte: Die Religion des neuen Weltalters, 1850 (D. meinte nach dem bisherigen Gang der Weltentwicklung und der Religionsgeschichte sie voraussehen zu können als eine Religion der Liebe und des Friedens, weit abliegend von allem kirchlichen Christentum). — D.s katholischer Periode gehören an: Meine Konversion, 1859; — Das Christentum und sein Urheber, 1864; — Das Wunder, seine Bedeutung, Wahrheit und Notwendigkeit, 1874 u. a. — Daneben veröffentlichte D. Dichtungen, z. B.: Bettina, 1837; — Mahomet, 1848; — Liederblüten des Hafis, 1846—51; — Marianische Legenden und Gedichte, 1859; — Schöne Seelen, 1862; — Vgl. die biographischen Notizen in D.s: Meine Konversion, 1859 (s. o.); — Aus der Mansarde, 1861—62. **Heydorn.**

Daut, Johann Maximilian († 1736), war ein Schuhmachergeselle aus Frankfurt a. M., der 1710 mit seiner „hellen Donnerposaune" angeblich im göttlichen Auftrag die Nähe der Gerichte Gottes und der „Hochzeit des Lammes" verkündete und die lutherische Geistlichkeit schmähte. Er mußte deshalb 1711 Frankfurt verlassen und ging nach Leyden zu dem Mystiker Ueberfeldt. Aber auch mit ihm zerfiel er bald und schalt dessen Anhänger Judasbrüder. Später söhnte er sich wieder mit ihm aus; zuletzt widerrief er auch den Inhalt seiner „Donnerposaune".

RE³ IV, S. 502. **Mehlhorn.**

David.

1. Jugendgeschichte; — 2. Judäischer Stammfürst; — 3. König von Gesamtisrael; — 4. Gründung des israelitischen Großreiches; — 5. Absaloms Aufstand; — 6. Hof und Regierung; — 7. Regelung der Thronfolge; — 8. David in der Eschatologie; — 9. David als Dichter; — 10. Davids Persönlichkeit.

1. D. ist nach biblischem Bericht der jüngste Sohn des Isai aus Bethlehem. Von seiner Jugend werden uns in den Samuelisbüchern mancherlei Sagen erzählt: als Knabe wird er vom Propheten Samuel zum König gesalbt (I Sam 16), eine zu Lebzeiten Sauls an sich unmögliche Handlung; aber dem größten Könige Israels soll die Salbung, die Weihe durch den Propheten nicht fehlen. Als Saitenspieler wird er dann an den Hof Sauls gerufen (I Sam 16_{14-23}); eine andere Geschichte erzählt dagegen, wie er als Kriegsheld durch die Besiegung des Philisterriesen Goliath die Augen Sauls auf sich zieht (I Sam 17). Eben diese Heldentat wird aber anderwärts einem sonst unbekannten Helden Elhanan zugeschrieben (II Sam 21_{19}). Auch die Erzählungen, wie David und Saul wieder auseinanderkamen, D. vom Hofe floh, von Saul verfolgt wurde, seine Großmut Saul gegenüber bewies, sind so sehr mit Sagenhaftem vermischt, daß wir den wirklichen Hergang im Einzelnen nicht mehr zu erkennen vermögen. Wir müssen uns mit den einfachen, geschichtlich einigermaßen sicheren Tatsachen begnügen, daß sich D. am Hofe Sauls aufhielt, mit Jonathan, dem Sohne Sauls durch innige Freundschaft verbunden war (vgl. das schöne Leichenlied auf den Tod Sauls und Jonathans II Sam 1_{17-27}, das sog. ¶ Bogenlied, ¶ Dichtung, profane in Israel, 3) und Sauls Tochter Michal zur Frau hatte. Aus unbekannten Ursachen

— wohl weil Saul nicht ohne Grund argwöhnte, daß D. die Herrschaft anstrebe (¶ Abjathar) — trat an Stelle der Freundschaft offene Feindschaft.

2. Bedeutsamer als diese Familiengeschichten sind die nun folgenden Kämpfe D.s im Süden des Landes um die Herrschaft in diesen Gegenden, wo die Hebräerstämme der Judäer, Kalebiter (¶ Abigail), Jerachmeeliter, Keniter zusammen saßen, bedeutsam nicht sowohl in den Einzelheiten ihres Verlaufs, als vielmehr in ihrem Endergebnis: der Neubildung des Stammes Juda (¶ Juda) und eines davidischen Reiches im Süden. Zwar im Anfang war D. wenig glücklich: auf der einen Seite mußte Saul, der selbst Absichten auf den Süden hatte, alles tun, D. fernzuhalten; auf der andern Seite erhoben die Philister Ansprüche auf das Hinterland. Ihnen unterwarf er sich schließlich als Vasall (I Sam 27). Der Tod Sauls in der Philisterschlacht machte ihm die Bahn frei. Nun gewann er, durch ein geschicktes Doppelspiel die Philister über seine Ziele täuschend, die Südstämme für sich und verlegte seine Residenz nach Hebron. In diesem neuen Reiche D.s fiel naturgemäß die Führerrolle dem Stamme D.s, dem auch in der Kultur am weitesten fortgeschrittenen Juda zu.

3. Nun hatte David den festen Stützpunkt, von dem aus er seinen weiteren Plan in Angriff nehmen konnte, Israel zu unterwerfen und mit Juda zu einem großen Reich zu vereinigen. Die Eroberung von Jerusalem war der erste Schritt dazu; wenn er seine Residenz in diese starke Festung ganz an der Nordgrenze seines bisherigen Gebietes verlegte, so bedeutete das eben, daß er seine Herrschaft nach Norden ausdehnen wollte. Von dem mehrere Jahre hindurch geführten Kampf mit Ischbaal (= Isboset), dem Sohn und Nachfolger Sauls, erfahren wir nichts Näheres. Sauls Haus ist in diesem Kampfe untergegangen (¶ Abner) und der Stamm Benjamin bis zur Bedeutungslosigkeit geschwächt worden (¶ Benjamin). Die Ermordung Ischbaals entschied schließlich zugunsten Davids; vom Hause Sauls war niemand da, der die Krone hätte mit starker Hand ergreifen und gegen D. verteidigen können. So fiel ihm das Reich Sauls ohne weiteren Kampf zu (II Sam 3 und 4). Das war für die Philister das Zeichen zum Eingreifen: daß ihr Vasall Herr eines verhältnismäßig großen Reiches geworden, gefährdete ihre Oberhoheit. Allein im Hochland Juda zeigte sich D. ihnen überlegen. Ueberdies war es die Zeit, wo die Aegypter und Phönizier von Süden und Norden her die Philister bedrängten. Das Ende des Kleinkriegs war, daß D. Israel die Freiheit von den Philistern erkämpfte und sogar die Philisterstadt Gath in seine Hände bekam. Diese Oberhoheit über einen Teil des Philisterlandes konnte er auch fernerhin aufrecht erhalten.

4. D.s Pläne gingen noch viel weiter. Juda-Israel sollte den Kern eines Großreiches bilden, an welchen die Nachbarstaaten als Provinzen sich angliederten (¶ Nachbarvölker Israels). Der größte Teil seiner Regierung war mit solchen Eroberungskriegen ausgefüllt, deren zeitliche Reihenfolge wir nicht kennen. Im Süden wurde Edom nach harten Kämpfen, in denen sein Königsgeschlecht bis auf einen Flüchtling Hadad (¶ Aegypten: III) ausgerottet wurde, dem Reiche einverleibt; damit hatte Israel den wichtigen Handelsweg nach Eziongeber am aelanitischen Meerbusen des Roten Meeres in Händen. Im Osten des Toten Meers wurde Moab unterworfen, die Nordhälfte wurde Provinz des davidischen Reiches, dem Südteil ließ D. seine eigenen Könige als tributäre Vasallen. Weiterhin nördlich saßen die Ammoniter, die schon Saul in ihrem Vordringen nach Westen aufgehalten hatte. Nach zweijähriger Belagerung fiel ihre Hauptstadt Rabbat Ammon. Das Land wurde israelitischer Vasallenstaat. Auch die benachbarten kleinen Aramäerstaaten von Soba, Bet Rechob, Bet Maacha, alle drei im Süden von Damaskus gelegen, wurden tributpflichtig. D.s Ziel war damit erreicht, die Brüderstämme der Hebräer waren unter seinem Szepter zu einem Reich vereinigt, und er selbst hatte damit die maßgebende Stellung in Südsyrien.

5. Diese Kriege mit ihren Erfolgen befestigten naturgemäß D.s Stellung im Innern, aber sie vermochten doch nicht, den Gegensatz zwischen Juda und Benjamin-Israel aus der Welt zu schaffen oder doch nur so fest zu überbrücken, daß nicht noch in Davids späteren Jahren von den Israeliten ein Versuch hätte gemacht werden können, die Herrschaft des Judäers D. abzuschütteln. In den Samuelbüchern ist uns Absaloms Aufstand als reine Familiengeschichte erzählt (II Sam 13—20). D.s ältester Sohn Amnon hat seine schöne Stiefschwester Tamar entehrt. Als ihr Rächer tritt ihr leiblicher Bruder ¶ Absalom auf und erschlägt Amnon, muß aber dann vor dem Zorn des Vaters fliehen. Später kommt eine Aussöhnung mit dem Vater zustande, Absalom tritt jetzt als Thronfolger auf und versteht das Herz des Volkes zu stehlen. In Hebron bricht der Aufstand aus, D. muß mit seiner Leibwache ins Ostjordanland, das treu bleibt, fliehen. Absalom folgt ihm mit dem Heere dorthin; in der Entscheidungsschlacht wird er besiegt und getötet, der Aufstand ist in der Hauptsache zu Ende. Daß aber diese Erzählung den alten Haß von Israel, besonders Benjamin, gegen D. zum Hintergrund hat, blickt an verschiedenen Punkten der im übrigen meisterhaft geschriebenen Erzählung durch (vgl. z. B. den Fluch des Benjaminiten Simei II Sam 16_{5-13} 19_{17-24}). Absalom ist das Werkzeug dieses Hasses, und auch nach Absaloms Tod hat Benjamin weitergekämpft. Im hohen Norden hat der Benjaminit Seba vergeblich versucht, noch einmal Widerstand zu leisten.

6. Von D.s Regierung im Innern erfahren wir nicht sehr viel. Seine Stütze waren seine Leibwache, die „Krethi und Plethi", eine Söldnerschar, die er bezeichnender Weise nicht aus Judäern, sondern aus Fremden, Philistern, nahm. Das Haus Sauls hat er natürlich möglichst unschädlich gemacht: die Tochter Sauls, Michal, nahm er in seinen Harem auf, den Enkel Sauls, den lahmen Meribaal (= Mephiboseth), hielt er an seinem Hof in ehrenvoller Haft, sieben andere Glieder der Familie Sauls gab er den Gibeoniten zur Befriedigung der Blutrache preis. — Sein Hof war einfach, sein Harem hielt sich in bescheidenen Grenzen. Auf dem Westhügel von Jerusalem hatte er sich seine „Davidsburg" gebaut. Dort weilten bei ihm seine obersten Beamten, die Minister: der Heerführer, der Schreiber, der Vezier, der Frohnmeister, der Hausminister und die obersten Priester. — In seiner Burg brachte er auch die heilige Lade unter (¶ Heiligtümer Israels). Sie war einst das Heiligtum

Israels gewesen und bildete jetzt ein starkes Band, das Israel mit Jerusalem und dem Königshause verband. Ein ebensolches Band der Einheit war überhaupt der ganze Jahvekult. Das erkannte D. recht wohl und förderte ihn darum auf alle Weise; wir wissen z. B. aus der Mesainschrift, daß er ihn auch in den neu zum Reich geschlagenen Teilen des Moabiterlandes einführte. Das tut dem andern keinen Eintrag, daß er selbst ein überzeugter Verehrer Jahves war.

7. D. hat nach den Angaben des AT 40 Jahre regiert (¶ Chronologie der Geschichte Israels). Er ist als altersschwacher Greis (¶ Abisag) gestorben, nachdem er noch kurz vor seinem Tod den Salomo, den Sohn seiner Lieblingsfrau ¶ Batseba, als seinen Nachfolger hatte salben lassen. Eigentlich erbberechtigter Thronfolger war der schöne ¶ Adonia, der Sohn der Haggith. Auf seiner Seite standen die alten Genossen und Beamten Salomos, ein ¶ Joab, ¶ Abjathar und die Judäer. Aber er war nicht der Mann des neuen Priestergeschlechts der Zadokiden (¶ Zadoq). Der Prophet Nathan und Batseba wußten dem Könige einzureden, daß Adonia noch zu Lebzeiten seines Vaters nach der Krone greifen wolle, und verstanden so, ihm die Zustimmung zur Salbung Salomos zu entreißen.

8. Das Andenken D.s als des Reichsgründers hat im Südreich stets fortgelebt, um so mehr, da dort seine Dynastie bis zum Ende auf dem Thron blieb. Je mehr man bei dem politischen Niedergange der Gegenwart von dem Ruhm der Vergangenheit zu zehren hatte, desto größer wurde seine Gestalt und desto lebhafter wurden die Farben, in denen man des alten Reiches Herrlichkeit malte (vgl. die ihn umrankenden Sagen). Und wenn man von der betrübenden Gegenwart weg die Blicke auf die zu erwartende bessere Zukunft richtete, so wurde auch diese in den Zügen der davidischen Zeit gezeichnet. Für alle Propheten hatte das Davidische Königtum seinen unzerstörbaren Halt an dem ewigen Bund, den Jahve mit D. geschlossen hatte. Von der Wiederaufrichtung der Hütte D.s redet Amos (9 11 ff), und Hosea von der Rückkehr des ganzen Volks zu Jahve und dem Könige D. (3 5 vgl. 2 2). D. ist der ideale König der Vergangenheit und der Zukunft (vgl. auch unter Nr. 9), und in dem Messias, der aus davidischem Geschlecht kommen muß, wird D. wieder erstehen, vgl. Jerem 30 9 Ezech 34 23 f 37 24 f. Stern aus Jakob nennen ihn schon die ¶ Bileamssprüche. ¶ Messias usw.

9. Daneben hat die spätere Zeit in David vor allem den Sänger und Dichter gesehen, den Schöpfer der religiösen Lyrik, der Psalmendichtung, die von ihm an ununterbrochen die Geschichte Israels begleitet habe. So tragen die meisten Lieder des Psalmbuchs seinen Namen. Und die Chronik macht ihn weiterhin zum Schöpfer der ganzen Tempelmusik (I Chron 25). An Anknüpfungspunkten für diese Legende fehlt es bei der Gestalt des geschichtlichen D. nicht. Das Leichenlied auf den Tod Sauls und Jonathans (II Sam 1 19—27 ¶ Bogenlied) und das auf den Tod Abners gedichtete (II Sam 3 33 f) zeigen ihn als gottbegnadeten Sänger. Daß er die Musik liebte und selbst ausübte, erzählt auch schon die ältere Ueberlieferung: als Harfenspieler kommt er an den Hof Sauls, um diesen mit seinem Spiel zu beruhigen, wenn der böse Geist über ihn gekommen ist (I Sam 16 14—23). Als unerreichtes Vorbild in dieser Kunst gilt er den Zeitgenossen eines Amos (3 3 5 f). So wird er auch die edle Dicht- und Sangeskunst an seinem Hofe gepflegt haben. Alles weitere gehört der Legende an.

10. In der späteren Ueberlieferung erscheint D. als Muster der Frömmigkeit. Alle Geschlechter haben in ihm das Vorbild eines israelitischen Königs gesehen und sein Bild so gezeichnet, daß es jeweils dem Ideale der Zeit entsprach. In Wirklichkeit war er wohl ein aufrichtiger Verehrer Jahves und fromm nach dem Begriffe seiner Zeit, aber kein Heiliger; ein rauher Kriegsheld von hervorragender persönlicher Tapferkeit, und zugleich ein kluger Staatsmann, der Umstände und Personen zu durchschauen und sich dienstbar zu machen wußte; eine liebenswürdige Persönlichkeit, welche die Herzen an sich zu fesseln verstand, aber auch eine Herrschernatur, die rücksichtslos über andere wegschreiten konnte. Er hat, von seiner Leidenschaft fortgerissen, ohne Bedenken den „Uriasbrief" geschrieben, und doch hat sein Volk ihn geliebt und ihm Treue gehalten. Er war eine gewaltige Persönlichkeit; der beste Beweis ist das Werk, das er zielbewußt geschaffen: das israelitische Großreich.

Bruno Baentsch: David und sein Zeitalter, 1907; — ‡ Georg Beer: Saul, David, Salomo (RV II, 7), 1906; — Weitere Literatur bei ¶ Israel, Geschichte. **Benzinger.**

2. von Augsburg († 1271), Novizenmeister der Franziskaner-Minoriten in Regensburg und (seit 1243) in seiner Vaterstadt, Lehrer und Freund des ihm gleichgesinnten ¶ Berthold von Regensburg (¶ Mystik, geschichtlich), mit dem er zeitweise auf weiten Reisen predigend durch das Land zog. Seine zahlreichen deutschen und lateinischen Traktate leiten vor allem zum tätigen Christentum, aber auch zum kontemplativen (beschaulichen) Leben an, ohne daß er deswegen auf die reine Lehre, den katholischen Glauben, verzichtete; schrieb er doch auch De inquisitione haereticorum für die Arbeit der ¶ Inquisition.

RE³ IV, S. 503 f von E. Lempp, der auch in ZKG XIX, S. 15 ff eine Quellenuntersuchung schrieb; — Franz Pfeiffer: Deutsche Mystiker des 14. Jhb.s, 1845, Bd. I und W. Preger: Geschichte der deutschen Mystik, 1874, Bd. I zählten ihn zu den Mystikern. **Zsch.**

3. Christian (1690—1751), geboren in Senftleben (Mähren), gestorben in Herrnhut, ein mährischer Zimmermann, der in zahlreichen Landsleuten den Trieb zur Auswanderung weckte, sie dem Grafen ¶ Zinzendorf zuführte und so 1722 den Anstoß zur Gründung von Herrnhut gab (¶ Herrnhuter). D. war von Hause aus eifriger Katholik. Aber er kam bei heimlich Evangelischen in die Lehre. Hier fiel auch eine Bibel in seine Hände, die er fleißig las. So reifte allmählich in ihm der Wunsch, sich der evangelischen Kirche anzuschließen. Nach vergeblichen Versuchen in Ungarn und Sachsen vollzieht er in Berlin seinen Uebertritt. Aber zur Ruhe kommt er erst, als er in dem pietistisch erweckten Pastor Schäfer in Görlitz zum erstenmal einen Gesinnungsgenossen findet (1717). In demselben Jahre beginnen auch seine „Erweckungsfahrten" in die Heimat. Die vierte (1722) führt zur ersten Auswanderung der evangelisch Gesinnten aus Mähren. Von da ab verschlingt sich seine Lebensgeschichte unlöslich mit der Entwicklung der Emigrantenkolonie, die er mit ¶ Zinzendorfs Erlaubnis am Abhang des Hutberges auf Berthelsdorfer Grund und Boden angesiedelt hatte. Bis zu seinem Ende ist er unausgesetzt im Dienst der

sich rasch ausdehnenden herrnhutischen Gemeinschaft tätig, nicht in fester amtlicher Stellung, sondern bald hier, bald dort (Livland, Schweiz, Holland, Pennsylvanien, dreimal in Grönland), bald den Brüdern mit seinem Handwerk dienend, bald als Evangelist wirksam. Unmittelbar, gerade heraus, derb zufahrend, plötzlichen Eingebungen folgend, war er von großer persönlicher Wirkung, hat aber seinen Brüdern auch oft genug durch Mangel an klaren Prinzipien und Lebensklugheit Verlegenheiten bereitet. ¶ Herrnhuter ¶ Zinzendorf.

Nachrichten aus d. Brüdergemeine, 1872, S. 668 ff. **Reichel.**

4. Franz (auch Davidis), etwa 1510 in Klausenburg geboren, 1552 erster lutherischer Pastor in Petersdorf, 1556 in Klausenburg, 1564 Superintendent der calvinistischen „Klausenburger", seit 1568 erster Superintendent der siebenbürgischen ¶ Unitarier, von denen sich unter seiner Führung (seit etwa 1572) die die übernatürliche Geburt Jesu und die Anbetung Christi leugnenden Davidisten oder Judaizanten oder Non-Adoranten (Nicht-Anbeter) absonderten. Als Neuerer in Religionssachen von ¶ Blandrata und Socin (¶ Sozinianer) bekämpft und schließlich zu ewigem Gefängnis verurteilt, starb er 1579 bald nach der Gefangennahme. Aus seinem Kreise gingen hernach die judaisierenden siebenbürgischen ¶ Sabbatharier hervor.

A. Hegler: RE³ IV, S. 517 ff.

5. Johann, zubenannt Joris, auch Joriszoon (= D. Georgssohn) (1501 oder 1502—56), ein Glasmaler aus Delft, der, 1528 wegen Verspottung der Monstranz verbannt, sich den ¶ Wiedertäufern anschloß und, besonders seit der Katastrophe des Täufertums zu Münster 1536, gleichzeitig mit ¶ Menno Simons, die revolutionären Elemente zurückdrängte und an der Ueberwindung der Gegensätze arbeitete. Sein messianisches Selbstbewußtsein (seit 1536) und seine zahlreichen Offenbarungen fanden gläubige Jünger (Davidisten, D.-Joriten, Joristen), die trotz aller Verfolgungen von ihm die Aufrichtung des vom Gesetz befreienden, sinnlichen Gottesreiches erwarteten. Nach Veröffentlichung seines „Wonderboek" lebte er seit 1544 als Johann von Brügge, scheinbar streng zwinglianisch und hoch angesehen, in Basel, das erst 3 Jahre nach seinem Tode an seinem Leichnam Ketzergericht hielt und ihn samt seinen Schriften verbrannte. Die D.-Joriten waren noch im 17. Jhd. in Holland eine verbreitete Sekte.

A. Hegler: RE³ IX, S. 349 ff, unter Benutzung der monographischen Studien Fr. Nippolds in ZhTh 1863. 1864. 1868. **Zsch.**

Davidisten (auch Davidianer) nannten sich sowohl die unitarisch gesinnten Anhänger des Franz ¶ David wie die wiedertäuferischen Kreise um Johann ¶ David-Joris. **Zsch.**

Davids, T. W. Rhys, Professor der vergleichenden Religionswissenschaft in Manchester seit 1904, früher Professor des Pali und der Buddhistischen Literatur in London, Sekretär der Royal Asiatic Society, President of the Pali Text Society, Fellow of the British Academy. Geb. 1843. Studierte in England und Breslau, trat in die Zivilverwaltung von Ceylon ein, wurde 1877 Advokat in London und 1881 Hibbert Lecturer.

Hauptwerke: Buddhism, (1878) 1903[10], eine Skizze von Buddhas Leben geschrieben für die London Society for the Promotion of Christian Knowledge; — Aus Vorträgen an amerikanischen Universitäten ging hervor Buddhism, its History and Literature, 1896; — In Verbindung mit Prof. H. Oldenberg veröffentlichte er in den Sacred Books of the East Uebersetzungen der Vinaya texts, 1881; — Buddhist Birth Stories, 1880; — Buddhist Suttas from the Pali, 1881; — Questions of King Milinda, 1876; — Dialogues of the Buddha, 1899; — Buddhist India, 1902. **Wollschläger.**

Davidsohnschaft ¶ Jesus Christus.

Davidson, 1. Andrew Bruce (1831—1902), Professor der semitischen Sprachen und Literatur zu Edinburgh. Mitglied des Revisions-Komitees für das AT.

Hauptwerke: Outlines of Hebrew Accentuation, 1861; — Commentary on Hiob (unvollendet); — Predigten.

2. Randall Thomas, Erzbischof von Canterbury seit 1903. Geb. 1848 in Edinburgh. Er bekleidete vor 1903 verschiedene geistliche Hofämter. Er veröffentlichte: Hofe of Archbiokop Fait 1891. Charges, Sermons. **Wollschläger.**

D.C.S.V. ¶ Studentenverbindungen, christl.

Debora, Deboralied. 1. D., Rebekkas Amme, I Mose 35 $_{8.14}$ (aus dem ¶ Elohisten). Ihr Tod wird erzählt, merkwürdigerweise, bei Jakobs Rückkehr von Laban (¶ Jakob und Esau); ihr Grab wurde bei Bethel gezeigt; darauf stand ein Baum — die „Klageeiche" — und ein Steinmal, worauf man, da die Toten dürsten, Trankopfer zu schütten pflegte. Rebekkas Amme, ohne Namen, erwähnt auch I Mose 24 $_{59}$.

2. D., Weib Lappidoths, eine „Mutter in Israel", die ihrem Volke unter „der Deborapalme" Orakelsprüche spendete. Ihre Heimat ist nach Richt 5 $_{15}$ wohl Issaschar. Spätere Tradition nennt sie eine „Prophetin" und verwechselt ihren Baum mit der „Klageeiche" der Amme Rebekkas, Richter 4 $_{5}$. In der Geschichte ist sie dadurch berühmt, daß sie zusammen mit dem Helden ¶ Barak durch ihre Jahve-Begeisterung die Stämme Israels zu einem großen, befreienden Schlage gegen die Könige Kanaans hinriß. Darüber zwei von einander unabhängige Ueberlieferungen: eine alte Sage Richt 4 (Grundstock 4 $_{4—22}$) und das wundervolle D.lied Richt 5. Beide Traditionen, von denen natürlich das aus der Situation selbst geflossene Lied bei weitem den Vorzug verdient, stimmen im ganzen mit einander überein, weichen aber im einzelnen von einander ab, auch wenn man die spätere Ueberarbeitung der Sage abzieht, die als Hauptfeind Israels nicht wie das Lied Sisera, sondern König Jabin von Hazor (gegen den Josua kämpfte Jos 11) nennt und Sisera zu seinem Feldhauptmann macht (4 $_{2}$). Verschiedenheit besteht vor allem darin, daß nach der Sage nur Sebulon und Naphtali, nach dem Liede aber auch der andere Nordstamm Issaschar, dazu die südlichen Stämme Ephraim, Machir (sonst zu Manasse gerechnet) und Benjamin beteiligt sind; und daß der Schlachtort nach der Sage der Berg Tabor im Norden, nach dem Liede Taanach im Süden des Kisonbaches war: doch könnte dies beides dahin vereinigt werden, daß der Angriff Israels von beiden Seiten zugleich erfolgt ist.

Das ganze Ereignis wird folgendermaßen zu denken sein: die Kanaanäer, durch die ersten großen Hauptschläge Israels niedergeworfen, hatten sich wiederum erhoben. Ihre Hauptmacht lag in den Städten der Kison-Ebene, die sich nach kanaanäischer Art zu einem Städtebund zusammengetan hatten; durch ihre Kriegswagen, den damals noch einigermaßen barbarischen Israeliten etwas besonders Furchtbares, beherrschten die Kanaanäer die Ebene und ihre Seitentäler und verhin-

derten den Verkehr zwischen den nördlichen und südlichen Stämmen. Eine Weile schien Israel zu verzagen. Da rafften unter der Führung von Jahve-begeisterten Personen sich einige der geographisch getrennten, politisch kaum in sich geeinten und nur lose mit einander verbundenen Stämme zu einer gemeinsamen Tat auf, wenn es freilich auch nicht gelang, alle zusammenzufassen. Mit Jahve zog man in den Krieg, und Jahve selbst kam in einem gewaltigen Unwetter, das den Kison anschwellen ließ und die niedrige, sumpfige Ebene weithin überschwemmte, den Seinen zu Hilfe. Der feindliche Führer fiel auf der Flucht schmachvoll durch eines Weibes Hand. So schaffte sich Israel, wie es das in jener Zeit mehrfach getan hat, durch einen gewaltigen Ruck Freiheit von seinen Drängern. Da ein Kampf mit einem kanaanäischen Städtebunde nachher nicht wieder erwähnt wird, dürfen wir annehmen, daß sich Israel durch diese Schlacht endgültig die Herrschaft über das nördliche Kanaan erobert hat, wenn auch die kanaanäischen Städte selbst erst viel später gefallen sind.

Das majestätische Lied, das jenen Sieg preist, offenbar unmittelbar nach der Schlacht gesungen, zwar, wie es kaum anders sein kann, in manchem uns dunkel und teilweise schlecht erhalten, ist das älteste größere Stück der israelitischen Literatur, eine Geschichtsquelle ersten Ranges. Es beginnt mit einer prachtvollen Hymnenintroduktion (¶ Psalmen): der Dichter schaut in seiner Begeisterung Könige als den Kreis seiner Zuhörer; den Königen, die so von Israels Taten schaudernd vernehmen, will er Jahves Größe verkünden. Ein zweiter Absatz beschreibt in prachtvollen Bildern, wie Jahve selbst in den Schrecknissen des Gewitters und Erdbebens vom ¶ Sinai her seinem Volk zu Hilfe kam: solche noch halbmythologische Schilderungen haben ursprünglich ihren Sitz am Vulkan Sinai in der Mose-Erzählung und klingen noch lange als poetische Prachtstücke in den Gedichten Israels nach (V Mose 33_{3} ff Hab 3_{2} Jes 30_{27} ff Psalm 18_{8} ff u. a.). Mit plötzlichem Szenenwechsel beschreibt der Dichter die Zustände vor der Schlacht, die Zeit von Israels Schmach, und, wieder plötzlich herumfahrend, schildert er die Feier des Sieges. Dann, immer mit neuem Einsatz, preist er die Kämpfenden: voran D., die ein Lied singt, d. h. wohl mit einem Zaubergesange die Feinde verflucht (¶ Dichtung, profane in Israel, 5 b), und den Führer Barak, der die Schande der eigenen Gefangenschaft rächen muß; darauf die Stämme, die „Jahve zu Hilfe kamen". Beißender Spott aber ergießt sich auf die andern, die den Frieden vorzogen: dies also nach der Art des Spottliedes (¶ Dichtung, profane, 4). Dann die Schlacht, deren Einzelheiten sich der Anschauung des Dichters entziehen; er beschreibt nur das furchtbare Anrücken der feindlichen Könige, die Hilfe der Sterne, die den Regen hinabschickten, und die rasende Flucht der feindlichen Wagen. Nun die Ereignisse auf der Flucht. Die Stadt Meros hätte helfen können, sie hat es nicht getan: sie sei verflucht! Die Keniterin Jael hat Sisera heimtückisch erschlagen — hier eine ausführliche, höchst anschauliche Schilderung —: sie sei gesegnet! So verkündet der Dichter nach dem Recht des gottbegeisterten Sängers (¶ Psalmen) Segen und Fluch (¶ Dichtung, profane, 5 b). Zum Schluß der Eindruck der Kunde von Siseras Tod, wenn sie Siseras Mutter vernimmt, nach echter Dichterart nicht selbst geschildert, aber zu erraten aus ihrer jetzigen Sicherheit; nur ein großer Dichter kann so sprechen. Und dann, kurz auffahrend: Verderben Jahves Hassern, Heil denen, die ihn lieben! — Das Gedicht, dem Stoffe nach episch, aber seiner überwallenden Leidenschaft nach eher lyrisch zu nennen, tönt die Empfindungen des Augenblicks voll, ja dithyrambisch aus. „Triumphierend spricht sich darin das glückliche Zutrauen aus, womit ein jugendliches Volk in den großen, absichtslosen Momenten seiner Geschichte, in denen sein Gesamtgeist aus der Tiefe aufschauert, die Gottheit vor sich herschreiten sieht, durch sich hinrauschen hört" (Wellhausen). Der Dichter vermag, mit hinreißender Kraft das auszusprechen, was er empfindet; das Geschilderte ist wirklich erlebt; — auch daß Jahve im Gewitter kam und daß die Sterne halfen, ist keine poetische Fiktion, sondern Wirklichkeit: Israel lebte damals noch in mythischen Anschauungen —; und das Erlebte wird auch geschildert: noch gilt es nicht für profaisch, die wirklichen Namen auszusprechen. Charakteristisch ist auch, daß das Gedicht in eine Reihe von ziemlich unverbunden nebeneinanderstehenden Szenen zerfällt (¶ Dichtung, profane, 2 ¶ Bogenlied), von denen einige verschiedenen Stilgattungen angehören. Es ist also kein „Volkslied", sondern rührt, was $V_{3\cdot 9\cdot 21}$ ausdrücklich hervortritt, von einem einzelnen großen Dichter her. D., die V_{12} und auch wohl 7, angeredet wird, ist dieser Dichter nicht. Religionsgeschichtlich wertvoll ist das Lied besonders dadurch, daß es uns zeigt, wie eng die kriegerischen Stimmungen und Leidenschaften damals mit der Jahvereligion verbunden waren; dabei darf denn auch die Tücke nicht fehlen. Noch ist Israel kein politischer Organismus; aber der Enthusiasmus der Jahvereligion bindet die Stämme zusammen.

Zum Deboraliede vgl. die Kommentare zum Richterbuche von Karl Budde (1897) und Wilhelm Nowack (1900), woselbst weitere Literatur, sowie die „Geschichten Israels", besonders Julius Wellhausen: Israelitische und jüdische Geschichte, 1907 [6], Kap. 3, 1. **Gunkel.**

Decem ¶ Zehnte.

Dechamps, Viktor Auguste (1810—83), belgischer kath. Theologe und Prälat, geb. zu Melle bei Gent, jüngerer Bruder des nachmaligen belgischen Ministers Adolphe D., zuerst Jurist, studierte dann Theologie in Mecheln, wurde 1835 Redemptorist (¶ Mönchtum), war ein beliebter Prediger und apologetischer Schriftsteller, Religionslehrer der Kinder des Königs, schließlich Bischof von Namur und (seit 1867) Erzbischof von Mecheln, vertrat auf dem ¶ Vatikanum die päpstliche Unfehlbarkeit und in Belgien mit Eifer und Geschick die Interessen der katholischen Kirche und des Ultramontanismus. 1875 wurde er zum Kardinal ernannt.

Oeuvres complètes in 14 Bden., 1879[2]. **M.**

Dechant ist Nebenform zu ¶ Dekan, gebraucht namentlich für den Domdekan und den Erzpriester.

Dechent, Hermann, ev. Theologe, geb. 1850 zu Westhofen b. Worms, Geistlicher seit 1872, 1879 Pfr. an der Paulskirche, seit 1891 an der Weißfrauenkirche in Frankfurt a. M., Konsistorialrat.

D. verfaßte außer Schriften zur Frankfurter Kirchengeschichte u. a.: Goethes schöne Seele, 1895; — Herder und die ästhetische Betrachtung der hl. Schrift, 1904; — Bearbeitete Herders Briefe über das Studium der Theologie, 1905. **M.**

Decius, 1. C. Messius Quintus Trajanus († 251), unter Philippus Arabs Statthalter von Dacien und Mösien, 249 von der Donauarmee als Augustus ausgerufen. Nach der siegreichen Schlacht bei Verona, in der der Kaiser selber fiel, regierte D. 249—251 und setzte unter Beihilfe des Censors und späteren Kaisers Valerianus (254—260) eine Christenverfolgung ins Werk, die, klug ersonnen, über die Kirche auch schwere innere Kämpfe brachte. ¶ Imperium Romanum ¶ Christenverfolgungen, 2 b.

RE³ IV, S. 526 ff.

2. Nikolaus († 1541), ev. Prediger in Stettin (seit 1523 oder 24); wohl identisch mit dem Stettiner Nik. Hovesch oder Nik. von Hof. Seine niederdeutschen Umdichtungen lateinischer Meßstücke sind bald protestantisches Gemeingut geworden: „Allein Gott in der Höh sei Ehr" (= Gloria in excelsis), „Heilig ist Gott, der Vater" (= Sanctus), „O Lamm Gottes unschuldig" (= Agnus).

RE³ IV, S. 528 f; — ADB IV, S. 791 ff; — Zur Personenfrage J. Bablor: ARG IV, 4 und D. Severinsen: MGkK XIV, 5. **Zsch.**

Decretum Gelasianum ¶ Index.

Decretum Gratiani ¶ Kirchenrecht.

Defectus ist ein Mangel an denjenigen Eigenschaften, welche kirchlicherseits als Voraussetzung für die zu erteilende ¶ Ordination festgesetzt sind. Die katholische Kirche unterscheidet: das Fehlen der Taufe und des männlichen Geschlechts macht selbst eine schon vollzogene Ordination ungültig; andere geringere Mängel (diese heißen D.; es sind z. B. am geistlichen Dienst behindernde oder Aergernis erregende körperliche Gebrechen, uneheliche Geburt, Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte, Nicht-Besitz des erforderlichen Alters [¶ Alter, kanonisches] u. a. m.) machen zwar, wenn zu spät erkannt, eine vollzogene Ordination nicht ungültig, sind aber sonst Hinderungsgründe. Eine Heilung des Defekts kann durch Bischof oder Papst erfolgen; der Mangel unehelicher Geburt wird durch Eintritt in einen Orden behoben. — Die evangelische Kirche hat diese Bestimmungen, wenn auch mit erheblichen in der Sache liegenden Abwandlungen und mit Aufhebung jener Unterscheidung, auf ihr Predigtamt übertragen. Im einzelnen gelten in den Landeskirchen verschiedene Bestimmungen, namentlich auch hinsichtlich des erforderlichen Alters. Uneheliche Geburt allein ist kein ausschließender Defekt mehr, wohl aber das die Achtung der Gemeinde in Frage stellende Fehlen eines guten Rufes (namentlich bei erfolgter strafrechtlicher Verurteilung), der Mangel an geistiger und (je nach dem Urteil der Behörde) auch an körperlicher Integrität, an der für erforderlich erklärten Vorbildung usw.

Emil Friedberg: Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 1903 ⁴, §§ 52 und 127. **Sn.**

Defensor fidei („Beschützer des Glaubens"), Titel der Könige Englands, von Papst ¶ Leo X am 11. Oktober 1521 an ¶ Heinrich VIII verliehen wegen seiner gegen Luther gerichteten Schrift Assertio septem sacramentorum (Verteidigung der 7 Sakramente), trotz der Trennung von Rom beibehalten und durch Parlamentsbeschluß 1543 erblich gemacht. Noch heute steht das DF auf jeder englischen Gold-, Silber- oder Kupfermünze. **K.**

Defensor pacis („Schützer des Friedens"). Der Titel der berühmten national gerichteten, von der Volkssouveränität ausgehenden antipäpstlichen Schrift, durch die ¶ Marsilius von Padua und Johannes von Jandun 1324 Ludwig von Bayern im Kampfe gegen die römische resp. avignonesische Kurie zu Hilfe kamen. **Zsch.**

Definitoren hießen früher die Vorsteher der „Definitionen", der lokalen Bezirke, in welche die Mönchsorden eingeteilt waren. So hatte bei den Dominikanern jeder Provinzial (Vorsteher einer Ordensprovinz) neben sich vier Definitoren als Ratgeber. Sie bildeten ein Kollegium, das man Definitorium nannte. **Heussi.**

Degradation im kirchlichen Sinn ist ein Akt des katholischen Disziplinarverfahrens gegen Kleriker. Er wird durch den Bischof unter Zustimmung einer bestimmten Zahl geistlicher Würdenträger vollzogen und verbindet mit den Wirkungen der ¶ Deposition noch den Verlust des geistlichen Gerichtsstandes. Eine der Degradation entsprechende Handlung gibt es in der evangelischen Kirche nicht. ¶ Disziplinarverfahren.

Emil Friedberg: Lehrbuch des kathol. und evang. Kirchenrechts ⁴, 1903, § 104. **Sn.**

Deharbe, Josef (1800—71), kath. Theologe, geb. zu Straßburg, trat 1817 zu Brig in den Jesuitenorden ein, lehrte an verschiedenen Schulen des Ordens in der Schweiz und Deutschland, starb zu Maria Laach, hat großen Einfluß gewonnen durch die von ihm verfaßten Katechismen und andere katechetische Schriften. **M.**

Dehio, Georg Gottfried, Kunsthistoriker, geb. 1850 zu Reval, 1877 Privatdoz. in München, 1883 Prof. in Königsberg, seit 1892 in Straßburg.

D. verfaßte u. a.: Geschichte des Erzbistums Hamburg-Bremen, 1877; — Die Genesis der christlichen Basilika, 1882; — Die kirchl. Baukunst des Abendlands, 7 Bde., 1884 ff; — Kunstgeschichte in Bildern, 5 Bde., 1898 ff; — Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler, 1905. 1906. **M.**

Dei filius, päpstliche Konstitution, de fide catholica (über den katholischen Glauben) auf dem Vatikanum (Sitzung 3) am 24. April 1870 mit verbindlicher Kraft für die gesamte katholische Kirche publiziert. Sie richtet sich, ähnlich wie der ¶ Syllabus, gegen mehrere aus dem Materialismus, Naturalismus und Rationalismus entspringende Irrtümer über Gott, Glauben, Offenbarung u. a. und enthält im Anhang eine Reihe von Anathematismen (Canones, Verurteilungen). Von den beiden durch das Konzil erledigten Vorlagen hat diese Konstitution bedeutend weniger Beachtung gefunden als der ¶ Pastor aeternus über die päpstliche Unfehlbarkeit.

Text bei C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums, (1895) 1901 ³. **Zsch.**

Dei gratia = Von Gottes Gnaden. Paulus weiß sich von Gott zum Apostel berufen (I Kor 1_1 II Kor 1_1 Eph 1_1 Kol 1_1 usw.); von Gottes Gnaden, Dei gratia, ist er, was er ist (I Kor 15_{10}). Von den Bischöfen als Zeichen der Demut seit dem 5. Jhd. in ihren Titel aufgenommen (zuerst Konzil von Ephesus 431), bekam diese Formel, wie manche ähnliche, bald einen stolzen Klang. Die Karolinger, die Kaiser, schließlich auch die übrigen weltlichen Fürsten nahmen den Titel an; und er erhielt dadurch den Sinn, den er noch heute hat: daß die Fürstenherrschaft, die weltliche Gewalt (ähnlich wie die Kirche, die geistliche Gewalt und überhaupt die Ordnung der Menschen in drei Stände = ordo triplex hierarchicus), auf göttlicher Stiftung beruhe. So wurde das Gottesgnadentum im 19. Jhd. zum Schlagwort der Legitimisten gegen den naturrechtlichen Libera-

lismus. Die Bischöfe fügen in ihrem Titel seit dem 13. Jhd. zur Gnade Gottes die Gnade des Papstes: Dei et Apostolicae Sedis gratia.

A. Daniel: Die Kurialienformel Von Gottes Gnaden. Ein Beitrag zum göttlichen Recht der Krone, 1902. Sch.

Deismus. Uebersicht.

I. D., geschichtlich; — II. D., begrifflich.

I. Geschichtlich.

1. Name und allgemeine Charakteristik; — 2. Die Religionsphilosophie des englischen D.; — 3. Der D. in a. Holland, b. Frankreich, c. Deutschland; — 4. Deistische Kultvereine.

1. Es hat eine Zeit gegeben, wo der hernach so übel klingende Name D. diesen üblen Klang nicht hatte. Deist, nicht unterschieden von Theist, bedeutete im 16. Jhd. im Gegensatz zu Atheist den an die Gottheit Glaubenden, und galt meist noch im 17., ja selbst hier und da im 18. Jhd. nur als andere Schreibart für Theist. In diesen beiden Jahrhunderten hat sich aber der heutige Sprachgebrauch herausgebildet, ohne daß mit Sicherheit gesagt werden könnte, was den Anlaß zur Unterscheidung von D. und Theismus gegeben hat. Unter den heute so genannten „Deisten" hat sich Blount wohl als erster so bezeichnet, während noch Toland die Bezeichnung Deist von sich abgewehrt und sich lieber ¶ Latitudinarier oder, mit Collins, ¶ Freidenker genannt hat. So bleibt es eine offene Frage, ob der Name Deist als Selbstbezeichnung oder als ein von den Gegnern gegebener Ketzername entstanden ist. Wo man in der Polemik von D. sprach, hat man ihn zunächst auffallenderweise nicht selten geradezu mit Atheismus gleichgesetzt, zu dem er vorher durchaus den Gegensatz gebildet hatte. Dieser Gleichsetzung am nächsten steht die andere, weit verbreitete Deutung von D. als Pantheismus. Zu größerer Geltung ist Kants Definition des D. gekommen. Er betont als Kennzeichen teils seine skeptische Erkenntnistheorie, teils seinen leblosen Gottesbegriff (¶ Deismus: II); durch beides steht ihm der D. im Gegensatz zum Theismus: „Der Deist glaubt einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott"; und eben dieser Unterschied im Gottesbegriff ist die Ursache, daß der Theismus seinen sich offenbarenden und auf die Welt handelnden Gott zu beschreiben vermag, während der Deist sich seinem leblosen, außerweltlichen Urwesen gegenüber in Skepsis hüllt. — Der Name D. ist aber nicht an den Atheisten und Pantheisten oder an allen religiösen Skeptikern haften geblieben. Mit geschichtlichem Recht heißen Deisten nur jene Männer, die sich selber im 17. und 18. Jahrhundert so bezeichnet haben (Blount, Shaftesbury, Tindal, Chubb, Morgan u. a.), und die ihnen geistesverwandten Religionskritiker derselben Zeit. Diese Deisten sind aber mit all jenen Formeln nur unsicher umschrieben oder gar falsch charakterisiert. Sie sind weder Atheisten noch (trotz Spinoza, Toland u. a.) Pantheisten. Auch Kants Formel ist irreleitend. Denn der D. war keineswegs vor allem eine „Gottesphilosophie", und die metaphysische Frage nach dem Verhältnis der Gottheit zur Welt hat nicht im Vordergrund gestanden. Welche Rolle freilich die von Kant am D. betonte skeptische Erkenntnistheorie in Verbindung mit dem die englische Philosophie beherrschenden Empirismus im englischen D. spielte, zeigen die Namen ¶ Locke, ¶ Toland, ¶ Hume zur Genüge. Dieser Empirismus und die durch ihn gewonnenen neuen Einsichten der neuen Erfahrungswissenschaften (¶ Aufklärung, 3 b) führten zur Kritik der alten und zum Bau einer neuen Religionsphilosophie, und um diese Religionsphilosophie ist es dem D. in erster Linie zu tun. Er prüft die überkommene Offenbarungstheorie; er mißt die kirchlichen Dogmen an seiner Erfahrung und der natürlichen Erkenntnis; er ersetzt die ihm zweifelhaft gewordenen kirchlichen Beweise durch den Vernunftbeweis und durch den Rückgang auf die allgemein verbreiteten Anschauungen; der dogmatischen Streitereien satt und der Religionskriege überdrüssig, zugleich in einzelnen Fällen durch Religionsvergleichung zu Zweifeln an der Einzigartigkeit der christlichen Religion getrieben, kommt man zu einer interkonfessionellen und internationalen Religion, der „natürlichen Religion", die sich durch ihre innere Wahrheit dem gesunden Verstande selber empfiehlt und durch die von ihr gepflegte Sittlichkeit zugleich eine nützliche Größe in der Welt ist; ihren Gang in der Religionsgeschichte sucht man zu verfolgen und ihr Verhältnis zum Christentum zu bestimmen. Diese religionsphilosophische Bewegung heißt im Sprachgebrauch ihrer Zeit D. Auf ihre Interessen gesehen, wäre es freilich besser, den mißverständlichen Namen D. durch andere von den Deisten gewählte Selbstbezeichnungen oder ihnen beigelegte Namen zu ersetzen; besonders glücklich ist die Bezeichnung als Natural-Religion-Men (so nennt sie z. B. der englische Apologet Nichols in seiner Conference with a Theist, 1696); dasselbe besagt das oft gebrauchte Wort Naturalisten, das Personen bezeichnet, die im Gegensatz zum ¶ Supernaturalismus die natürliche Erkenntnis als erste und allein sichere Erkenntnisquelle werten. Und das taten die Deisten. Ihr religionspsychologisches und religionshistorisches System ist, kurz umschrieben, das System einer natürlichen, nicht supernaturalen Religionsphilosophie, die freilich trotz der empiristischen Grundsätze noch meist mehr konstruiert, als auf solider historischer Forschung auferbaut ist. — Die vom D. in seiner Religionsphilosophie gebrauchten Formeln und Schemata sind zum Teil älter als diese kritische Bewegung selber. Man sprach sie dem Humanismus oder, durch ihn auf die Antike geführt, der antiken Philosophie, besonders der ¶ Stoa, nach. Man entlehnte sie zum Teil sogar dem Gegner, der ¶ Scholastik, die durchaus noch nicht in allem überwunden war. So kannte schon die altkirchliche Philosophie und die mittelalterliche und protestantische Scholastik (¶ Orthodoxie) den Begriff der Natürlichen Theologie und Religion neben der geoffenbarten Religion. Auch an rationalistischen Elementen hatte es durchaus nicht gefehlt: so sehr die Uebervernünftigkeit der christlichen Geheimnisse betont wird, ihre Widervernünftigkeit wird im allgemeinen geleugnet und das christliche Dogmensystem als vernünftig möglich zu erweisen gesucht. An diese Elemente hat das natürliche System der Geisteswissenschaften und der Religion, das die ¶ Aufklärung (3 a) brachte, angeknüpft. Erhielten sie auch durch Erweichung des Schriftprinzips und des Offenbarungsbegriffs ein anderes Aussehen und viel weiter greifende Geltung, so stand doch der D. bezüglich jener Grundsätze nicht schlechthin im Gegensatz zur orthodoxen Scholastik. Mit ihrem System berührt er sich schließlich auch in seinen unge-

schichtlichen Spekulationen über die Urzeit als das goldene Zeitalter, dessen „natürliche Religion" er aufnimmt, indem er, nun freilich im Gegensatz zur Orthodoxie, auch die von der Kirche vertretene geschichtliche Offenbarungsreligion (nicht aber das reine Christentum) nach ihrem größten Teil zu dem in aller Geschichte sich vollziehenden Prozeß des Abfalls vom Guten rechnet; die Grundanschauung ist der orthodoxen gleich, nur daß auch sie wieder durch den Wegfall der Erbsündenlehre und durch die Kritik der nach orthodoxer Theorie das Verderben aufhaltenden Offenbarung ein völlig anderes Gesicht erhielt. Diese alten orthodoxen Elemente wurden eben im D. in kritischer Weise gegen die besonderen Heilswahrheiten und Geheimnisse der kirchlichen Religion gewendet und unter ihrer Anwendung die wahre Religion und Theologie auf ein Mindestmaß beschränkt, — im konservativen D. weniger, im radikalen mehr. Aber es ist für den D. charakteristisch, daß die Deisten gemeinhin, die französischen ausgenommen, diese Umwertungs- und Reduktionsarbeit keineswegs als Feinde des Christentums zu leisten sich bewußt waren. Sie glaubten nicht nur Staat, Kultur und Wissenschaft zu dienen, indem sie jenem nach dem langen Religionsstreit Frieden und diesen allseitige Beachtung schafften; sie glaubten großenteils auch der Religion wertvolle Dienste zu leisten, wenn sie diese durch die Beschränkung auf die natürliche Theologie vor den Wissenschaften als rational, als vernunftsgemäß erwiesen; sie glaubten das wahre Christentum wiederherzustellen im Gegensatz zu den kirchlichen Verfälschungen, und hätten sich daher fast alle mit Morgan oder Tindal als christian Deist bezeichnen können; sie glaubten — meist überzeugte Protestanten — die Reformation des 16. Jahrhunderts zu vollenden. Wenn die Mehrzahl der Deisten diese ihre praktisch-religiösen und kirchlichen Absichten betonte, so war das keineswegs Heuchelei. Selbst bei scheinbar radikalen Geistern finden wir als Ueberreste aus vergangener Zeit nicht selten Dogmen oder Dogmenfragmente, die durchaus nicht bloß äußerlich aus Anpassung an die noch bestehenden Verhältnisse oder infolge der noch weithin (Hobbes, Blount, Toland, Bolingbroke, auch Spinoza u. a.) herrschenden Rücksicht auf den allein zu Aenderungen befugten Staat beibehalten sind, sondern denen gegenüber die Kritik noch nicht eingesetzt oder sich wenigstens noch nicht durchgesetzt hat. Von der konsequenten modernen Religionswissenschaft ist daher die des D. noch weit entfernt, so sehr sie als die Mutter der modernen Religionsphilosophie Beachtung verdient.

2. Fragen wir, wer zu dieser D. genannten Gruppe gehört, so sind die Antworten schwankend, je nachdem man innerhalb des D. verschiedene, mildere und radikalere Standpunkte annimmt oder nicht, und je nachdem man den D. auf England, wo der Name am meisten gebraucht wurde, beschränkt oder auch auf die verwandten, meist anders genannten Erscheinungen im Ausland anwendet, auf Frankreich und Deutschland sowohl wie auf das ihnen allen gebende Holland. — Wir beginnen mit dem englischen D.; denn ist er auch durchaus keine selbständige Größe, so ist doch durch ihn der Name und das System der breiten Oeffentlichkeit aufgedrängt worden. Was seine Geschichte betrifft, so ist es noch eine offene Frage, in welchem Abhängigkeitsverhältnis er zu den älteren, ihm innerlich im einzelnen nahestehenden Bewegungen der englischen ¶ Dissenters, vor allem der ¶ Independenten und ¶ Unitarier, und der englischen ¶ Latitudinarier gestanden hat. Männer wie Locke und Toland sind nicht selten als Latitudinarier oder ¶ Leveller bezeichnet worden, ja haben sich selbst so genannt; und latitudinaristische Schriftsteller wie ¶ Tillotson oder Arthur Bury (The naked Gospel [Reines Evangelium], 1690) sind im D. Autoritäten gewesen, da sie ihm in der Betonung des Praktischen (der Sittlichkeit), in der Herausstellung des „Ursprünglichen Christentums" (Primitive Christianity) und des „vernünftigen Gottesdienstes" (Röm 12_1) vorgearbeitet hatten. Dasselbe gilt von den ¶ Unitariern und ¶ Sozinianern, die dem D. durch wissenschaftliches Interesse sowohl wie durch ihre humanistische und nominalistische Grundlage (¶ Scholastik: Nominalismus) noch näher standen als jene; die unitarischen Führer am Ende des 18. Jhd.s, nach ¶ Priestleys Art, sind in der Religionsauffassung Deisten gewesen; daß die älteren Deisten sich trotzdem öfter gegen die Bezeichnung als Unitarier gewehrt haben, war nur die Folge der damaligen kirchenpolitischen Lage Englands, wonach durch die Toleranzakte von 1689 unter allen Dissenters allein die Unitarier von der Duldung ausgeschlossen waren. Was schließlich die Independenten betrifft, so sei nur an ¶ Brownes Religio medici, die z. B. Blount direkt exzerpiert, und an ihre Zurücksetzung des Historischen und Positiven hinter das „innere Licht" (¶ Erleuchtung) erinnert. Auf diesem Boden wuchs der D. besonders seit Wilhelms III Thronbesteigung mächtig heran. Zwar hatte zuvor schon Herbert von Cherbury im Anschluß an die Ausbildung eines natürlichen Systems des Rechts und der Moral das erste natürliche System der Theologie in England entworfen und die natürliche Religion als zulänglich erwiesen; und nach ihm hatten ¶ Hobbes im Zeitalter der kirchenpolitischen Umwälzung unter ¶ Cromwell und Charles Blount im Zeitalter der Restauration (1660—89) die Bibelkritik in ernster Arbeit gefördert und das deistische Grundproblem der Wahrheit der christlichen Offenbarungsansprüche aufgegriffen. Trotz der Arbeit jener beginnt die Blütezeit des englischen D. aber erst mit den Ereignissen seit 1688 (1688 Revolution, 1689 Toleranzakte, 1694 Preßfreiheit). Da erst gab die politische Gesamtlage dem Schaffen und der Kritik freien Raum, und gleichzeitig gelang es dem durch ¶ Locke fester begründeten Empirismus, sich im Gegensatz zu der noch herrschenden Theologie, aber gestützt auf nicht einflußlose theologische und kirchliche Kreise, auch innerhalb der Theologie energischer Bahn zu brechen. Locke selber und neben ihm, teils mit ihm persönlich bekannt, teils von ihm literarisch angeregt, ¶ Toland und ¶ Collins haben in den Dezennien um 1700, durch holländische Einflüsse gestärkt, den D. wissenschaftlich auf einen Höhepunkt gebracht, hart befehdet von der Orthodoxie und den konservativen Mächten Englands, obwohl sie selber darauf bedacht waren, den radikalen Bruch zu vermeiden; freilich sind Toland und Collins schon weit weniger konservativ als Locke, und noch radikaler als jene ist ¶ Shaftesbury, der bei der Entwicklung der rein autonomen Moral sogar für den Erweis der Wahrheit des

Christentums schon kaum noch Interesse zeigt. Noch bei Lebzeiten Collins', der in diese Streitigkeiten einzugreifen Gelegenheit fand, war dann durch ¶ Whiston und ¶ Woolston der Kampf um den Weissagungsbeweis entbrannt und durch letzteren auch die Erörterung der Wunderfrage in Angriff genommen und damit an den Nerv des supernaturalistischen Systems gerührt. Mit ¶ Tindal kommen wir an das Ende der Zeit der regsten Auseinandersetzungen. Was ¶ Chubb gab, war nur Nachhall, Wiederholung der bekannten deistischen Gemeinplätze, und selbst ¶ Morgan hat zwar durch seine Polemik gegen das AT eine ausgedehnte gelehrte Debatte, aber bei weitem nicht dieselbe Erregung hervorgerufen wie der ältere D. Vieles war schon Gemeinbesitz geworden, und die deistische Methode war prinzipiell selbst von den Apologeten aufgenommen; andererseits versiegte seit dem Ende der dreißiger Jahre des 18. Jhd.s das allgemeine theologische Interesse überhaupt und insbesondere das Interesse am D., der seit etwa 1740 in seinen Auflösungsprozeß eintrat (¶ Dodwell, 2, ¶ Hume). Auf religiösem Gebiet beschäftigte der Methodismus (¶ Methodisten) die Gemüter; auf theologisch-historischem Gebiet — und dahin hatte sich unter Aufgebung einer breiten volkstümlichen Wirkung der D. eines ¶ Bolingbroke zurückgezogen — wurde die Wissenschaft von ¶ Hume, ¶ Gibbon u. a. über das deistische Schema hinausgehoben.

Welches war nun das religionsphilosophische System dieser Männer, die Resultate, zu denen der englische D. als Gesamtbewegung gelangte? Daß seine Glieder sich in Vielem von einander unterscheiden, ist selbstverständlich. Aber gemeinsam sind ihnen zunächst wenigstens die allgemeinsten erkenntnistheoretischen Grundsätze und ihre Anwendung auf die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung. Diese war der Zeit um so mehr aufgedrängt, als man Religion nicht mehr in erster Linie als objektive göttliche Mitteilung von Lehren und Kulten, sondern unter Anwendung der psychologischen Betrachtung als eine seelische Tätigkeit faßte, deren Verhältnis zu den andern Seelenfunktionen zu bestimmen war. Es kam darauf an, die Möglichkeit der Offenbarung überhaupt und sodann den Offenbarungsinhalt zu prüfen. Unter sich verschieden, hatten Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume doch alle gegenüber der Scholastik den empiristischen Grundgedanken vertreten und die Erfahrung als die Lehrmeisterin der Wahrheit werten gelehrt, bald in grobem Sensualismus, der nur gelten ließ, was die Sinne wahrnahmen, bald unter Anerkennung auch der inneren Erfahrungen, ja selbst unter Achtung vor derjenigen Tradition, die nicht ohne weiteres durch Experimente zu erweisen, aber an sich möglich ist. Von dieser Grundlage aus ist die Frage nach der Offenbarung verschieden beantwortet worden. Es hat nicht an Offenbarungsleugnern gefehlt; aber herrschend waren die Peter Annet (Supernaturals examined, 1747), ¶ Mandeville u. a. nicht. Am weitesten verbreitet war vielmehr der sogen. rationale ¶ Supernaturalismus, d. h. jenes merkwürdige Kompromißsystem, wonach das göttliche, übernatürliche Eingreifen innerhalb der Religionsgeschichte nicht geleugnet, aber der Inhalt des von Gott oder seinen Offenbarungsträgern Offenbarten als notwendigerweise der Vernunft, der allgemeinen Erfahrung entsprechend hingestellt und daher an den Offenbarungsansprüchen Kritik geübt wird. Dieses System ist bei ¶ Herbert schon vorbereitet. Obwohl er (vgl. den Titel seines Tractatus) die Offenbarung zu dem nur Wahrscheinlichen zu rechnen und von der Wahrheit zu unterscheiden scheint und, wie seine Nachfolger, vor der nicht selber empfangenen, sondern nur von andern überlieferten Offenbarung eindringlich warnt, nimmt er die Offenbarung als eine Art der Erkenntnismitteilung dankbar an. Unter Lockes Einfluß hat sich dieser milde D. durchgesetzt: die Offenbarung gibt auf schnellerem Wege und mit größerem Nachdruck, besonders mit Rücksicht auf das Volk und zum Zweck der Stiftung einer religiösen Gemeinschaft das an und für sich Erkennbare und Vernünftige, das nur der noch unreifen Zeit vor der Offenbarung fremd war. Mochte man (besonders Toland) auch die mysteriösen Dogmen in der Folgezeit schärfer kritisieren als Locke, die scholastische Unterscheidung von Wider- und Uebernatürlich aufheben und den Begriff des religiösen Geheimnisses gestützt auf die Theorie, daß ja alles schließlich geheimnisvoll und nicht adäquat erkennbar sei, auflösen, — man hielt doch die Möglichkeit der Offenbarung fest, und einem Toland sogar ist selbst das spezifisch christliche Offenbarungsbuch wenigstens das Belehrungsmittel, wenn auch kein zwingender Ueberzeugungsgrund. Gewiß warf schon diese milde rationale Kritik genug hinaus. Aber sie war doch noch so konservativ, daß ihre Methode selbst von den kirchlichen Apologeten Englands befolgt wurde und man auf Seiten der Deisten mit Genugtuung darauf hinweisen konnte, daß von allen gelehrten Theologen um 1700 niemand mehr das ¶ Credo quia absurdum verteidigte. Die Einsicht, daß Glauben kein Wissen sei, wird zwar immer gelegentlich geltend gemacht; aber ¶ Dodwell steht mit seinem Kampf gegen den vernünftelnden Glauben ziemlich isoliert da und fand seinen Hauptgegner gerade in dem Deistengegner ¶ Leland, der die deistische Erkenntnistheorie und den intellektualistischen Religionsbegriff gegen ihn verteidigte (auch ¶ Doddridge). ¶ Hume hat bei der Frage nach dem rationalen Gottesbegriff Samuel ¶ Clarke und J. ¶ Butler nicht weniger angreifen müssen als Locke und Tindal.

Neben dieser erkenntnistheoretischen Kritik der Offenbarung steht im englischen D. die historische Frage nach der religiösen Entwicklung der Menschheit. Bei der Entscheidung dieser Frage hat den Deisten der geschichtliche Takt sowohl wie das nötige Material noch sehr gefehlt. Kennen gelernt hatte man infolge der Nachwirkungen des Entdeckungszeitalters sowie durch Kolonisations- und Missionsarbeit eine Reihe früher fremder Kulturgebiete mit ihren Religionen. Der Buddhismus, der Konfuzianismus, die chinesische Kultur, die Religion der Südsee-Insulaner auf ihrem kulturlosen Hintergrund, und daneben die alten griechischen, römischen, ägyptischen, persischen, babylonischen Mythen und Kulte, die man, von der Renaissance angeregt, durch Quellenstudien wieder entdeckt hatte, erweiterten den Gesichtskreis und führten zum Vergleiche dieser mit der israelitischen und christlichen Religion. Der Religionsvergleich ergab die Tatsache, daß die Religionen vieles gemeinsam hatten, und schränkte das Gebiet des

bisher als geoffenbart Geltenden ein. Trat zu diesem Religionsvergleiche die neue psychologische Betrachtung der Religion, welche die objektive Religion (d. h. die Summe der Dogmen, Theologien, Kulte, Institutionen) auf die ihnen zu Grunde liegende subjektive religiöse Wurzel im menschlichen Seelenleben zurückführte, so erschienen die verschiedenen Religionen einander noch mehr, nämlich gerade in diesem Wichtigsten, Innersten verwandt und wurden als nur verschiedenartige Ausdrücke derselben einheitlichen Grunderscheinung erkannt, als mannigfaltige und verschiedenwertige Formen, aber alle entstanden aus derselben allgemeinen, praktischen, moralischen Naturreligion, deren Inhalt Herbert auf 5 Wahrheiten gebracht hatte, während man sie hernach gewöhnlich beschrieb als Glauben an Gott, Freiheit und Tugend, Unsterblichkeit (¶ Aufklärung, 5 a); man meinte damit eine Summe von Sätzen der theoretischen und der praktischen Vernunft, der auf die Naturphilosophie begründeten Metaphysik und der Moralphilosophie (am schönsten geschildert wohl bei Shaftesbury). Die deistische Religionsphilosophie ist also, wie die Rechts- und Moralphilosophie der Zeit, charakterisiert durch den Rückgang auf das Allgemeine, das „Natürliche", das man durch Abstraktion und Konstruktion unter Hinzufügung moderner Gedanken aus dem Gemisch des Geschichtlich-Gewordenen herausholte und an den Anfang der Geschichte stellte. Ihr Geschichtsschema ist beherrscht durch den Gegensatz von Natur und Satzung, von Natürlichem und Geschichtlich-Positivem; letzteres wird durchaus als Willkür, als künstlich gemacht und durch Interessenwirtschaft geworden beurteilt. Man hat dabei an der Idee der einen Wahrheit festgehalten, nur daß man diese Wahrheit nicht mit der Offenbarungswahrheit gleichsetzte, sondern sie als natürliches System auffaßte und gemeinhin dem primitiven vernünftigen Menschen zuschrieb, obwohl wir hier und da (z. B. bei Locke) die Einsicht finden, daß die reine Gottesvorstellung doch nicht so früh einsetzen kann (Locke weist auf die religiöse Entwicklung des Kindes hin), und daß die Verschiedenheiten auch in den alten Zeiten das Gemeinsame überwogen zu haben scheinen. Mit der Fortführung dieser Zweifel kam der D. über seine religionsphilosophische Theorie allmählich hinaus. Vor Hume ist er aber durchaus von dem Gedanken der einen natürlichen Religion als der Ur- und Normalreligion beherrscht. Er nannte sie „natürlich", weil diese Religion aus den primitiven Trieben in natürlicher Gesetzmäßigkeit abgeleitet wurde, weil ihre Wahrheiten jederzeit von der natürlichen Vernunft des Menschen ergriffen werden können, und weil sie ursprünglich da war vor aller Kultur und Geschichte.

Diese natürliche Religion wurde nun als die Normalreligion das Mittel, zwischen den widerstreitenden Offenbarungsansprüchen der positiven Religionen zu entscheiden. Wie urteilte man daraufhin über das Recht des Offenbarungsanspruches der christlichen Religion? Dieses Problem hat, wie die vorhin berührte Frage nach Vernunft und Offenbarung, im D. eine Geschichte durchgemacht und bald eine noch sehr konservative, bald, wenn auch seltener, eine negative Antwort gefunden. Leugnen konnte man die Existenz und wollte man die Bedeutung der christlichen Religion gewöhnlich nicht. Wollte man sie aber halten, so konnte dies bei der bekannten Auffassung der Geschichte und auf Grund der oben berührten Erkenntnistheorie nur so geschehen, daß man diese geschichtliche Religion mit der ursprünglichen Natur- und Vernunft-Religion im wesentlichen gleichsetzte und sie als deren Wiederherstellung auffaßte (vgl. Tindals Hauptwerk). Es fehlte aber nicht an Stimmen, die sogar ausdrücklich betonten, daß das Christentum eine Verstärkung und Veredelung der Naturreligion bedeute, daß die natürlichen Wahrheiten in ihm reiner erhalten seien als im irrenden Heidentum (Herbert), daß es zwar zu den nur durch staatliche Festsetzung geltenden positiven Religionen gehöre, aber unter diesen eine vorbildliche Staatsreligion sei (Hobbes), daß es der natürlichen Religion und Sittlichkeit noch besondere Mysterien hinzugefügt, ja die Religion mit göttlicher Autorität umkleidet habe (Lockes Schule; deren These konnte dann von Apologeten, Conybeare, J. ¶ Butler, Burnet u. a. durchaus unterschrieben werden). Meist wurde aber im D. weder die besondere, die Juden und Christen ungerecht bevorzugende göttliche Einführung der Offenbarungsreligion zugegeben (vgl. Blount, Collins, Whiston, Woolston, Tindal, Morgan), noch jene christliche „superaddition" anerkannt, sondern an absoluter Gleichsetzung der christlichen und der natürlichen Religion festgehalten; oder wo eine Hinzufügung zugestanden wird (Sündenfall, Erbsünde, Versöhnung, Mysterien), rechnet man sie zu den auch in andern positiven Religionen neben allem Guten begegnenden Absurditäten. Die Zahl derer aber, die gar nicht das Bedürfnis fühlten, auf diese Bedeutung der christlichen Religion einzugehen (z. B. Shaftesbury, Mandeville, Annet) und die sich rundweg auf die allgemeine Religion beschränkten, war dem gegenüber gering. Und noch seltener finden sich im englischen D. radikale Kritiker, die in ihrem Skeptizismus und historischen Relativismus über die Wahrheit der Religionen überhaupt kein Urteil zu geben wagten und selbst die natürliche Religion aufgaben. Blount gibt seinem Hauptwerk zwar das skeptische, relativistisch klingende Motto: Cum omnia incerta sint, tace tibi et crede quod mavis (da doch alles zweifelhaft ist, so glaube nur, was du willst!), hält dann aber doch an dem Satz fest, daß es eine wahre Religion gebe, ja daß das Christentum die dem rationalen System entsprechende Religion sei. Als erwiesen galt dieses Christentum nicht durch die Art seiner Einführung, nicht durch die auch bei andern Religionen behaupteten Weissagungserfüllungen und Wunder, sondern durch seinen mit dem Vernunftglauben übereinstimmenden Inhalt oder durch die Tatsache, daß sein Wesen als die allgemeine, von Beginn der Welt an erkannte Wahrheit auch in allen andern Religionen enthalten ist (Tindal). Seine Uebernatürlichkeit war also gefallen, seine Bedeutung blieb anerkannt, sodaß Shaftesbury von seinem ästhetischen „Enthusiasmus" aus den D. nur als Kompliment vor dem überlieferten Religionssystem empfunden hat.

Dieses relativ milde Urteil über die christliche Religion war nur möglich, weil man aus dem Christentum nicht weniges ausgeschieden hatte, was nach kirchlicher Anschauung zu seinem Wesen gehörte. Man hatte es erstens losgelöst von der israelitischen Offenbarungsgeschichte, zweitens von der nachfolgenden Kirchen- und Dogmengeschichte, drittens sogar hier und da von dem

im neutestamentlichen Schrifttum hervortretenden Christentum, das man auch nicht ohne weiteres mit dem gesuchten Primitive Christianity identifizierte. An allen drei Punkten hat der englische D. die moderne historisch-kritische Theologie vorbereitet. — Am weitesten entwickelt war schon die alttestamentliche Kritik. Hobbes und aus dem Ausland Spinoza (¶ Bibelwissenschaft: I. E, 2 d) hatten gewirkt. Die mosaische Herkunft und die Einheitlichkeit der ersten Bücher der Bibel wurde weithin geleugnet, auch Daniel (von Hobbes und Collins), Hiob (von Toland) u. a. literarkritisch untersucht. ¶ Spencer hatte schon 1685 die religionsgeschichtliche Abhängigkeit der Hebräer von Aegypten zu zeigen gesucht. Tindal, Morgan u. a. folgen ihm hierin und rücken die alttestamentliche Religion schon sehr nahe an die außerchristlichen Religionen heran. Morgan stellt die alttestamentlichen Geschichtsschreiber auf eine Stufe mit Homer, Aesop, Ovid oder dem Dichtwerk Miltons. Man schildert Israel als ungebildet, halsstarrisch, abergläubisch, engherzig, national beschränkt. Daher ist auch sein Gott, nach Morgan, nur ein Nationalgott, nicht etwa identisch mit dem Christengott. Nur die Propheten steigen über diese Volksreligion hinaus. Allenthalben forscht man nach der wirklichen Herkunft der alttestamentlichen Schriften und sucht im Gegensatz zu Dogma und Ueberlieferung die wirkliche Geschichte Israels zu konstruieren. Nicht selten spielen dabei noch Fälschungshypothesen eine Rolle. Whiston z. B. hält den Text für gefälscht (¶ Bibelwissenschaft: I. E, 2 d), und Toland rekonstruiert aus dem seiner Meinung nach stark gefälschten AT den echten, mit dem primitiven Christentum übereinstimmenden Mosaismus. Toland verrät uns damit zugleich, daß man auch im D. noch vielfach die der überlieferten Anschauung nahestehende Auffassung vertreten hat, daß auch das mosaische Gesetz, wie hernach das Gesetz Christi, eine Wiederholung des Naturgesetzes, also gut sei. Man darf demnach auch hier den D. nicht nach der Kritik eines Morgan beurteilen, der AT und NT durchaus von einander gelöst hat; die beginnende Unterscheidung zwischen AT und NT verwendet doch meist nur die paulinischen geschichtsphilosophischen Andeutungen (II Kor 3_{12} ff; Hebr 10_1 u. a.) und hat noch keine scharfe historische Trennung zwischen beiden Größen vorgenommen, wenn man auch, selbst auf apologetischer Seite, das Fehlen wichtiger Wahrheiten im AT zugab (Unsterblichkeitsglauben, vgl. das gegen Morgan, Hobbes, Tindal u. a. geschriebene Werk ¶ Warburtons). Der Anfang einer historischen Betrachtung des AT war damit gemacht und die dogmatische Identifizierung des Mosaismus mit Naturgesetz und Christentum wenigstens schwankend geworden. — In derselben Zeit hatte ein eingehenderes und kritischeres Studium der Kirchen- und Dogmengeschichte begonnen, geleitet freilich von dem praktischen Interesse, das „reine Christentum" von den „Entstellungen" zu befreien, die eine spätere Zeit hinzugefügt hatte. Hier hatte der ältere D. und vor allem Lockes Kritik noch neben der allein seligmachenden Fundamentallehre vom Reiche Gottes auch die andern Lehren der Kirche unangetastet gelassen. Da begann Tolands Arbeit. Er studiert die Geschichte der Mysterien, der Sakramente und der scholastischen Dogmen, die, wie vieles, erst unter dem Einfluß des Judentums und unter der Einwirkung der heidnischen Mysterienkulte und der griechischen Philosophie in das echte Christentum hineingekommen seien. Andere folgen ihm in solchen Studien. Neben der nur seltenen, geschichtlichen Erklärung der kirchlichen Entwicklung des Christentums steht dabei, von der Mehrzahl der Deisten vertreten (am schärfsten wohl von ¶ Priestley), die Fälschungshypothese, die diese der Zeit mißfallende Entwicklung aus Priesterbetrug und Fürstenpolitik ableitete. Es war dieselbe Erklärung, die man (so schon Herbert) auch zur Ableitung der außerchristlichen Religionen verwendete. Der Gedanke von Hobbes, daß die formed religion, die positive Gemeinschaftsreligion (im Gegensatz zur ungeformten individuellen), trotz aller Mißgriffe notwendig gewesen und dauernd wertvoll ist, ist auf die Beurteilung aller positiven Religionen und auch der christlichen Entwicklung nur selten angewendet worden. Die kirchen- und dogmengeschichtliche Entwicklung schien Willkür zu sein, nicht Zwang der Umstände. Trotzdem hat der englische D. auf diesem Gebiet wertvolle Vorarbeiten geliefert, die dann ein ¶ Gibbon zu seiner pragmatischen Darstellung der Entstehung und ersten Entwicklung des Christentums zusammenfaßte. — War es in der anglikanischen Theologie üblich, das geltende Kirchensystem durch Nachweis seiner Uebereinstimmung mit dem altkatholischen System eines ¶ Cyprian zu schützen, so hatten die kirchengeschichtlichen Studien im D. zu der Entdeckung geführt, daß auch diese altkatholische Kirche nicht identisch sei mit dem Evangelium Christi. Man suchte prinzipiell das eigne System durch weiteren Rückgang auf das „Christentum Christi" zu legitimieren. Man betrachtete also das Christentum auf seiner neutestamentlichen Stufe. Primitive Christianity war das Schlagwort. Nur dieses Christentum hat man verteidigt. Je mehr man sich so auf die Autorität des NT stützen wollte im Kampf gegen die scholastische Theologie und die herrschende Kirche, die nicht bei dem postulierten rationalen neutestamentlichen Christentum stehen geblieben waren, desto weniger hat man die Autorität des NT erschüttern wollen. Selbst die Schrifterklärung blieb trotz aller besseren Theorien von einer philologischen und zum Teil auch historischen Schriftauslegung noch immer Schriftumdeutung (vgl. Lockes „Paraphrasen" paulinischer Briefe). Aber es läßt sich beobachten, wie man allmählich inmitten der biblischen Studien ein Gefühl der Distanz vom biblischen Christentum bekommt und zur Kritik der neutestamentlichen Religiosität gezwungen wird. Blount hat z. B. bereits entdeckt, daß die eschatologische Hoffnung, der Gedanke an die Wiederkunft Jesu, im Mittelpunkt jenes Christentums steht. Locke faßt gleichfalls die Lehre vom Gottesreich und von Jesu, dem Messias, als Kernlehre des Evangeliums, entgeht aber durch starke Betonung der sittlichen Bestandteile der Reichspredigt Jesu dem Schlusse, den andere ziehen. Collins dagegen betont, daß wir dieses Zentralstück nur noch durch Allegorisierung behaupten können, und Tindal legt den Finger darauf, daß die Jünger sich in ihrer Wiederkunftshoffnung getäuscht haben. Eben diese Bestandteile des biblischen Christentums wiesen die Kritiker auf ein anderes Problem hin, auf den Zusammen-

hang des alten Christentums mit dem Judentum. Toland hat als einer der ersten die, hernach besonders von Morgan fortgeführte, Unterscheidung von Judenchristentum und Heidenchristentum durchgeführt und im Judenchristentum die starke, das Echte verfälschende Nachwirkung des AT und des Judentums nachgewiesen. Stärker noch betonte Collins den Einfluß der rabbinischen Theologie auf die Lehre der Evangelien und der Briefe, ja auf Jesus selber, und nennt das im NT dargestellte Christentum geradezu mystical Judaism (allegorisiertes Judentum), — ein Wort, das einerseits gewiß den Vorzug des Christentums vor dem Judentum bezeichnet, andererseits aber auch andeutet, daß dieses judaisierende Christentum nur durch immer weiter gehende Vergeistigung, Allegorisierung zu behaupten ist. Dasselbe hat Woolston gesehen, nur daß er, um den Bruch zu vermeiden, diesen allegorischen Sinn, im Gegensatz zu der von Collins, Toland, Locke prinzipiell geübten buchstäblichen Erklärung, für die eigentliche Meinung der biblischen Schriftsteller hielt. — An diesen Ausweg glaubend, hat Woolston dann die evangelische Ueberlieferung einer rücksichtslosen Kritik unterzogen und die historische Unglaublichkeit wie die natürliche Unmöglichkeit der Wunder Jesu aufgedeckt. Mit dieser Kritik der evangelischen Ueberlieferung hatte schon Blount 1680 eingesetzt; er übertrug das Leben des ¶ Apollonius von Tyana ins Englische (The two first books of Philostratus), wies auf die dort vorliegenden Parallelen zur biblischen Geschichte hin und sammelte auch sonst in der außerchristlichen Religionsgeschichte die Analogien zur christlichen. Mit Woolston war der englische D. bei der Kritik der Auferstehungsgeschichte angelangt; sie ist ihm gewollte „Allegorie" (auch tale, romance, Märchen); er entgeht nur so dem Urteil, daß diese Auferstehung wie die buchstäblich aufgefaßte Auferweckung des Lazarus ein notorious imposture, ein Betrug, sei. Die Folge dieser Kritik war in England ein ähnlich ausgedehnter Schriftenwechsel über die Auferstehung Jesu (vor allem Peter Annet: The resurrection of Jesus, 1744 gegen Thomas Sherlock und Gilbert West), wie der in Deutschland durch die Wolfenbüttler Fragmente des ¶ Reimarus veranlaßte. Die konservativ gemeinte allegorische Erklärung der Wunder setzte sich nicht durch, Annet und Morgan erklärten sie radikal mythisch. — Annet bringt zugleich die eingreifendste Kritik der biblischen Schriften, insbesondere der paulinischen Briefe; er überführt die Evangelisten des Betruges (a. a. O.); den Paulus stellt er als Stifter einer neuen Religion hin (Betrogener und Betrüger zugleich) und bestreitet die Echtheit seiner Briefe (History and character of St. Paul); er hat denn auch mit der Verwerfung des Offenbarungsbuches die Sache des Christentums aufgegeben und bildet den Endpunkt einer Linie, die langsam ansteigend die Kritik des NT nach seinen verschiedenen Seiten hin durchgeführt hatte. Deren Neuentdeckungen sind uns heutzutage freilich selbstverständlich geworden, waren damals aber grundlegend. Locke z. B. ficht für das Recht der Methode, das ursprüngliche Christentum nicht auf Grund der Briefe, sondern allein aus den Evangelien und — noch unkritisch genug — der Apostelgeschichte zu erschließen. Chubb geht weiter und weiß, daß er die Lehre Jesu immer erst aus den Mißverständnissen der Apostel und den Fehlern der Tradition herausheben muß. Tief einschneidend hätte dann Tolands Kanonskritik gewirkt, wenn nicht die selbst bei ihm im Hintergrund stehende Inspirationslehre die Lehre von der Einheitlichkeit der ganzen Schrift noch vor vollem Verfall bewahrt hätte. Aber der eben genannte Chubb zeigt, wie weit diese kritischen Ansätze in das Volk gedrungen waren; die Apologeten (Samuel ¶ Clarke, Blackhall, ¶ Lardner) müssen die kanonskritischen Probleme aufnehmen, und ein Whiston schreitet endlich dazu fort, die Unterscheidung von NT und der sonstigen altchristlichen Literatur (Clemens, Ignatius, Barnabas, Hermas, Polykarp u. a.) aufzuheben.

Hat sich der D. so auf dem Gebiet der Bibelforschung nach und nach von den noch unkritischen Anfängen entfernt und die Revision seiner anfänglichen Thesen bezüglich des primitiven Christentums selber eingeleitet, so blieb er mit seiner Debatte über die natürliche Religion und den Gang der Religionsgeschichte auf einem toten Geleis und hielt seine Konstruktion für wirkliche Geschichte. Im England des 18. Jhd.s sind wohl nur wenige über diese Geschichtsphilosophie hinausgekommen, vor allem Hume, der den D. an diesem Punkte aufhebt, so sehr er selber als Offenbarungskritiker auf den Schultern der Deisten steht. Er macht mit den englischen Apologeten (Cudworth, ¶ Bentley, Conybeare, ¶ Leland u. a.) dem D. den Vorwurf, daß er für seine Religionstheorie den Geschichtsbeweis schuldig bleibe, und daß er die Geschichte zu dem großen Einerlei mache, weil er die Begriffe der Entwicklung und der Individualität nicht kenne. Unter den Kritikern steht ihm Hobbes nahe, der ja auch die lex naturae, den Stützpunkt des eigentlichen D., beiseite gelassen hatte. Hume bezweifelt die natürliche Religion als Normalreligion. Er identifiziert diese Gebilde von Furcht und Hoffnung nicht mit der Wahrheit. Er zerstört auf Grund wirklicher Geschichtsforschung das Phantasiebild vom Alter und Inhalt der natürlichen Religion, von der Jugend der geschichtlichen Religionen, von der Religionsgeschichte, die den Polytheismus erst als Abfall von dem einst vorhandenen Guten und Wahren gebracht habe. Er hebt damit das deistische und zugleich auch erst das orthodoxe religionsgeschichtliche System auf. Es beginnt die historische Fundamentierung der Religionsphilosophie, die objektive historische und psychologische Erklärung der Religion und ihrer Geschichte. Ihre Durchführung ist erst im 19. Jhd. möglich geworden. Denn im 18. Jhd. sind nur erst allmählich die dazu notwendigen Vorarbeiten getan. Der Supernaturalismus mußte erweicht, die kulturgeschichtliche Forschung begründet, die andern Hilfswissenschaften, wie Linguistik und Philologie, Ethnographie, Mythologie usw. ausgebaut und der psychologischen Methode Sicherheit gegeben werden. Von diesen Vorarbeiten, den Wissenschaften vom Menschen, ist nur eine nach der andern erledigt worden, und doch war von dem Ganzen die richtige Erkenntnis des religiösen Lebens und der religiösen Entwicklung abhängig. In ihr hat Humes psychologisch-kulturhistorische Auffassungsweise einen guten Schritt vorwärts getan.

3. Haben wir auf Grund der englischen deistischen Schriften die Religionsphilosophie des D. ausführlich geschildert, so genügt es, die Stellung

des Auslandes zu diesem System mit wenigen Strichen zu zeichnen.

a) Holland: Von hier sind fortdauernd die stärksten Einflüsse auf die andern Länder, besonders auf die protestantischen Gebiete, auch auf England ausgegangen. Die Erneuerung des Stoizismus durch Justus Lipsius († 1606), der in gleicher Weise auf Descartes, Grotius, Spinoza gewirkt hat, die Nachwirkung der niederländischen humanistischen Arbeit, die Existenz des Arminianismus und Sozinianismus (¶ Arminius usw. ¶ Sozinianer) gaben in Holland die notwendigen Voraussetzungen ab für die dem englischen D. verwandte, ihm zum Teil vorarbeitende kritische Theologie. Man braucht nicht darüber zu streiten, ob den Theologen und Philosophen Hollands (¶ Spinoza ¶ Bayle ¶ Grotius ¶ Clericus ¶ Wettstein u. a.) der Name Deist gegeben werden soll. Tatsache ist, daß Gedanken und Schemata, Interessen und Probleme vielfach die gleichen sind wie im englischen D. An ihn (besonders an Toland) erinnert z. B. Bayles Prüfung der Ueber- und Widernatürlichkeit der offenbarten Dogmen oder sein Erweis der Relativität aller Religionen und aller Staaten. Andererseits freilich bewahrte die Einsicht in die Unstimmigkeit der Philosophen Bayle vor der These der Existenz einer Normalwahrheit und zwang ihn zur Bekämpfung der deistischen Vernunftreligion. Der holländische Kritiker aber, der die Religionsgeschichte am konsequentesten von dem deistischen Normalbegriff der Vernunftreligion aus konstruiert und von eben daher die Offenbarungsgeschichte wertet, ist Spinoza. Seine Gegenüberstellung von allgemeiner Vernunftreligion und positiven Religionen hat übrigens in Holland selber schon im Jahrhundert zuvor ein Vorspiel in ¶ Coornheert; unter den englischen Deisten berührt sich Spinozas psychologische Ableitung der abergläubischen Religion aus der Furcht und Phantasie und seine Beurteilung der Staatsreligion vor allem mit der von Hobbes. Damit ist natürlich wieder die Eigenart der Religionsphilosophie Spinozas nicht geleugnet und ebensowenig die Tatsache, daß sein metaphysisches System im englischen D. öfter (z. B. Toland) Widerspruch erfahren und selbst seine metaphysische, prinzipielle Wunderkritik, abgesehen von dem einen Peter Annet, in England kaum Nachahmung gefunden hat. Welches Interesse schon um die Mitte des 17. Jhds. die führenden Geister Hollands für die deistische Religionsphilosophie und Offenbarungskritik hatten, zeigt auch die Tatsache, daß Herbert zur Herausgabe seines Werkes De veritate durch Grotius ermuntert wurde, und daß Isaak Voß 1663 die erste vollständige Ausgabe von dessen Schrift De Religione gentilium besorgte; bei Grotius entspricht diese religionsphilosophische Stellung der von ihm vorgenommenen Ausbildung eines natürlichen Systems des Rechts. — Ebenso erinnert die holländische Bibelwissenschaft an die Arbeit des englischen D. Spinozas sprachliche und nationalhistorische Erforschung des AT, sein Gedanke, eine Geschichte der Bibel zu schreiben und die Entstehungs- wie die Kanonisierungsgeschichte der einzelnen biblischen Schriften zu erforschen (¶ Bibelwissenschaft: I. E, 2 d), stehen würdig neben der kritischen Wissenschaft der arminianischen Theologen (¶ Arminius), die bald dem englischen D. gaben, bald von ihm empfingen. Die historische und grammatische Exegese des ¶ Grotius, der aus den alten Profanschriftstellern und aus den Rabbinen Parallelen zu den Bibelworten beibrachte und so die biblischen Bücher prinzipiell als der andern Literatur gleichartig auffaßte, seine Kritik des alttestamentlichen Predigerbuches, seine Deutung des Hohenliedes als eines Liebesliedes, seine Betonung des nationalen Charakters des AT mit Einschluß der Propheten (daher Grotius iudaizans) haben auf Collins, Tindal und andere englische Deisten gewirkt; nicht minder lagen sein Bruch mit der strengen Inspirationstheorie (Beschränkung der Inspiration auf die Prophetien; so auch Spinoza) und seine neutestamentliche Kanonskritik (am Jak, II Petr, II—III Joh, Judasbrief), sowie die textkritischen und exegetischen Arbeiten von ¶ Clericus, ¶ Wettstein u. a. in der Linie der deistischen Bibelwissenschaft.

b) Frankreich: Auch hier war die Kritik zum Teil früher erwacht als in England. ¶ Montaigne und ¶ Charron haben wohl schon Herbert durch ihre skeptischen Gedanken zur Prüfung der Wahrheit der Religion veranlaßt, ¶ Bodin ihn durch seine Geschichtsphilosophie bestimmt und ihm durch die Betonung der lex naturae den Weg gewiesen. Der französische D. ist auch hernach eigne Bahnen gegangen, obwohl er sich an den kritischen Resultaten der Holländer und der Engländer genährt und von ihnen in persönlichem Austausch oder durch Zeitschriften, Uebersetzungen usw. gelernt hat. Bezeichnend ist z. B., daß in ¶ Diderots Enzyklopädie nicht selten lange Exzerpte aus jenen deistischen Schriften (besonders Collins) dargeboten wurden. Aber wie in der gesamten ¶ Aufklärung Frankreichs, so fiel auch bei Uebernahme der deistischen Religionsphilosophie „der Riegel, den der brave Sinn der Engländer den Kühnheiten des Denkens vorgeschoben hatte" (Falkenberg). Der D. streift in Frankreich das theologische Schema, seine schulmäßige Hülle ab; er übersteigt mit radikaler Kritik die Schranken, die er anderswo innegehalten; er schlägt, zum Teil an Toland anknüpfend, in Materialismus um oder verliert doch, wie sonst nur selten, völlig das Interesse an einem Ausgleich oder einer Gleichsetzung von Naturreligion und Christentum oder Offenbarungsreligion. In der metaphysischen Wunderkritik, der Wendung des ¶ Monismus gegen den Wunderglauben, haben die ¶ Enzyklopädisten und ¶ Holbach fortgeführt, was nur Spinoza in Holland und Peter Annet in England zur Ergänzung der sonst üblichen, bescheideneren traditionskritischen Wunderkritik geleistet hatten. Im Spott über den priesterlichen Aberglauben, der in den sogenannten religions artificielles die natürliche Religion und Moral verdunkelt hat, läßt ¶ Voltaire alle englischen Deisten weit hinter sich. Man gesteht offen den Mangel an religiösem Interesse ein: moins une religion qu'un système de philosophie (Voltaire), das ist es, was man für die Elite, nicht für die Masse, erstrebt; der D. hört damit auf, eine aus kirchlichen Motiven wirkende Bewegung zu sein, die innerhalb der bestehenden Kirche Reformen durchsetzen will. Er hat ein positives praktisches Ziel nur noch durch die festgehaltene Betonung der Moral, die aber dann von der radikaleren Philosophenpartei, dem Kreise um ¶ Holbach und um ¶ Diderots Encyclopédie, auch noch meist gestrichen wurde, sodaß nur die natürliche

Erklärung der Religion, die religionsgeschichtliche Kritik des Christentums und der metaphysische Materialismus als Konsequenz des von England übernommenen Sensualismus und Mechanismus übrig blieb. — Gleichwohl hat auch der französische D., verglichen mit dem englischen und holländischen, seine besonderen positiven wissenschaftlichen Verdienste. Sie liegen vor allem auf dem Gebiet der religionsgeschichtlichen Forschung, und hier ist besonders ¶ Voltaire zu nennen. Ist auch Voltaire ¶ Bolingbrokes Anregungen gefolgt und hat weder den Gedanken der natürlichen Erklärbarkeit aller Geschichte noch den der Relativität der menschlichen Kulturen selber erst entdeckt, so ist sein Essai doch durch größere Fülle des kulturhistorischen und ethnologischen Materials den gewöhnlichen englischen Geschichtswerken bei weitem überlegen und verdient, etwa zusammen mit dem freilich konservativeren ¶ Montesquieu (Esprit des loix, 1748) oder mit Condorcet (Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, 1794), wegen der pragmatischen Darstellung und psychologischen Ableitung, der Betonung der natürlichen Ursache und immer stärkerer Hervorkehrung des Entwicklungsbegriffes neben Hume gestellt zu werden. Die gemein-deistische Grundidee von der natürlichen Normalreligion des vollkommenen Urzustandes ist geschwunden; Voltaire schob vielmehr die auch von ihm angenommene deistische natürliche Moral- und Vernunftreligion in die Zukunft, wo sie als Resultat der natürlichen Anlage des Menschen, seines Vernunftinstinkts (daher lex naturae, loi naturelle), aber auch erst der fortgeschrittenen Kultur, Moral und Metaphysik aus der bisherigen, halb tierisch beginnenden, langsam ansteigenden Entwicklung herausspringen wird, übrigens ohne daß dabei die exoterische, jüdische oder christliche Offenbarung von wesentlicher Bedeutung ist, — weit vorbildlicher ist ihm die auch in England (z. B. Toland) und Deutschland (z. B. Leibniz und Wolff) viel bewunderte Moral der Chinesen. Das ist der französische D., in radikalster Form etwa bei ¶ Holbach oder in Dupuis' Origine de tous les cultes ou la religion universelle (1794) vertreten, wo mit der Religion und Moral überhaupt aufgeräumt wird: der englische D. ist ihnen eine auf halbem Weg stehen gebliebene Kritik; die Religion erscheint diesen Wegbereitern des ¶ Positivismus als ein Ueberrest (survival) aus der unkritischen, vorwissenschaftlichen Zeit des primitiven Menschen oder als eine physiologisch zu deutende pathologische Erscheinung, die der Irrenarzt zu erforschen hat. Die milderen, an Locke und seine Schule erinnernden Kompromißartikel in Diderots Enzyklopädie sind wohl unter dem Drucke der Zensur geschrieben; die von ihm selber in Menge beigebrachten religionsgeschichtlichen Parallelen und die Betonung der Paradoxien der christlichen Religion sind voltairisch. — Positiver stand allein ¶ Rousseau, gegen dessen D. und Betonung von Religion und Moral gerade die Philosophenpartei ihr schroff ablehnendes System ausgebildet hat. Er, der Reformierte, nähert ganz nach Art des konservativen D. Englands die natürliche Einheits- und Moralreligion der christlichen, obwohl er in Anlehnung an Toland, Tindal u. a. betont, daß die Christen diese echte Religion mit Mysterien durchsetzt, durch die Erbsündentheorie gefälscht und durch den dogmatischen Glauben entstellt haben, und daß die Normalreligion schon uranfänglich und allgemein bekannt gewesen sein müsse. Dabei hat er in Fortführung der begonnenen psychologisch-erkenntnistheoretischen Untersuchungen die philosophische und doktrinäre Art des D. korrigiert durch steten Rückgang auf die praktisch-gefühlsmäßige moralische und religiöse Wahrheit und durch Bekämpfung der Ueberschätzung der Verstandeskultur; mit „Natur" ist gerade deren Gegenteil, mit „natürlicher Religion oder Theismus" die gefühlsmäßige Urwüchsigkeit der allgemeinen Religion bezeichnet, im Gegensatz zur Künstlichkeit der positiven Religionen, von denen er nur das echte, von den Mißverständnissen der Apostel, besonders des Paulus, gereinigte Christentum „sehr einfach und sehr heilig" nennt. Klare Formeln fehlen dem D. Rousseaus; diese Tatsache und seine konservative Stellung haben seine Religionsphilosophie in Frankreich neben der der Radikalen nicht recht wirken lassen, während seine Fassung des Natürlichen und sein Begriff des Gefühls aufs stärkste die deutsche Geschichts- und Religionsphilosophie beeinflußt und seine Profession de foi d'un vicaire savoyard außerhalb Frankreichs die weiteste Beachtung gefunden hat.

c) Deutschland: Wenn auch die deutsche Religionswissenschaft verhältnismäßig bald das deistische Erbe aufgegeben hat und unsere moderne Religionsphilosophie dem deutschen ¶ Idealismus und den Gegenbewegungen gegen den D. mehr verdankt als diesem selbst, so ist doch der Einfluß des D. auf Deutschland nicht zu unterschätzen und seine Bedeutung für die deutsche Theologie nicht zu leugnen. Man hat zwar gesagt, daß die Grundzüge der deutschen Entwicklung auch ohne Rückgreifen auf England verständlich sind, und daß z. B. eine empiristische Richtung in der Religionspsychologie ebenso gut auf den Pietismus wie auf Locke zurückgeführt werden kann. Aber es ist eine Tatsache, daß uns die großen Theologen Deutschlands selber bezeugen, daß sie unter englischem Einfluß gestanden haben, sodaß die Frage ausscheidet, ob sie ohne dieses Studium der Engländer dasselbe hätten werden können. Deutschland stand ja anfänglich völlig in Abhängigkeit vom Ausland, zunächst von Holland und England, dann im Zeitalter ¶ Friedrichs des Großen von Frankreich. Polemische Berücksichtigung fanden die Schriften der englischen Deisten in Deutschland sehr früh, hernach seit den vierziger Jahren auch immer stärkere positive Verwertung. Schon Christian Kortholt De tribus impostoribus (1680) kritisierte die „drei Betrüger" Herbert, Hobbes, Spinoza; es folgen seit 1700 Leibniz, Pfaff, Buddeus, Joh. Gottl. Carpzov, Löscher, Mosheim u. a. mit ihren Kritiken Collins', Hobbes' und besonders Tolands. Es kommt dann die Zeit der Uebersetzungen englischer deistischer (Tindal, Locke, Bolingbroke, Hobbes, Shaftesbury, Hume) und apologetischer Werke; gleichzeitig berichtet S. J. ¶ Baumgarten ausführlich über die ausländische Religionskritik, hält Pfaff seine „Akademischen Reden über den Entwurf der theologiae antideisticae (1757, herausg. 1759), schreiben Trinius 1759, Thorschmidt 1765 ff u. a. ihr „Freidenkerlexikon" oder die „Freidenkerbibliothek" und finden ein dankbares Publikum. Denn der D. hatte zu wirken begonnen und entwickelte sich nun in Deutschland in mannigfaltig verschiedenen Grup-

pen, von denen die führenden konservativ blieben, wenn auch der Antisupernaturalismus allmählich durchdrang und die theologische Gebundenheit nach und nach wich; es wiederholt sich hier die in England beobachtete Entwicklung. — Die am stärksten vertretene rationalistische Gruppe, die Schule von ¶ Leibniz, Chr. ¶ Wolff, S. J. ¶ Baumgarten, war zwar vom englischen D. wie von der gesamten englischen Philosophie durch ihre antiempiristische Stellung, ihre logisch-rationale Konstruktion von Wahrheiten und Werten, ihr Festhalten an den „angeborenen Ideen" u. a. unterschieden, berührt sich aber in ihren erkenntnistheoretischen Erörterungen über Vernunft und Offenbarung aufs engste mit dem konservativen D. Englands und kennt auch dessen Nebeneinander von natürlicher und geoffenbarter Religion, wobei es offen bleiben muß, ob die orthodoxe Ueberlieferung oder die neue Kritik Englands stärker eingewirkt hat. Leibniz schreibt dabei, wie Locke, dem Christentum die Bedeutung zu, daß es der natürlichen Religion gesetzliche Autorität gegeben, sie mit besonderen Mysterien ausgestattet und „die Religion der Weisen" zur „Religion der Völker" gemacht habe; er betont andererseits mit Locke, Toland, Grotius und andern ihm nachweislich bekannten Religionsphilosophen die Uebereinstimmung des Bibelinhalts mit der Vernunft, die Erklärbarkeit, wenn auch nicht Begreifbarkeit der Offenbarungsgeheimnisse. Die Offenbarungstheorie Lokkes und Tolands, der rationale Supernaturalismus, hat weithin in Deutschland Anerkennung gefunden. Mit dem englischen D. kam man dann in radikaleren Kreisen unter konsequenterer Anwendung des Leibnizschen Grundsatzes der Rationalität zu einer schärferen Ablehnung der Geheimnisse, der Offenbarung und der Wunder. Man beschränkte die Offenbarung auf die Bibel und wies die späteren Dogmen ab; man führte die Gleichstellung und Gleichheit der natürlichen und der geoffenbarten Religion, deren Wert man aber zugestand, schroffer durch (Fr. S. G. ¶ Sack ¶ Spalding J. Fr. W. ¶ Jerusalem M. ¶ Mendelssohn Fr. ¶ Nicolai, bes. seit ¶ Kant), indem man oft die abstrakten metaphysischen Gedanken der natürlichen Theologie durch die moralischen verdrängte oder für den „gesunden Menschenverstand" zurechtstutzte; oder man baute, im Geiste Voltaires, eine die einst wertvolle Offenbarungsreligion fortführende und allegorisierende Vernunftreligion der Zukunft, das „ewige Evangelium" (¶ Lessing); oder man ließ die positiven Religionen unter heftiger Polemik gegen die geschichtlich unmögliche und Gottes Gerechtigkeit widersprechende biblische Offenbarung ganz verschwinden (¶ Reimarus ¶ Bahrdt). Bei Lessing verband sich mit seinem rationalen Evolutionismus sogar die den D. aufhebende Kritik der natürlichen Religion als des Anfangs der Geschichte; er kennt nur das in der Geschichte wirkende Nebeneinander vieler geschichtlich-psychologisch verständlicher, positiver Religionen, deren gemeinsame psychologische Grundlage er anerkennt. — In diesem Resultat berührt sich Lessing mit der von der rationalistischen Metaphysik geschiedenen, empiristischen Gruppe der deutschen Religionswissenschaftler, die in ähnlicher Weise wie die rationalistische an den ausländischen D. anknüpfend über dessen Resultate hinausgekommen war. Es ist die Gruppe, in der die eigentlichen geschichtlichen Probleme behandelt werden, die freilich auch dem Interesse der andern (S. J. ¶ Baumgarten) nicht ferne lagen, aber noch sehr nach Art einer rationalen Konstruktion gelöst wurden. Der Charakter jener empiristischen Gruppe erhellt etwa aus einem ihrer Führer ¶ Semler, der, in gleicher Weise am Pietismus, an der holländischen Kritik und der englischen Theologie genährt, die Arbeit an Religionsgeschichte und Bibelwissenschaft aufnahm. Es gab eine Zeit, wo auch er unter dem Einfluß von Baumgartens Wolffianismus den deistischen Satz vertrat, „daß der größere Teil der Bibel bloß die natürliche Religion wiederhole, die auch schon sonsther den Menschen bekannt sei, der kleinere Teil aber derselben die sehr wenigen Sätze vortrage, welche die heilige Schrift von der natürlichen Theologie unterscheiden". Aber die allgemeine Normalreligion löste sich vor der empiristisch-historisch-psychologischen Forschung auf. Er kennt eine gemeinsame psychologische Grundlage aller Religionen und bestimmte bei ihnen immer wiederkehrende Wahrheiten; aber er kennt keine natürliche Normalreligion als Anfang oder als Endpunkt der Entwicklung. Das deistische Schema natürliche Religion und Christentum fällt hier also weg, das geschichtliche Interesse bleibt. Man erforscht das Verhältnis von Christentum und jüdischer Religion und vergleicht die andern historischen Religionen; aber von der Spekulation über die natürliche Vernunftreligion hält man sich fern. Ja, dem individualistischen Relativismus wird der Gedanke der einen Wahrheit überhaupt fremd. Obwohl man dem Christentum noch für seine Zeit normative Geltung zugesteht, hält man es für „perfektibel"; obwohl man dem Staat das Recht zuerkennt, eine Wahrheit zu privilegieren, beansprucht man für sich Freiheit der „Privatreligion" neben dieser öffentlichen Religion. Andererseits hütete man sich auch hier nicht davor, die fremdartigen individuellen Bildungen auf dem Gebiet der Religions- und Kirchengeschichte mit der Schroffheit eines Deisten, der an sein System glaubt, zu verurteilen. Selbst die Begriffe Entstellung, Verfälschung, Priesterbetrug usw. sind der deutschen Geschichtsschreibung nicht fremd, obwohl ¶ Mosheim, H. Ph. K. ¶ Henke, G. J. ¶ Planck wie Semler in ihrer pragmatischen Geschichtsschreibung (¶ Kirchengeschichtsschreibung) die wirklichen treibenden Faktoren der Geschichte kennen und berücksichtigen. Sie sind hierin die Vorgänger ¶ Herders, der auf religionsgeschichtlichem Gebiet ein Schüler Humes war, und der Geschichtsphilosophen des deutschen ¶ Idealismus gewesen; auch diese hängen noch durch jene aufgeklärten Historiker mit der älteren kritischen Bewegung im D. zusammen, so anders auch die Resultate lauten. Trotz der Eigentümlichkeit der deutschen theologisch-historischen Arbeit ist vieles von England her überkommen: so, wenn die Kirchenhistoriker das Urchristentum und die gesamte Dogmengeschichte erforschen, wenn Semler den Problemen des Lebens Jesu oder dem Verhältnis von Heiden- und Judenchristentum nachgeht und die Kanonsgeschichte studiert, wenn man die jüdischen oder platonischen Nachwirkungen im Christentum feststellt, mit Gibbon, Voltaire u. a. die natürlichen Gründe der Ausbreitung des Christentums verfolgt oder das Christentum Christi vom kirchlichen Christentum unterscheidet. Die ganze ¶ Bibelwissenschaft

(I, E u. II, 5) zeigt die Nachwirkung des D., nicht bloß bei ¶ Edelmann oder ¶ Reimarus, sondern auch in unserer Gruppe. Locke gilt Baumgarten, Semler, Ernesti, Michaelis u. a. neben Grotius als der beste Erklärer der neutestamentlichen Schriften; Semler vertritt in der Kritik des AT nicht wenige Sätze Morgans (dem auch Reimarus verwandt ist); die ganze deutsche Erforschung der Eigenart der biblischen Schriftsteller und die Versuche, diese Eigenart zu erfassen und zu verstehen, wurzelt im D. In der philologischen wie der in historischen und erst recht in der psychologischen Erklärung und in der aufkommenden ästhetischen Betrachtung der Schrift kam man freilich bald über den D. hinaus, wenn auch im ¶ Rationalismus (gesch.) seine rationalen Umdeutungen (nicht nur bei H. E. G. ¶ Paulus) nachwirken und neben dem Verstehen das im D. üblichere Verurteilen nicht fehlt. Die Grenzen zwischen dem, worin man vom D. bestimmt, und dem, wo man davon frei war, sind im einzelnen erst noch festzustellen und werden vielfach, da sie fließend waren, überhaupt nicht mehr festgestellt werden können.

4. Wir hatten es mit dem D. als wissenschaftlicher Bewegung zu tun, nicht seine religiösen und kirchlichen Reformideen, die er vielfach mit andern Gruppen der ¶ Aufklärung teilt, darzustellen. Aber zum Schluß sei doch in Kürze auf einige kirchliche Neugründungen hingewiesen, die die „historisch" konstruierte vernünftige Allgemeinreligion auch in die Praxis übertrugen und für sie Kulte einrichteten: Da war ¶ Tolands Socraticum sodalitium, für das er als Liturgie sein Pantheisticon schrieb; ausgedehnter und erfolgreicher arbeitete die ¶ Freimaurerei, die seit 1717 in London, 1725 in Paris, seit 1733 in Hamburg und andern deutschen Städten ihren deistischen Kult organisiert hatte; verwandt sind die Bestrebungen der ¶ Theophilanthropen in Frankreich (1797), der böhmischen ¶ Abrahamiten (1782), auch mancher unitarischer Gemeinschaften (¶ Unitarier) und der Kult der Vernunft und der des höchsten Wesens, wie andere Kulte im Frankreich der Revolution (¶ Französische Revolution). — Ueber diese Reformen ist die Religionsgeschichte hinweggegangen. Aber die theologische Arbeit des D. ist trotz allem bedeutsam geblieben für die moderne Bibelwissenschaft wie für die religionshistorische Forschung.

Ernst Troeltsch: RE³ IV, S. 532—559 (mit reichen Literaturangaben); — Ue III¹⁰, 1907, S. 179 ff; — KL³ III, S. 1472 ff; — KHL I, S. 1059 f; — W. Windelband: Geschichte der Philosophie, 1907⁴, § 35; — Derſ.: Geschichte der Neueren Philosophie I, 1907⁴, § 30. 39. 51; — R. Falkenberg: Geschichte der neueren Philosophie, (1886) 1908⁴, S. 167 ff. 207 ff. 274 ff; — Gotthard Victor Lechler: Geschichte des englischen Deismus, 1841; — Herm. Weingarten: Die Revolutionskirchen Englands, 1868, S. 294 ff; — E. Troeltsch: Religionswissenschaft und Theologie des 18. Jhd.s (PrJ 114, 1903, S. 30 ff); — Felix Günther: Die Wissenschaft vom Menschen, 1907 (vgl. die Kritik E. Troeltsch's: HZ 103, 1909, S. 122 ff); — G. Ed. Burckhardt: Die Anfänge einer geschichtlichen Fundamentierung der Religionsphilosophie, 1908; — A. Wolfstieg: Englischer und französischer Deismus und deutsche Aufklärung (Monatshefte der Comeniusgesellschaft XVII, 1908, S. 137 ff); — R. Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, (1899) 1909³: Deismus. **Zscharnack.**

Deismus: II. Begrifflich.

1. Die Entstehung des D.; — 2. Der erkenntnismäßige D. und sein positiver religiöser Wert; — 3. Der ethische D.; — 4. Problematisches (a) Fernrückung Gottes; — b) Der Anthropomorphismus; — c) Der deistische Optimismus); — 5. Der D. im geistigen Leben der Gegenwart.

1. Während Pantheismus und Monotheismus, wenn auch mannigfaltig von philosophischer Reflexion beeinflußt, aus dem Fortgang der lebendigen Religion selbst erwachsen, ist das Auftreten deistischer Anschauungen Symptom einer durch das wissenschaftliche Denken veranlaßten Krise des Religionslebens. Die naiven und stark anthropomorphistischen Vorstellungen der überlieferten Religion werden Gegenstand kritischer und polemischer Erwägungen. Ihre Entstehung aus der menschlichen Phantasie, ihre kosmologische Unwahrscheinlichkeit, ihre ethische Mangelhaftigkeit, die für ein geläutertes sittliches Empfinden bisweilen geradezu unerträglich werden kann, kommen zur Erkenntnis und Aussprache. Von der Vorstellung Gottes oder auch der Götter wird infolgedessen all diese Bedenken erweckende, konkrete Anschaulichkeit in Abzug gebracht — dazu gehört bei polytheistischem Ausgangspunkt auch die Vielheit anschaulicher Göttergestalten —; und es bleibt eine sehr abstrakte Vorstellung übrig, wohl von einer gewissen Personenhaftigkeit, aber ohne alle konkreten Anschaulichkeiten menschlichen Seelenlebens. Daß die „Reinigung" der Gottesvorstellung vom Anthropomorphen nicht auch die Vorstellungen der Intelligenz, des Bewußtseins, des Persönlichen in Abzug bringt, ist teils verursacht durch einen gewissen konservativen Zug oder die Nach- und Einwirkung eines starken religiösen Monotheismus; teils hängt es mit dem Eindruck von der Welt zusammen als von einem wohlgeordneten Ganzen gesetz- und zweckmäßig in einander greifender Teile: hinter dieser Wohlordnung scheint eine Intelligenz stehen zu müssen, die sie hergestellt hat. Grade im Anfang der neuen Epoche der Naturerkenntnis mit ihrer starken Hervorhebung nicht etwa irgendwelches teleologischen, sondern des mathematisch mechanischen Charakters aller Naturvorgänge gilt die Vorstellung von einer höchsten weltschöpferischen Intelligenz als für das wissenschaftliche Denken gradezu unausweichlich; und mit dieser Vorstellung meint man alle bleibende Wahrheit des monotheistischen Glaubens in unumstößlicher Weise sicher gestellt zu haben.

2. Grade was den religiösen Gehalt betrifft, lassen sich sehr verschieden geartete Schattierungen des D. unterscheiden. Die Vorstellung einer weltverursachenden Intelligenz kann nur grade an der äußersten Grenze des Gesichtskreises stehen. Es wird sonst nicht viel nach ihr gefragt; alle Betrachtung der Dinge stellt immer nur innerweltliche Faktoren in Rechnung; Verbindungslinien vom Einzelnen der Erkenntnis hinüber zu jener intelligenten Weltursache werden nicht gezogen. Aber doch wird die Idee einer Weltintelligenz als der vernünftigste und naheliegendste letzte Gedanke bezeichnet. Dies ist das äußerste, was an Fernrückung der Gottheit unter den Begriff D. fällt. — So jedenfalls war der D. nicht beschaffen, von welchem die ganze Gattung geschichtlich ihren Namen hat. Die Stimmung war da nicht die eines mühsamen Behauptens der religiösen Position gegen den Ansturm der Wissenschaft auf einem allerletzten halbverlornen Posten. Im Gegenteil: die Wissenschaft leistet zur Erreichung der religiösen Er-

kenntnis die förderſamſten Dienſte. Dieſe Art D. empfindet nichts von religiöſem Verluſt; viel eher handelt es ſich um einen Gewinn. Da iſt einmal die größere Reinheit der Gottesvorſtellung. Dann ihre Verankerung in den großen Zuſammenhängen der mächtig erweiterten und gefeſtigten Welterkenntnis. Das gibt auch dem Gottesgedanken Würde und Sicherheit. Es iſt ganz erſtaunlich, wie die neu erwachte Welterkenntnis den Gottesglauben zum wiſſenſchaftlich unumſtößlichen Dogma ſtempelte. Der Gott des D. iſt in prononzierter Weiſe wirklich Weltengott; überall begegnen wir den Spuren ſeiner Weisheit. Daß er ſich nicht in das Getriebe miſcht, das eben iſt ſeine Vollkommenheit. Er hat es nicht nötig, daß ſein Werk ihm weiter Mühe macht; ſeine Welt iſt ein Werk ſo vollkommener Weisheit, daß ſie Nachbeſſerungen nicht bedarf. Sie iſt voll der Spuren ihres vollkommenen Schöpfers. Alſo im engſten Zuſammenhang mit der Vorſtellung von einer weltſchöpferiſchen höchſten Intelligenz die Vorſtellung von einer durchgängigen Vollkommenheit ſeiner Schöpfung. Eine ſchöne Ruhe und Befriedigung des Fertigſeins breitet ſich über alles. Alle Werke Gottes „ſind herrlich wie am erſten Tag“. Man wird nicht leugnen können: eine ſchöne, feſte, ruhige und gewiß auch religiöſe Anſchauung der Dinge. Im beſonderen muß hervorgehoben werden, wie hier das Univerſalweltliche und Univerſalmenſchliche des Gottesglaubens zu ſtarkem Ausdruck kommt. Und weil ſo die Gottesvorſtellung immer auf das Ganze geht, iſt dieſe Anſicht im Prinzip allem religiöſen Partikularismus abhold. — Die deiſtiſche Anſicht korrigiert gewiſſe Neigungen der poſitiven Religion, über ihrer beſonderen Offenbarung in einen zu weit gehenden Partikularismus und über ihrem religiöſen Verhältnis zum Offenbarungsmittler in eine zu weit gehende Zurückdrängung Gottes zu verfallen. Und auch um jenen religiös gefärbten Weltoptimismus und die enge Verbindung zwiſchen fortſchreitender Welterkenntnis und wachſender Ehrfurcht vor Gottes Größe iſt es gewiß eine ſchöne Sache.

3. Ein Moment ſtärkerer perſönlicher Beziehung zur Gottheit gewinnt der D., indem zu dieſen rein erkenntnismäßigen Beſtandteilen das Moraliſche hinzutritt. Der Weltſchöpfer und der Weltgeſetzgeber iſt zugleich der moraliſche Geſetzgeber; und der beſte Teil der Frömmigkeit iſt die Sittlichkeit. Wohl iſt es Gottesverehrung, angeſichts ſeiner Schöpfung ſich vor ſeiner Größe beugen; aber mehr iſt, in ſittlichem Lebenswandel ſeinen Willen tun. So tritt der Gottesgedanke ganz anders mitten ins Leben hinein, zumal wenn der heilige Geſetzgeber zugleich der Herzenskündiger iſt. Die Frömmigkeit wird zur ernſten perſönlichen Angelegenheit; es gilt, vor den Augen des unbeſtechlichen Richters den feſtgezeichneten Weg des Guten zu wandeln. Es erwächſt eine ernſte, treue, nüchterne Frömmigkeit, die, allen Gefühlsüberſchwenglichkeiten und allen ungebührlichen Intimitäten und Zudringlichkeiten Gott gegenüber abhold, ihn durch den Gehorſam eines guten Lebenswandels ehrt. Daß der Weltenherr und -ſchöpfer und ſein frommer Diener dabei eine gewiſſe Diſtanz wahren, iſt bei der ſtarken Empfindung für Gottes Weltenſtellung und bei der bewußten Vermeidung alles Anthropomorphiſtiſchen geradezu ſelbſtverſtändlich.

4. a) So leidet alſo deiſtiſche Frömmigkeit an einer gewiſſen Fernrückung Gottes. Die energiſche Erfaſſung Gottes als Weltengott bringt das für das Gefühl des Einzelnen ganz unmittelbar ſo mit ſich. Bei der mächtigen Erweiterung unſeres Weltbildes haben wir alle in unſerm religiöſen Leben damit zu tun. Es läßt ſich aber überwinden, wo nicht jenes zweite, für den deiſtiſchen Standpunkt grade Charakteriſtiſche noch hinzutritt: die Hinausverlegung des göttlichen Wirkens aus der Welt und ihren Zuſammenhängen in die Vorzeitlichkeit. Das iſt eine Tranſzendenz des göttlichen Wirkens, wie ſie lebendige Frömmigkeit ſchwer ertragen kann, der an der Nähe göttlicher Wirkungen und an einem ſtarken Gefühl der Gottesrealität gelegen iſt (¶ Immanenz und Tranſzendenz Gottes). Tatſächlich handelt ſichs hierbei ja auch darum, daß die fromme Auffaſſung des Geſchehens möglichſt unmittelbar als eines göttlichen Tuns zurückweicht vor ſeiner wiſſenſchaftlichen Auffaſſung als einer Wirkung endlicher Urſachen und bekannter Kräfte. Ein wenig ausgeglichen wird dieſe Fernrückung durch das ſittliche Moment. Tritt an den Frommen kein wirklich weltdurchwaltender Gott perſönlich heran, ſo doch ein fordernder; unendlich näher als der Weltgeſetzgeber ſteht der moraliſche Geſetzgeber und noch näher der Herzenskündiger. Grade dieſe letzte Wendung bringt ein ſehr ſtarkes innerliches Nähebewußtſein Gott gegenüber zum Ausdruck; und auf dieſes innerliche Nähebewußtſein kommt es doch vornehmlich an, nicht auf die räumliche Anſchaulichkeit der Sache. Immerhin bleibt es aber auch hier bei einem reinlichen einander Gegenüberſtehen Gottes und des Menſchen. Die Denkgewohnheit, welche alles eigentlich göttliche Wirken aus der Welt hinaus verlegt hat, macht ſich auch hier bemerkbar: der Herzenskündiger iſt weſentlich Zuſchauer, alles Handeln beſorgt der Menſch kraft der ihm durch die tranſzendente Tat des Schöpfers verliehenen perſönlichen Freiheit; und ein eventuelles Gericht über dieſe Freiheit vollzieht der weislich geordnete Weltzuſammenhang. Die eigenartigen Paradoxien, die allem welt-immanenten wirklichen Gotteswalten unvermeidlich anhaften, werden ſo ja gewiß vermieden. Der lebendigen Religion kam es aber noch nie darauf an, ſolchen Paradoxien aus dem Wege zu gehen.

4. b) Reinigung der Gottesvorſtellung vom Anthropomorphiſtiſchen erſcheint dem D. ſelbſt als ſeine bedeutſame Leiſtung. Dazu iſt zu bemerken, 1) daß dieſe Reinigung, wie radikal ſie ſich in vieler Hinſicht ausnimmt, doch keineswegs ſo fundamental und tiefgehend iſt, und 2) daß ſie, ſoweit ſie wirklich ſtattfindet, in falſcher Richtung erfolgt. 1) Der Radikalismus der Ausmerzung des Anthropomorphiſtiſchen beſteht in einer Ausſonderung aller lebendigen Anſchaulichkeit der Gottesvorſtellung. An Stelle eines konkreten Anthropomorphismus tritt ein verflüchtigter, abſtrakter. Ein wirkliches Hinauswachſen über das Anthropomorphiſtiſche findet nicht ſtatt. Die Intelligenz, die einmal anfänglich alles vortrefflich geſchaffen hat und nun den Dingen ihren Lauf laſſen kann, iſt um nichts weniger anthropomorphiſtiſch gedacht, als der lebendig den Gang der Ereigniſſe dirigierende und arrangierende Gott, nur um mehrere Grade blaſſer und lediglich umrißhaft. Sie ſteht im letzten Grunde noch ganz

auf demselben Boden wie alle primitive Vorstellung von einem, der alles einmal gemacht hat. Ueber den Anthropomorphismus hinaus wächst dagegen grade die Vorstellung eines ernsthaft allgegenwärtigen Willens, wie sie in allem religiösen Monotheismus grade mitten unter konkret anthropomorphistischen Veranschaulichungen des göttlichen Wesens und Waltens zu Tage tritt. Diese vom D. ängstlich vermiedene religiöse Paradoxie ist es grade, die alle Hüllen und Fesseln des Anthropomorphistischen wirklich sprengt. 2) Die konkreten Anthropomorphismen, welche der D. tatsächlich beseitigt, um nur jenen schattenhaften Rest übrig zu behalten, besitzen ihre Bedeutung darin, dem religiösen Gemütserleben zutreffenden Ausdruck zu geben. Darum sind sie teils aus einer älteren Zeit her am Leben geblieben, teils aus einem eigenartigen Religionserleben heraus neu entstanden. Der Vater im Himmel, der die Haare auf unserm Haupte gezählt hat, der regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, auch noch der liebe Gott, der hinhört, wenn man zu ihm spricht, und der sich nach menschlichen Gebetswünschen richtet: das alles ist wie ein Baum mit treibenden Zweigen; die weltschöpferische Intelligenz, der ewige Weltenbaumeister dagegen der starre, seiner lebendigen Zweige beraubte Stumpf.

4. c) Gott gleicht hier einem Manne, der sein Werk getan hat; er ist jetzt aufs Altenteil gesetzt. Hiermit hängt zusammen ein Optimismus des Fertigseins, der vollendeten Tatsachen; es ist alles gut so, wie es ist. Darum geht im Gefolge des D. die Theodizee mit ihrem Versuch, das nachzuweisen. Die Idee, daß aller Weltbestand zu allererst Aufgabe ist, liegt hier fern, namentlich in ihrer Anwendung auf das Ganze. Von einem wirklichen Wachstum des Daseins kann hier nicht die Rede sein, geschweige denn von ernstlichen Krisen und Problemen und ernstlichem Infragestehen des Daseinssinnes, wenn nicht neue Wendungen einsetzen, neue Kraftersch[l]ießungen erfolgen und neue Tiefen sich öffnen. Der deistische Optimismus ist selbst ein freundlicher alter Herr, etwas lungenschwach und nicht geeignet, die schweren Lasten des Daseins in höhere Regionen emporzutragen. Anstatt den Sinn des Daseins zu erkämpfen, sucht er ihn mit freundlichen Worten zu beweisen.

5. Die geschlossene Herrschaft deistischer Denkweise ist in unserer Zeit erschüttert, teils durch ein stärkeres Auffluten religiösen Bedürfnisses nach wirklicher Gottesnähe, teils durch eine lebhaftere Empfindung für alles Problematische des Daseins, die einen Bruch mit dem Optimismus der vollendeten Tatsachen mit sich brachte, teils auch durch das Umsichgreifen naturalistischer Stimmungen, denen mit der deistischen Hinausrückung der Gottheit aus der Welt nicht Genüge geschah. Es ist darum aber doch die Frömmigkeit der Gegenwart noch sehr stark deistisch gestimmt. Das ist verständlich genug. Aller starke Diesseitigkeitssinn und alle Ueberschätzung des Intellektuellen — beides doch immerhin noch Hauptcharakterzüge unserer Zeit, wenn auch vielleicht schon leise im Abblassen begriffen — bringen das so mit sich. Wo sie mit irgendwie begründeter Treue gegen die religiöse Ueberlieferung zusammentreffen, erfolgen unwillkürlich jene Fernrückungen des Transzendenten und jene Abzüge des Anthropomorphistischen, die den überlieferten Monotheismus in der Richtung auf den D., vielleicht auch nur leise, modifizieren. Vielleicht, daß diese deistisch temperierte Frömmigkeit in der Gesamtökonomie des geistigen Lebens ihre dauernde Mission zu erfüllen hat als ein Bindeglied zwischen dem verständigen Weltleben und der immer wieder darüber hinaus drängenden Art der Religion. Sie wird religiös um so reicher sein, je mehr sie in ein umfassenderes, starkes Religionsleben eingebettet ist und sich den Einflüssen von dort her offen hält.

Hans Hinrich Wendt: System der christlichen Lehre I, 1906, S. 133 ff. **Steinmann.**

Deißmann, Adolf, ev. Theologe, geb. 1866 zu Langenscheid (Nassau), 1892 Privatdozent in Marburg, 1895 Pfarrer und Lehrer am theol. Seminar in Herborn, 1897 ord. Professor in Heidelberg, 1908 in Berlin.

D. verfaßte u. a.: Die neutestamentliche Formel In Christo Jesu, 1892; — Bibelstudien, 1895; — Neue Bibelstudien, 1897; — Die sprachliche Erforschung der griechischen Bibel, 1898; — Theologie und Kirche, 1900; — Das sog. 4. Buch der Makkabäer, 1900; — Ein Originaldokument aus der diokletianischen Christenverfolgung, 1902; — Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrussammlung I, 1905; — Licht vom Osten, (1908) 1909[3]. — Vgl. Frdr. Wiegand: Kirchl. Bewegungen d. Gegenwart, Jgg. II, Heft 2, 1909. **M.**

Dekalog.

1. Die Zwiespältigkeit der Ueberlieferung; — 2. Der D. von Ex 34; — 3. Der D. von Ex 20 (a. Text und Inhalt; — b. Charakter und Abfassungszeit; — c. Bedeutung).

D. (= 10 Worte) heißt die Zusammenstellung der Gebote, die, auf 2 Tafeln geschrieben, Mose auf dem Sinai geoffenbart worden sein sollen, damit er auf Grund davon den Bund zwischen Gott und Volk schließe. Geht man von dieser Tradition aus, so stößt man bei der Frage nach dem Wortlaut dieser Gebote sofort auf ein Problem, das zuerst ¶ Goethe deutlich erkannt hat (Zwo wichtige bisher unerörterte Fragen zum ersten Male gründlich beantwortet. Erste Frage: Was stund auf den Tafeln des Bundes?, 1773). Goethe findet, daß es nach der Darstellung des II Buches Mose selbst etwas ganz anderes gewesen sei als die 10 Gebote, das erste Stück des Katechismus. Nachdem sich nämlich Mose auf Gottes Befehl 2 steinerne Tafeln gehauen hat und damit auf den Sinai gestiegen ist (34 $_4$), empfängt er von Gott zum Zweck der Bundesschließung mit dem Volk eine Reihe von Vorschriften, die von jenen bekannten 10 Geboten völlig verschieden sind, und schreibt sie, ebenfalls 10 an Zahl, auf die Tafeln (34 $_{28}$). Andrerseits heißt es V Mose 5 $_{19}$ hinter der Mitteilung der bekannten 10 Gebote (derselben, die schon II 20 enthalten sind): „Nachdem sie Gott auf 2 steinerne Tafeln geschrieben hatte, übergab er sie mir" (vgl. II Mose 24 $_{12}$ 32 $_{15}$ f). Danach ist die Tradition über den Wortlaut der mosaischen Gesetzestafeln eine durchaus zwiespältige, und diese Zwiespältigkeit erklärt sich am besten daraus, daß man in Wirklichkeit nicht wußte, was einst auf jenen Tafeln gestanden hatte. Dieser Eindruck wird noch erhöht durch den die beiden widersprechenden Angaben ausgleichenden Zug, daß Mose aus Zorn über des Volkes Abgötterei mit dem goldenen Kalb die Tafeln weggeworfen und am Fuße des Berges zerschmettert habe (II 32 $_{19}$).

2. Von vornherein ist zuzugeben, daß es nicht selbstverständlich ist, wie man aus II 34 $_{14-28}$ zehn Gebote herauslesen will. Das Stück ist überarbeitet und aufgefüllt, und die Versuche einer Wie-

derherstellung des ursprünglichen D.s schwanken. Die Gebote sind folgende: 1. Du sollst dich vor keinem andern Gott niederwerfen. 2. Du sollst dir nicht ein gegossenes Gottesbild machen. 3. Du sollst das Fest der ungesäuerten Brote halten. 4. Alle Erstgeburt ist mein. 5. Man soll nicht mit leeren Händen vor mir erscheinen (in den Aufzählungen ohne Grund meist übergangen). 6. Du sollst am 7. Tage ruhen. 7. Du sollst das Wochenfest feiern; 8. und das Fest der Lese bei der Jahreswende. 9. Dreimal im Jahr soll alles Männliche vor dem Herrn erscheinen. 10. Du sollst das Blut meines Opfers nicht mit Gesäuertem mischen. 11. Das Opfer des Passah soll nicht bis zum Morgen übrig bleiben. 12. Du sollst die Auslese der Erstlinge deines Bodens zum Hause Jahves bringen. 13. Du sollst das Böckchen nicht in der Milch seiner Mutter kochen.

Unbestritten ursprünglich sind unter diesen Vorschriften nur 1. 2. 7. 8. 10—12. Es ist aber nicht abzusehen, was mit Bestimmtheit gegen 3—6 eingewendet werden kann; nur 9 ist als Zusammenfassung von 3, 7 und 8 zum mindesten überflüssig. Aber wenn man auf die Zehnzahl kommen will, ließe sich erst noch fragen, ob nicht vielmehr umgekehrt 9 das ursprüngliche Gebot enthalte und 3, 7, 8 die ergänzende nachträgliche Ausführung dazu bilden. Die Nennung des Festes der ungesäuerten Brote (= Mazzoth, 3) neben dem 11 genannten Passah ist so wie so auffällig, „Wochenfest" (7) ist vielleicht nur jüngerer Name für das Fest, das zur Zeit der Abfassung des Bundesbuches „Erntefest" heißt (II 23_{16}), überhaupt ist der Text von II 34_{22}, wo Wochen- und Lesefest genannt werden, nicht einwandfrei. Was aber die gegenwärtige Reihenfolge der Gebote anbetrifft, so ist einfach anzuerkennen, daß jeder Versuch, sie logischer zu ordnen, subjektiv willkürlich ausfallen muß. — Die Gebote II 34 tragen sämtlich kultischen Charakter. Man wird ihren Ursprung am liebsten in Priesterkreisen suchen. Aber aus welcher Zeit? Nichts deutet auf mosaischen Ursprung hin. Vielmehr setzen mehrere Gebote die Seßhaftigkeit des Volkes voraus, so die Empfehlung der Sabbatfeier und der drei jährlichen, auf den Ackerbau sich gründenden Feste. Ausdrücklich ist von den Erstlingen des Ackerbodens die Rede, und das Verbot der Gußbilder begreift sich am ehesten als Protest gegen kultischen Luxus, wie er im Kulturlande seine natürliche Pflegestätte hatte. Nähere Anhaltspunkte für die Datierung fehlen. Daß dieser Dekalog dem Jahvisten (¶ Mosesbücher, 3 a) angehört, braucht keineswegs zu besagen, daß er aus dessen Feder stammt; er kann sehr wohl schon fertig in das jahvistische Werk aufgenommen worden sein. Er warnt noch davor, den Kult einem andern Gott als Jahve darzubringen — auch 13 will der Abwehr eines fremden Kultbrauches dienen. — Man geht wohl in der Annahme nicht irre, daß damit der Protest gegen den Baalskult beabsichtigt ist, was in die zeitliche Nähe Elias führen dürfte. Für den Gesetzgeber ist Jahve (nicht Baal) der Spender des Herdenreichtums und des Bodenertrages: in dieser Auffassung ist er ein Vorläufer Hoseas; aber er zieht daraus noch einen völlig anderen Schluß als ihn der Prophet gezogen haben würde, er leitet nur die Pflicht regelrechter kultischer Darbringung daraus ab. Ganz anderer Art ist der andere Dekalog.

3. a) Der Text des Dekalogs von II Mose 20 ist doppelt überliefert, II Mose $20_{1—17}$ und V Mose $5_{1—18}$, und zwar mit einigen Abweichungen, von denen die wichtigeren sind:

II Mose 20	V Mose 5
V. 8: Denke daran, den Sabbattag heilig zu halten.	V. 12: Beobachte den Sabbattag, daß du ihn heilig haltest, wie dir Jahve, dein Gott befohlen hat.
V. 10: Auch dein Vieh (darf kein Geschäft verrichten).	V. 13: weder dein Ochse noch dein Esel noch (überhaupt) all dein Vieh ...
V. 11: Denn in 6 Tagen hat Jahve den Himmel und die Erde und das Meer und alles, was darinnen ist, gemacht; hierauf ruhte er am 7. Tag.	V. 14: damit dein Sklave und deine Sklavin ruhen können wie du. 15: Denke daran, daß du selbst Sklave gewesen bist in Aegypten, und daß dich Jahve dein Gott mit starker Hand und ausgerecktem Arm von dort weggeführt hat. Darum hat dir Jahve, dein Gott, befohlen, den Sabbattag zu begehen.
V. 12: Ehre Vater und Mutter,	V. 16: + wie dir Jahve dein Gott befohlen hat
damit du lange lebest	+ und es dir wohlgehe ....
V. 17: du sollst nicht deines Nächsten Haus begehren, du sollst nicht deines Nächsten Weib begehren noch seinen Sklaven usw.	18 du sollst nicht deines Nächsten Weib begehren noch Verlangen haben nach deines Nächsten Haus noch nach seinem Feld noch nach seinem Sklaven usw.

Am auffallendsten ist die verschiedene Motivierung des Sabbatgebotes. Seine geschichtliche Begründung in V Mose erinnert daran, daß im selben Gesetzbuch auch die historische Umdeutung der alten Feste beginnt. Daneben wird in dieser Motivierung der humane Zug, der das Buch V Mose auch sonst auszeichnet, stark hervorgehoben. Einem ähnlichen, humanen Motiv wird es auch entspringen, daß im letzten Gebot, V Mose 5_{18}, die Frau nicht mehr unter den Sachbegriff „Haus" einbegriffen, sondern das Begehren nach ihr als besondere Vorschrift vorangestellt wird. Im übrigen weisen die Zusätze des V Mosebuchs deutlich darauf hin, daß seine Fassung des D.s die spätere ist, vgl. namentlich die Spezialisierung in V. 13 gegenüber II 20_{10}. Damit ist aber noch keineswegs gesagt, daß die Fassung in II 20 die ursprüngliche ist. Im Gegenteil. Schon die freie Art, mit welcher in V Mose der Verfasser mit den alten Geboten umgeht, zeigt, wie wenig man sie als unantastbares Gut ansah. Das drängt dazu, eine hinter dem Wortlaut von II 20 liegende Urform des D.s anzunehmen, umsomehr, als dieser Wortlaut seinerseits Zeichen späterer Zeit aufweist. Es läßt sich natürlich nicht ausmachen, wie jene Urform tatsächlich gelautet hat. Nur vermuten läßt sich, daß in ihr die ursprünglichen Gebote möglichst kurz, ohne alle Begründung und Ausführung, gefaßt waren, ähnlich denen von II 34, wodurch sie in II 20 auch unter einander an Umfang gleichartiger gewesen wären. Und eine solche Gleichartigkeit darf man nach den elementarsten Forderungen stilistischer Symmetrie doch wohl schon voraussetzen. Nur muß man sich dafür nicht auf die Symmetrie der beiden Gesetzestafeln berufen, weil sie nach dem oben Gesagten schwerlich je einen D. enthielten. — Die Reihenfolge der einzelnen Gebote scheint wohl überlegt. An der

Spitze stehen die religiösen Vorschriften: 1. Verbot der Abgötterei, 2. des Bilderdienstes, 3. des Mißbrauchs des göttlichen Namens und 4. das Sabbat-Gebot; darauf folgt 5. das Gebot der kindlichen Pietät, das hier offenbar unter dem Gesichtspunkt angereiht ist, daß man nächst der Gottheit als höchster Autorität gleich den Eltern Ehrfurcht schulde. Zugleich leitet es von selbst zu den Geboten über, die das Verhalten von Mensch zu Mensch regeln: 6. Schutz des Lebens, 7. der Familie, 8. des Besitzes, 9. der öffentlichen Gerechtigkeit und 10. Sicherheit, letzteres durch die Warnung vor begehrlichem Trachten. Daß dieses letzte Gebot aus der Sphäre der Tat in die der innern Gesinnung hineinführt, ist immerhin wohl zu beachten (doch vgl. c). In den alten Uebersetzungen finden sich Schwankungen in der Reihenfolge der Gebote 6—8 (vgl. auch Luk 18_{20} Röm 13_{9}). Wir haben im obigen die nach dem Inhalt einzig zu rechtfertigende Zählung zu Grunde gelegt, wie sie schon Philo und Josephus vertreten, und wie sie nach dem Vorgang vieler altkirchlicher Schriftsteller heute bei den Reformierten und auch bei den griechischen Katholiken üblich ist. Die Lutheraner (schon Luther) und die Katholiken schließen sich dagegen der Zählung Augustins und der lateinischen Kirchenlehrer des Mittelalters an (sie findet sich auch schon im Kodex A der LXX): darnach werden 1 und 2 als erstes Gebot gerechnet, während 10 in zwei Gebote zerlegt wird (9: du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus, 10: deines Nächsten Weib und sonstiges Eigentum). Noch anders die heutigen Juden und auch einzelne christliche Gelehrte, die ebenfalls nach alten Vorgängern (schon Kodex B der LXX) als erstes Wort — man kann nicht sagen Gebot, und das gerade spricht gegen diese Zählung — die Selbstankündigung Gottes fassen: „ich bin Jahve dein Gott, der dich aus Aegyptenland geführt hat", wogegen 2 und 3 wie bei der vorigen Zählung zusammengenommen werden. Hoffentlich sind aber die Zeiten vorüber, wo man aus dergleichen Unterschieden konfessionelle Kardinalfragen macht!

3. b) Im Gegensatz zu II 34 fehlen hier alle kultischen Gebote mit Ausnahme des Sabbatgebots und machen die sittlichen die Hauptsache aus. Im übrigen sind hier und dort die beiden ersten Gebote einander verwandt. Während aber II 34 nur die gegossenen Bilder verboten werden, schließt II 20 überhaupt „jedes Gleichnis" aus. Gott ist schlechthin unabbildbar. Das setzt II 34 gegenüber eine gereinigte Gottesauffassung voraus. Sollte sie Mose nicht zuzutrauen sein? Es wäre völlig verkehrt, eine solche Frage aus entwickelungsgeschichtlichen Gründen verneinen zu wollen; denn was wissen wir, ob sich Mose nicht zu einem Gedanken hätte erheben können, der spätestens wenige Jahrhunderte nach ihm (eben im D.) bezeugt ist? Aber allerdings schon schwerer ist es, damit in Einklang zu bringen, was nach der Erzählung in IV Mose 21 von Moses Anfertigung der ehernen Schlange verlautet; davon nicht zu sprechen, daß in späterer Zeit noch im Hause Davids ein Teraphim zu treffen war (vgl. I Sam $19_{13.\ 16}$). Doch könnten die bekannten sittlichen Grundforderungen mit Einschluß des letzten Gebotes sehr wohl schon durch Mose zusammengefaßt worden sein. Aber immer bleibt das Sabbatgebot, das trotz allem, was für seinen mosaischen Ursprung gesagt worden ist, nur auf dem Boden des Kulturlandes denkbar ist. Und das letzte Gebot wendet sich an Leute, die im Besitze fester Häuser sind, ja sogar von Toren ist im gegenwärtigen (allerdings vielleicht nicht im ursprünglichen) Text die Rede, was ummauerte Ortschaften voraussetzt. Und wenn die Sabbatfeier anbefohlen wird, warum nicht wie in II Mose 34 daneben die Jahresfeste, vor allem das Herbstfest, das in der alten Zeit beim Volk in größten Ehren stand? Nimmt man hinzu, daß, wenigstens in der Erklärung des Sabbatgebotes, das Gewicht nicht auf die eigentlich kultische Seite fällt, sondern auf die Ruhe von der Arbeit, so tritt die Verwandtschaft mit der Geistesrichtung der großen Propheten, die im Gegensatz zum Kultischen das Sittliche verlangen, so deutlich zu Tage, daß die Frage nach einem unmittelbaren Zusammenhang unabweisbar wird. Wäre der D. wirklich älter als die Propheten, warum ließen sie es sich entgehen, die Hilfe dieses einzigartigen Bundesgenossen in ihrem Kampf gegen die einseitige Betonung des Kultus in die Schranken zu rufen? Nichts, auch Hosea 4_{1} nicht, spricht für eine Bekanntschaft der Propheten mit dem D. Umgekehrt, was schließt die Möglichkeit der Entstehung des D.s aus dem Geiste der neuen Prophetie aus? Am allerwenigsten jedenfalls der D. von II 34. Im Gegenteil, wer von ihm ausgeht, kann schwerlich umhin, Wellhausens Urteil zu unterschreiben: Gegen II 34 bezeichnet II 20 „einen äußerst bedeutenden Fortschritt; er verhält sich zu ihm wie Amos zu seinen Zeitgenossen" (die Komposition des Hexateuchs usw., 1899³, S. 85 Anm.). Der D. von II 20 bildet das Gesetz, auf Grund dessen nach dem ¶ Elohisten Gottes Bund mit dem Volke geschlossen wird. Damit ist freilich auch hier nicht gesagt, daß der Elohist sein Verfasser sein müßte; aber weit über ihn zurück darf man aus den angeführten Gründen schwerlich gehen. Dagegen halte ich es nicht für richtig, wenn seine Abfassung wesentlich später, bis in die exilische Zeit, gerückt wird, wie heute mannigfach geschieht (vgl. z. B. Karl Marti: Geschichte der israelitischen Religion, 1907⁵, S. 194).

3. c) In der Beurteilung des D.s geht es ähnlich zu wie in der des Vaterunsers. Es hält nicht schwer, wie dort zu den einzelnen Bitten, hier zu den einzelnen Geboten Analoges zu finden. Aber ihre Zusammenstellung und der Zusammenschluß zur Einheit ist der große Wurf. „In der Tat liegt", so urteilte z. B. schon Dillmann (in seinem Exoduskommentar), „die einzigartige Wichtigkeit und Bedeutung dieses Gesetzes nicht sowohl in der Neuheit seiner sämtlichen Bestimmungen (denn manche von diesen waren ein Gemeingut der ganzen alten gebildeten Völkerwelt), als vielmehr in der Kunst, mit welcher hier in einer leicht übersehbaren geschlossenen Reihe kurzer, aber wuchtiger Gebote das ganze Gebiet des religiös-sittlichen Lebens umrissen und so geregelt wird, daß ebenso die ersten rohen Anfänge wie die feineren und feinsten Ausgestaltungen dieses Lebens unter jenen Regeln subsumiert werden können, also dieses Gesetz für alle Lebensstadien der Völker und Einzelnen seine Geltung behält." Dieses Urteil ist nach einer Seite hin sehr richtig; nach anderer aber verrät es doch schon allzu deutlich, daß es gesprochen ist aus der Macht der Gewöhnung an jene „feineren und feinsten Ausgestaltungen" heraus, die wir von christlichem Standpunkt aus unwillkürlich in die alten bekann-

ten Worte hineinlesen, und das erst erhebt die an sich nicht hohen sittlichen Forderungen zu höchster Höhe. Wir können sie nun einmal nicht denken ohne die Auslegung, welche der D. aus Jesu Mund in der Bergpredigt empfangen hat. So verstanden bleibt er denn auch in der Hand des geschickten Katecheten ein treffliches Mittel, die Unmündigen aller Art in die christliche Sittenlehre einzuführen (¶ Katechismus). Das hat ein Pädagog von der Größe Luthers wohl gefühlt. „Das ist nicht", meint er, „ohne sonderliche Ordnung Gottes geschehen, daß für den gemeinen Christenmenschen, der die Schrift nicht lesen mag, verordnet ist zu lehren und wissen die 10 Gebote" (Eine kurze Form der 10 Gebote, des Glaubens und des Vaterunser, 1520). — Diese absolute Gültigkeit, die wir dem D. zu leihen geneigt sind, birgt aber die Gefahr einer Ueberschätzung in sich, indem wir darüber allzuleicht seine zeitgeschichtliche Beschränkung außer Acht lassen. Was heißt z. B. das Verbot des Ehebruches? Man muß wissen, daß nach altisraelitischer Auffassung der Mann nur eine fremde, nicht die eigene Ehe brechen konnte; denn die Frau als Eigentum des Mannes hatte kein Recht, sich über ihn zu beklagen, wenn er Umgang mit andern Weibern hatte (vgl. W. Nowack: Lehrbuch der hebräischen Archäologie I, S. 160). Bis auf das letzte Gebot ferner beschränkt sich der D. auf die bloße Außenseite religiösen und sittlichen Handelns, und von diesem letzten noch mag gelten, daß es sich nicht gegen das böse Gelüste, wie Paulus es versteht, richtet, sondern gegen die böse Handlungsweise, in die es sich umsetzt (Rudolf Smend: Lehrbuch der atl. Religionsgeschichte, 1899², S. 285). So weit ist der D. vom höheren Gebot des Evangeliums entfernt mit seiner Forderung der Innerlichkeit des Tuns aus dem Geist der Liebe. Auf der andern Seite aber zeigt ein Vergleich mit II 34, wie hoch er für seine Zeit dasteht als ein unvergängliches Zeugnis des überragenden Wertes der Sittlichkeit über den Kultus.

Außer den Kommentaren zu II Moje (¶ Mosesbücher) und den Darstellungen der atl. Theologie und Religionsgeschichte u. a.: O. Meisner: Der Dekalog, 1893; — J. C. Matthes (in ZAT Bd. 24, 1904, S. 17—41). **Bertholet.**

Dekan (auch Dechant; englisch dean, französisch doyen) ist der Titel verschiedener kirchlicher Beamter. In der katholischen Kirche begegnet der Titel 1) in größeren Klöstern, wo nach der Regel des heiligen Benedikt (¶ Mönchtum) über je 10 Mönche zur Ueberwachung der Ordnung ein Dekan gesetzt wurde, 2) für den zweiten Beamten der Domkapitel (Domdekan), 3) als Nebenbezeichnung für den Archipresbyter oder Erzpriester, dessen Aufsicht eine Anzahl Pfarreien unterstellt ist (Landdekan), heute vom Bischof ernannt, nachdem ihn (meist) die Pfarrer des Kapitels aus ihrer Mitte gewählt haben. In der protestantischen Kirche kommt der Titel D. für ¶ Superintendent vor. ¶ Beamte, kirchliche. — Das Wort stammt aus der Militärsprache, wo Decanus (griechisch dekadárchēs) den Anführer einer Gruppe von 10 Soldaten bedeutete. Auf den ¶ Universitäten heißt D. der jeweilig an der Spitze einer Fakultät stehende Professor. **Heussi.**

Dekanatssynode ¶ Synodalverfassung.

Dekapolis. Als Pompejus 62 v. Chr. die Verhältnisse in Palästina neu ordnete, gab er einer Reihe von nichtjüdischen Städten die „Freiheit". Diese schlossen sich — wann, kann nicht genau bestimmt werden — zu einem Bunde zusammen, der wohl ursprünglich, wie der Name sagt, zehn Städte umfaßte, zu denen dann aber später noch weitere kamen. Die Angaben über Zahl und Namen schwanken, ihre Zahl war auch nicht immer dieselbe. Plinius: Historia naturalis V, 18, 74, nennt: Damaskus, Philadelphia, Raphana, Skythopolis, Gadara, Hippos, Dion, Pella, Gerasa, Kanatha; Ptolemäus V, 15, 22 fügt noch weitere hinzu. Die Städte waren alle einigermaßen benachbart, wenn sie auch keine geschlossene geographische Einheit bildeten. Mehr noch als das gab ihnen ihr gemeinsamer hellenistischer Charakter und ihre gemeinsame Geschichte eine gewisse Gleichheit der Interessen. Sie hatten schon vorher eine nach hellenistischer Art organisierte Selbstverwaltung und hatten sich unter Seleukiden und Ptolemäern einer ausgedehnten Selbständigkeit erfreut. Die Makkabäer hatten sie dann fast alle unterworfen. Durch Pompejus von der Herrschaft der Juden befreit, blieben sie natürlich Rom gegenüber in einem Abhängigkeitsverhältnis, das ihnen aber in den verschiedenen, im römischen Staatsrecht möglichen Formen eine größere oder kleinere Selbständigkeit ließ (Münzrecht, eigene Gerichtsbarkeit u. a.). Die D. wird noch im 2. Jhd. als bestehend von Ptolemäus genannt, im 3. Jhd. scheint sie sich aufgelöst zu haben. Philadelphia, Gerasa, Kanatha werden jetzt der römischen Provinz Arabien zugeteilt.

Schürer³ II, S. 115 ff; — J. Benzinger in Pauly-Wissowa: Realenzyklopädie d. klassischen Altertumswissenschaften IV, 2415—2417. **Benzinger.**

Dekretalen ¶ Kirchenrecht. — **Pseudoisidorische D.** ¶ Pseudoisidorische Dekretalen.

Delatoren = Angeber, Denunzianten, die zur Zeit der ¶ Christenverfolgungen ihre Glaubensgenossen verrieten. Die Kirche übte strenge Kirchenzucht gegen sie. Die D. waren auch außerhalb der Christengemeinden eine zumal in der römischen Kaiserzeit (Tiberius, Caligula, Domitian u. a.) um sich greifende Pest, der schon einige Kaiser des zweiten Jhd.s entgegentraten. Der Denunziant hieß auch Quadruplator, weil ihm als Lohn meist ein Viertel der auferlegten Strafsumme oder des eingezogenen Vermögens des Angeklagten zufiel. **K.**

Delegation. Der Inhaber eines Kirchenamts hat als solcher Anteil an der von Gott gegebenen Regierungs- und Leitungsgewalt der Kirche, er hat eine „iurisdictio ordinaria" (ordentliche Leitungsgewalt) und gilt innerhalb seiner Zuständigkeit als „iudex ordinarius" (ordentlicher Richter). Den Gegensatz zur ordentlichen Leitungsgewalt bildet die „iurisdictio delegata", die übertragene Jurisdiktion, die einer Person nicht kraft ihres Amts, sondern kraft besonderer Abtretung („D.") eines iudex ordinarius zukommt. Das Rechtsinstitut der D. hat im kanonischen Recht des Mittelalters, besonders seit Alexander III, eine große Rolle gespielt. Die Päpste (¶ Casus reservati) übertrugen die Entscheidung von Streitfällen oder die Vornahme eines ganzen Kreises von Geschäften an Bischöfe und Aebte, die auf Grund einer ihnen erteilten Sonderanweisung urteilten und handelten. Gegen die Entscheidung des Delegaten stand die Berufung an den Delegierenden offen. Die Delegation schaffte also eine neue Instanz und wurde damit für die immer mehr zur Anerkennung kommende richterliche Vollgewalt der Päpste ein Mittel, das kirchliche

Recht weiterzuentwickeln. Die neuere Zeit hat Jurisdiktionsübertragungen geschaffen, die sich mit dem alten Begriff der D. nicht mehr recht decken. Die Theorie hat daher eine Reihe von Unterscheidungen aufgestellt, die hier nicht weiter erörtert werden können. Besonders bekannt ist die Unterstellung der Pfarreien in der Mark Brandenburg und in Pommern unter den Propst zu St. Hedwig in Berlin als Delegaten des Fürstbischofs von Breslau. Diese durch die preußische ¶ Zirkumskriptionsbulle geschaffene dauernde Einrichtung fällt insofern außerhalb des Rahmens der gemeinrechtlichen D., als eine Aenderung ohne Einvernehmen mit der preußischen Regierung nicht mehr zulässig sein würde.

P. Hinschius: System des katholischen Kirchenrechts I, 1869, § 21. **Meydenbauer.**

Delitzsch, 1. Franz (1813—1890), lutherischer Theologe. Geb. in Leipzig; 1842 Privatdozent und 1844 außerordentlicher Professor ebenda, 1846 ordentlicher Professor des AT in Rostock, 1850 in Erlangen, 1867—1890 in Leipzig. D. zeichnete sich aus durch rabbinische Studien: Zur Geschichte der jüdischen Poesie vom Abschluß der heiligen Schriften des AT bis auf die neueste Zeit (1836), Wissenschaft, Kunst, Judentum (1838), Anekdota zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik unter Juden und Moslemen (1841), Jüdisch-arabische Poesie aus vormuhammedanischer Zeit (1874). Er förderte kräftig die Mission unter den Juden: Jesus und Hillel, mit Rücksicht auf Renan und Geiger verglichen (1867. 1879[3]), Ernste Fragen an die Gebildeten jüdischer Religion (1890[2]) und besonders seine Uebersetzungen des NT ins Hebräische (1877. 1899[11] von Dalman besorgt, seitdem unverändert abgedruckt), und gründete 1886 das ¶ Institutum Judaicum zu Leipzig, nach ihm Delitzschianum genannt. Umfassend gelehrt, von sprühendem Geist, in aufrichtiger Frömmigkeit, anregend und begeistert, von blühender Phantasie, war er ein beliebter Dozent von weittragendem Einfluß und ein vielgelesener Schriftsteller. Vertreter der lutherischen Orthodoxie, widerstrebte es ihm doch, „die Theologie mit dem Buchstaben der Konkordienformel zu umgittern"; pietistisch beeinflußt, waren ihm auch Mystik und Theosophie nicht fremd; traditionell gerichtet, überzeugte er sich unter vielen schweren inneren Kämpfen von dem Rechte neuerer kritischer Aufstellungen: von der exilischen Auffassung des Deuterojesaja (¶ Jesaiabuch), von der makkabäischen des ¶ Daniel und von der Jugend des ¶ Priesterkodex.

Vielgelesen waren seine Kommentare über: Habakuk, 1843; — Genesis, (1852) 1887[5]; — Psalmen, (1859/60) 1894[6], englisch 1871; — Hiob, (1864) 1876[3]; — Jesaias, (1866) 1889[4], englisch 1891/92; — Spruchbuch, 1873; — Hoheslied und Prediger, 1875; — Hebräerbrief, 1857; — Andere theologische und erbauliche Schriften: Philemon oder das Buch von der Freundschaft in Christo, (1842) 1858[2]; — Sakrament des wahren Leibes und Blutes Christi, (1844) 1886[7]; — Biblisch-prophetische Theologie, 1845; — Vier Bücher von der Kirche, 1847; — Neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanonischen Evangelien I, 1853; — Bibliische Psychologie, (1855) 1861[3]; — Physiologie und Musik in ihrer Bedeutung für die Grammatik, besonders die hebräische, 1868; — Handwerkerleben zur Zeit Jesu, (1868) 1878[2]; — System der christlichen Apologetik, 1869; — Ein Tag in Kapernaum, (1871) 1886[2]; — Durch Krankheit zur Genesung, 1873; — Der tiefe Graben zwischen alter und moderner Theologie, 1888; — Messianische Weissagungen, (1890) 1899[2], englisch 1891 u. a. m.; — Ueber D. s. RE[3] IV, S. 565 ff.

2. Friedrich, bekannter Assyriologe; Sohn von Franz D., geboren 1850 in Erlangen, a.o. Professor der semitischen Sprachen und der Assyriologie in Leipzig 1877, o. Professor in Breslau 1893, in Berlin 1899, Direktor der Vorderasiatischen Abteilung der Kgl. Museen. Seine Verdienste liegen auf dem Gebiet der assyrischen Philologie, wo er, selber Schüler E. Schraders, die „philologische Durchdringung des gesamten Inschriftenmaterials" und „den exakten Ausbau von Grammatik und Lexikon" geleistet hat, so daß „alle jüngeren Assyriologen, und zwar nicht nur Deutschlands, sondern auch Frankreichs, Englands, Amerikas usw. in philologischer Hinsicht als unmittelbare oder mittelbare Schüler D.s zu gelten haben" (H. Zimmern). Dem größeren Publikum ist D. durch seine sensationellen Vorträge über ¶ Bibel und Babel bekannt.

Veröffentlichte: Studien über indogermanisch-semitische Wurzelverwandtschaft, (1873) 1884[2]; — Assyrische Studien, 1874; — Assyrische Lesestücke, 1904[4]; — Wo lag das Paradies?, 1881; — Hebrew language viewed in the light of Assyrian research, 1883; — Sprache der Kossäer, 1884; — Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum AT, 1886; — Assyrisches Wörterbuch, 1887 ff; — Assyrische Grammatik, (1889) 1906[2]; — Geschichte Babyloniens und Assyriens, 1891[2]; — Entzifferung der kappadokischen Keilschrift-Tafeln, 1893; — Assyrisches Handwörterbuch, 1894—96; — Babylonisches Weltschöpfungs-Epos, 1897; — Entstehung des ältesten Schriftsystems oder Ursprung der Keilschriftzeichen, 1897; — Buch Hiob, 1902; — Babel und Bibel, 1902; — Zweiter Vortrag über Babel und Bibel, 1904; — Dritter Vortrag, 1905. Diese Vorträge sind in vielen Auflagen erschienen; — Im Lande des einstigen Paradieses, 1903; — Mehr Licht, 1907; — Zur Weiterbildung der Religion, 1908; — Palasttore Salmanassars II, 1908. — Gibt mit Paul Haupt zusammen die „Assyriologische Bibliothek", 1881 ff, und die „Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft", 1889 ff heraus. **Guntel.**

della Quercia, Jacopo, ¶ Renaissance: II, 2 b.

della Robbia, Luca, ¶ Renaissance: II, 2 b.

della Volpe, Franziskus Salesius, römischer Kardinal, geboren 1844 zu Ravenna, trat unter Pius IX in den Dienst der Kurie. Von Leo XIII wurde er 1892 zum Majordomus des Papstes und 1901 zum Kardinal ernannt. Als Majordomus hatte er i. J. 1903 die Stelle des Gouverneurs des Konklave inne. Er ist Präfekt der ökonomischen Verwaltung der Propaganda und Präfekt des Vatikanischen Archivs. **Küry.**

Demeritenanstalten, katholische kirchliche Korrektionsanstalten. Geistliche können wegen bestimmter Vergehungen auf bestimmte Zeit zum Aufenthalt in D. von ihrer Kirchenbehörde verurteilt werden. Die deutschen Staaten haben sich z. T. geradezu Aufsicht über die D. vorbehalten, dazu die Verhängung der Haft in solchen zeitlich beschränkt (Preußen: 3 Monate, Württemberg: 6 Wochen). ¶ Disziplinarverfahren.

F. A. K. Krauß: Im Kerker vor und nach Christus, 1895. **Sn.**

Demetrius, ein in hellenistischer Zeit sehr geläufiger Name. Einige Hauptvertreter dieses Namens sind:

1. D. I, Poliorketes, macedonischer König (geb. um 336 v. Chr., gest. 283/82), kämpft Ende 317 v. Chr. in Paraitakene gegen Eumenes, Frühjahr 312 bei Gaza gegen Ptolemäus;

Ptolemäus und Seleukus siegen, Seleukus gewinnt Babylon wieder. 312/11 kämpft er gegen die Nabatäer, erobert Babylon. 307 ist er in Griechenland. Frühjahr 306 siegt er bei Salamis über Ptolemäus. Bei der Belagerung von Salamis wandte er seine Belagerungsmaschinen an, die ihm den Beinamen „Poliorketes", d. h. Belagerer, einbrachten, vor allem nach der berühmten Belagerung von Rhodos, Herbst 306. In den Jahren 305 ff kämpft er in Griechenland gegen Kassandros, 303/02 wird er zur Zeit der Isthmien zum Oberfeldherrn der verbündeten griechischen Staaten ausgerufen. Um 300 ist er verbündet mit Seleukus und beherrscht die West- und Südküste Kleinasiens. 297/96 kämpft er mit Ptolemäus. Seit Frühjahr 293 ist er macedonischer König. Die Wiederherstellung der Weltherrschaft Alexanders ist sein Wunsch. Er kämpft in den folgenden Jahren gegen Pyrrhus, zieht dann nach dem Osten gegen Seleukus. 285 ergibt er sich dem Seleukus, wird in Apameia in Syrien in Gewahrsam gehalten. 283/82 ist er gestorben, nachdem er die letzten Jahre seines Lebens untätig und unter mannigfachen Ausschweifungen verbracht hatte. — Religionsgeschichtlich wichtige Daten seines Lebens: 307 wurde dem D. und Antigonos als „Soteren", d. h. Errettern, Heilanden, ein Altar errichtet, feierliche Züge und Opfer zu ihren Ehren veranstaltet, also ein förmlicher Kult für sie begründet. Die Vergötterung lebender Regenten war seit Alexander immer mehr aufgekommen. D. faßte seine Herrschaft als göttliches Recht auf. Auf seinen Münzen wird der göttliche Charakter seiner Herrschaft durch das Emblem von Stierhörnern veranschaulicht. D. ließ sich 302 in die eleusinischen Mysterien einweihen, wollte Aug./Sept. 290/89 die Pythien leiten. In dieser Zeit wurde er in Athen als Sohn des Poseidon und der Aphrodite angerufen, Prozessionen mit Gesängen zu seinen Ehren veranstaltet; wegen seines Namens wurde er in enge Verbindung mit Demeter gebracht.

Schürer³ I, S. 730. II, S. 150; — Pauly-Wissowa: Real-Enzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft, Art. Demetr. Nr. 33.

2. D. II, macedonischer König 239—229 v. Chr., führte den sogen. „demetrischen Krieg" gegen Achäer und Aetoler; kurz vor seinem Tode erschütterten die Dardaner das macedonische Königtum. Seine Münzen zeigen, was religionsgeschichtlich wichtig ist, auf der Vorderseite vielfach den Kopf des jungen Herakles.

Wissowa, a. a. O. Nr. 34.

3. D. I, Soter, syrischer König 162—150 v. Chr., Neffe des Antiochus Epiphanes, lebte von 175 v. Chr. an in Rom als Geisel, wurde dort im Verkehr z. B. mit Polybius und dem jüngeren Scipio erzogen, entfloh mit Hilfe des Polybius aus Rom, um sein Reich einzunehmen, landete in Tripolis, ließ Antiochus V Eupator und Lysias töten, 162 v. Chr., und bald war Antiocheia in seiner Gewalt. Er beseitigte den „großen König" Timarchus in Babylonien und erhielt dafür von den Babyloniern den Beinamen Soter. 162 v. Chr. setzte er mit Hilfe des Feldherrn Bakchides den Alkimus zum jüd. Hohenpriester ein. 161 v. Chr. fällt des D. Feldherr Nikanor, der den vertriebenen Alkimus hatte zurückführen sollen. Nach dem Frieden mit dem Makkabäer Jonathan 157 v. Chr. blieben doch noch in Jerusalem und vielen anderen Orten syrische Besatzungen. In den nächsten Jahren Kampf gegen Ariarathes V von Kappadokien, gegen des D. Bruder Orophernes, gegen Attalus II von Pergamon und den Kronprätendenten Alexander Bala. D. war bei den Syrern verhaßt, er war streng, stolz und dem Trunk ergeben wie die Mehrzahl der Seleukiden, lebte meist in einer Burg bei Antiocheia. 150 v. Chr. fällt er in der Schlacht gegen Alexander Bala.

Schürer³ I, S. 170. 216 ff; — Wissowa, Nr. 40.

4. D. II, Nikator, Sohn des D. I, syrischer König 146—125 v. Chr., kämpft zunächst gegen Alex. Bala und gegen Ptolemäus Philometor von Aegypten. 151 v. Chr. werden in Ptolemais und in den Städten der phönizischen Küste Münzen mit dem ptolemäischen Adler geprägt, was Abhängigkeit von Aegypten bedeutet. 146 Alex. Bala ermordet. D. nennt sich Nikator und auf Münzen „Theos Philadelphos". Durch die Makkabäer Jonathan und Simon verliert er das südliche Syrien, nur Kilikien und die östlichen Provinzen bleiben ihm. 140 Zug gegen Mithridates I v. Parthien; D. weilt, verhaftet, 138—129 v. Chr. in Hyrkania in Parthien, vermählt mit Rhodogune, einer Tochter des Mithridates; dann wieder König in Syrien. 125 v. Chr. auf Veranlassung seiner Gemahlin Kleopatra getötet in Tyros.

Schürer³ I, S. 172 ff. 232 ff. 242 ff; — Wissowa, a. a. O. Nr. 41.

5. D. III, Eukairos, um 95—83 v. Chr. syr. König, nennt sich auf Münzen „Theos, Philopator, Soter" oder „Philometor, Euergetes, Kallinikos", in Damaskus Prätendent gegen Antiochus X, den Sohn des Kyzikenos. 95 v. Chr. wird Antiochus verdrängt. D. und sein älterer Bruder Philippus teilen sich in das Reich, vermutlich bekam D. Koile Syrien, Antiochia stand auf seiner Seite. 88 v. Chr. kämpft er gegen Alex. Jannäus, belagert dann in Beroia seinen Bruder Philippus. Er stirbt an einer Krankheit, gefangen, bei dem Partherkönig Mithridates II.

Schürer³ I, 176 f. 282; — Wissowa, Nr. 42.

6. D. Phalereus, d. h. stammend aus Phaleron, der Hafenstadt Athens (geb. vielleicht 344 v. Chr., gest. nach 283 in Oberägypten), griech. Philosoph, Schriftsteller und Staatsmann, als Philosoph Schüler Theophrasts und Peripatetiker, ein körperlich auffallend schöner Mann und eleganter Lebemann, Gouverneur von Athen seit Nov. 318, resp. der ersten Hälfte des Jahres 317, gestürzt Frühjahr 307. Im Jahre 309 war D. Archōn epōnymos und veranstaltete als solcher an den großen Dionysien einen besonders prächtigen Festzug. 360 Ehrenstatuen (360 ist abgerundete Summe der Tage des Jahres) wurden ihm errichtet. 307 erschien D. Poliorketes vor Athen. D. Phal. floh nach Theben, dann nach Aegypten. Hier verfaßte er die meisten seiner Schriften. Durch Ptolemäus Philadelphus wurde er aus Alexandrien verwiesen, lebte auf dem Lande, soll dann durch den Biß einer giftigen Schlange gestorben sein. Von seinen zahlreichen Schriften haben wir nur kümmerliche Reste. Er schrieb über Verwaltung, Gesetzgebung, rhetorische, philosophische, literarhistorische Gegenstände, auch Reden und Briefe hat er verfaßt.

Schürer³ III, 308 f. 466; — Wissowa, Nr. 85.

7.—13. — 7. D., Andromachos Sohn, Freund des Alexander, Sohnes des Herodes I (vgl. Josephus: antiquitates XVI, 243. Wissowa Nr. 48). — 8. D., König von Baktrien,

zur Zeit Antiochus' des Großen, erobert Indien, gründet im Pendschab die Stadt Euthydemia. Auf seinen Münzen findet sich die indische und griechische Schrift nebeneinander. (Vgl. Wissowa, Nr. 43.) — 9. D., Tyrann von Gamala, beseitigt durch Alex. Jannäus (Josephus: ant. XIII, 394, Jüd. Krieg I, 105. Vgl. Schürer³ II, 76; Wissowa, Nr. 47). — 10. D., Alabarch in Alexandria, heiratet die Mariamme, Tochter des Königs Agrippa I (Josephus: ant. XX, 147. Vgl. Schürer³ III, 88; Wissowa, Nr. 49). — 11. D., jüdischer Schriftsteller der hellenistischen Zeit, in Aegypten unter Ptolemäus Philopator, Verfasser einer jüd. Chronik, Bruchstücke bei Freudenthal: Alex. Polyhistor, 1875; S. 35 ff. 205 ff. 219 ff (vgl. Schürer³ III, 349 ff; Wissowa, Nr. 79). — 12. D., Silberschmied in Ephesus, Apgsch 19 $_{24}$ ff, Verfertiger silberner Nachbildungen des berühmten Dianatempels in Ephesus (vgl. Wissowa, Nr. 130). — 13. D., Bischof v. Alexandria (189—232 n. Chr.), bestellte 203 den Origenes zum Lehrer der Katechetenschule in Alex., exkommunizierte ihn 231 (vgl. Euseb.: Kirchengesch. V, 22. VI, 3 $_{8}$ 8 $_{3-6}$ 14 $_{11}$ 19 $_{15}$ ff $_{26}$; Wissowa, Nr. 69). **Fiebig.**

Demiurg ¶ Gnostizismus.

Demme, Hermann Christoph Gottfried (1760—1822). 1796 von ¶ Löffler als Superintendent in Mühlhausen eingeführt, seit 1801 Generalsuperintendent in Altenburg. An beiden Orten hat er durch Einführung neuer, sprachlich und auch dogmatisch gereinigter Gesangbücher (Mühlhausen 1799, Altenburg 1807) tief einschneidend gewirkt; seine eignen „Neuen christlichen Lieder" (1799) sind heute vergessen. Als geschätzter Kanzelredner hat er seit der Herausgabe seiner „Beiträge zur reinen Gottesverehrung" (1792) wiederholt Predigtsammlungen veröffentlicht und auch für das von J. Severin Vater 1819 ff herausgegebene „Jahrbuch der häuslichen Andacht und Erhebung des Herzens" wie für ¶ Löfflers und für ¶ Ammons Magazin für Prediger geschrieben.

G. B. Winer: Handbuch der theol. Literatur, Bd II, 1840², S. 883. **Zsch.**

Demmel, Josef, altkatholischer Bischof, geb. 1846 zu Regenstauf (Bayern), Priester seit 1875, 1879 Pfr. in Bonn, seit 1906 Bischof der ¶ Altkatholiken Deutschlands. **M.**

Democristiani ¶ Katholisch-sozial.

Demokrit ¶ Philosophie, griechisch-römische.

Demut.

1. In der Geschichte hervortretende Merkmale; — 2. Die neuere psychologische Analyse und die systematische Bestimmung des Begriffs.

1. D. ist eine Tugend, die von den einen ebenso lebhaft als die edelste gepriesen, wie von den andern beargwöhnt und für nichtig, ja schädlich erklärt ist. Diese Zwiespältigkeit des Urteils rührt nicht nur aus verschiedener Wertschätzung wahrer Demut her, sondern beruht großenteils in der verschiedenen Auffassung ihres Wesens. Diese aber ist keine willkürliche, sondern hat ihre Geschichte. — Ohne Zweifel ist die Idee der D., wenn gleich sie in keiner Religion ganz fehlen kann, erst vom Christentum zu einer beherrschenden gemacht worden; das Christentum aber ist in einer Schicht von Armen und Gedrückten, von geringen Leuten entstanden, und dieses Milieu gibt auch der Ausprägung der Idee der D. eine bestimmte Färbung. Sowohl das hebräische, als auch das griechische Wort für D. erweist diese als eine Tugend der Armen und Gedrückten („niedrig gesinnt sein" —); in den Tugendkatalogen der obern Volksschichten hat sie keinen Platz. Für Aristoteles ist sie keine Tugend des freien Mannes, sondern nur des Sklaven und Plebejers. Wahre Seelengröße steht ihm zwischen Uebermut und D. Auch das deutsche Wort (althdsch.: deomuoti, zusammengesetzt mit deo Knecht) bezeichnet eigentlich die Gesinnung eines Knechtes, die Unterwürfigkeit. Noch heute sagt man (nach Grimm) in Bayern und Schwaben dienmut. Dieser ursprüngliche Zusammenhang wirkt im Sprachgefühl noch lange nach. Das zeigen Sprüchwörter wie: Gut macht Mut, Armut macht D. — Not lehrt demütig singen — D. in hohen Ehren mag selten funden werden — das Kreuz macht demütige, geduldige Leute. Es ist verständlich, daß Worte dieser Art einen tadelnden Nebensinn erhalten, wie das der griechische Ausdruck für D. zeigt oder etwa das deutsche „Niederträchtigkeit", das zunächst Güte, Leutseligkeit bedeutete. — Zu diesem sozialen gesellt sich in der Geschichte, es mehr oder minder ablösend, ein asketisches Element. War im Urchristentum der Wille zur Niedrigkeit (Thieme, S. 110 f) ein unmittelbarer Ausfluß religiösen Erlebens, so wird er für das Mönchtum ein mit allen Mitteln der Askese zu erreichendes Ziel. D. als „willige Anerkennung der eigenen Geringheit" (so noch jetzt im katholischen Kirchenlexikon), als „feins selbst ernyderung" führt nicht nur zu willenloser Unterwerfung unter das Urteil der kirchlichen Obern, sondern zu einer Verachtung seiner selbst und einer Selbsterniedrigung unter alle, die ebenso unwahr wie hochmütig ist. Luther schildert diesen „Hochmut unter den demütigen Kleidern", indem er hinweist auf Leute, „die sich selbst also verachten, daß sie dennoch von jedermann wollen unverachtet sein, die Ehre also fliehen, daß sie dennoch damit wollen gejagt sein". Diese Ausschreitungen schweben auch ¶ Nietzsche vor, wenn er die Christen sich eine Pflicht daraus machen läßt, nach Art von Duckmäusern sich durchzudrücken und im Winkel zu sitzen; ebenso ist es nicht unrichtig beobachtet, wenn er das Aufsteigen von Mitleid, Geduld und D. zu hohen Tugenden aus einem „Sklavenaufstand in der Moral" erklärt, sofern sie wirklich ursprünglich sittliche Begriffe einer niedern Schicht sind. Durchaus der Wahrheit widersprechend ist es aber, wenn er daraus die Folgerung zieht, das Evangelium der Niedern mache niedrig. Hier sind sekundäre Begleiterscheinungen für das Wesen selbst genommen. Schon Luther erklärt, daß der Christ mit der D. zugleich einen „reinen und heiligen Stolz" (pura et sancta superbia), ja eine „gute Vermessenheit" besitze: „Wie ich mich vor Gott von Herzen bücke und demütige, so bin ich wider den Teufel und die Welt stolz, trotzig und hoffärtig im Herrn, verachte alle ihre Gefahr, List und Gewalt." Schiller hat das schöne Wort geprägt: „Religion des Kreuzes, nur du verknüpftest in einem Kranze der D. und Kraft doppelte Palme zugleich". Auch Goethe hat sich dem nicht verschlossen, wie seine tiefen Ausführungen über die dreifache Ehrfurcht zeigen. In Jesus Christus, zumal in seinem Kreuzesleiden, ist offensichtlich höchste D. mit höchstem Selbstbewußtsein und bezwingender Kraft gepaart.

2. Diese innere Durchdringung anscheinend widersprechender Eigenschaften voll verständlich zu machen, ist erst der neueren psychologischen Analyse gelungen, indem sie das Ideal der D. aus dem Wesen der Frömmigkeit selbst ableitete. Soweit ich sehe, ist ¶ Rothe der erste, der ¶ Schleiermachers Einsichten für den Begriff der D. fruchtbar machte. Sie gilt ihm als eine Tugend der Frömmigkeit, die „Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins" und fällt als solche mit Schleiermachers schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl wesentlich zusammen (Ethik III, S. 237). Zu voller Durchführung und Geltung ist diese Auffassung in Albrecht ¶ Ritschls temperamentvoller Erörterung gelangt. Er versteht unter D. „die Absicht unserer Unterordnung unter Gott", und sie ist ihm zusammen mit der Geduld die subjektive Religion selbst. Die gleiche religiöse Bestimmung der D. finden wir nicht nur bei Ritschl nahestehenden Theologen, sondern auch bei ¶ Kähler; er bestimmt D. als den Grundzug wahrer Frömmigkeit, als „willige Hingabe an die unbedingte Abhängigkeit von Gott". Diese religiöse Fassung des Begriffs darf heute als Gemeingut in der protestantischen Theologie gelten. Daraus folgt, daß die Art der D. wesentlich von der Gotteserkenntnis abhängig ist, und daß die spezifisch christliche Auffassung von D. durch den christlichen Gottesgedanken bestimmt sein muß. Christliche D. ist nur denkbar als D. dessen, der sich als Gotteskind weiß. Diesen Zusammenhang hat schon der katholische Ethiker ¶ Hirscher erkannt, indem er die D. „das stehende in das Bewußtsein seiner Mangelhaftigkeit, Schwachheit und Schuld eingetauchte Zurückbeziehen aller seiner Erhöhung auf die freie Gnade Gottes" nennt (Chr. Moral III, S. 115). Wo dieser Zusammenhang im Auge behalten wird, müssen alle Karikaturen der D. in Kasteiung, in unwahrer Selbstdemütigung, in gemachter innerer Beugung und Zerknirschung in ihrer Haltlosigkeit erkannt werden. Wahre D. kann dem Christen nichts von seiner Höhe als Gotteskind nehmen. An sich so berechtigte Gefühle wie die unendlicher Geringfügigkeit, ja des Nichts vor der unendlichen Erhabenheit Gottes oder tiefsten Schuldgefühles und sündlichen Elendes vor dem heiligen Gott müssen in jene Gesamtstimmung des befriedigten Christenherzens aufgenommen und von ihr bestimmt werden. Wenn Ritschl in der Nachfolge von Rothe ausführt, daß ein Gefühl der Schuld nicht notwendige Vorbedingung für die D. gegenüber Gott sei, so ist das anzuerkennen, ohne daß doch die D. allein auf das Gefühl des Abstandes zwischen Geschöpf und Schöpfer begründet werden müßte. Vielmehr ruft — auch ganz abgesehen von jeder Schuld — der Gegensatz zwischen der Heiligkeit Gottes und der sinnlichen Natur des Menschen das Gefühl der D. hervor, wie schon Kant gesehen hat. Demgemäß denkt ¶ Wundt die Tugend der D. aus dem Gefühl hervorgehend, daß die sittliche Aufgabe eine unendliche sei mit der Norm: „Fühle dich als Werkzeug im Dienste des sittlichen Ideals!" (Ethik II, S. 191). Dieses Gefühl des Abstandes vom unendlichen Ideal kann durch die Erkenntnis unserer Sünde und Schuld nur verstärkt werden. Ohne Zweifel tun diese Gefühle kreatürlicher Schwäche wie sittlicher Unvollkommenheit und Schuld unserm Selbstbewußtsein, unserm Eigendünkel Abbruch. Dennoch ist D. nicht, wie Spinoza meint, eine von der Idee unserer Schwachheit begleitete und zum Kleinmut führende Trauer, sondern als Zeichen des Christenstandes ist sie mit Zuversicht und Freudigkeit durchdrungen. Der Christ kann, wie ¶ Pascal sagt, demütig sein ohne Entwürdigung und ohne Verzweiflung. Echte D. muß gedacht werden als „eine ruhige, freudige Gemütsstimmung", die ebenso aller Selbstgerechtigkeit wie aller Gedrücktheit und Selbstverachtung entgegengesetzt ist (Gottschick: Ethik, S. 252). — Wie keine Gemütsstimmung unmittelbar erzeugt werden kann, so kann auch D. nicht gemacht werden. Am wenigsten erreicht man sie durch ständige Selbstbespiegelung, weil nach Luthers treffendem Wort „der Demütige vergißt, sich selbst anzusehen und nimmer gewahr wird, daß er demütig ist". Nach ¶ Scrivers Wort ist die D. „wie das Auge, das sieht alles, nur sich selbst nicht". Das einzige Mittel, um zur D. zu gelangen, besteht darin, daß wir auf alle Absichtlichkeit verzichten, daß wir uns selbst zu vergessen suchen. Dazu aber können wir nichts tun als die Spuren Gottes, die in der Welt verstreut sind, aufzusuchen, um unter ihren überwältigenden Eindruck zu gelangen. Die Tiefe solchen Erlebens ist auch Philosophen wie H. M. ¶ Chalybaeus oder ¶ Paulsen nicht unzugänglich geblieben. — Während die herrschende Auffassung die D. ausschließlich auf Gott bezieht, will W. ¶ Herrmann zwar die religiöse Beziehung gelten lassen, findet aber den eigentlich entscheidenden Charakter der D. in der Willigkeit, sich den Menschen, mit denen wir zu tun haben, wirklich durch dienen unterzuordnen. Diese Auffassung bietet m. E. auf der einen Seite zu viel, auf der andern zu wenig — zu wenig insofern, als nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauch nicht nur die „Menschen, mit denen wir zu tun haben", sondern vielmehr grade die unter uns Stehenden und Geringen, ja selbst unsere uns zu Unrecht angreifenden Gegner und Feinde das Objekt willig geübter D. sein müssen. Auch bei Luther findet sich der Gedanke, daß wir in D. Knechte derer sein müssen, die geringer als wir sind, und nicht deshalb herrschen, weil wir mehr Gaben oder Tugenden besitzen. Zuviel liegt in Herrmanns Aufstellung insofern, als bei ihm die D. völlig die Liebe in sich faßt, während sie doch in Wirklichkeit der Liebe nur eine bestimmte Ausprägung geben kann. Man wird daher ihrem Wesen mehr gerecht, wenn man sie mit Herrmann ¶ Schultz als religiöse Bestimmtheit der Weisheit auffaßt, weil sie ohne Selbst- und Gotteserkenntnis nicht möglich ist Am einfachsten wird man freilich dabei bleiben, sie als Affekt, als Stimmung, als Eigenart des Selbstgefühls aufzufassen. Von hier aus kann man auch der Betrachtung von Herrmann gerecht werden. Christliche D. ist kein tatenloses Gefühl, „keine müde Selbstbetrachtung, aus der kein Weg ins Wollen führt". So gewiß sie das Selbstgefühl aufs tiefste verändert, muß sie sich auch in allen seinen Lebensäußerungen wirksam erweisen nicht nur in der Ergebung, im Gebet und in allen Aeußerungen der Religion, sondern ebenso in der Liebe und in der Betätigung jeder Tugend. Darum hat mit Recht Ad. ¶ Harnack in ihr das Bindeglied zwischen Religion und Sittlichkeit gesehen und sie als die stetige Stimmung gezeichnet, aus der alles Gute quillt und wächst (Wesen des Christentums, 1900, Schluß d. 4. Vorlesung).

Nähere Ausführungen bieten die meisten Ethiken; beson-

ders lehrreich: Heinr. Mor. Chalybaeus: 1850, § 242; — Joh. Bapt. Hirscher: III, 1836, S. 114—129; — Joh. Gottschick: 1907, S. 101 ff; — Th. Häring: 1902, S. 254 ff; — Fr. Paulsen: II, 1906[8], S. 101 ff; — Außerdem: A. Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung III, 1888[3], S. 597—605; — W. Herrmann: Demut, RE[3] IV, S. 571—576; — W. Grimm: Deutsches Wörterbuch II, 1860, S. 820 ff, Art. Demut; — K. Thieme: Die christliche Demut I, 1906 (streng theologisch); — KL III, Sp. 1502 ff, Art. Demut. **Titius.**

Denar ¶ Maße und Gewichte usw.

Denarius St. Petri ¶ Peterspfennig ¶ Abgaben, 2c.

Denck, Hans (ca. 1495—1527), geb. in Heybach (Habach in Oberbayern), stud. in Ingolstadt, dann in Basel, 1523 Rektor der Sebalduśschule in Nürnberg, wurde Januar 1524 ausgewiesen, da er in den Prozeß gegen „die 3 gottlosen Maler" Sebald und Bartel Beham und Georg Penz verwickelt war. Einflüsse des sogen. „Bauern von Wöhrd" (Diebold Peringer), Thomas ¶ Münzers und Andreas ¶ Karlstadts hatten in der Reichsstadt eine demokratisch-spiritualistische Bewegung unter Polemik gegen die Lutherśche Abendmahls- und Schriftlehre hervorgerufen. In dem eingeleiteten Ketzerprozesse reichte D. ein Bekenntnis ein, in dem er die „innere Stimme" gegen die Schrift ausspielte und Luthers Sündenlehre und Abendmahlsauffassung bekämpfte. Nach seiner Ausweisung tauchte er heimatlos an verschiedenen Orten (Mühlhausen, S. Gallen, Augsburg, Straßburg u. a.) auf, schließlich, wohin ihn seine Entwicklung drängte, ganz den ¶ Wiedertäufern sich anschließend und dank seiner gelehrten Bildung eine Führerstelle einnehmend. Trotz verschiedener Disputationen mit den Gegnern wurde er allenthalben ausgewiesen. Im Herbst 1527 kam er nach Basel, wo er nach wenigen Wochen starb. Seine Lehranschauung ist von der ¶ Mystik (geschichtlich), insbesondere der ¶ Deutschen Theologie, dann von ¶ Staupitz, ¶ Münzer und ¶ Karlstadt beeinflußt, doch ist die Spekulation unter dem Einfluß Lutherścher Gedanken in Biblizismus umgebogen. Als guter Täufer zeigt er sich in seiner Polemik gegen die Prädestination und den unfreien Willen, die Rechtfertigungslehre, die Autorität der Schrift, die Notwendigkeit der Sakramente und des Predigtamtes. Positiv ist sein Grundgedanke: Gott ist die vollkommene Liebe; Kraft oder Wort von ihm ist in jedes Menschen Seele; sie zu der in Christus vorbildlich dargestellten vollkommenen Liebe zu entfalten, oder besser: in Gelassenheit entfalten zu lassen, ist des Menschen Pflicht. Am Ende der Tage werden alle Menschen beseligt sein. Die Schrift ist tot ohne den Geist, die Taufe ist Bundeszeichen, das Brotbrechen Erinnerungsfeier. Unbeflecktheit von der Welt, namentlich von obrigkeitlichem Amte, ist Pflicht. Die hier durchschimmernden pantheistisch-spekulativen Gedanken sind von D. nicht systematisch ausgebaut worden. Sein nach seinem Tode von ¶ Oekolampad veröffentlichter sogen. „Widerruf" ist ein solcher eigentlich nicht, vielmehr das Zeugnis eines kampfesmüden, friedesuchenden Mannes. Er will nicht mehr die Gemeinde der Gläubigen um sich sammeln, denn er empfindet die Gesetzlichkeit als drohende Gefahr des Täufertums, er kann die Kindertaufe um menschlicher Ordnung willen, obwohl sie nicht gottgeboten ist, zugeben, möchte aber den Bann als Zuchtmittel der Gemeinde nicht entbehren. D. ist nicht nur einer der bedeutendsten, sondern auch einer der edelsten Vertreter des Täufertums, dessen Nachfahren (¶ Menno, Mennoniten) ihn mit Recht noch heute schätzen. Als Kritiker des Täufertums ist er namentlich auf Sebastian ¶ Franck von Einfluß gewesen und hat dem „großen Einsamen" unter den Spiritualisten Wegdienste getan. ¶ Wiedertäufer.

Schriften: Uebersetzung der Propheten, gemeinsam mit Ludwig ¶ Hetzer, Worms 1527; — Was geredt sei, das die Schrift sagt, Gott tue und mache Gutes und Böses, 1526; — Ordnung Gottes und der Kreaturen Werk, 1526; — Von der wahren Liebe, 1527; — Erklärung des Propheten Micha (nach D.s Tode herausgegeben), 1531; — A. Hegler: RE[3] IV, S. 576 ff; — G. Haake: Hans Denck, 1897; — Th. Kolde: H. D. und der Prozeß gegen die gottlosen Maler in Nürnberg (Beiträge zur bayrischen Kirchengeschichte VIII, 1902); — G. Bossert: H. D. in Niederstotzingen (Blätter für württembergische Kirchengeschichte, 1902); — Ludw. Keller: Monatshefte der Comeniusgesellschaft, 1898. 1899. 1902); — Derselbe: Ein Apostel der Wiedertäufer, 1882 (S. 241 ff eine Bibliographie). **Köhler.**

Denicke, David (1603—1680), Jurist, hannoverscher Konsistorialrat. Zu dem von ihm und Justus ¶ Gesenius 1646 herausgegebenen neuen hannoverschen Gesangbuch (Neuauflagen 1648. 1652. 1659 usw.) hat er viele auch anderswo aufgenommene Umdichtungen älterer Lieder und Neudichtungen beigesteuert. Noch heute sind weit verbreitet seine Lieder: „O Gottes Sohn, Herr Jesu Christ", „Wir Menschen sind zu dem, o Gott", „Nun jauchzt dem Herren, alle Welt", auch „O Vater der Barmherzigkeit" und „Herr, deine Rechte und Gebot".

Wilhelm Bode: Quellennachweis über die Lieder des hannoverschen und des lüneburgischen Gesangbuches, 1881. **Zsch.**

Denifle, Friedrich Heinrich Suso (Taufname Josef) (1844—1905), geboren zu Imst als Sohn eines Volksschullehrers, Gymnasiast in Brixen, trat 1861 zu Graz als Novize in den Dominikanerorden, legte 1862 Profeß ab und wurde 1866 Priester, 1876 Professor in Graz. 1880 wurde er als Generalassistent seines Ordens nach Rom berufen, 1883 gab ihm ¶ Hergenröther die Stelle eines Unterarchivars am Vatikanischen Archiv. Er starb am 10. Mai 1905 in München auf der Reise nach Cambridge, dessen Universität ihn zum Ehrendoktor promoviert hatte. D. ist zweifellos einer der bedeutendsten katholischen Gelehrten der jüngsten Vergangenheit gewesen, als gelehrter Kenner des Mittelalters war er unerreicht. Hierhin fallen seine bedeutenden, nahezu sämtlich bahnbrechenden ersten Arbeiten: Der Gottesfreund im Oberland und Nikolaus von Basel (1875); Das Buch von geistlicher Armut (1877); Taulers Bekehrung (1879); Die Dichtungen des Gottesfreundes vom Oberlande (1880 f); Das geistliche Leben, Blumenlese aus den Mystikern des 14. Jhd.s (1873. 1904[5]); Volksausgabe der deutschen Schriften Heinrich Susos (Bd. I, 1880; mehr nicht erschienen); Die päpstlichen Registerbände des 13. Jhd.s (1886); Specimina palaeographica (1888); Geschichte der Universitäten im Mittelalter bis z. J. 1400 (Bd. I, 1885; unvollendet); Chartularium universitatis Parisiensis (4 Bde., 1889—1897, gemeinsam mit Chatelain); Auctarium Chartularii (2 Bde., 1894 und 1897); La désolation des églises, monastères, hôpitaux en France vers le milieu du XV. siècle (2 Bde., 1897 ff); Die ka-

tholische Kirche, das Ziel der Menschheit (1875. 1905[2], eine Predigtsammlung); Aufsätze in dem von ihm gemeinsam mit Ehrle herausgegebenen Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters (7 Bde., 1885—1900). Die Mannigfaltigkeit seiner Arbeit brachte eine gewisse nervöse Unruhe mit sich, war auch z. T. durch sie hervorgerufen, er dürstete nach Neuem, ehe er das Alte völlig ausgeschöpft hatte; daher so manches bei ihm Torso geblieben ist. Der Tiroler verriet sich in der knorrig-derben, ungemein scharfen, rücksichtslos polternden und losschlagenden Art seiner Polemik, zugleich aber auch in einer naturwüchsigen Ehrlichkeit, die sprach, wie er empfand. Schleichwege ist D. nie gegangen, und die gesellschaftliche Routine verbindlich-feiner Polemik, die Kunst des eleganten Florettierens kannte der nicht, der mit eingestemmten Ellenbogen sich den Weg bahnte und mit dem Knüttel focht. Grell traten alle diese Eigenschaften ins Licht bei seinem letzten Werke: Luther und Luthertum (I, 1904, 1. Hälfte, 1904[2]; 2. Hälfte, hrsg. von A. M. Weiß, 1906[2]; II, hrsg. von demselben, 1909). Es war hastig, nervös und übereilt gearbeitet, das zeigte schon rein äußerlich die verworrene Anlage des Ganzen, die nie klar geworden ist, und der einzelnen Teile. Sein Grimm über den „Reformator", den er am Maßstabe des mittelalterlichen Heiligen maß, machte ihn völlig blind; triumphierend rief er aus: „Luther, in dir ist nichts Göttliches!" und glaubte, die „Sau" als Ideal Lutherscher Frömmigkeit aufzeigen zu können. Schwere historische Fehler sind ihm dabei begegnet, die eingehende Nachprüfung noch immer deutlicher zeigen wird; und er scheute sich nicht, den schlimmsten Schmutz von der Gasse der Lutherpolemik aufzunehmen und gegen „Luther und Luthertum" zu schleudern. Sein Werk knüpfte hier direkt an die Kontroversliteratur des 16. und 17. Jhd.s an; es war in diesem Sinne ein Pamphlet. Und daß D. seine Fehler hier nicht einsehen wollte (vgl. seine namentlich gegen Harnacks und Seebergs Kritik gerichtete Schrift: Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung, 1904), bleibt bedauerlich. Aber der Gelehrte D. verleugnete sich auch hier nicht ganz. Eine Reihe ausgezeichneter Korrekturen zur Weimarer Lutherausgabe bot er, stellte der Lutherforschung durch den Nachweis des Widerspruchs zwischen späteren und gleichzeitigen Aeußerungen Luthers über seine Klosterzeit das Problem: „der junge Luther" neu, und zeigte die Massivität und die dem modernen Empfinden unerträgliche Härte und Konsequenz der Lutherschen Sündenlehre. Hier wird eine großzügige, und nur auf den Fortschritt gerichtete Wissenschaft gerne von ihm lernen und das Verfehlte des Buches zu verschmerzen wissen. Es hat etwas Versöhnendes, daß der letzte von D. selbst veröffentlichte Teil seines Lutherwerkes, Quellenbelege zur 2. Hälfte des ersten Bandes unter dem Titel: Die abendländischen Schriftausleger über Röm 1_{17} (1905), eine ausgezeichnete dogmenhistorische Monographie zur Geschichte des Paulinismus im Mittelalter bot, mit echt D.scher Rastlosigkeit die Unrichtigkeit einer Aeußerung Luthers, alle Schriftausleger außer Augustin hätten Röm 1_{17} von der aktiven, strafenden Gerechtigkeit ausgelegt, nachweisend. Auf katholischer Seite ist man in den wissenschaftlichen Kreisen des D.schen Werkes nicht recht froh geworden. Das läßt hoffen, daß es der in seiner Art klassische Abschluß der im 16. Jhd. wurzelnden polemischen katholischen Luthergeschichtsschreibung gewesen ist, die nur im Winkel der Broschüren- und Revolverpressen noch ihr Dasein fristet. Dem ist von katholischer wie protestantischer Seite Ausdruck gegeben worden.

H. Grauert: P. H. D., (1905) 1906*; — M. Grabmann: P. H. D., 1905; — J. P. Kirsch (Révue d'histoire ecclésiastique, 1905, S. 665 ff); — Die zahlreiche Literatur zu D.s Lutherwerk ist von W. Köhler in JB 1904 und 1905 (Referat: Reformationsgeschichte) verzeichnet. — Hervorgehoben sei die Besprechung von Seb. Merkle (DLZ 1904, Nr. 20) und M. Spahn (Akadem. Monatsblätter, 1904, Nr. 2, der Tag, 1904, Nr. 91), ferner G. Kawerau in ThStKr, 1904, S. 450 ff; — J. Haußleiter in Beilage zur Allgem. Zeitung, 1904, Nr. 3—5 (auch sep.); — Th. Kolde in NkZ 1904, S. 140 ff (auch sep.: Denifle, 1904*); — W. Köhler: Ein Wort zu D.s Luther, 1904; — Ders.: Katholizismus und Reformation, 1905; — J. Baumann: D.s Luther und Luthertum, 1904. **Köhler.**

Dennert, Eberhard, Naturforscher und Apologet, geb. 1861 zu Püzerlin bei Stargard (Pommern), seit 1889 Oberlehrer am ev. Pädagogium in Godesberg a. Rh., 1908 Professor. Vorkämpfer des ¶ Keplerbundes. ¶ Häckel.

D. verfaßte außer naturwissenschaftlichen Schriften zahlreiche apologetische, die fast sämtlich in den letzten Jahren mehrfach aufgelegt sind, u. a.: Moses oder Darwin; — Die Religion der Naturforscher; — Vom Sterbelager des Darwinismus; — Bibel und Naturwissenschaft; — Es werde! ein Bild der Schöpfung; — Die Wahrheit über Häckel und seine Welträtsel; — Naturgesetz, Zufall, Vorsehung; — Christus und die Naturwissenschaft; — Ist Gott tot? — Herausgeber des Volks-Universal-Lexikons, 1898 ff, der Zeitschrift: Glauben und Wissen (dazu Hefte unter dem Gesamttitel: Christentum und Zeitgeist), und der Sammlung: Ewigkeitsfragen im Lichte großer Denker. **M.**

Denomination, eine in Nordamerika und England aufgekommene Bezeichnung für die verschiedenen von der Staatskirche abgesprengten kirchlichen Gemeinschaften, die auch in Deutschland den häßlichen und irreführenden Namen Sekten (Nonkonformisten, Methodisten, Dissidenten) mehr und mehr verdrängt. Eine internationale Statistik, die alle großen Denominationen einbezieht, bringt der Artikel ¶ Religionsstatistik. Ihre Verbreitung in den verschiedenen Ländern ist möglichst in den Artikeln über die einzelnen Länder gebucht. **Foerster.**

Denzinger, Heinrich Josef Dominikus (1819—83), kath. Theologe, geb. zu Lüttich, wurde 1844 Priester, 1845 Kaplan zu Haßfurt (Bayern), 1848 a.o., 1854 bis zu seinem Tode o. Prof. der Dogmatik in Würzburg, Vertreter streng kirchlicher Lehre gegen die Philosophie Ant. ¶ Günthers u. a.

D. verfaßte u. a.: 4 Bücher von der religiösen Erkenntnis, 1856. 1857; — Ritus Orientalium, Coptorum etc., 1863/64; — Besonders bekannt ist auch bei Nichtkatholiken sein Enchiridion symbolorum et definitionum, zuerst 1854. **M.**

Deo gratias = Danket dem Herrn, in der Liturgie (röm. Messe) ursprünglich Antwort des Ministranten auf die Verlesung der Epistel.

Deportuum ius ist das Recht auf die Einkünfte einer nicht besetzten ¶ Pfründe (die „Interkalarfrüchte" heißen), das auf Grund der verschiedensten Rechtstitel von den Bischöfen, Patronen, dem Kaiser und besonders auch von den französischen Königen (ius regaliae) in Anspruch genommen wurde. Zur Zeit hat es, ebenso wie das von den

Landes- und Grundherren gegenüber dem beweglichen Nachlaß der Geistlichen beanspruchte „Spolienrecht", keine Bedeutung mehr. Heute werden aus den Interkalarfrüchten die Kosten der Zwischenverwaltung bis zur Wiederbesetzung der Stelle und nach evangelischem Recht auch die Bezüge der ¶ Gnadenzeit für die Witwe und die Kinder des verstorbenen Pfarrers gedeckt. Der Rest fließt in besondere Fonds, fällt an die Kirche, teilweise auch an die Erben des Verstorbenen oder an den neuen Stelleninhaber.

Joh. Fr. v. Schulte: Lehrbuch des kathol. und evangel. Kirchenrechts, 1886, §§ 217, 214, IV. **Meyhenbauer.**

Deposition ist eine Strafe im kirchlichen Disziplinarverfahren gegen katholische Kleriker. Sie besteht im dauernden Verlust des Amts und der Fähigkeit zur Ausübung der Weiherechte. In der evangelischen Kirche entspricht der D. ungefähr, aber natürlich mit starken Abwandlungen, der Verlust der Rechte des geistlichen Standes. — ¶ Disziplinarverfahren.

Emil Friedberg: Lehrbuch des kathol. und evang. Kirchenrechts, 1903[5], § 104. **Sn.**

Depositum fidei ist die lateinische Uebersetzung des I Tim 6_{20} II Tim 1_{14} (vgl. 2_2) begegnenden griechischen Wortes parathēkē, zu deutsch = das festgelegte (deponierte) Glaubensgut, die feste Glaubensnorm. Im Sprachgebrauch der katholischen Dogmatik versteht man daher unter d. f. den Gesamtschatz des Glaubens, wie ihn Christus und die Apostel offenbarten, die Kirche hütet und kraft der ¶ Tradition rein fortbildet. **K.**

De profundis = Aus der Tiefe (rufe ich Herr zu dir), der Anfang des 130. Psalms (des 129. in der Vulgata). Dieser Psalm findet in der katholischen Liturgie sehr reiche Verwendung, besonders auch im Totenoffizium und als Vorbereitung zur Messe. Als Luther die wichtigsten Psalmen der Liturgie verdeutschte, dichtete er darum auch diesen Psalm um (zu dem Bußliede „Aus tiefer Not schrei ich zu dir"). Komponisten haben sich das De profundis sehr oft zum Text gewählt. **Sch.**

Deputatus ¶ Beamte, kirchliche: I, 2.

Dereser, Thaddäus Anton (1757—1824), kath. Theologe, geb. zu Fahr (Franken), gehörte dem Karmeliterorden an, wurde 1780 Priester, lehrte in Heidelberg Philosophie und Theologie, von 1783 an in Bonn (an der damaligen kurkölnischen Universität) und von 1791 an in Straßburg namentlich orientalische Sprachen und biblische Exegese, wurde 1793 eingekerkert und zur Guillotine verurteilt; doch befreite ihn der Sturz Robespierres (¶ Franz. Revolution). Von 1797 an war er wieder Prof. in Heidelberg, wurde 1807 nach Freiburg, 1810 als Stadtpfr. nach Karlsruhe versetzt; 1811—14 lehrte er am bischöfl. Seminar in Luzern, wurde aber um seiner freieren Richtung willen, die ihn schon mehrfach in Konflikte gebracht hatte, abgesetzt; endlich bekleidete er 1815 bis zu seinem Tode eine Professur in ¶ Breslau. Er war ein Hauptvertreter der ¶ Aufklärung im deutschen Katholizismus, in seiner Exegese wesentlich rationalistisch, dabei kirchenpolitisch für möglichste Freiheit der deutschen Kirche von Rom. Seine Schrift aus der Bonner Zeit: Tu es Petrus (1790) kam auf den Index. — ¶ Bibelübersetzung, 4.

RE[3] IV, S. 581; — ADB V, S. 60. **M.**

Dernbacher Schwestern heißen die „Armen Dienstmägde Jesu Christi" nach ihrem Mutterhaus Dernbach bei Montabaur (Nassau), wo die der Krankenpflege (1907 Bau des St. Marienkrankenhauses in Frankfurt a. M.) und der Erziehung der weiblichen Jugend (sowohl in Kleinkinderbewahranstalten und Elementarschulen, wie in Haushaltungsschulen und Pensionaten für höhere Töchter) dienende Kongregation 1851 von dem Dienstmädchen Katharina Kasper († 1898 als Generaloberin) gegründet wurde; 1870 päpstlich bestätigt. Gegenwärtig über 2700 Schwestern in 266 Niederlassungen, von denen 205 in Preußen; 40 Niederlassungen in Nordamerika, wo Provinzialmutterhaus in Fort Wayne (Ind.).

Heimbucher[3] III, S. 395 f. **Joh. Werner.**

Derwisch ¶ Islam.

De salute animarum beginnt die ¶ Zirkumskriptionsbulle (¶ Konkordate) des Papstes ¶ Pius VII, durch welche nach den ¶ Säkularisationen die preußischen Bistümer neu umschrieben und Bestimmungen über den Besetzungsmodus u. dergl. getroffen wurden. Sie bestimmte für Preußen 2 Erzbistümer (¶ Köln ¶ Posen) und 6 Bistümer (¶ Trier ¶ Münster ¶ Paderborn ¶ Breslau ¶ Kulm ¶ Ermland). Am 16. Juli 1821 erlassen, wurde sie staatlicherseits am 23. August durch Kabinettsordre ¶ Friedrich Wilhelms III sanktioniert „als bindendes Statut der katholischen Kirche des Staates", jedoch mit Vorbehalt aller Majestätsrechte.

C. Mirbt: RE[3] X, S. 719. **K.**

Descartes, René (1596—1650), latinisiert Renatus Cartesius, geboren in La Haye in der Touraine, vom 8. bis zum 16. Jahre im Jesuitenkolleg La Flèche erzogen. Frühreif beschäftigte er sich hier bereits eingehend mit Poesie, Mathematik und Philosophie und beschloß endlich, der toten Buchgelehrsamkeit ganz zu entsagen und nur noch „in dem Buche der Welt" zu lesen. So nahm er einige Jahre lang Kriegsdienste, die ihn auch nach Deutschland führten, und machte mehrere Reisen durch einen großen Teil Europas. 1625—28 wohnte er in Paris, wurde aber des großstädtischen Treibens bald überdrüssig und zog sich nach Holland zurück, wo er 1629—49 in völliger Zurückgezogenheit lebte. Mit befreundeten Gelehrten pflegte er einen ausgedehnten schriftlichen Verkehr, der meist durch den Pariser Freund Marin Mersenne vermittelt wurde. Trotz seiner Vorsicht wurde er sowohl von der katholischen wie von der protestantischen Orthodoxie hart angegriffen. Den dringenden Bitten der gelehrten Königin ¶ Christine von Schweden folgend, siedelte er 1649 nach Stockholm über, konnte sich aber hier an das rauhe Klima und die veränderte Lebensweise nicht gewöhnen und starb nach kurzer Krankheit am 11. Februar 1650. — D. ist sowohl als Erkenntnistheoretiker wie als Metaphysiker der bedeutendste französische Philosoph und einer der genialen Begründer der modernen Philosophie und der mathematischen Naturwissenschaft. Sein Geist war rein auf das Verstandesmäßige gerichtet, ethische und ästhetische Probleme lagen ihm ferner. In der fragmentarischen Jugendschrift „Regeln zur Leitung des Geistes" ist das Grundproblem der Erkenntniskritik, die Frage nach Wesen und Grenzen der menschlichen Erkenntnis, in unübertrefflich klarer Weise gestellt. Die 1637 erschienene „Abhandlung über die Methode", die er zusammen mit der „Dioptrik", der „Meteorologie" und der „Geometrie" veröffentlichte, ferner die „Meditationen über die Grundlagen der Philosophie" (1641;

mit wichtigen „Einwänden" der Gegner und „Erwiderungen") und die „Prinzipien der Philosophie" (1644) enthalten seine Metaphysik und Physik. D.s Ausgangspunkt ist der methodische Zweifel. Er findet, daß man an allem, nur nicht an dem Zweifeln selber, d. h. also am Denken, zweifeln kann. So ist im Selbstbewußtsein (Ego cogito, ergo sum; Je pense, donc je suis) der sichere Ausgangspunkt gefunden. D.s eigentliche Bedeutung liegt indes vor allem in der Vertiefung, die er den Methoden und Prinzipien der mathematischen Naturwissenschaft gegeben hat. In der Metaphysik ist er Vertreter eines starren Dualismus von Körperlichem und Geistigem; in den „Meditationen" unternimmt er zum ersten Male wieder seit ¶ Anselm von Canterbury einen Gottesbeweis, setzt aber Gott mit eigentlich ethischen und religiösen Fragen niemals in Beziehung. Seine letzte, 1649 verfaßte anthropologische Schrift: „Ueber die Leidenschaften der Seele" ist eine Ethik, in der er lehrt, daß in der Beherrschung der Leidenschaften und dem konsequenten Wollen des für Recht Erkannten alles sittliche Handeln bestehe. — D.s Nachwirkungen in der gesamten europäischen Literatur und Wissenschaft, Philosophie und Theologie sind gewaltig groß und finden ein Gegenstück wohl nur in dem Einflusse der Lehre ¶ Kants.

* Ausgaben: Vollständige von Adam und Tannery, Paris 1897—1908; — Deutsche Auswahl von Artur Buchenau, 1904—1909 in Dürrs Philos. Bibliothek (mit ausführlichem Kommentar); — P. Natorp: Descartes' Erkenntnistheorie, 1882; — E. Cassirer: Descartes' Kritik der mathem. und naturwiss. Erkenntnis, Diss, 1899; — Ue III[10], 1907, S. 86 ff; — Richard Falkenberg: Gesch. der neueren Philosophie, 1908[4], S. 79 ff u. ö.; — Abraham Hoffmann: R. D., 1905 (Frommanns Klassiker der Philosophie, 18); — Adolf Schlatter: Die philos. Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag, 1906; — K. Jungmann: R. D., 1908; — Foucher de Careil: D., la princesse Elisabeth et la reine Christine (Revue critique de l'histoire et de litérature XXXXIII, 10, 1909); — Alfred Kastil: Studien zur neueren Erkenntnistheorie I: D., 1909. **Buchenau.**

Deszendenztheorie (Deszendenzlehre).

1. Zur Geschichte; — 2. Neugestaltungen; — 3. Anerkennung der D.

1. D. (Abstammungslehre, Transmutationstheorie) nennt man die Behauptung eines allgemeinen Werdens der Organismen von einfachsten Grundformen her durch Abstammung von anders gestalteten und (wenigstens in der Regel) einfacher gebildeten Wesen. Es wird also in das Reich der organischen Natur die geschichtliche Erklärung eingeführt, die höhere Organisation als erst im Laufe der Zeiten errungen betrachtet. Linné hatte erklärt: „Es gibt so viel verschiedene Spezies, als ursprünglich verschiedene Formen vom unendlichen Wesen erschaffen worden sind". Auch ¶ Cuvier (2), der Linnés Klassifizierung durch umfassende Erforschung der wirbellosen Tiere ausbaute und schon einen tiefgehenden Einblick in die Lebensformen der Vorzeit besaß, hielt an der Unveränderlichkeit der Arten fest und ließ diese unabhängig von einander in verschiedenen Epochen entstehen. Das Auftreten immer neuer und höherer Lebensformen in den auf einander folgenden Erdperioden erklärte er durch eine Reihe auf einander folgender Neuschöpfungen (über die er sich freilich sehr vorsichtig ausdrückte), die durch vernichtende Erdkatastrophen erforderlich gemacht wären. In seiner Nachfolge betonte ¶ Agassiz noch 1858 in seinem Essai on Classification, daß keine Art von der andern abstamme, sondern alle unabhängig von Gott erschaffen seien. Die paläontologische (die aus der Untersuchung der Versteinerungen hervorgehende) Aufeinanderfolge der niederen und höheren Wesen sei nichts anderes, als die allmähliche Verwirklichung des göttlichen Schöpfungsplanes, der von dem Niedern zum Höhern, vom Allgemeinen zum Besondern fortgeschritten sei. Anfangs sei nur die Verkörperung des allgemeinen Typus einer bestimmten Klasse erschaffen worden, dann durch weniger tiefgehende Veränderungen des Grundplans die Vertreter der Familien und zuletzt durch geringe Veränderung in untergeordneten Merkmalen die Mannigfaltigkeit der Gattungen und Arten. Im folgenden Jahre erschien ¶ Darwins epochemachendes Werk On the Origin of Species, das eine neue, eben die deszendenztheoretische Anschauung zum Siege geführt hat. — Es fehlt Darwin keineswegs an Vorgängern. Als den ersten, bei dem die Idee hervortritt, pflegt man, obwohl es ihm an naturwissenschaftlicher Schulung noch ganz gebricht, Empedokles zu nennen, der von der „Hervorbildung des Vollkommenen aus dem Unvollkommenen" spricht und von „regellosen oder unregelmäßigen Formen", welche sich nicht erhalten konnten und erst „nach und nach durch Ausscheidung des Unvollkommenen" zweckmäßige Beschaffenheit erlangten. In der Neuzeit hat zuerst der Arzt und Botaniker Kaspar Friedrich Wolff (1733—1794), der moderne Begründer der Epigenesis (Lehre von der Neubildung des Organismus aus ungeformtem Stoff) in seiner Hallischen Promotionsschrift Theoria generationis 1759 die Lehre aufgestellt, daß die unendliche Mannigfaltigkeit organischer Formen sich aus einer spärlichen Anzahl ursprünglicher Typen herausgebildet habe. Bei Kant lesen wir in einer Abhandlung über die verschiedenen Rassen der Menschen (1775): „Die Naturgeschichte, woran es uns fast gänzlich fehlt, würde uns die Veränderungen der Erdgestalt, ingleichen die der Erdgeschöpfe (Pflanzen und Tiere), die sie durch natürliche Wanderungen erlitten haben, und ihre daraus entspringenen Abartungen lehren. Sie würde vermutlich eine große Menge scheinbar verschiedener Arten zu Rassen von derselben Gattung zurückführen, und das jetzt so weitläufige Schulsystem der Naturbeschreibung in ein physisches System für den Verstand verwandeln" (Ausgabe von Schubert VI, 322). Noch weiter geht Kant in dem berühmten § 80 der Kritik der Urteilskraft (von 1790), wo er auf „die Uebereinkunft so vieler Tiergattungen in einem gewissen gemeinsamen Schema" hinweist, „das nicht allein in ihrem Knochenbau, sondern auch in der Anordnung der übrigen Teile zum Grunde zu liegen scheint". Diese Analogie der Formen, sofern sie bei aller Verschiedenheit einem gemeinschaftlichen Urbilde gemäß erzeugt zu sein scheinen, verstärkt die Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter durch die stufenartige Annäherung einer Tiergattung zur andern, von dem Menschen bis zum Polyp, von diesem sogar bis zu Moosen und Flechten, und endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie, aus der und aus deren Kräften nach mechanischen Ge-

setzen (gleich denen, darnach sie in Krystallerzeugungen wirkt) die ganze Technik der Natur abzustammen scheint. „Hier steht es nun dem Archäologen der Natur frei, aus den übrig gebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen, nach allem ihm bekannten oder gemutmaßten Mechanismus derselben, jene große Familie von Geschöpfen entspringen zu lassen". Zwar zeigt uns unsere Erfahrungserkenntnis der Natur keine Erzeugung eines Organischen aus einem spezifisch verschiedenen Organismus, und Kant stellt den Grundsatz auf, „gar keinen in das Zeugungsgeschäft der Natur pfuschenden Einfluß der Einbildungskraft gelten zu lassen", aber ungereimt, von vornherein der Vernunft widerstreitend ist die Hypothese nicht; im Gegenteil, es ist vernünftig, „eher alles im Mutmaßen aus gegebenen Erscheinungen zu wagen, als zu deren Behuf besondere erste Naturkräfte oder unerschaffene Anlagen anzunehmen" (vgl. noch Schuberts Ausg. VI, 343). Durch Kant ist mutmaßlich ¶ Herder befruchtet. Deutlich steigt bei ihm, wie A. Hansen nachgewiesen hat, der Gedanke auf, daß alle Entwicklung der Ausdruck des Zusammenwirkens noch unbekannter innerer Kräfte und äußerer Bedingungen sei. Die Bildung und Trennung der Arten geht durch Anpassung der Organisation vor sich, steigt durch die merkwürdige Erscheinung des Generationswechsels zur höchsten Stufe der Landtiere hinauf und erreicht in der Gestalt des Menschen die bis jetzt größte Vollkommenheit. Liegt auch noch keine abgerundete Theorie bei Herder vor, so finden sich doch alle Bausteine der D. bei ihm. Ob er freilich die Annahme einer durch Abstammung vermittelten Stammesverwandtschaft vertritt, wie Hansen annimmt, ist ebenso zweifelhaft, wie es bei ¶ Goethe umstritten ist, der von Herder stark beeinflußt ist. In der ganzen organischen Welt glaubt Goethe ein allgemeines Urbild, einen feststehenden Typus und zugleich eine unendliche Beweglichkeit und Veränderlichkeit der Form, eine ewige Umbildung des Grundtypus in mannigfache Formen, zu bemerken. Als das Veranlassende dieser Veränderungen betrachtet er hauptsächlich „die notwendigen Beziehungsverhältnisse" der Organismen zur Außenwelt. Sein Grundgedanke ist ersichtlich der große allumfassende Entwicklungszusammenhang aller Wesen, die nur wie Stufen in der Entfaltung der gleichen Grundkräfte sich unterscheiden; aber dabei klingt doch auch, wie mir scheint, nicht selten die wirkliche Umgestaltung der Lebewesen ineinander, die Umwandlung von niederen in höhere Formen mit. Seine wie Wolffs Anregungen wirkten weiter bei Naturphilosophen wie Oken, Treviranus, ¶ Schelling, die die Entwicklung durch einen den Organismen innewohnenden Drang nach Vollendung sich vollziehen ließen, den Menschen als Urziel der Entwicklung, die niedern Tiere aber als stehen gebliebene Embryonalformen auffaßten. Auch sah bereits Oken in den „Infusorien" die Urform alles Lebens. (Vgl. auch D. F. ¶ Strauß: Christl. Glaubenslehre, 1840, § 50.) Von der Naturphilosophie angeregt, hat K. E. v. ¶ Baer seine Typenlehre und die Embryologie (d. h. die Lehre von der Entwicklung des Lebenskeimes) ausgebildet und auch seit 1821 mit wachsender Bestimmtheit die Lehre von der Umwandlung der Arten vertreten. Ueber die Ausdehnung solcher Umbildung hat er sich zurückhaltend geäußert, aber für unwahrscheinlich erklärt, daß alle Tiere sich durch Umbildung auseinander entwickelt hätten. Die Art der Umbildung hat er sich später in der Weise Köllikers durch sprungweise Entwicklung vorgestellt. Seitdem ist in Deutschland die Abstammungslehre nicht selten vertreten worden, so daß bereits 1848 B. Cotta (Briefe über Humboldts Kosmos I, 303) erklären konnte, er halte sich wie viele andere für berechtigt anzunehmen, daß alle organischen Formen nur Stufen einer langen Entwicklungsreihe sind, und daß immer eine aus der andern hervorgegangen ist. Schon längst vorher war in Frankreich eine eingehende Begründung der D. versucht worden. Namentlich hatte Jean Lamarck in seiner Philosophie zoologique (1809) eine D. veröffentlicht, die das Problem methodisch aufrollte. Arten, Gattungen, Ordnungen gelten ihm nur als willkürliche Bezeichnungen. Die höheren Tierformen sind durch allmähliche Ausbildung aus niedersten und einfachsten, durch Urzeugung entstandenen Formen hervorgegangen. Innerhalb dieser Entwicklung stammt der Mensch zunächst von einem affenartigen Säugetier. Als Anlaß der Umbildung hebt Lamarck neben der Verschiedenheit der äußern Lebensbedingungen insbesondere den Gebrauch oder Nichtgebrauch der Organe hervor. Es tritt also bei seiner Anpassungs- oder Akkomodationstheorie das aktive Verhalten der Individuen in den Vordergrund. Auch führt er dieses, woran der Neo-Lamarckismus besonders anknüpft, auf ein psychisches Moment, die Gewöhnung, den Willen und die Vererbung der Charaktere zurück. Andere Gesichtspunkte machte A. Geoffroy St. Hilaire geltend: er verlegt die Hauptveränderungsfähigkeit in die embryonale Entwicklungszeit der Individuen; ferner sucht er die Ursache der Umbildung der Arten in Veränderungen der Außenwelt, namentlich der Atmosphäre. Z. B. wurden aus den eidechsenartigen Reptilien Vögel infolge des durch verminderten Kohlensäuregehalt der Luft gesteigerten Atmungsprozesses. Doch vermochten sich diese Theorien gegenüber ¶ Cuviers Autorität nicht durchzusetzen.

2. Erst durch den Sieg, den ¶ Darwins Theorie erfocht, wurde die Bahn frei. Doch ist auch für die Folgezeit die Abstammungslehre keineswegs gleichzusetzen mit der besonderen Theorie Darwins über die Veränderung der Arten durch natürliche Zuchtwahl. — Da die Gedanken Darwins sowie Spencers, Huxleys, Wallaces und ¶ Hädels bereits im Artikel ¶ Darwinismus zur Darstellung gelangt sind, so darf ich mich hier auf einen kurzen Ueberblick über die wichtigsten Neugestaltungen der Deszendenzlehre, namentlich in Deutschland, beschränken. Zunächst weise ich auf v. Köllikers Theorie der heterogenen Zeugung, bei der die Kinder erheblich anders werden als die Eltern, oder der sprungweisen Entwicklung, der auch K. E. v. Baer in der Form zugestimmt hat, daß die Neubildung „durch einen umgeänderten Entwicklungsgang im Ei" bei veränderten chemischen Einflüssen erfolgt (Reden II, 439 f. 453). In neuerer Zeit ist dieser Gesichtspunkt besonders von Hugo De Vries in seiner Mutationstheorie durchgeführt. Er unterscheidet kleine fluktuierende Variationen, wie sie immer unter den Nachkommen eines jeden Organismus auftreten, und große, plötzlich im Laufe längerer Generationen einer Organismenform auftretende Variationen, die nur an einem be-

stimmten Punkt der Generationsreihe, also gewissermaßen sprungweise zum Vorschein kommen („Mutationen"). Eine Organismenform, die sich durch viele Generationen beständig erhalten hat, beginnt plötzlich stark zu variieren und in ihren Varietäten sehr verschiedenartige und ganz neue Erscheinungen zu zeigen. Diese Varietäten bilden dann den Ausgangspunkt neuer stabiler Formen. Zu nennen ist ferner die seit 1868 von Moritz Wagner vertretene Migrations- (d. h. Wanderungs-)Theorie oder, wie er sie später nannte „Separationstheorie", die als wirksamstes Mittel, Abänderungen herbeizuführen und dauernd zu erhalten, die Ortsveränderung und Isolierung ansieht. Durch die Ortsveränderung werden die Individuen der Einwirkung neuer äußerer Bedingungen ausgesetzt, durch die Isolierung wird verhindert, daß die erworbenen erblichen Abänderungen durch Kreuzung mit unverändert gebliebenen Individuen derselben Art wieder verloren gehen. Den Gesichtspunkt der Isolierung hat dann Romanes verallgemeinert und die ganze Theorie der organischen Entwicklung (unter Voraussetzung von Erblichkeit und Variabilität) für eine „Theorie von den Ursachen und Bedingungen, welche zur Isolierung führen", erklärt. Die „natürliche Zuchtwahl" mit ihrer Annahme des Ueberlebens des Geeignetsten vermöge zu einer Entwicklung vieler Typen nur da zu führen, wo Formen der Isolierung mitwirken. Als besonders wichtige Form der Isolierung faßt Romanes die physiologische auf, welche durch gegenseitige Unfruchtbarkeit zweier Typen entsteht, gleichviel, ob sie Veränderungen im Aufbau vorangeht oder folgt. — Eine noch größere prinzipielle Tragweite besitzen die Ausführungen von Nägeli. Im Gegensatz zu Darwin, der von beliebigen, richtungslosen Variationen ausgeht, die erst durch Auslese zur Erzeugung von der Umgebung angepaßten und somit zweckmäßigen Naturproduktionen geordnet werden, bezeichnet Nägeli seine Auffassung der organischen Entwicklung als „Theorie der bestimmten und direkten Bewirkung". Die Veränderung ist keine beliebige und richtungslose, sondern beharrt in bestimmter Richtung. Was v. Baer als Prinzip der Zielstrebigkeit bezeichnet hatte, und was in ihrer Weise H. G. Bronn, Alex. Braun, Rütimeyer, Osw. Heer und viele andere anerkannt hatten, ein die Entwicklung beherrschendes inneres Gesetz, das tritt bei Nägeli als „Vervollkommnungsprinzip" (später von ihm Prinzip der Progression genannt) an die beherrschende Stelle; es ist mechanischer Natur und stellt das Beharrungsgesetz im Gebiete der organischen Entwicklung dar. Die bestimmte Richtung des Verlaufs hängt von dem Zusammenwirken innerer und äußerer Ursachen ab. Doch wird die Eigenart des Prozesses in überwiegendem Maße von der organisierten Substanz, mithin von innern Ursachen bestimmt. Alle von der Außenwelt auf den Organismus ausgeübten Reize werden, wie N. annimmt, auf einen besonderen Träger aller erblichen Eigenschaften, das Idioplasma (wörtlich: eigene Form), fortgepflanzt und bewirken hier nicht nur eine lokale Umänderung, sondern beeinflussen und verändern das gesamte Idioplasma, welches durch das ganze Individuum hin sich in ununterbrochener Verbindung befindet. Haben diese bleibenden Veränderungen sich zu fertigen und entfaltungsfähigen Anlagen entwickelt, so bringen sie an dem neu gebildeten Organismus sichtbare Umwandlungen hervor. — In scharfem Gegensatz zu allen von Lamarck stammenden Elementen der Entwicklungslehre steht Weismanns Neudarwinismus. Darwinistischer als Darwin behauptet er die „Allmacht der Naturzüchtung", läßt die Entwicklung in der Regel durch Abweichungen „so minimaler Natur, daß wir ihre Wirkung nicht bemerken", fortschreiten, erblickt überall die züchtende Wirkung des Nutzens, stellt dagegen die Vererbbarkeit funktioneller Abänderungen oder erworbener Charaktere auf das entschiedenste in Abrede. An die Stelle eines die Richtung der Entwicklung bestimmenden Prinzips tritt bei ihm die zufällige und richtungslose Variabilität der Keimzelle, die durch eine „Germinalselektion" (Auslese der Keime) hervorgebracht ist. Zur Erklärung der Vererbung hat er eine höchst komplizierte Keimplasmatheorie ausgebildet, die im Idioplasma einen die embryonale Entwicklung des Individuums leitenden, in seine einzelnen Anlagen auseinanderfallenden Teil und das eigentliche Keimplasma unterscheidet. Letzteres wird unverändert auf die Geschlechtsprodukte der folgenden Generation übertragen und bewahrt auf diese Weise die Stetigkeit des Entwicklungsprozesses. Im Keimplasma sind alle Gewebs- und Organzellen des ausgebildeten Organismus durch besondere Einheiten, die Determinanten, vertreten, welche die Zelleneigenschaften repräsentieren; sie sind selbst aus noch kleinern Einheiten aufgebaut, bauen aber ihrerseits eine höhere Einheit auf, die alles zur Ausbildung eines Individuums Notwendige erhält. Damit ist der Entwicklungsprozeß bei aller seiner Kompliziertheit eindeutig bestimmt, indem einfach das Keimplasma sich in geordneter Weise auseinanderlegt. Alle auftretenden Neubildungen gehen aus rein innerlichen Veränderungen in den Keimzellen hervor, indem die Determinanten auf Grund mannigfacher Einflüsse sich verändern können. Verwandt ist der Gedanke von Roux von einem „züchtenden Kampf der Teile" oder einer „Teilauslese" im Organismus. Doch vertritt er zugleich die Auffassung, daß es die funktionelle Anpassung ist, welche die ganze innere harmonische Ausgestaltung des Organismus schafft. — Von Weismanns „Allmacht der Naturzüchtung" ist selbst Plate, Häckels Nachfolger in Jena, der den „Darwinismus" energisch und umsichtig vertritt, weit entfernt. Er erkennt Anpassungen auch ohne Zuchtwahl an und betont die Bedeutung der inneren Konstitution. — In entschiedenem Gegensatz zu Weismann steht Eimer, der der „Zufallslehre" eine Theorie der „Orthogenesis", d. h. fest bestimmter, gesetzmäßiger Entwicklungsrichtung, gegenüberstellt. Der ursprüngliche Anlaß für die Fortentwicklung der Organismen liegt in ihrer spezifischen Kraft, auf äußere Reize in bestimmter Weise zu reagieren. Nicht aus einem teleologischen (d. h. Zwecke setzenden) Nützlichkeitsprinzip erklären sich die Umformungen, sondern aus gewissen, das organische Wachstum beherrschenden Gesetzen; die Aenderungen können schädlich, indifferent oder zufällig-nützlich sein. Nur im ersten und letzten Fall können sie Selektionswert erlangen. Die Speziesbildung führt Eimer zurück entweder 1. auf Stillstand der Entwicklung, sei es a) in einem bestimmten Embryonalstadium oder b) nach erfolgter Reife des Individuums oder c) einzelner Organe auf verschieden früher Stufe

— oder 2. auf sprunghafte Entwicklung oder 3. auf die spezifische Fähigkeit der Eizelle, nur mit bestimmten Qualitäten sich zu beladen (die physiologische Isolierung von Romanes). — Auch Kassowitz vertritt den Standpunkt, daß die natürliche Selektion durch den Kampf ums Dasein als solche unfähig ist, die Anpassung einer Organismenart an geänderte äußere Verhältnisse herbeizuführen und urteilt, daß Weismanns Antilamarckismus die Unentbehrlichkeit der Lamarckschen Prinzipien erst recht an den Tag gebracht habe. Die stammesgeschichtliche Entwicklung läßt er „auf einer Schritt für Schritt zunehmenden Komplikation der atomistischen Struktur der chemischen Einheiten der Anlagesubstanz" beruhen. Diese Komplikation aber begründet sich nicht etwa auf ein inneres Entwicklungsgesetz, sondern auf die Veränderung der äußern Lebensbedingungen. Seine Vererbungstheorie fußt auf der Annahme, daß in den unsichtbaren Teilen der lebenden Substanz fort und fort destruktive und konstruktive Prozesse ablaufen (Metabolismus). Unter dieser Voraussetzung ergibt sich, daß Anpassungsvorrichtungen eine Variation der atomistischen Struktur der Protoplasmamoleküle in den funktionellen Organen herbeizuführen vermögen, die bei der Wechselwirkung mit den Keimplasmamolekülen auf diese umgestaltend einwirken können. Eine Vererbung erworbener Eigenschaften findet statt, sobald die neue Atomgruppierung einmal in die Keimplasmamoleküle aufgenommen ist. — Verwandt ist der Standpunkt von W. Haacke, der die Vererbung erworbener Eigenschaften und die sprungweise Abänderung vertritt und diese durch Strukturveränderungen der übrigens in sich gleichartigen Lebenssubstanz erklärt. — Dagegen ergänzt Oskar Hertwig den üblichen Lamarckismus durch die Annahme, daß, wie bei dem Entstehen des Einzelwesens, „der Gang der Entwicklung immer wieder in die durch die Anlage vorgezeichnete Bahn zurückgeführt wurde und seinem gesetzmäßigen Endziel entgegendrängt", so auch die naturhistorische Art sich „nach dem Prinzip einer steten gesetzmäßigen Progression entwickeln", „nicht als ein Spiel von Zufälligkeiten", sondern „mit innerer Notwendigkeit" hervorgehen muß. Zugleich aber weist H. (in Nachfolge von ¶ Fechner und in Uebereinstimmung mit Hering) auf die Analogie zwischen den wunderbaren Eigenschaften der Erbmasse und den nicht minder wunderbaren Eigenschaften der Hirnsubstanz, Eigenschaften, „von welchen uns die anatomisch-physiologische Untersuchung nichts lehren kann, von welchen uns aber das Studium unserer eignen Bewußtseinsvorgänge oder die Psychologie Kunde gibt". Dadurch überschreitet H.s „Biogenesis-Theorie" (d. h. Th. vom Werden des Lebens) trotz ihres Hinweises auf den Einfluß der zahllosen äußeren Faktoren und auf die unser Erkenntnisvermögen übersteigende Kompliziertheit der Struktur (Nägelis Idioplasma bildet die Substanz des Zellkerns) und der Korrelation (d. h. inneren Zusammenstimmung) der elementaren Lebenseinheiten die Grenzen der rein mechanischen Anschauung. — Immer größer wird die Zahl von Forschern, die mit größerer oder geringerer Entschiedenheit auf die geheimnisvollen Unterschiede des Lebendigen vom Mechanismus (¶ Biologie) hinweist und daraus die Folgerung zieht, zur Erklärung der Entwicklung auf die Aktivität der Organismen, ihre Reizbarkeit, ihr außerordentlich freies, mannigfaches Kräftespiel, zurückzugehen. So liegt für G. Wolff im Lebendigen eine primäre Zweckmäßigkeit, die im Werden jedes einzelnen Individuums sich betätigt, aber auch zur Stammesbildung den tiefsten Grund abgibt. In der gleichen Richtung bewegt sich K. C. Schneider, der von einer „vitalen Energie" der lebenden Substanz spricht und die vitalen Energieäußerungen als „psychische Phänomene" auffaßt. Die Organismen halten bei ihrer Umbildung bestimmte Richtungen inne, die als „Ausdruck innerer Gesetzlichkeiten erscheinen". Die äußeren Einflüsse wirken auslösend oder hemmend, aber die Differenzierung erfolgt in bestimmter Richtung; auch der Stammesentwicklung sind feste Linien vorgezeichnet. Adolf Wagner versucht den theoretischen Nachweis, daß das Lamarcksche Prinzip in seiner psychologischen Fassung vor den Daten der Erfahrung durchaus berechtigt ist und stellt ein „psycho-physiologisches Forschungsprogramm" auf. Besonders energisch hat ¶ Driesch die „Autonomie (d. h. Selbstgesetzlichkeit) der Lebensvorgänge" betont und eine innere, zweckvolle Kräfte annehmende Grundanschauung ausgebildet, in der die Seele als „elementarer Naturfaktor" in Rechnung gestellt wird. Auch Francé gehört in diesen Kreis, ist insbesondere auch anläßlich der verschiedensten Erscheinungen des Pflanzenlebens für die Pflanzenseele eingetreten. Für die D. ergibt sich aus dieser Grundanschauung, daß die Entstehung höherer Formen aus niedern nur möglich ist bei einer in den Organismen ruhenden Tendenz zum Fortschritt, zur Vervollkommnung, nicht aber auf mechanischem Wege. Der Kampf ums Dasein verringert nur die an sich viel reichere Fülle der möglichen Formen. Aber er schafft nicht, sondern ist, wie es Korschinsky formuliert hat, „der Evolution ein feindlicher, nicht ein günstiger Faktor". Unter harten Bedingungen entstehen keine neuen Formen. — Eine besondere Hervorhebung in dieser Gruppe verdient Aug. Pauly, der nicht nur den gemeinsamen Gedanken den durchschlagendsten Ausdruck gegeben hat, sondern zugleich durch die Eigenart seiner Ausführung fesselt. Mit Schärfe das Prinzip der natürlichen Zuchtwahl als ein unfruchtbares verurteilend, findet er den Zugang zur Erkenntnis organischer Leistungsfähigkeit in der Anerkennung der Aktivität des Organismus, also in seinem eigenen psychischen Zustande. Das Zweckmäßige besteht in der Harmonie zwischen Bedürfnis und Befriedigungsmittel und entsteht durch psycho-physische Energie, deren Wirksamkeit experimentell festgestellt werden kann. Der ursächliche Wert des Seelischen aber besteht ihm darin, daß dies ein „urteilendes Prinzip" mit „richtender und regulierender Fähigkeit" ist und energetischen Charakter hat. Auch den Pflanzen schreibt Pauly „seelische Vorgänge einfachster Art" zu, ja jeder einzelnen Zelle eines Gesamt-Organismus „die Einlagerung einer unermeßlichen Zahl von teleologischen Akten psycho-physischer Natur (mit der richtigen Stärke eines jeden Bedürfnisses) — in harmonischer Anordnung". Bei dieser Begründung der empirischen Zweckmäßigkeit auf seelische Einzelvorgänge bleibt aber Pauly stehen, ohne zugleich alle Zweckmäßigkeit zu einer Einheit zusammenzufassen. Jeder zweckmäßige Vorgang ist für sich zu betrach-

ten, in „alleiniger Abhängigkeit von konkreten Erregungen und konkreten Bedingungen", nicht aber als „beabsichtigte Vorstufe für den nächsten Schritt aufwärts". „So wenig sich in irgend einer solchen Umwandlung außer der zweckmäßigen Reaktion auf die neuen Verhältnisse ein Interesse am Weltzweck einmischt, so wenig kann dies beim Menschen sein", dessen Organismus in der organischen Entwicklung auf anderen Planeten ganz wohl ausgefallen und anders ersetzt sein kann. Indes erhebt Pauly doch die Frage, ob eine so hochgradige Potenzierung des Geistigen, wie wir ihr im Menschentum begegnen, nicht durch allgemeine Notwendigkeiten bestimmt wird, so daß er ein im Universum überall wiederkehrendes Ergebnis der Entwicklung vorstellte, und ist geneigt, eine solche Rationalität des Weltprinzips anzunehmen. — Schließlich ist J. Reinke zu nennen, der, der gleichen Gruppe der Vertreter eines dynamischen Prinzips angehörig, doch durch seine Ablehnung der Allbeseelung sowie der Pflanzenseele (an die Stelle dieses „psychischen" Dynamismus tritt seine Dominantenlehre, ¶ Biologie) und durch seinen ausgesprochenen Theismus eine Sonderstellung einnimmt. Ihm gilt die D. als wichtiges „Axiom" der modernen Biologie. Doch glaubt er „an das ursprüngliche Gegebensein sehr zahlreicher Urzellen" und somit der organischen Mannigfaltigkeit, läßt auch die Möglichkeit bestehen, daß sich der phylogenetische Prozeß in „unverzweigten Ketten von Phylembryonen" (so nennt er die hypothetischen Zwischenstufen der Entwicklung) fortbewegte. Das Problem der Gestaltung, Umänderung und Vererbung ist ihm kein bloß chemisches, weil die chemischen Kräfte viel zu eng begrenzt sind, sondern ein dynamisches. Ihm gilt die „Zweckmäßigkeit" als „immanentes aprioriſches Prinzip der Organisation". In den einzelnen Urzellen war „bald ein engbegrenztes, bald ein weitreichendes Entwicklungspotential" gegeben. Die Phylembryonen streben einem festen morphologischen (und biologischen) Gleichgewichtszustande zu; die einen erreichen ihn früh und auf niedriger Organisationshöhe, die andern spät und auf höherer Stufe. Neben der innern Entwicklungsfähigkeit spielt die Anpassung an Veränderungen der äußern Lebensbedingungen eine große Rolle, indem sie zur selbstregulatoriſchen Abänderung der Organisation führt; auch die natürliche Auslese vermag hier (negativ) mitzuwirken. Neben der aufsteigenden betont Reinke die absteigende, zur Entartung führende Abänderung, und neben der auseinandergehenden Richtung der Entwicklung auch eine vorhandene Unterschiede ausgleichende, die besonders Friedmann untersucht und dargestellt hat.

3. So groß die Differenzen der dargestellten Theorien sind, wozu neben der erdrückenden Fülle und Kompliziertheit des in Betracht kommenden Materials und dem stetigen Fortschritt der Methoden und der Beobachtungen unleugbar auch die Verschiedenheit der philosophischen Grundanschauungen erheblich beiträgt, besteht doch weiteste Uebereinstimmung in der Anerkennung der Deszendenzlehre selbst. Allgemein freilich ist sie nicht anerkannt. Auch wenn man vom Skeptizismus der älteren Generation, z. B. Virchows, V. Hensens u. a. absieht, wie von der Ablehnung eines Cuvier und Agassiz, Kerner von Marilaun, Wigands u. a. (¶ Darwinismus), so kann man an der Ablehnung der ganzen Deszendenzlehre durch einen Sachkenner wie A. Fleischmann nicht vorübergehen. Hieraus geht mit Sicherheit hervor, daß mehr als einzelne Tatsachen für die Anerkennung der D. prinzipielle Gesichtspunkte in Betracht kommen müssen. Ausführungen von so verschieden gearteten Männern wie Virchow, Häckel und Reinke und vielen andern bestätigen es, daß die Abstammungslehre ihren festesten Halt an der allgemeinen Entwicklungstheorie hat. Je mehr sie nicht nur einzelne Abänderungen und Varietätenbildungen ins Auge faßt, sondern auf die innere Einheit von Ordnungen und Gattungen von Organismen hindrängt, desto mehr versagen alle empirischen Stützen der Lehre, und erweist sie sich als ein Spezialfall des alle menschliche Erkenntnis zusammenfassenden und überbietenden spekulativen Grundgedankens, daß „ein großes einheitliches Entwicklungsgesetz das Gesamtgebiet der Natur beherrscht, und daß auch der Mensch, als deren vollkommenstes Produkt, von diesem Gesetz nicht ausgeschlossen ist" (Häckel). Ich behalte die Prüfung dieses Grundgedankens dem Artikel ¶ Entwicklungslehre vor, muß aber hier auf die Bestätigung der Deszendenzlehre durch die empirische Forschung in aller Kürze hinweisen. In der Hauptsache kommen hier die paläontologischen Funde, die Ergebnisse der vergleichenden Anatomie und Embryologie und die heutigen Beobachtungen von sich vollziehenden Aenderungen in Betracht. Die Erforschung der Versteinerungen führt zu einer Kunde von den Organismen, die damals, als die einzelnen Erdschichten sich bildeten, die Erdoberfläche bevölkerten. Hier ergibt sich, daß die in früheren Erdperioden lebenden Pflanzen und Tiere wenigstens großenteils von den heutigen verschieden waren. Auch sind die in den jüngsten Schichten vorkommenden Organismen den heute lebenden noch sehr ähnlich. Der Unterschied wird um so größer, je tiefer wir zu den ältesten Schichten herabsteigen. In den ältesten Schichten, die erkennbare Reste enthalten, finden wir nur niedere Tiere und Pflanzen, noch keine Wirbeltiere und Blütenpflanzen. So zeigt die paläontologische „Urkunde" für einzelne Arten die primitiveren Anfangsformen, sie zeigt auch „Kollektivtypen", d. h. Ausgangspunkte für divergierende Entwicklung. Vielfach angenommen, wenn auch nicht unumstritten, ist, daß sich lückenlose Uebergänge zwischen den alten und heutigen Formen einer Familie (insbesondere beim Pferde vom fünffingerigen Vorfahren bis zum heutigen Einhufer), oder gar Uebergänge zwischen verschiedenen Klassen finden (so soll z. B. der berühmte Archäopteryx, im Schiefer bei Solnhofen gefunden, den Uebergang vom Reptil zum Vogel darstellen, wie ihn die Theorie fordert). Es ist kaum anzunehmen, daß sich bei besonnener Kritik alle diese Uebergangsreihen als bloße Konstruktionen erweisen sollten; aber selbst wenn dergleichen nicht mit Sicherheit zu konstatieren wäre, müßten wir doch, wenn wir nicht mit Cuvier und Agassiz die Schöpfungswunder vervielfältigen wollen, annehmen, daß die heute lebenden Organismen von andern abstammen, die ihnen nicht gleich waren. Dazu kommen die Tatsachen der vergleichenden Anatomie und Embryologie. Bei Zergliederung der Organismen bis in ihre feinsten Teile und Vergleichung der Organe ver-

schiedener Organismen stellt sich heraus, daß gewisse Organismengruppen mit andern so wesentlich übereinstimmen, daß diese Verwandtschaft im Aufbau sich am natürlichsten durch gemeinsame Abstammung von früheren Organismen erklärt. Ferner hat die Vergleichung auf die Beachtung der „rudimentären" Organe geführt, d. h. solcher schwach entwickelter Organe, die ihre bei andern Organismen deutlich konstatierbare Funktion eingebüßt haben und bedeutungslos geworden sind. Bekannt ist z. B. die schon Goethe gelungene Nachweisung des Zwischenknochens im Oberkiefer des Menschen oder die charakteristische Tatsache, daß die Embryonen der Wale deutliche Zähne am Unter- und Oberkiefer haben, die indes nie zum Durchbruch kommen und später ganz verschwinden. Hier liegt der Schluß auf eine Rückbildung nahe. Das zweite Beispiel führt bereits auf die Embryologie (Lehre von der Keimesentwicklung des Einzelwesens). Mag das von Häckel aufgestellte „biogenetische Grundgesetz" in seiner Formulierung unhaltbar sein, ein gewisser Parallelismus zwischen der Keimesentwicklung des Individuums und der Formenreihe der Voreltern des betreffenden Organismus wird kaum geleugnet werden können. (Sehr beliebt, aber umstritten ist z. B. der Hinweis auf die „Kiemenspalten" der Fischahnen am Embryo der höheren Wirbeltiere). Insbesondere liegt der Schluß nahe, daß, wie heute jedes Wesen aus einer Keimzelle durch fortgesetzte Teilung derselben sich entwickelt, auch die ursprünglich gegebenen Lebensformen einzellige gewesen sein werden. Schließlich kommen die Beobachtungen von sich vollziehenden Aenderungen in Betracht. Besonders bekannt geworden sind die Aenderungen der großblumigen Nachtkerze (Oenothera Lamarckiana), auf die vornehmlich die De Vriessche Mutationstheore begründet ist. „Krebse, allmählich vom Süßwasser zum Salzwasserleben übergeführt, oder umgekehrt, produzieren in wenigen Generationen den Typus einer neuen »Art« in korrelativer Veränderung" (Schmankewitsch) usw. Besonders wichtiges Material bietet auch die geographische Verbreitung der Tiere und ihre nicht selten frappierend verschiedene Artung an verschiedenen Orten; ja in einzelnen Fällen läßt sich geschichtlich nachweisen, daß zur Zeit erheblich verschiedene Typen oder Varietäten gleichen Ursprung haben. Aus alledem folgt, daß es zum mindesten nicht ungereimt ist, anzunehmen, daß verschiedene Formen, die wir als besondre Arten zu betrachten gewohnt sind, dennoch durch allmähliche Umbildung auseinander entstanden sind. In Wirklichkeit aber betrachtet die Naturforschung die Deszendenzlehre als solche gar nicht mehr als eines besondern Beweisverfahrens bedürftig, sondern als eine heuristische (d. h. zur Auffindung neuer Gesetzmäßigkeiten dienende) Hypothese, die der Forschung zugrunde gelegt wird, sich immer neu bewährt, und darin die beste Gewähr ihrer Richtigkeit bietet. Und wenn man beachtet, ein wie ungeheures Material sich seit den Tagen K. F. Wolffs und Kants angehäuft hat, das der Hypothese mindestens nicht widerspricht, vielfach sie stützt und bestätigt, so darf die sichere Erwartung ausgesprochen werden, daß, wie auch die Formen der Hypothese sich verändern und verfeinern mögen, die D. als solche bleiben wird.

Zu 1. Cuvier: Discours sur les révolutions de la surface du globe et sur les changements, qu'elles ont produits dans le règne animal (deutsch v. Nöggerath 1830, v. Giebel 1851); — Ueber ihn und St. Hilaire vgl. Ducrotay de Blainville: Cuvier et Geoffroy St. Hilaire, P. 1890 (scharfe Kritik); — L. Agassiz: On the Origin of Species, 1860; — K. Chr. Wolff: Theoria generationis, (1759) 1774²; — Derſ.: Theorie von der Generation in 2 Abhdlgn. erklärt, 1764; — Herder: Ideen zur Philoſ. der Geſchichte der Menſchheit, 1790; — Dazu F. v. Bärenbach: Herder als Vorgänger Darwins und der modernen Naturphiloſophie, 1877; — A. d. Hansen: Häckels Welträtſel und Herders Weltanſchauung, 1907; — Goethe: Metamorphoſe der Pflanzen, 1790; — Dazu A. Hansen: Goethes Metamorphoſe der Pflanzen, 1907; — E. Häckel: Die Naturanſchauung von Darwin, Goethe und Lamarck, 1882; — O. Schmidt: War Goethe ein Darwinianer?, 1871; — W. v. Waſielewsky: Goethe und die Deſzendenztheorie, 1904; — Rud. Otto: Goethe und Darwin, Darwinismus und Religion, 1909; — Joh. Speck: Die Entwicklungsgeſchichte bei Goethe, 1907; — Güttler: Lorenz Oken und ſein Verhältnis zur modernen Entwicklungslehre, 1884; — K. E. von Baer: Ueber Entwicklungsgeſchichte der Tiere, 1828/37; — Derſ.: Zwei Worte über den jetzigen Zuſtand der Naturgeſchichte, 1821; — Derſ.: Ueber das allgemeinſte Geſetz der Natur in aller Entwicklung, 1834 u. a.; — Jean Lamarck: Philosophie zoologique, 1809, deutſch v. Arnold Lang, 1876; — Ueber ihn vgl. beſonders A. Pauly (ſ. u.) Kap. VI; — Geoffroy St. Hilaire: Histoire naturelle génér. des règnes organiques etc. T. II, 1859. T. III, 1860—62. — Vgl. auch die Ueberſicht bei G. Seidlitz: Die Darwinſche Theorie, 1875³: 1. Vorleſg.: Geſchichte der Deſzendenztheorie bis Darwin.

Zu 2. 3. H. Drieſch: Analytiſche Theorie der organiſchen Entwicklung, 1894; — Derſ.: Die Seele als elementarer Naturfaktor. Studien über die Bewegungen der Organismen, 1903; — Th. Eimer: Die Entſtehung der Arten auf Grund von Vererben erworbener Eigenſchaften nach den Geſetzen organiſchen Wachſens, 1888; — C. Emery: Gedanken zur Deſzendenz- und Vererbungstheorie (Biologiſches Zentralbl. XIII); — A. Fleiſchmann: Die Deſzendenztheorie. Gemeinverſtändl. Vorleſgn. üb. den Auf- und Niedergang einer naturwiſſenſchaftl. Hypotheſe, 1901; — Derſ.: Gemeinverſtändl. Vorleſung. üb. d. Naturphiloſophie der Gegenwart, 1903; — R. H. Francé: Die Weiterentwicklung des Darwinismus, 2. (gänzl. umgearb.) A., 1908; — Derſ.: Das Leben der Pflanze I. II, 1906. 1907; — Derſ.: Zeitſchrift für den Ausbau der Entwicklungslehre (ſeit 1907); — H. Friedmann: Die Konvergenz der Organismen, 1904; — W. Haacke: Geſtaltung und Vererbung, 1892; — O. Hamann: Entwicklungslehre und Darwinismus, 1892; — O. Hertwig: Alte und neue Entwicklungstheorien. Vortrag, 1892; — Derſ.: Lehrbuch der Entwicklungsgeſchichte des Menſchen und der Wirbeltiere, (1886) 1906⁸; — Derſ.: Präformation oder Epigeneſe? Grundzüge einer Entwicklungstheorie der Organismen, 1894; — Derſ.: Allgemeine Biologie, 1906; — Max Kaſſowitz: Allgemeine Biologie, Bd. II, Vererbung und Entwicklung, 1899; — v. Kölliker: Ueb. die darw. Schöpfungstheorie, 1864; — Derſ.: Grundriß der Entwicklungsgeſchichte uſw., 1884²; — Korſchinsky: Heterogeneſis und Evolution (Flora 1901, S. 273); — Nägeli: Mechaniſch-phyſiologiſche Theorie der Abſtammungslehre, 1884; — J. Orth: Ueber die Entſtehung und Vererbung individueller Eigenſchaften, 1887; — Osborn: Alte und neue Probleme der Phylogeneſe (Merkel-Bonnets Ergebniſſe uſw. Bd. III), 1894; — Aug. Pauly: Darwinismus und Lamarckismus. Entwurf einer pſychophyſiſchen Teleologie, 1905; — L. Plate: Selektionsprinzip und Problem der Artbildung, 1908⁴; — Romanes: Darwin and After Darwin, vol. III Isolation a. Physiological Selection, Chicago 1906; — W. Roux: Kampf der Teile im Organismus, 1881; — Derſ.: Entwicklungsmechanik (Merkel-Bonnets Ergebniſſe I), 1893; — Derſ.: Ueber Moſaikarbeit und

neuere Entwicklungshypothesen (Anatom. Hefte v. Merkel-Bonnet), 1893; — J. Reinke: Die Welt als Tat, 1903²; — Derſ.: Einleitung in die theoretiſche Biologie, 1902; — Derſ.: Philoſophie der Botanik, 1905; — R. C. Schneider: Einführung in die Deſzendenztheorie, 1906; — M. Verworn: Allgemeine Phyſiologie, 1909²; — R. Virchow: Raſſenbildung und Erblichkeit (in Feſtſchrift für Baſtian), 1905; — Derſ.: Deſzendenz und Pathologie (Virchows Archiv, Bd. 103), 1887; — De Vries: Die Mutationstheorie, Verſuche und Beobachtungen üb. die Entſtehg. von Arten im Pflanzenleben, 2 Bde., 1901/03; — Derſ.: Arten und Varietäten und ihre Entſtehung durch Mutation, 1906; — L. Waagen: Die Entwicklungslehre und die Tatſachen der Paläontologie, 1909; — Adolf Wagner: Der neue Kurs in der Biologie uſw., 1907; — Derſ.: Zur gegenwärtigen Lage des Darwinismus (Umſchau, 1900, Jan.); — Derſ.: Geſchichte des Lamarckismus als Einführung in die pſycho-biologiſche Bewegung der Gegenwart, 1909; — M. Wagner: Neueſte Beiträge zu den Streitfragen der Entwicklungslehre, 1873; — Derſ.: Die Darwinſche Theorie und das Migrationsgeſetz der Organismen, 1868; — A. Weismann: Die Kontinuität des Keimplasmas als Grundlage einer Theorie der Vererbung, 1885; — Derſ.: Die Bedeutung der ſexuellen Fortpflanzung für die Selektionstheorie, 1886; — Derſ.: Die Allmacht der Naturzüchtung, 1893; — Derſ.: Ueber Germinalſelektion, 1896; — Derſ.: Vorträge üb. Deſzendenztheorie I. II., 1902; — C. O. Whitman: Evolution a. Epigenesis, Boſton 1895; — G. Wolff: Ueber den gegenwärtigen Stand des Darwinismus, 1896; — Derſ.: Beiträge zur Kritik der Darwinſchen Lehre, 1898; — Derſ.: Begründung der Abſtammungslehre, 1907; — H. Ziegler: Die Vererbungslehre in der Biologie, 1905. **Titius.**

Determinismus ¶ Willensfreiheit ¶ Charakter.

Deusdedit, Papſt 615—618. Auf Grund der vielen Wunder, mit denen die Sage ſein uns ſonſt faſt ganz unbekanntes Leben geſchmückt hat, heilig geſprochen. Sein Tag iſt der 8. November, an dem er ſtarb. **Zſch.**

Deuſſen ¶ Philoſophen der Gegenwart.

Deuterojeſaia, d. h. Verfaſſer des Buches, das dem Buche des alten Propheten Jeſaia beigebunden iſt, alſo Verfaſſer von Jeſ 40—66, oder nach neueren Unterſuchungen von Jeſ 40—55. ¶ Jeſaiabuch. Vgl. auch ¶ Eſchatologie: II. **G.**

Deuteronomiſten nennt man die atl. Autoren, für die das deuteronomiſche Geſetz (¶ Joſias Geſetzgebung) Ausgangspunkt oder Norm ihrer Schriftſtellerei iſt, ſei es, daß ſie es ſelber erweitern, ſei es, daß ſie Geſchichte in ſeinem Sinne ſchreiben oder redigieren. Speziell verdanken wir ihnen eine im Exil vollzogene Redaktion ſämtlicher Geſchichtsbücher (Gen—II Kön), die im einzelnen verſchieden tief eingegriffen hat, am tiefſten in Richt und Kön. Unter dem Eindruck der furchtbaren Ereigniſſe ſtehend, die über das Volk ergangen ſind, bemühen ſie ſich um eine Theodicee, und zwar geht ihr Abſehen darauf, zur Warnung für ihre Gegenwart und für alle Zukunft zu zeigen, wie eine ungeheure Sündenſchuld, von den Vätern an langer Hand angehäuft, das Unheil heraufbeſchworen hat; denn die Geſchichte verläuft für ſie nach dem Schema unbedingter Vergeltung (vgl. beſonders Richt 2_{6} ff). Genauer beſtand die Sünde im Abfall von Jahve, vor allem in unrichtigem, d. h. nicht den Grundſätzen des Deutn entſprechenden Kult; danach bekommt z. B. jeder König in Kön ſeine Zenſur. Stiliſtiſch bewegen ſich die D. durchaus in der Terminologie und der breiten erbaulichen Manier des deuteronomiſchen Geſetzgebers. ¶ Geſchichtſchreibung im AT. **Bertholet.**

Deuteronomium (daneben früher Deuteronomius) = das fünfte Buch Moſis, benannt nach der unrichtigen Ueberſetzung der LXX von 17_{18}, als handle es ſich dort um eine „Wiederholung" ſtatt um eine „Kopie" des Geſetzes. Im Hebräiſchen heißt es nach ſeinen Anfangsworten [elleh had-]debārīm. Es enthält Moſes angebliche Geſetzgebung im Lande Moab, in Wirklichkeit das von König Joſia 621 eingeführte Geſetz in literariſcher Erweiterung und Umrahmung (¶ Joſias Geſetzgebung ¶ Moſesbücher, woſelbſt die Erklärung der im folgenden gebrauchten Bezeichnungen JEP). Rein geſetzlich ſind aber nur Kap. 12—26; Kap. 1—11 enthalten dazu die Einleitungsreden, die teils mehr erzählenden, teils ausſchließlich ermahnenden Charakters ſind; Kap. 27—30 die auf das mitgeteilte Geſetz bezüglichen Schlußreden, Kap. 31—34 die letzten Taten und Reden Moſes. Hier treten, wie ſchon 27_{5} ff in der Notiz über den Altar auf dem Ebal (E), die nicht-deuteronomiſchen Quellen wieder hervor: $31_{14\,f\,23}$: E; 32_{48-52}: P; 34: JEP gemiſcht, während das Moſeslied (32_{1-43}) mit Einleitung (31_{16-30} außer $_{23}$) und Ausleitung (32_{44-47}) und der ¶ Moſesſegen beſondere Stücke ſind. — ¶ Bibel: I, 2a, ¶ Dekalog.

Kommentare von Auguſt Knobel, (1861) 1886², beſorgt von Auguſt Dillmann; — Samuel Oettli, 1893; — Samuel Driver, 1895 ff; — Karl Steuernagel, 1898; — Alfred Bertholet, 1899; — F. Montet, 1891; — Eduard Riehm: Die Geſetzgebung Moſes im Lande Moab, 1854; — Paul Kleinert: Das Deutn und der Deuteronomiker, 1872; — Johannes Hollenberg in ThStKr 47, 467—472, 1874: Das Deutn und ſein Rahmen; — Lazarus Steinthal: Zeitſchr. für Völkerpſycholoie XI, 1—28 XII, 253—289; — Karl Marti: ZThK 1892, 29—73; — Willy Staerk: Das Deutn, ſein Inhalt und ſeine literariſche Form, 1894; — Karl Steuernagel: Der Rahmen des Deutn, 1894; — Derſ.: Die Entſtehung des deuteronomiſchen Geſetzes, 1896; — A. Weſtphal: Le deutéronome, 1891. **Bertholet.**

Deuterosacharia, der Verfaſſer der Stücke Sacharia 9—14, ¶ Sachariabuch. **G.**

Deutinger, Martin (1815—64), katholiſcher Philoſoph, geb. zu Langenpreiſing (Bayern), 1837 Prieſter, 1841 Dozent der Philoſophie am Lyzeum zu Freiſing, 1846 a.o. Prof. der Philoſophie an der Univerſität München, 1847 mit ¶ Döllinger u. a. ſeines Amts enthoben, ans Lyzeum in Dillingen verſetzt, 1852 auf eigenen Wunſch penſioniert, lebte dann in München als Univerſitätsprediger, ſtarb im Bad Pfäffers in der Schweiz. In ſeiner weſentlich von ¶ Görres, ¶ Schelling und ¶ Baader beeinflußten Spekulation ſtimmt er einerſeits durchaus dem Dogma der katholiſchen Kirche zu, vertritt aber andererſeits eine Auffaſſung vom Verhältnis der Theologie zur Philoſophie, die ihn veranlaßte, die ¶ Scholaſtik ebenſo ſehr zu bekämpfen wie die moderne Philoſophie. Sein ſpekulatives Syſtem iſt reich an originellen Gedanken (Verfeinerung des karteſianiſchen cogito ergo sum; der Wille wird als drittes neben Sein und Erkennen geſtellt uſw.).

Von ſeinen zahlreichen theologiſchen und philoſophiſchen Schriften ſeien genannt: Grundlinien einer poſitiven Philoſophie, 7 Bde., 1843 ff; — Geſchichte der griechiſchen Philoſophie, 2 Bde., 1852 f; — Ueber den gegenwärtigen Zuſtand der deutſchen Philoſophie, 1866, herausgeg. von Lor. Kaſt-

ner. — Lor. Kastner: M. D.s Leben und Schriften I, 1875; — Arthur Drews: Die deutsche Spekulation seit Kant I, 1893, S. 481—91; — Jos. A. Endres: M. D., 1907; — G. Sattel: M. D. als Ethiker, 1908. **Mulert.**

Deutsch, Samuel M. (1837—1909), ev. Theologe, geb. zu Warschau, Gymnasiallehrer in Berlin, 1885 a.o. Professor daselbst, seit 1891 Mitglied des brandenburgischen Konsistoriums.

D. verfaßte u. a.: Drei Aktenstücke zur Geschichte des Donatismus, 1875; — Peter Abälard, 1883; — Lehrbuch der Kirchengeschichte, 1909; — Gab die 6.—9. Auflage von Hagenbachs Leitfaden zum Religionsunterricht heraus (1881—1904). **M.**

Deutsch-Afrika, der Kolonialbesitz des Deutschen Reichs in Afrika.

1. Deutsch-Ostafrika; — 2. Deutsch-Südwestafrika; — 3. Kamerun; — 4. Togo.

1. Den Grundstock der heutigen Kolonie Deutsch-Ostafrika bildeten die Erwerbungen, welche die von der Gesellschaft für deutsche Kolonisation 1884 abgeschickte Expedition unter Führung Karl Peters' und des Grafen Pfeil machte; das Deutsche Reich stellte sie 1885 unter seinen Schutz. Weitere Erwerbungen der Deutsch-ostafrikanischen Gesellschaft (1887 aus der ersten Gesellschaft hervorgegangen) folgten in den nächsten Jahren; die Bedrohung des Sklavenhandels führte zu einem Aufstand der Araber, den die Gesellschaft nicht zu unterdrücken vermochte; sie rief deshalb die Hilfe des Reiches an. Nach der Unterdrückung des Aufstandes durch Hermann Wißmann übernahm das Reich die Verwaltung des Gebiets, dessen Grenzen durch Verträge und Abkommen mit England (1886, 1890 und 1906) und Portugal (1886 und 1906) bestimmt wurden. Es ist 946 500 qkm groß und zählt an 7 Millionen Einwohner, die weiße Bevölkerung belief sich 1908 auf 2845 Personen (2176 männlich). — Die ersten Missionierungsversuche im heutigen Deutsch-Ostafrika auf protestantischer Seite gingen von der Universitäten-Mission aus, die seit 1869 unter den Bondei (Usambaragebirge) arbeitet und 1876 nördlich vom Rovumafluß Stationen gründete. Ihr folgten die Englisch-Kirchliche Missionsgesellschaft, die seit 1876 eine Anzahl von Stationen gründete (erste Mpapua, 1885 Moschi), um schrittweise nach dem Viktoriasee und nach Uganda zu kommen, und die Londoner Missionsgesellschaft (1879 erste Station in Urambo). Nach der Begründung der deutschen Herrschaft bildete sich 1886 in Berlin die Evangelische Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika (Berlin III); 1891 dehnte auch Berlin I seine Wirksamkeit auf das Gebiet am Njassasee aus; im gleichen Jahr gründete die Brüdergemeine ebenda eine Mission im Kondeland, 1893 übernahm die Leipziger Lutherische Missionsgesellschaft die Dschaggamission von der Englisch-Kirchlichen Missionsgesellschaft. Später folgten noch der Evangelische Afrikaverein (1895 gegründet) und die ¶ Adventisten vom siebenten Tag. — Statistik (für 1908): Berlin III besitzt 9 Hauptstationen und 19 Nebenstationen mit 925 getauften Gemeindemitgliedern, 259 Taufbewerbern und 36 Schulen mit 1157 Schülern; ferner in Ruanda 2 Hauptstationen. Berlin I hat 17 Stationen und 142 Außenplätze mit 1423 eingeborenen Christen, 1372 Taufbewerbern, 1686 Schülern (3 Mittelschulen). — Die Brüder-Unität hat 14 Stationen und 505 Predigtplätze mit 173 eingeborenen Helfern, 4429 Schülern. — Die Leipziger Mission hat 10 Hauptstationen und 21 Außenplätze mit etwa 1050 Christen, 200 Katechumenen, 2800 Schulkindern. — Die Adventisten besitzen 3 Stationen. — Der Evangelische Afrikaverein hat 1 Station, 4 Schulen mit 174 Schülern, 1 Irrenanstalt. — Die Universitätenmission hat 6 Stationen mit 1558 Getauften, 50 Schulen mit 2720 Schülern. — Die Englisch-Kirchliche Missionsgesellschaft hat 5 Gebiete mit 3600 Schülern. — Die katholischen Missionen des Schutzgebiets sind in 5 Jurisdiktionsbezirke eingeteilt. Das Apostolische Vikariat Daressalam (seit 1902) wird von der St. Benediktus-Missionsgesellschaft von St. Ottilien (Bayern) verwaltet. Die erste Niederlassung erfolgte 1888 zu Pugu bei Daressalam. 1908 zählte man 4125 Christen und 2031 Schulkinder in 38 Schulen. — Das Apostolische Vikariat Bagamojo (seit 1906) wird von der Missionsgesellschaft der Väter vom hl. Geist verwaltet und zählt 20 Stationen mit 16 200 Christen. Die Missionierung begann 1869 von Sansibar aus durch Begründung der Station Bagamojo, die durch die günstige Beurteilung der meisten von hier ausgehenden großen Reisenden (Livingstone, Stanley, Peters, Emin Pascha, Wißmann usw.) Weltruf erlangte. — Das Apostolische Vikariat Süd-Njansa (1894 errichtet) wird von Weißen Vätern verwaltet und zählt (1907) 20 Stationen und 68 Schulen, mit 5000 Kindern, 6620 Getauften, 11800 Katechumenen; die erste Niederlassung wurde von Uganda aus 1883 in Kamoga eröffnet am Südufer des Viktoriasees, 1892 Marienberg am Westufer. — Das Apostolische Vikariat Unjanjembe (1897 errichtet), ebenso von den Weißen Vätern besorgt, zählt 11 Missionsstationen, 4068 Christen, 2942 Katechumenen, 29 Schulen, 3 Arbeitsschulen, 16 Waisenhäuser, 10 Asyle und Spitäler. Die Arbeit begann 1879. — Auch das Apostolische Vikariat Tanganjika (1895 errichtet) wird von Weißen Vätern missioniert und zählt 1906: 10 Hauptstationen, an 4500 Getaufte, 8500 Katechumenen, 1 Priesterseminar. Die ersten Stationen wurden 1879/84 am See gegründet, konnten sich aber (außer Karema) gegenüber dem Sklavenhändler Rumalisa, einem Sendling des Sultans von Sansibar, nicht halten. Erst nach dessen Besiegung 1894 konnte die Missionierung wieder in Angriff genommen werden.

2. Deutsch-Südwestafrika. Die vom Bremer Lüderitz 1883 an der Bucht von Angra Peguena erworbenen Landstreifen nahm das Deutsche Reich 1884 unter seinen Schutz; von hier aus dehnte es seinen Besitz allmählich bis zum heutigen Umfang aus (Grenzverträge mit Portugal und England 1886 bezw. 1890 und 1906). Aufstände der Eingeborenen, besonders der Namahottentotten unter Hendrik Witbooi (1893—94), der Zwartbooihottentotten (1897—98), und die allgemeine Erhebung 1904—06 erforderten große Opfer von seiten des Reichs zur Behauptung der Kolonie. Umfang 823 500 qkm, an 200 000 farbige Einwohner; die Zahl der Weißen betrug 1908: 8213 Personen (5964 männlich). — Die ersten protestantischen Missionierungsversuche gingen von der Londoner Missionsgesellschaft aus (1806 Station in Warmbad), 1834 folgten die Wesleyaner (¶ Wesley) (ebenfalls in Warmbad), doch ohne besonderen Erfolg. 1840 begann die Rheinische Missionsgesellschaft im

Namaland (1842 Bethanien, 1845 Reheboth, 1850 Berseba usw.) und übernahm 1867 auch Warmbad von den Wesleyanern. Die Missionierung unter den Herero (seit 1844) mußte wegen Kriegswirren wiederholt unterbrochen werden; erst 1870 begann eine regelmäßige Evangelisationsarbeit. Im Ovamboland wirkten seit 1870 Missionare der Finnischen, seit 1891 auch der Rheinischen Missionsgesellschaft. Der letzte große Aufstand hat einen beträchtlichen Teil der bisherigen Arbeiten und Erfolge vernichtet. — Die Rheinische Missionsgesellschaft (Statistik 1908) besitzt 29 Stationen, 7 im Hereroland, 10 in Groß-Namaland, 2 im Ovamboland (9 noch nicht wieder besetzt), dazu 2 Erziehungsanstalten für halbweiße Kinder und Hererowaisen usw., bei den Hereros 30 Schulen. — Von katholischer Seite begannen die Väter vom hl. Geist Ende der 70er Jahre die Missionierung, doch hatten die Gründungen keinen Bestand. 1892 wurde die Apostolische Präfektur Nieder-Cimbebasien errichtet und den Oblaten von der Unbefleckten Jungfrau Maria anvertraut; diese kamen 1896 ins Schutzgebiet (Windhuk). Die Missionierung der Herero wurde von der Regierung erst 1906 freigegeben (Station Omaruru). Die Mission zählte 1908 10 Stationen. Der südlichste Teil des Schutzgebiets gehört zur Apostolischen Präfektur Oranje-River und wird von den Oblaten des hl. Franz von Sales missioniert: 3 Hauptstationen und 7 Nebenstationen, an 300 Getaufte, 100 Katechumenen, 1 Schule, 1 Greisenasyl.

3. Kamerun. Die deutsche Flagge wurde in Kamerun, an dessen Küste Hamburger Firmen seit 1868 Niederlassungen gegründet hatten, 1884 durch Nachtigall gehißt. Die Abgrenzung gegen die französischen und englischen Besitzungen erfolgte 1886, 1893 und 1894; die Unterwerfung des Gebiets ist bis jetzt noch nicht vollendet. Die Kolonie umfaßt 495 000 qkm mit 3,5 Millionen Einwohner, die Zahl der Weißen betrug 1908: 1128 Personen (987 männlich). — Die ersten Verkündiger des Christentums waren Londoner Baptisten, die sich 1845 am Kamerunästuar niederließen (Bethel). 1875 folgten nordamerikanische Presbyterianer (Groß-Batanga), 1884 die Basler Missionsgesellschaft, der die Engländer ihre Stationen überließen. Wegen der strengeren Zucht der Basler trennte sich 1887 ein Teil der bisherigen baptistischen Gemeinden los und bildeten selbständige Gemeinden. 1891 begann die Missionsgesellschaft der deutschen Baptisten ihre Tätigkeit in Kamerun, erlebte aber wegen ihrer strengeren Auffassung ebenfalls eine Loslösung von farbigen Gemeinden, die erst 1900 wieder beseitigt wurde. — Statistik: Die Basler Mission hatte 1908 7178 Gemeindemitglieder, 2091 Taufbegehrer, 8319 Schüler; 5 Knaben-, 4 Mädcheninternate, 2 deutsche Schulen, 3 Mittelschulen, 1 Seminar. Die Baptistenmission hat 4 Hauptstationen, 46 Außenstationen, 1408 Mitglieder, 1434 Volks-, 131 Mittelschüler, 1 Mädchenschule. Die Presbyterianische Mission hat 18 Missionare, 15 Missionsfrauen, 43 Hilfslehrer, 28 Volksschulen, 1 Seminar, 2014 Schüler. — Die ersten katholischen Missionare waren die Pallotiner aus Limburg, die 1890 unter Führung des Apostolischen Präfekten P. Vieter anlangten und sich erst an der Küste hielten, seit 1894 auch ins Innere vordrangen. 1904 wurde die Präfektur zum Apostolischen Vikariat erhoben. Die Mission zählt 10 Stationen, 62 Schulen mit 3786 Knaben und 445 Mädchen, an 6380 Christen, 2600 Katechumenen. — Der nordöstlichste Teil des Schutzgebiets gehört zur Schari-Mission der Väter vom hl. Geist, ist aber noch ohne Stationen.

4. Togo. Die deutsche Besitzergreifung von Togo, wo seit 1880 Faktoreien von Hamburger und Bremer Firmen bestanden, erfolgte 1884 durch Nachtigall; die Abgrenzungen gegen französisches und englisches Gebiet fanden 1885 und 1897, bezw. 1890, 1899 und 1904 statt. Die Kolonie ist 87 200 qkm groß, zählt 1 Million farbige Einwohner und (1908) 268 Weiße (216 männlich). — Die Bremer Missionsgesellschaft, die seit 1847 an der englischen Goldküste tätig war, hatte im Dezember 1859 eine Niederlassung in Ho gegründet, die viele Menschenopfer forderte und sich nur langsam entwickelte; sie besitzt 1908 6 Hauptstationen und 109 Außenplätze mit 4160 Gemeindegliedern, 102 Schulen mit 3347 Schülern. Daneben war die Basler Missionsgesellschaft seit 1864 von der Goldküste aus in Togo tätig, ohne aber eine Europäerstation zu gründen. 1892 errichtete die Wesleyanische Mission eine Station in Anecho; dazu kamen bis jetzt 5 Nebenstationen und 6 Schulen (Statistik: 586 Gemeindemitglieder, 368 Katechumenen, 429 Schüler und 70 Schülerinnen). — Von katholischer Seite hatten die Lyoner Missionare von Dahome aus 1886 eine bald eingegangene Station in Atakpame errichtet. 1892 wurde Togo als Apostolische Präfektur von Dahome losgelöst und der Missionsgesellschaft von Steyl übertragen. Von der Küste aus drang diese seit 1900 ins Innere vor. Nordtogo ist von der Regierung noch nicht als zugänglich für die Mission erklärt worden. Die Apostolische Präfektur zählt 1908 8 Haupt-, 6 Filial-, 144 Neben-, 4 Schwesternstationen, 15 Kirchen und Kapellen, 12 Internate mit 133 Zöglingen, 5281 Schulkinder, 4813 Getaufte, 3856 Katechumenen.

Ueber die in allen afrikanischen Schutzgebieten vorhandenen Europäer ist hinzuzufügen, daß die Katholiken unter ihnen keine eigenen Kirchengemeinden bilden, sondern der Seelsorge der genannten Missionare unterstehen. Was die deutschen Protestanten betrifft, so bestehen in Südwestafrika eine seit 1901 an die Landeskirche der älteren preußischen Provinzen angeschlossene deutsch-evangelische Gemeinde in Windhuk und 3 Predigtstationen. In Ostafrika sind zwei evangelische Europäergemeinden, die seit 1901 der preußischen Landeskirche angeschlossene Gemeinde in Daressalâm und die in Tanga. In Kamerun halten die Basler Missionare von Zeit zu Zeit auf einigen Stationen deutschen Gottesdienst. Der Deutsche Evang. Kirchenausschuß hat 1909 beschlossen, durch einen Vertreter (Prof. ¶ Haußleiter-Halle) die Gemeinden in den Schutzgebieten besuchen zu lassen und ihn beauftragt (CcW, 27), „gleichzeitig den Bedürfnissen für geistliche Versorgung und kirchliche Organisation unter der weißen Bevölkerung solcher Gebiete und Orte nachzugehen, wo eine geregelte geistliche Versorgung und Gemeindebildung bisher noch nicht besteht".

M. Brose: Die deutsche Kolonialliteratur 1884—90, 1891 (seither jährliche Nachträge als Sonderheft der „Zeitschrift für Kolonialpolitik, Kolonialrecht und Kolonialwirt-

schaft"); — Paul Sprigade und Max Moisel: Großer deutscher Kolonialatlas, 1901 ff; — Ueber die protestantischen Missionen: R. Grundemann: Kleine Missionsgeographie und -Statistik, 1901; — Derſ.: Neuer Missionsatlas, 1903², und Kleiner Missionsatlas, 1905; — H. Gundert: Die evangelische Mission (von G. Kurze und F. Raeder, 1903⁴); — G. Warneck: Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen, 1905⁵; — J. Richter: Allgemeine evangelische Missionsgeschichte I/II, 1906—1908; — C. Paul: Die Mission in unseren Kolonien (3 Hefte, 1898/1905); — Steinen: Kamerun als Kolonie und Missionsfeld, 1908; — Zeitschriften: Julius Richter: Die evangelischen Missionen (seit 1906); Nachrichten aus der ostafrikanischen Mission (monatlich); Unsere Heidenmission (monatlich); Phöbe (vierteljährlich). — Ueber die katholischen Missionen (Deutsch-)Afrikas: K. Streit: Katholischer Missionsatlas, 1906 (mit statistischen Notizen); — J. Spillmann: Rund um Afrika, 1897⁵; — E. Huch: Bis an die Enden der Erde, Bd. II, 1903; — F. Schwager: Die katholische Heidenmission der Gegenwart, Heft II, 1908; — Matth. Dier: Unter den Schwarzen, 1901 (für Togo); — A. M. Adams: Im Dienste des Kreuzes, 1899; — Chr. Wehrmeister: Vor dem Sturm, 1906 (beide für Deutsch-Ostafrika); — Monatsschriften: Stern von Afrika, Afrika-Bote, Missions-Blätter; — Statistik im amtlichen Jahresbericht über die Entwicklung der Schutzgebiete in Afrika und der Südsee im Jahre 1907/08, 1909; mit Anhang: „Missionsberichte" (Originalberichte der Missionsleiter) und in den Zeitschriften und Kalendern der einzelnen Missionsgesellschaften. — Vgl. auch ¶ Heidenmission: IV. **Lins.**

Deutsche Theologie. Ein mystischer Traktat aus dem letzten Drittel des 14. Jhd.s, von einem Priester des Deutsch-Herrenhauses (¶ Ritterorden) in Frankfurt a. M. (genauer Sachsenhausen) geschrieben. Seine große Berühmtheit erhielt er dadurch, daß Luther ihn zum erstenmal herausgab, zunächst als Fragment (1516), und als ihm eine vollständige Handschrift bekannt geworden war, noch vollständig unter dem Titel: „Eyn deutsch Theologie" (1518). Auf Grund dieser Ausgabe Luthers ist er dann immer wieder herausgegeben worden, u. a. auch von Joh. ¶ Arndt und ¶ Spener, aber ohne daß die Handschriften, die Luther vorgelegen haben, bis jetzt wieder aufgefunden worden wären. Eine Handschrift aus dem Jahre 1497 ist erst im 19. Jhd. wieder entdeckt worden, auf Grund deren dann Frz. Pfeiffer seine neue Ausgabe veranstaltete. Aber der Wert dieser Handschrift wird von anderen bestritten, die sie als eine verhältnismäßig späte, „matte Erweiterung" beurteilen. Büttner sucht durch Rückgang auf das von Luther 1516 herausgegebene Fragment die ursprüngliche Gestalt zu erschließen unter gleichzeitiger Uebertragung in modernes Deutsch. Schon die der Ausgabe von 1518 zugrunde liegende Handschrift soll eine kirchliche Bearbeitung darstellen. Es ist aber auch Büttners von Tendenz nicht ganz freie, moderne Uebertragung keine wissenschaftliche Lösung der Textfrage. So bildet auch hier, wenn auch längst nicht in dem Maße wie bei ¶ Eckehart, die textkritische Frage eine Schwierigkeit. — Inhaltlich ist unser Traktat von Eckehart abhängig, dessen mystisch-pantheistische Weltanschauung beständig als Hintergrund zu denken ist. Doch folgt ihm der Verfasser nicht in die Regionen seiner Spekulationen über Gottheit, Trinität, Welt, Schöpfung, sondern beschränkt sich fast ganz auf das Thema: Gott und die Seele. Er führt in immer erneuten Wendungen Eckeharts Gedanken von dem Einswerden beider, der Vermenschung Gottes und der Vergottung des Menschen, aus. Das Vorwiegen der praktisch-erbaulichen Ausführung dieses Gedankens drängt den zugrunde liegenden ¶ Pantheismus zurück. Dazu kommt noch, daß der Verfasser sich in beständiger Abwehr gegen bedenkliche Konsequenzen befindet, wie sie die ¶ Brüder des freien Geistes aus diesem Pantheismus zogen. So haben zahllose kirchliche Christen sich mit Luther an diesem Traktat erbaut, ohne sich an seinem Pantheismus zu stoßen. Neuerdings wird auch er wie Eckehart gerade von den Vertretern eines unkirchlichen mystischen Pantheismus mit Emphase als ihr Eigentum in Anspruch genommen, als „Grundriß und Weisung einer Religion deutscher Art" im Gegensatz zu der „jüdisch-hellenistischen Fremdgötterei" des kirchlichen Christentums (Büttner). ¶ Mystik, geschichtl.

Ausgaben: Frz. Pfeiffer, (1851) 1900⁴; — Herm. Mandel, 1908; — Hermann Büttner: Das Büchlein vom vollkommenen Leben, eine D. Th., 1907; — F. Cohrs: RE³ XIX, S. 626 ff; — P. Meyhorn: Die Blütezeit der deutschen Mystik, 1907 (RV IV, 6). **Reichel.**

Deutsche Vereinigung, begründet Jan. 1908 unter Teilnahme besonders aus den Kreisen, die bei der Reichstagswahl 1907 als Nationalkatholiken bezeichnet wurden. Sie sucht Protestanten und Katholiken zur Förderung des konfessionellen Friedens zu verbinden und hat sich namentlich sowohl gegen den ¶ Evangelischen Bund wie gegen das ¶ Zentrum gewendet. Vorsitzender ist Graf Wilhelm Hoensbroech auf Schloß Haag im Kr. Geldern (Bruder des Grafen Paul ¶ Hoensbroech), Organ der D. V. die in Bonn erscheinende Deutsche Wacht. **M.**

Deutscher Orden ¶ Ritterorden.

Deutscher Tempel ¶ Tempel, deutscher.

Deutschkatholizismus.

1. Entstehung; — 2. Entwicklung; — 3. Gegenwärtiger Bestand.

Wie in Deutschland und anderen Ländern in den 40er Jahren des 19. Jhd.s auf politischem Gebiet freiheitliche Bestrebungen sich stärker geltend machten, die als Vorboten der Revolution von 1848 gelten können, so verbreitete sich auch auf kirchlichem Gebiet ein gewisser Radikalismus, teilweise die Ausläufer des ¶ Rationalismus in sich aufnehmend. Seit 1835 waren in rascher Folge, sich überstürzend, die kritischen Schriften von D. Fr. ¶ Strauß, Bruno ¶ Bauer, ¶ Feuerbach u. a. erschienen; in der protestantischen Kirche, namentlich in der Provinz ¶ Sachsen, entstand die Bewegung der ¶ Lichtfreunde; entsprechende Vorgänge in der dem Ultramontanismus sich zuwendenden kath. Kirche knüpfen sich an die Namen Ronge und Czerski. Joh. Czerski (1813—93), kath. Vikar in Schneidemühl, hatte seine Zweifel an einigen kath. Dogmen durch Bibellektüre bestärkt gefunden, und als er wegen Bruchs des ¶ Zölibats suspendiert worden war, erklärte er (Aug. 1844) seinen Abfall von der „römischen Hofkirche". Seine Gemeinde trat mit ihm aus; die Abweichungen von der römischen Kirche, zu denen man sich bekannte, bestanden in Ablehnung der göttlichen Gewalt des Papstes, der Heiligenanrufung, der Fastengebote, des Zwangszölibats; dabei hielt man aber das altkirchliche Dogma in Form des ¶ Nicäno-Konstantinopolitanums fest. Joh. Ronge (1813—87) war als Kaplan in Grottkau (Schlesien) wegen eines Artikels „Rom und das Breslauer Domkapitel" 1843 suspendiert worden, lebte dann als Lehrer

in Laurahütte und richtete im Okt. 1844 einen offenen Brief an den Bischof Arnoldi von ¶ Trier, der in diesem Jahre den hl. ¶ Rock ausgestellt hatte. Er protestiert gegen solche Kleidervergötterung, gegen dieses „Götzenfest". Im Dez. d. J. exkommuniziert, forderte er in einer Anzahl leidenschaftlich geschriebener Broschüren zur Zertrümmerung der Pfaffenherrschaft und Begründung einer deutschkatholischen Kirche auf. Es gelang ihm, in Breslau eine Gemeinde zu bilden; gleichzeitig entstanden in Berlin, Leipzig u. a. Orten Vereinigungen Gleichgesinnter. Ende März 1845 fand eine „allgemeine Kirchenversammlung der deutsch-katholischen Kirche" in Leipzig statt, Präsidenten waren Wigard und der bekannte (1848 erschossene) Politiker Rob. Blum; Ronge und Czerski nahmen erst zuletzt teil. Die Verschiedenheit der religiösen Anschauungen der beiden letzteren war offenbar; Ronge hatte mit seiner Breslauer Gemeinde nur ein modernisiertes ¶ Apostolikum angenommen, und das Bekenntnis der Leipziger Versammlung ging in dieser Richtung noch weiter. Trotzdem trennte sich Czerski nach einigem Schwanken nicht von den anderen, nur eine Berliner Gemeinde protestierte gegen den zunehmenden Radikalismus.

2. Ronge entfaltete als Wanderredner eine lebhafte Propaganda und feierte überall Triumphe: der Prinz von Preußen empfing ihn, der alte Rationalist ¶ Röhr begrüßte ihn freundlich, Gervinus und andere schrieben, „die Mission der Deutschkatholiken" (1846) sei es, den konfessionellen Zwiespalt in Deutschland zu überwinden und eine einheitliche freie Zukunftskirche heraufzuführen. Allein die überwältigende Mehrzahl der Katholiken blieb ihrer Kirche und der Hierarchie treu. Unter den Deutschkatholiken selbst erfolgten Spaltungen, Joh. Anton ¶ Theiner und der Kirchenrechtslehrer Regenbrecht in Breslau zogen sich wieder zurück. Namentlich streng katholische Regierungen wie die bayrische und die österreichische arbeiteten mit energischen Mitteln zur Unterdrückung der Bewegung; die preußische und andere, die zunächst sich abwartend und tolerant verhalten hatten, stellten sich gleichfalls mit der Zeit unfreundlicher, und so war, nachdem es 1845 schon 173 und Ende 1846 etwa 200 Gemeinden mit 60 000 Mitgliedern gegeben hatte, nach dem zweiten deutschkatholischen Konzil zu Berlin 1847 kein Fortschritt mehr zu bemerken. Die Revolution von 1848 brachte zwar allerlei staatliche Zugeständnisse an die Deutschkatholiken (außer Blum traten andere ihrer Führer politisch radikal hervor, Ronge war Mitglied des Frankfurter Vorparlaments). Aber in der Reaktionszeit wurde der Druck um so stärker. Eine Zunahme der Gemeinden erfolgte nicht mehr; die 1847 bestehenden 249 Gemeinden waren bis 1858 auf 100 herabgegangen. 1859 vereinigte man sich auf einer Versammlung in Gotha großenteils mit den aus der Bewegung der ¶ Lichtfreunde hervorgegangenen Freien Gemeinden. Ronge, der sich 1849—61 außerhalb Deutschlands aufgehalten hatte, gründete 1863 einen „religiösen Reformverein", der u. a. auch Reformjuden aufnahm; wie Czerski ist er in Vergessenheit gestorben.

3. Den gegenwärtigen Bestand des D. festzustellen, ist schwer wegen der erwähnten engen Verbindung mit den Freireligiösen, unter denen z. B. der „süddeutsche Verband deutschkatholischer Gemeinden" nur einen lokal getrennten Kreis bildet. Im Kgr. ¶ Sachsen ist der Name Deutschkatholiken erhalten geblieben. Die sächsischen Gemeinden mit ihren zusammen mehr als 2000 Mitgliedern (namentlich in Dresden, Leipzig, Chemnitz) haben sich dem Verband Freier Gemeinden nicht angeschlossen, weil hier die 1848 den „deutschkatholischen Glaubensgenossen" gewährten Rechte z. T. erhalten geblieben sind. Derselbe Name begegnet noch im Süden und Westen bei den drei großen staatlich anerkannten und mit Korporationsrechten ausgestatteten Gemeinden Offenbach, Frankfurt, Mainz, auch Wiesbaden usw. Einige deutschkatholische Gemeinden (z. B. Hirschberg, Liegnitz) führen die Bezeichnung „christkatholische", die auf der zweiten Kirchenversammlung 1847 vorgeschlagen war. ¶ Lichtfreunde.

C. Mirbt: RE³ IV, S. 583 ff; — Hundhausen: KL III, Sp. 1603 ff; — J. G. Findel: Der D. in Sachsen, 1895; — Fr. Loofs: Symbolik, 1902, § 67; — J. Günther: Bibliothek der Bekenntnisschriften der deutschkatholischen Kirchen, 1845.

Mulert.

Deutschland. Uebersicht.

I. Mittelalter; — II. Reformationszeitalter, 1517—1648; — III. Neue Zeit; — IV. Die Konfessionsstatistik Deutschlands in der Gegenwart.

I. Mittelalter.

1. Ausbreitung des Christentums; — 2. Organisation der Kirche in Deutschland; — 3. Entwicklung des kirchlichen Lebens und D.s Anteil an Kirchenlehre und Verfassungsleben; — 4. Staat und Kirche.

1. Erst im Laufe von Jahrhunderten, nicht ohne schwere Kämpfe und Rückschläge, sind die Gebiete, die im Mittelalter den Schauplatz deutscher Geschichte bilden, für das Christentum gewonnen worden, so wie sie erst nach und nach in den politischen Rahmen des Fränkischen und dann des Deutschen Reiches, mehr durch Zwang und Gewalt als durch freiwillige Angliederung einbezogen wurden. Die Stämme, die in den Zeiten der Völkerwanderung den Boden Deutschlands völlig verlassen haben, wie z. B. die Vandalen und Sueven und die mit ihnen verbundenen sarmatischen Alanen, haben für die deutsche Kirchengeschichte keine Bedeutung. Am Rhein und an der Donau, in den Städten zumal, hatte schon in der Zeit römischer Herrschaft, im 4. Jhd., mehr oder weniger auch unter der germanischen Bevölkerung dieser Gebiete der neue Glaube Anhänger gefunden. Aber die außerhalb des römischen Machtgebiets sitzenden freien germanischen Stämme, auch in Südwestdeutschland, waren so gut wie unberührt von christlichen Einwirkungen geblieben; und ihre gewaltige Invasion über die Grenzen des Römerreichs hatte auch in dessen germanischen Grenzgebieten die christliche Bevölkerung und ihre kirchliche Organisation im wesentlichen zertrümmert und beseitigt. Nur undeutliche, aber z. T. (so z. B. in Köln, Lorch, Augsburg) gesicherte Spuren zeigen uns, daß Reste christlicher Bevölkerung und christlichen Gottesdienstes sich durch diese furchtbaren Kriegszeiten hindurchgerettet haben. — Von entscheidender Bedeutung wurde der Uebertritt Chlodwigs zum Christentum, und zwar zur römischen Form des neuen Glaubens — im Gegensatz zu dem Bekenntnis der meisten auf dem Boden des Imperiums seßhaft gewordenen, dem Arianismus huldigenden Stämme (¶ Arianischer Streit, 4). Dem Beispiel des

Herrschers ist schon in den nächsten Jahrzehnten nach und nach der überwiegende Teil der fränkischen Großen und des Volks gefolgt, insbesondere auf gallischem Boden in Berührung mit dem katholischen Romanentum. Aber bis zur Mitte des 6. Jhd.s hat das Heidentum, insbesondere in den rein germanischen oder unter fränkische Hoheit gelangten Gebieten, sich um so leichter in erheblicher Stärke erhalten können, da bis dahin jeder staatliche Zwang zur Bekehrung fehlte. Vorübergehenden Versuchen solchen Zwanges blieb ein durchschlagender Erfolg in den rechtsrheinischen Gebieten Nord- und Mitteldeutschlands versagt, infolge der inneren Wirren die zunächst durch dynastische Streitigkeiten, dann seit der Mitte des 7. Jhd.s durch die Rivalität der Landesteile und ihrer Aristokratie das merowingische Reich zersetzten und in die Gefahr völliger Anarchie und Auflösung brachten. In Süddeutschland und den Maingegenden hatte die sporadische missionierende Tätigkeit der iro-schottischen Mönche wohl in manchen Gegenden durch Beispiel und Predigt zur Bildung oder Wiederbelebung von christlichen Gemeinschaften geführt. Indes von einer systematischen Christianisierung war nicht die Rede. Doch ist durch diese und andere Einwirkungen — u. a. fränkische Einwanderung und Ansiedlung — bis zum Anfang des 8. Jhd.s in Alemannien der neue Glaube so weit durchgedrungen, daß das Land wenigstens äußerlich als christianisiert gelten kann, freilich nicht ohne mannigfache Reste heidnischer Elemente und Gebräuche. Das Gleiche wird — nicht ohne Beeinflußung durch die nachbarlichen und dynastischen Beziehungen zu den Langobarden — von Bayern zu gelten haben, wo dann am Anfang des 8. Jhd.s das Herzogshaus seinen Einfluß für die Ausbreitung der neuen Lehre einsetzte. Von größtem Einfluß für die völlige Christianisierung der germanischen Gebiete, soweit sie damals (erste Hälfte des 8. Jhd.s) in fränkischer Herrschaft oder Abhängigkeit standen oder ihr wieder unterstellt wurden, also mit Ausnahme Sachsens, ward die Verbindung mit der Mission, die von der angelsächsischen, auf das engste an Rom gebundenen Kirche ausging. Sie diente gleichzeitig der Wiederausbreitung und Sicherung fränkischer Macht und fand die unentbehrliche Unterstützung der karolingischen Machthaber, zuerst in Friesland, dann in größtem Maßstabe in den rechtsrheinischen Gebieten Mittel- und Süddeutschlands, missionierend und zugleich organisierend, durch Winfried ¶ Bonifatius. Von der Art seiner nachhaltigen Wirksamkeit hat uns Gustav Freytag im „Ingraban“ („Die Ahnen“ I, 2) ein lebensvolles und lebenswahres Bild entworfen. — Von da an ist die Ausbreitung fränkischer und später deutscher Herrschaft stets zugleich eine mit den Gewaltmitteln der Obrigkeit durchgeführte Christianisierung gewesen. Machterweiterung und Germanisation, Kolonisation und Mission gehen Hand in Hand. Die Christianisierung dient der Sicherung weltlicher Herrschaft, ohne deren Rückhalt sie ihrerseits sich auf die Dauer nicht auszudehnen und zu behaupten vermag. Mit der (seit 772) in langen und schweren Kämpfen herbeigeführten Unterwerfung der Sachsen waren alle germanischen Stämme dem Reiche ¶ Karls des Großen eingefügt. Diese Kämpfe hatten neben der Erhaltung der Freiheit auch dem Widerstand gegen die Aufzwingung des Christenglaubens gegolten, sie reichten in ihren Ausläufern bis in den Anfang des 9. Jhd.s hinein. Karls Eroberungspolitik auf deutschem Boden und damit auch die weitere Ausbreitung des Christentums findet ihr Ende an der Grenze der Slavenwelt, die nach dem Abzuge der germanischen Stämme die östliche Hälfte deutschen Bodens besetzt hat, schon über Elbe und Saale hinausgedrungen ist und in einzelnen Gruppen das Maingebiet erreicht hat. Nur soweit diese Slaven, verschiedenen Stämmen zugehörig, innerhalb der festen Reichsgrenzen sitzen, gelingt nach und nach ihre Christianisierung, die auch nach der Niederwerfung der Avaren mit der vornehmlich von dem bairischen Stamme ausgehenden Kolonisation, über die Traun donauabwärts und in die südöstlichen Alpengebiete eindringend, die hier angesiedelten Südslaven erreicht. Dann wurde durch den Ausbruch der dynastischen Kämpfe, die Teilung des Imperiums, aus der das Deutsche Reich hervorging, und den bald folgenden Zerfall auch dieses Reiches jeder Möglichkeit von Machterweiterung und demgemäß auch von weiterer Ausdehnung des Christentums ein Ziel gesetzt. Es tritt vielmehr durch die Schutzlosigkeit gegenüber den furchtbaren Ungareinfällen, seit der vernichtenden Niederlage des Baiernstammes 907, endgültig für ein halbes Jahrhundert, im Südosten ein Rückgang ein: das ganze Kolonisationsgebiet an der Donau (Ostmark) und in den Alpen geht verloren. Nur in mühsamer Einzelarbeit hat bis weit in das 10. Jhd. hinein das Christentum noch mit gleichzeitiger Ausdehnung deutscher Herrschaft neue Bereiche zu gewinnen vermocht, wie im Gebiete der Sorben in den Saalegegenden. Schon näherte sich mit der Gewinnung Mährens die von Byzanz ausgehende Mission (seit 855, ¶ Cyrillus und Methodius) in bedenklicher Weise den deutschen Grenzen; und wenn damals auch (in ausgesprochenem Gegensatz gegen Mähren) Böhmen die Verbindung mit der fränkischen Kirche suchte, so hat doch erst die Vernichtung des mährischen Reiches durch die Ungarn und dann deren Besiegung durch ¶ Otto I in den Sudetenlanden die Erneuerung des Christentums, nun von Westen her, ermöglicht. — Mit ¶ Otto I hat die schon von Heinrich I begonnene Ausdehnung deutscher Herrschaft nach Osten den Charakter zielbewußter umfassender Eroberung angenommen, die z. T. als Germanisation und Kolonisation auftritt, vor allem in den durch den Sieg auf dem Lechfelde 955 zurückgewonnenen Gebieten des Südostens und über diese noch donauabwärts und an der Drau hinausschreitend, überall aber die durch Krieg und Eroberung nicht vernichtete Bevölkerung christianisierend. Jetzt werden auch Böhmen und Mähren für die abendländische Form des Christentums (zugleich mit einer freilich für ein Jahrhundert wiederholt noch in Frage gestellten politischen Abhängigkeit) ohne viel Schwierigkeiten und verhältnismäßig schnell gewonnen und der deutschen kirchlichen Organisation angegliedert. Während aber die südöstlichen Gebiete im Bereiche der bairischen Herzogtümer (wenn auch in allmählicher politischer Loslösung von dieser Gewalt durch das Königtum) bei Deutschland geblieben sind und zwar ohne Verdrängung der noch in den Alpen sitzenden slavischen Bevölkerung, so war den Eroberungen jenseits der Elbe, als deren Führer mehr noch als

Otto selbst Markgraf Gero an der mittleren und Hermann Billung an der unteren Elbe erscheinen, ein weniger dauernder Erfolg beschieden. Zur Bewältigung der durch den Sieg der Waffen gestellten Aufgabe, die großen Landstriche nördlich und östlich der Elbe bis zur Oder zu germanisieren und gleichzeitig zu christianisieren, war weder das deutsche Volkstum noch die Kirche damals imstande. Die gleichzeitigen Ansätze zu kirchlicher Organisation (s. Abschn. 2) haben nennenswerte Erfolge nicht gehabt. Tätigkeit und Kraft des deutschen Königtums wendeten sich dem lockenden Glanze italienischer Herrschaft und römischen Kaisertums zu. Die große Kulturaufgabe jenseits der Elbe blieb den damals für nachhaltige Erfolge unzulänglichen territorialen Kräften des sächsischen Stammes überlassen. Die Katastrophe der ottonischen Politik in Unteritalien (982), der Uebergang der Regierung auf ein unmündiges Kind (983 Otto III) führten in naturgemäßer Rückwirkung zu einer großen Erhebung der slavischen Stämme, die alle Ergebnisse deutscher Eroberung, Germanisation und Christianisierung mit Ausnahme geringer Striche an der mittleren Elbe und in der Lausitz zunichte machte; die kirchlichen Gründungen bestanden nur dem Namen nach weiter. Die Kämpfe der vormundschaftlichen Regierung und dann Ottos selbst brachten keinen wesentlichen Erfolg. Durch die Erhebung ¶ Gnesens zur Metropole wurde das christianisierte Polenreich (¶ Polen) kirchlich losgelöst, das eben damals unter Boleslaw Chrobry (995—1025) sich zu einer umfassenden Slavenmacht bis zur Ostsee, dann auch zur Elbe hin entwickelte. Dadurch gefährdete Otto III die künftige Möglichkeit deutscher Christianisierung in diesen Gebieten. Die deutschen Grenzgebiete selbst konnten zum Teil (Mark Meißen, Lausitz) gegen Boleslaw nicht oder nur um den Preis der Belehnung behauptet werden. Wenn sich Heinrich II in diesen Kämpfen gegen den christlichen Polenherrscher als Realpolitiker, unter Anerkennung der Ausübung ihres Kultus, mit den heidnischen Liutizen verbündete, so bedeutete das zunächst den Verzicht auf planmäßige Christianisierung und Germanisation über die Grenzen der diesseits der Elbe gelegenen Marken hinaus. Die Marken Lausitz und Meißen wurden erst mit der seit Boleslaws Tod rasch einsetzenden Auflösung seines Reiches unter neuen Kämpfen von Konrad II endgültig zurückgewonnen. Die nationale und kirchliche Ausbreitung an der Ostgrenze Deutschlands hat von da ab für ein volles Jahrhundert geruht. Einzelne Versuche kühner Glaubenshelden (¶ Adalberts von Prag, Bruns von Querfurt bei den Preußen [¶ Preußen, Provinz]) führten nur zu erfolglosem Märtyrertod. — Weit bedeutungsvoller konnten die großen Missionspläne werden, deren Ausgangspunkt das Erzbistum ¶ Hamburg war: zunächst in den Tagen Ludwigs des Frommen durch den Erzbischof ¶ Anskar († 865), dann im 10. Jhd. durch seine Nachfolger Unni und (umfassender) ¶ Adaldag († 988), die schließlich am großartigsten um die Mitte des 11. Jhd.s durch ¶ Adalbert († 1072) aufgenommen wurden. Ihm gelang die Wiederherstellung der unter Adaldag begründeten dänischen Bistümer, die in der (mit der großen Slavenerhebung gleichzeitigen) nationalen und kirchlichen Reaktion unter König Harald von ¶ Dänemark vernichtet worden waren. Ihm gelang weiter die Beseitigung des durch Knuts angelsächsisches Königtum herbeigeführten englischen Einflusses in der dänischen und norwegischen, dann auch der schwedischen Kirche, die einst durch Anskar begründet, nunmehr nach langem Verfall wieder kräftiger erneuert wurde. Ihm gelang endlich die Durchführung einer neuen kirchlichen Organisation dieser Länder in suffraganer Abhängigkeit vom Bremer Erzbistum. Aber an die Erhaltung und gar weitere Stärkung der kirchlichen Vormachtstellung des deutschen Erzbistums in den skandinavischen Bereichen war in der Epoche des Investiturstreits (vgl. unten 4) weniger als je zu denken. Mit dem Tode Adalberts, dem sein politischer Sturz schon vorangegangen war, vollzog sich die durch nationale Bestrebungen getragene kirchliche Loslösung der völlig christianisierten nordischen Reiche von der Organisation der Kirche des Deutschen Reiches. Auch haben in späteren Zeiten weder politische Vorherrschaft deutscher Fürsten oder städtischer Gewalten in jenen Gebieten, noch die vorübergehende oder dauernde Verpflanzung deutscher Dynastien, noch der breite Einfluß deutscher Kultur wieder zu kirchlicher Verbindung geführt. — Wie unerläßlich für die dauerhafte Ausbreitung des Christentums über die Reichsgrenze zugleich politische Herrschaft und germanisatorische Aktion waren, zeigt das Schicksal der im holsteinischen Wendenlande durch Bremer Mission aufgerichteten christlichen Herrschaft Gottschalks, die, jenes Rückhalts beraubt, bald heidnischem Rückschlag erlag (1066). Auch die in großem Stil begonnene Missionstätigkeit des Bischofs ¶ Otto des Heiligen von Bamberg in Pommern — in einem Zeitpunkt einsetzend, in dem die polnische Macht einen erneuten, vom deutschen Königtum nicht gehinderten Versuch zur Ausdehnung bis an die Ostsee machte — hätte zu einer Ausbreitung deutschen Christentums und deutscher Kirchenorganisation schwerlich geführt, wenn nicht eben jetzt die große, nationale Arbeit der deutschen Territorialgewalten des deutschen Nordostens eingesetzt hätte. Sie wurde begonnen von den Schauenburger Grafen in Holstein und Albrecht dem Bär von der Altmark (heute nördl. Teil der Provinz Sachsen), in größtem Stile und mit durchschlagendstem, die Zukunft verbürgendem Erfolge von der gewaltigen Kraft Heinrichs des Löwen getragen, und gewann in kriegerischem, oft mit rücksichtsloser Strenge geübtem Durchgreifen und daneben (so besonders in Brandenburg) in friedlicher Verständigung, stets aber in Verbindung mit deutscher Fürstenmacht und Ritterkraft und deutscher Bauernarbeit die Lande östlich der Elbe von der Lausitz bis an die See, von Ostholstein bis über die Oder hinaus im Laufe eines Jahrhunderts in untrennbarem Zusammenhange gleichzeitig für Christentum und deutsches Volkstum. — Das 13. Jhd. bringt dann die letzte räumliche Erweiterung der Kirche auf dem Boden deutscher Geschichte: die durch die politische Klugheit und diplomatische Geschicklichkeit des großen Deutschordenshochmeisters Hermann v. Salza (¶ Ritterorden) ermöglichte, durch die Kraft des Ordens und der von ihm nachgezogenen deutschen Bauern durchgeführte Eroberung und Christianisierung Preußens (¶ Preußen, Provinz). In den namentlich nach dem wiederholten Abfall mit furchtbarer Härte durchgeführten Kämpfen wurde die einheimische heidnische Bevöl-

kerung z. T. vernichtet. Die nachträglich noch in ihren Bereich gezogenen Gebiete Ostpommerns, Westpreußens, ¶ Posens (z. T.) und ¶ Schlesiens waren schon vor ihrer Germanisation und ihrer politischen Angliederung für das Christentum gewonnen worden.

2. Die Organisation der Kirche in Deutschland während des Mittelalters ist natürlich in ihren grundlegenden Faktoren und in der Verteilung der kirchlichen Kompetenzen ein Teil der allgemeinen, gleichmäßigen Ausbildung, welche die Formen kirchlichen Lebens und kirchlicher Amtsbetätigung in der ¶ abendländischen Kirche gefunden haben. Erzbischof, Bischof und Abt, Pfarrer und Ordensbruder, Mönch und Nonne, und alle die übrigen Funktionäre, deren die Kirche für die immer reicher sich entfaltende Ausgestaltung der zum Seelenheil der ihr angehörigen Menschheit notwendigen Institutionen zu bedürfen glaubte: sie alle sind im Hinblick auf die kirchliche Organisation in Deutschland denselben Ordnungen unterworfen, wie in den anderen Gebieten, in denen das Gebot des römischen Bischofs gilt (¶ Beamte, kirchliche: I). Aber ihre allmähliche Entwickelung und ihre räumliche Verteilung, sowie mancherlei Besonderheiten im Verhältnis zu den weltlichen Gewalten sind durch die besonderen Verhältnisse der deutschen Geschichte in den Jahrhunderten des Mittelalters bedingt (¶ Kirchenverfassung: I. des Mittelalters). — Die Organisation der fränkischen Landeskirche vollzog sich zunächst naturgemäß in Anlehnung an die auf dem Boden Galliens vorgefundenen kirchlichen Einrichtungen, in den Normen der Episkopal- und Metropolitanverfassung: die Bistumsgrenzen im allgemeinen an die politische Einteilung sich anschließend, darunter die Pfarrsprengel. Auch in den rein oder überwiegend fränkischen Bereichen links des Rheins konnte man, ebenso wie in den später hinzueroberten Gebieten Galliens, an die Verhältnisse der Römerzeit anknüpfen. In den Rhein- und Donaugegenden konnten sie wieder zum Leben erweckt werden. Aber die wirkliche Durchführung in lebendiger kirchlicher Tätigkeit, die Aufteilung des Landes in Pfarrbezirke und die Zuweisung und Pastorisierung der Gläubigen dürfen wir uns nur als einen sehr langsamen, durch Jahrzehnte jeweils vom Beginn ernsthafter Missionstätigkeit an sich hinziehenden Prozeß vorstellen, und ebenso in den seit dem 7. und 8. Jhd. vom Christentum ernstlich berührten rechtsrheinischen Germanengebieten. Auch bei der planmäßigen Kolonisation in den ostelbischen Gebieten im 12. und 13. Jhd. hat die Ausgestaltung der kirchlichen Organisation sich dem allmählichen Vorrücken der territorialen Besitznahme naturgemäß anschließen müssen, wenn auch natürlich hier dem Ausbau der kirchlichen Einrichtungen und ihrer Wirksamkeit weit geringere Schwierigkeiten in den Weg traten; denn zugleich erfolgte germanische christliche Einwanderung aus den westlichen Reichsteilen. Dazu war die Widerstandskraft, die das vom Schwert bezwungene oder gar ohne Kampf zurückgedrängte Slaventum leistete, gering, und an Klerikern war kein Mangel. — Die systematische Durchführung der kirchlichen Organisation in den rechtsrheinischen Gebieten unmittelbarer fränkischer Herrschaft ist, ebenso wie in Bayern, das Werk des Winfried ¶ Bonifatius, natürlich im Dienst zugleich der weltlichen Gewalthaber, und nur durch ihren Willen und ihre Unterstützung ermöglicht. In Sachsen ist sie ein Bestandteil der Eroberungspolitik ¶ Karls des Großen. Aber hier (wie in den Slavengebieten des Südostens und besonders bei den ersten Eroberungsversuchen des Nordostens) sind die abgegrenzten Bistumsgebiete zunächst mehr Missionssprengel, in denen erst allmählich geregelte Pfarreien, nach Bedürfnis und Versorgungsmöglichkeit wachsend, eingerichtet werden konnten. — Die rechtliche Grundlage, auf der das ganze Pfarrwesen in Deutschland ruht, mit seinen Rechten (Ernennung der Geistlichen) und Pflichten (der Unterhaltung und Ausgestaltung usw.) ist das aus germanischen Rechtsanschauungen hervorgegangene System der sogenannten ¶ Eigenkirche. Gegen dies die Kirche in Person und Sache in stärkster Abhängigkeit von Laien, hohen und niedrigen, aber auch von einzelnen, meist mächtigen kirchlichen Instituten bringende Prinzip hat die Kurie, seit die leitende Tendenz auf die Befreiung alles Kirchlichen aus der Verfügung durch Laienhände ging, unentwegt angekämpft, bis unter ¶ Alexander III die Umwandlung in das sog. Patronatsrecht gelang (¶ Kirchenverfassung: I). — Die Diözesaneinteilung im Bereiche der deutschen Geschichte, also seit dem Vertrage von Verdun, hat, ebenso wie die Bistumssitze, wiederholt Schwankungen und Wandlungen erfahren. Zu den ursprünglichen drei Metropolitangebieten von ¶ Mainz, ¶ Köln und ¶ Trier war mit der völligen Eingliederung Bayerns ¶ Salzburg, seit 798 als Erzbistum der bairischen Stammeslandeskirche, getreten, dazu unter Ludwig dem Frommen ¶ Hamburg (831; bald mit dem von da ab namengebenden Bistum Bremen verbunden) und seit 968, als Mittelpunkt für die östliche Slavenmission gedacht, ¶ Magdeburg. — Die Grenzen der Metropolitanbezirke fielen mit den Grenzen des deutschen Königreichs keineswegs zusammen: im Westen unterstand das im Mittelalter zum Reiche gehörige Bistum Cambrai kirchlich dem Erzbischof von ¶ Reims; das Erzbistum ¶ Hamburg war zunächst ohne Suffragane, dann gehörten ihm (entsprechend seiner Bestimmung für die nordische Mission) die Bistümer der skandinavischen Reiche von ihrer Gründung bis zur Errichtung des Erzbistums ¶ Lund. Einen Ersatz für diesen Verlust mußten die im 10. Jhd. gegründeten, zunächst wieder eingegangenen, dann im 12. Jhd. neu begründeten Bistümer im Wendenlande bieten. Im Osten wurde ¶ Magdeburgs Ausdehnung durch die politisch höchst bedenkliche Schöpfung des Erzbistums ¶ Gnesen (1000) ebenso lahmgelegt wie ¶ Salzburg durch die Gründung des Erzbistums ¶ Gran für Ungarn. Im 12. Jhd. wurde Magdeburg auch das Bistum ¶ Posen (1133) entzogen. Räumlich von seinem sonstigen Amtsbereich getrennt waren dem erzbischöflichen Stuhle von ¶ Mainz bis 1344 die Bistümer ¶ Prag und ¶ Olmütz unterstellt. Die Bistümer ¶ Bamberg und ¶ Kammin waren exemt (¶ Exemption). Die Bischöfe gehörten wie die Aebte und Aebtissinnen der Reichsklöster zu den Gliedern des Reichsfürstenstandes und verblieben in ihm auch seit der bedeutsamen Einengung dieses Begriffs am Ende des 12. Jhd.s (sog. jüngerer Reichsfürstenstand), mit wenigen Ausnahmen (Seckau, Lavant, Gurk und Chiemsee; diese werden von Salzburg belehnt).

— Sehr verschieden an Umfang war das Gebiet sowohl der Erzbistümer wie auch der einzelnen Diözesen. Der Metropolitansprengel von ¶ Mainz (weitaus der größte, auch an Zahl der Suffragane, ¶ Beamte: I, 2) erstreckte sich von der Elbe im Norden bis zur Paßhöhe der Alpen im Süden, dazu kamen die schon genannten Bistümer im Osten. Gering erscheint daneben der Umfang des Erzbistums ¶ Trier: das Gebiet der Mosellande. Der Nordosten von der Weser bis an die Reichsgrenze ist der Metropolitandistrikt des Kölner Oberhirten (¶ Köln). Die Erzbischöfe von Bremen (¶ Hamburg) und ¶ Magdeburg gewinnen einen größeren Machtbereich erst seit der großen Kolonisation des 12. Jhd.s: die Landschaften an der unteren Weser und Elbe, Schleswig-Holstein und Mecklenburg unterstehen dem Bremer, die Gebiete östlich von Elbe und Saale dem Magdeburger. Das alte bayrische Stammesgebiet mit seinen Erweiterungen östlich bis zur ungarischen Grenze, südlich bis zur Drau ist Amtsgebiet des ¶ Salzburger Metropoliten. Seit die Bischöfe in den Kreis der Reichsfürsten eingetreten sind, und insbesondere seitdem sie die territorialen Besitzungen ihrer Kirchen immer mehr zu vergrößern, abzurunden und unter kluger Benutzung der politischen Verhältnisse und königlicher Privilegien aus einer Unzahl einzelner Besitzstücke und Rechtstitel zur Landesherrschaft auszugestalten bestrebt sind, den Laienfürsten zum Teil noch vorauseilend, muß zwischen geistlichem Territorium und Diözese wohl unterschieden werden. Der Erzbischof von ¶ Mainz war seit karolingischer Zeit Erzkanzler des deutschen Königreichs (archicancellarius Germaniae). (¶ Archicapellanus). Die eigentliche Leitung aber der mit dem Königshofe wandernden Kanzlei, der einzigen Regierungsbehörde des mittelalterlichen Königtums in Deutschland, lag insbesondere seit ¶ Otto I in der Hand des vom Könige (aus dem Klerus natürlich) ernannten Kanzlers, der aus dieser höchst angesehenen und einflußreichen Stelle zur Leitung eines Bistums, häufig eines Erzbistums, namentlich Köln oder Mainz, aufzusteigen pflegte. Dem Mainzer Erzbischof fiel mit der steigenden Bedeutung der Wahl bei der Thronfolge eine wichtige Rolle durch Anberaumung und Leitung der Wahl, insbesondere seit der staufischen Zeit, zu. Seit Konrad II erscheint der Erzbischof von ¶ Köln als nomineller Leiter der besonderen Kanzlei für das italienische Königreich mit dem Titel des Erzkanzlers für Italien, seit ¶ Heinrich III und der Abzweigung einer burgundischen Kanzlei der von ¶ Trier als Erzkanzler für Burgund: Titel und Würden, deren Bedeutung nie die des deutschen Erzkanzlers erreicht hat und mit dem Verlust wirklicher Herrschaftsausübung des deutschen Königs in diesen Gebieten vollends verloren ging, in derselben Zeit, in der diejenige des Mainzers mit der Ausbildung des Kurfürstenkollegs noch stieg. Mainzer Erzbischöfe konnten wiederholt, wenn auch ohne dauernden Erfolg, gegenüber dem durch Wahl erhobenen, an realer Macht immer mehr einbüßenden Königtum den Versuch machen, dem Erzkanzler einen maßgebenden, verfassungsmäßig garantierten Einfluß auf die Führung der Reichsgeschäfte und den Gang der Reichspolitik zu verschaffen. — Die bischöfliche Organisation in Deutschland während des Mittelalters veranschaulicht am besten folgende Tabelle (s. die Karte 42 in Spruner-Menkes hist. Atlas): 1. Erzbistum ¶ Mainz: umfaßt die Diözesen Mainz, Worms, Speyer, Straßburg, Konstanz, Chur, Augsburg, Eichstädt, Würzburg, Paderborn, Hildesheim, Verden, Halberstadt, bis zur Mitte des 14. Jhd.s auch Prag und Olmütz (14 bezw. 12). 2. Erzbistum ¶ Köln: umfaßt die Diözesen Köln, Münster, Minden, Osnabrück, Utrecht, Lüttich (6). 3. Erzbistum ¶ Trier: umfaßt die Diözesen Trier, Metz, Toul, Verdun (4). 4. Erzbistum ¶ Hamburg-Bremen: umfaßt außer der eigenen Diözese seit dem 10. bezw. 12. Jhd. die Bistümer Mecklenburg (1192 nach Schwerin verlegt), Oldenburg in Holstein (um 1160 nach Lübeck verlegt) und Ratzeburg (4), bis zum Anfang des 12. Jhd.s auch die dänischen Suffragane. 5. Erzbistum ¶ Magdeburg mit den Diözesen Magdeburg, Merseburg, Zeitz (vor 1022 nach Naumburg verlegt), Meißen, Brandenburg, Havelberg, dazu später das zunächst unter Gnesen stehende Bistum Lebus, und (vorübergehend, während der ersten Hälfte des 13. Jhd.s), Kammin (zuerst in Wollin) (6 bezw. 7 u. 8), während Posen an Gnesen verloren gegangen war. 6. Erzbistum ¶ Salzburg mit den Diözesen Salzburg, Regensburg, Passau, Freising, Brixen (früher Seben) und den (nicht reichsfürstlichen Bistümern Gurk, Seckau, Lavant (8). Zu diesen, den deutschen Metropoliten unterstellten Bistümern treten die ursprünglich dem Erzbischof von ¶ Riga, dann aber unmittelbar Rom unterstehenden preußischen Bistümer ¶ Kulm, ¶ Pomesanien, ¶ Ermland, ¶ Samland, deren Reichsunmittelbarkeit bestritten und schwankend war, und die gleichfalls exemten (¶ Exemption) Bistümer ¶ Bamberg und ¶ Kammin, später auch ¶ Wien und Wiener Neustadt und die außerdeutschen Metropolen unterstehenden Bistümer Cambrai (unter Reims), ¶ Basel (unter Besançon), ¶ Breslau (unter ¶ Gnesen) und ¶ Trient, sowie die übrigen südlich der Drau liegenden Bistümer, soweit sie zum Reichsgebiet gehören, unter dem Patriarchen von Aquileja. Dieser besaß im 13. Jhd. ebenso wie sein Suffragan, der Bischof von Trient, die Reichsstandschaft, desgleichen der Erzbischof von Besançon und seine Suffragane in Basel und Lausanne und der Bischof von Genf (Suffragan von Vienne); daß sie (außer Basel) tatsächlich nicht zu Deutschland zu zählen sind, ist klar; die meisten von ihnen bilden, wie einige weltliche auf den Reichstagen aufgerufene Stände, die Reste des burgundischen Herrschaftsgebiets der deutschen Könige, dessen staatsrechtliche Stellung eine sehr unbestimmte ist. — Die Diözesen zerfallen nach völlig durchgeführter Organisation in Archidiakonate, Diakonate (Landkapitel) und Pfarreien. Neben den Bischof tritt allmählich als ein Kollegium nicht nur mit steigenden Rechten, sondern auch mit Verfügungsgewalt über einen Teil des Bistumsgutes: das Domkapitel. Außerhalb der bischöflichen Amtsgewalt stehen die innerhalb der betreffenden Diözese gelegenen reichsunmittelbaren Stifter, Abteien und Klöster. Die Beziehungen der übrigen Stifter und Klöster und der Ordensniederlassungen zu den Bischöfen sind sehr verschieden. Die begreiflichen Bemühungen der Bischöfe, insbesondere in der zweiten Hälfte des Mittelalters, sich gegen die Durchbrechungen geregelter Diözesanverwaltung und pfarramtlicher Tätigkeit zur Wehr zu setzen, haben vielfache Reibungen herbeigeführt. Sie kämpften

namentlich gegen die Predigt- und Beichtberechtigung der Bettelorden und die zunehmende ¶Inkorporation von Kirchen in klösterliche Gewalt. Aber dabei fehlte ihnen der Rückhalt an stärkerer weltlicher Macht gegen die von der Kurie oft um materieller Vorteile willen an Orden und Klöster zugestandenen Privilegien und Exemtionen. — Neben den offiziellen, kirchenregimentlichen Organisationen stehen nun aber noch die große Fülle der verschiedenartigen privaten Vereinungen, zu denen Einzelpersonen und soziale oder wirtschaftliche Verbände sich in der Sorge um das Seelenheil zusammenschließen, die Gebetsverbrüderungen und Totenbünde (zum Zwecke frommer Leistungen beim Ableben eines Genossen) und die kirchlichen Bruderschaften, denen die Pflege allgemeiner kirchlicher Vorschriften oder besonderer kirchlicher Zwecke oblag. Sie haben insbesondere gegen Ausgang des Mittelalters und mit der Mehrung und Ausdehnung des Heiligenkults eine große Verbreitung und Bedeutung gewonnen.

3. Auch die Entwicklung kirchlichen Lebens in D. ist natürlich einerseits durch die Zugehörigkeit zur abendländischen Kirche, die Beeinflussung von den in ihr jeweils obwaltenden Strömungen, Hebungen und Senkungen, bestimmt. Andererseits spiegeln sich darin auch die besonderen Voraussetzungen deutschen Lebens und Volkstums, deutscher Frömmigkeit, und die Eigenart der geschichtlichen Entwicklung von Staat und Volk wieder. In den Formen des ganzen kirchlichen Lebens, der Gestaltung kirchlicher Feste und Gebräuche, den literarischen, bildlichen und im Leben selbst zu Tage tretenden Ausdrücken und Betätigungen religiöser Gefühle und Gedanken hat das germanische Heidentum mit seinen Kultgewohnheiten und seiner Götterwelt und Naturanschauung zunächst in sehr starken, erst nach und nach schwächer werdenden, nie ganz ausgerotteten Einwirkungen fortgelebt: ihre Bekämpfung und Beseitigung hat sich die Kirche, insbesondere in den Zeiten stark pulsierenden religiösen Lebens, mit Eifer und zum Teil mit grausamer Strenge angelegen sein lassen. Völlige Ausrottung und Ueberwindung ist ihr hier so wenig wie auf anderen Kulturgebieten gelungen. Aber sie hat es verstanden, da, wo sie solche Ueberreste nicht zu überwinden vermochte, die unchristlichen feindlichen Vorstellungen und Lebensgewohnheiten ihres antichristlichen Charakters zu entkleiden und sie in christlichen Formen und unter Einführung in das kirchliche Leben in unschädlicher Weise fortleben zu lassen. Die Gewalt, welche die Kirche über den mittelalterlichen Menschen ausübt, in seiner Hilflosigkeit gegenüber den Gewalten der Natur, gegenüber den gewalttätigen Störungen der öffentlichen Ordnung und persönlichen Sicherheit, wie sie durch das Unvermögen der weltlichen Obrigkeiten fast in jedem Jahrhundert für kürzere oder längere Zeitabschnitte wiederkehren, in seiner von der Kirche in bewußter Weise aufs höchste gesteigerten Angst und Sorge um das Seelenheil im Diesseits und gar erst nach dem Tode, — diese Gewalt hat es der Kirche in jenen Jahrhunderten leicht gemacht, den Menschen ihren äußeren Ordnungen und religiösen Vorschriften, mit Milde und Drohungen, mit Gunst und Strafen, ja mit Grausamkeit zu unterwerfen und den Widerstand, den sie fand, mochte er in religiösem Bedenken oder in irdischen Motiven wurzeln, zu brechen. Mit allen Mitteln, die zu einem kunstvollen System äußerer und innerer Beherrschung entwickelt wurden, wußte sie Gehorsam zu erzwingen, und sie verbürgte dafür die unbedingte Sicherheit der Seligkeit. So ist denn auch im Bereich deutscher Geschichte die volle Einfügung des ganzen Volks, wo einmal die energische Arbeit der Mission einsetzte, früh gelungen und durch das ganze Mittelalter hindurch immer behauptet worden. Je höher sich die universale Macht der Kirche hob, um so weniger vermochte die weltliche Gewalt sich der Forderung, der kirchlichen Rechtgläubigkeit Dienste zu tun, zu entziehen. Der Kirche Bann folgte da des Reiches Acht; die weltliche Herrschaft selbst im Großen wie im Kleinen glaubte die Unterordnung der Untertanen unter die eine, allein seligmachende Kirche nicht entbehren zu können. — Anders freilich ist es um die innere Entwicklung kirchlichen Lebens auf deutschem Boden bestellt. In den furchtbaren und zerrüttenden Bürgerkriegen der Merowingerzeit klammert sich das religiöse Bedürfnis an die vorbildlichen Beispiele heiligen Lebens auf gallischem Boden (¶Heiligenverehrung). Durch Beispiel und Lehre vermögen die iro-schottischen Mönche in engen Kreisen zu wirken. Aber von einer tieferen, religiösen Erfassung des Christentums wird man in den breiten Schichten des Volkes bis in die karolingische Zeit hinein kaum reden können. Ungenügend ist die Verbreitung sittlicher Zucht und Bildung, völlig ungenügend die Bildung des Klerus selbst. Zielbewußt und energisch hat auch auf diesem Gebiete ¶Karl der Große eingegriffen. Aber die Vorstellung, als ob er in innerlicher, religiöser Ergriffenheit und aus wahrhaft christlichen Anschauungen heraus das augustinische Ideal des Gottesstaats habe verwirklichen wollen oder können, ist nicht haltbar. Man besaß weder die äußeren Mittel und Voraussetzungen, wie volle administrative Beherrschung und einen ausreichenden gebildeten Klerus, um eine tiefere Christianisierung zu erzielen, noch war die Kirche jener Tage, innerhalb oder außerhalb D.s, zu solcher innerlichen religiösen Arbeit fähig. Christliche Zucht, Sitte und Bildung bleibt im wesentlichen in beschaulichem Leben innerhalb der Klostermauern. Der Heilige war nicht das Ideal des Volkes. Dann folgen die Auflösung des karolingischen Reiches, die verheerenden Einfälle barbarischer Nachbarn, von denen fast alle Teile D.s in Mitleidenschaft gezogen wurden, unter deren Verwüstungen mit Feuer und Schwert auch die mächtigsten Klöster, die letzten Stätten christlichen Lebens und höherer Kultur Not leiden oder gar dahinsinken. Rom selbst, dem gewalttätigen Ringen aristokratischer Parteien und sittlicher Verkommenheit bis zum Papsttum hinauf verfallen, macht die Zeiten auch tiefsten religiösen Verfalles durch. — Erst sehr allmählich erreicht das kirchliche Leben auch in D. eine höhere Stufe: in der Zeit der sächsischen Könige. Die Erneuerung staatlicher Ordnung ist die erste Voraussetzung dafür gewesen. Da vermag sich dann die Kirche auf ihre Aufgabe zu besinnen und ihr nachzugehen. Das Königtum zieht sie in erhöhtem Maße in den Dienst staatlicher und kultureller Interessen. Nicht von Rom oder von der überlegenen Kultur Italiens gehen neue Impulse religiösen Lebens aus. Dort hat erst

die Errichtung der deutschen, freilich immer nur durch erneute Kämpfe behaupteten Herrschaft die Befreiung von der Verweltlichung herbeigeführt. In D. aber regt sich stärker als zuvor kirchlicher Sinn in harmonischer Vereinigung mit der Pflege irdischer und wirtschaftlicher Kultur, in alten und neuen Klöstern und bei den zahlreichen tüchtigen Oberhirten dieser Periode, die sich die materielle und geistige Pflege ihrer Amtsbereiche angelegen sein lassen. Jetzt erstehen zum guten Teil die großen Klosterbauten und prächtigen Dome, deren eindrucksvolle Wirkung in so vielen Beispielen uns noch heute entgegentritt. Dann aber kommt auch über D. eine neue Vertiefung religiösen Lebens, die ihren Ursprung nach Ort und Wesen außerhalb D.s im romanischen Gebiete, in ¶ Cluni hat (¶ Mönchtum) und begreiflicherweise in D., abgesehen von den romanischen Teilen des Westens in Lothringen, nur langsam und nicht ohne lebhaften Widerspruch festen Fuß gefaßt hat. Diese cluniazensische Bewegung hat zweifellos in ihrer Betonung der religiösen Momente in der Kirche und in ihrer Wendung gegen die Verflechtung mit weltlichen Dingen zu einer Vertiefung des religiösen Lebens und zu kirchlichem Aufschwung in gewaltiger Weise beigetragen. Sie hat aber zugleich in D. einen bei der Verquickung von Staat und Kirche (s. Abs. 4) unabwendbaren Kampf hervorgerufen, in den das ganze Volk hineingezogen und durch den das kirchliche Leben schwer geschädigt werden mußte. — An der Kreuzzugsbewegung (¶ Kreuzzüge), mit der das Papsttum durch ¶ Urban II die Leitung der abendländischen Christenheit, freilich ohne großen Erfolg, an sich zu ziehen bemüht ist, hat das deutsche Volk einen sehr geringen Anteil genommen: an dem ersten Kreuzzug sind nur die romanischen Gebiete des Nordwestens erheblich beteiligt; die begeisternde Predigt ¶ Bernhards von Clairvaux hat wohl unter Benutzung einer vorübergehenden stark religiös empfänglichen Zeitströmung den schwachen Konrad III und ein deutsches Heer zu völliger Nutzlosigkeit ins Heilige Land zu führen vermocht. Aber die norddeutschen Ritter glaubten berechtigterweise ihren Glaubenseifer auch im Kampfe gegen die Wenden bewähren zu können. Soweit an den späteren Kreuzzügen oder Kreuzzugsplänen die deutschen Herrscher beteiligt waren, stehen diese Pläne und Unternehmungen im Dienste der kaiserlichen Herrschaftsidee der staufischen Zeit; von der Masse des Volks sind sie nicht getragen. Andere, wie der sogenannte Kinderkreuzzug, sind nur hier und da auftretende Verirrungen religiöser, durch verschiedene Verhältnisse herbeigeführter Ueberspannung. Und von den ¶ Ritterorden, die jene Zeit im Heiligen Lande aus der Vermengung praktischer Bedürfnisse und romantischer Ideale hat entstehen sehen, hat der von deutschen Rittern gebildete sehr bald eine nüchterne, aber erfolgreiche Tätigkeit in nationaler Arbeit auf deutsch werdendem Boden gefunden. — Ueberaus wichtig und doch sehr schwer zu beantworten ist die Frage, wie weit im Mittelalter Denken und Handeln des Einzelnen und der Gesamtheit in weltlichen Dingen von religiösen und besonders von kirchlichen Beweggründen und Anschauungen bestimmt ist, ob wirklich jene Jahrhunderte ungebrochener Beherrschung der Gemüter durch die Kirche eine so völlig „klerikale" Periode gewesen sind, wie es die Geschichtschreibung jener Tage uns glauben machen möchte. Die lebhaftesten Zweifel daran sind berechtigt. Zu stark und zahlreich sind doch die Züge sinnenfroher und diesseitsfreudiger Betätigung, welche die von Männern der Kirche in der Sprache der Kirche dargebotene Darstellung nicht hat austilgen können. Gewiß hat die Kirche in den Tagen Karls des Großen, in der Zeit der Ottonen und ersten Salier und bei der Kolonisation des Ostens durch die praktische Tätigkeit der ¶ Zisterzienser und ¶ Prämonstratenser an der Pflege und Förderung der wirtschaftlichen Kultur ihren vollen Anteil. Aber die Entwickelung der materiellen, von den Städten vor allen Dingen getragenen Kultur und die Sinnesart und geistige Strömung, die nun mit dem Ende des 12. Jhd.s in den führenden Schichten durchbrechen, sind trotz der Hülle kirchlicher Formen aus durchaus weltlichen, laienmäßigen Triebkräften erwachsen. — Die Beobachtung kirchlicher Formen bleibt. Noch glaubt die Kirche alles Wissen und alle Wissenschaft beherrschen zu können. Noch sucht sie mehr als je mit Strafen und Drohungen diejenigen, die ihren weltlichen Interessen widerstreben, sich fügsam zu machen. Sie weiß die Einnahme materieller Güter in D. für ihre weltlichen Zwecke sich dienstbar zu machen. Aber sie verliert auf allen Gebieten die wahre Führung des Lebens. In kunstvollen, noch heute bewunderten gotischen Domen sucht das religiöse Bedürfnis seinen Ausdruck, aber daneben treten vor allem in Norddeutschland, aber auch in den Städten des Südens und auf den Bergspitzen an den Tälern entlang die gewaltigen Profanbauten, die noch heute in voller Wucht und Größe, gleichgültig ob erhalten durch die Jahrhunderte oder in Trümmern zerfallen, zu uns reden. Die deutsche Sprache, die Volkssprache, gewinnt ihr Recht in den Aufzeichnungen des politischen und geschäftlichen Lebens wie in den Erzählungen von den geschichtlichen Vorgängen in Vers und Prosa; sie verlangt ihr Recht in der Predigt, aber auch im Minnelied und Heldenepos. Weltliche Lustbarkeit und weltlicher Scherz dringen bis in das kirchliche Leben hinein (¶ Fastnacht). Religiöser Sinn und Frömmigkeit erscheinen daneben noch gesteigert. Das 13. Jhd. bringt den gewaltigen Erfolg, den die Bettelorden mit ihrer Predigt gerade in D. erringen (¶ Dominikus ¶ Franz von Assisi). Dann kommt die große Zeit der deutschen ¶ Mystik (Meister ¶ Eckehart, ¶ Suso, ¶ Tauler). Man kann sich nicht genug tun in Betätigungen gläubiger Demut, Andachtsübungen, Stiftungen, Heiligenkult. Vereinigungen kirchlichen Charakters erscheinen in immer größerer Zahl. Pilgerfahrten ins heilige Land gelten als verdienstlich und heilbringend. Auch die Auflösung der Kircheneinheit in der Zeit des ¶ Schisma läßt keinen ernsten Zweifel an der Notwendigkeit der allein seligmachenden Gewalt der Kirche aufkommen. So bewahrt oder gewinnt sie in D. mehr vielleicht als in anderen Ländern eine, wie es scheint, unbeschränkte Macht über die Gemüter in einer Zeit, in der in der Kirche allgemein, in Rom vor allem und in D. selbst eine furchtbare Verflachung und Verweltlichung, ein Verfall der Ordnung und Sitte, eine Zersetzung ihres Lehrsystems, eine Verödung an innerer religiöser Kraft rasch zunimmt. Der Ruf nach einer Reformation an Haupt und Gliedern erscheint

überall. Der papalen Herrschaft tritt die konziliare Theorie entgegen (¶ Reformkonzile). In England und in Frankreich sucht die Staatsgewalt die äußeren Ordnungen kirchlichen Lebens den nationalen Bedürfnissen entsprechend zu regeln. In D. zahlt das Volk den Preis, um den fürstliche Territorialpolitik und Kurie sich verständigen. Wohl fehlt es nicht an einsichtigen religiösen Naturen, die ihre Lebensarbeit an eine Befreiung kirchlichen Lebens bei Welt- und Ordensklerus, in Predigt und Seelsorge setzen: im einzelnen erfolgreich, im ganzen völlig vergeblich. Dazu dringen neue Gedanken seit der Mitte des 15. Jhd.s über die Alpen: ¶ Humanismus und römisches, weltliches Recht. Auf deutschem Boden selbst ist die Zeit von wechselvollen, vielverschlungenen Kämpfen zwischen Fürsten und Städten und Rittern erfüllt. Soziale Wandlungen führen zu gewaltsamen Erhebungen. Sie werden von krankhaften Auswüchsen religiöser Ergriffenheit begleitet. — Alles ist in Bewegung. Die Kirche hat die Führung bei alledem nicht. Sie vermag in Staat und Gesellschaft, in Wissenschaft und praktischer Lebensarbeit nichts Neues, die Gegenwart Beherrschendes, in die Zukunft Weisendes zu bieten. Ihre Machthaber auf deutschem Boden, hohe und niedere, sind in erdrückender Mehrzahl selbst von weltlichen, egoistischen Trieben beherrscht. In diesen Zeiten der Gährung, der Unruhe sucht das Gemüt Trost in der Religion und bei der Kirche, die sie verwahrt. Je weniger religiösen Gehalt diese noch zu bieten vermag, um so mehr suchen die Menschen durch die Beobachtung der äußeren Formen die Seligkeit und den Frieden der Seele sich zu sichern. Nirgends wie in D. ist an der Wende des 15. Jhd.s die Zeit so reif, daß sich die Menschen einer neuen Heilsbotschaft zuwenden, die doch keine andere als die alte, nur durch die Kirche verdunkelte ist, und die in der Rechtfertigung durch den Glauben und durch wahrhafte Reue ohne Vermittlung von Priester und Kirche Seelenfrieden und ewiges Leben verheißt. Die Zeit für Luther und die Reformation war da.

Was D.s Anteil an Kirchenlehre und Verfassungsleben im Mittelalter betrifft, so erscheint er neben der Arbeit anderer Völker sehr unbedeutend. Als die Franken das katholische Christentum annahmen, hatten Lehre und Gebräuche bereits ihre entscheidende Ausprägung erhalten, die in den nächsten Jahrhunderten nur geringe Fortbildung erfuhren. Für die äußeren Ordnungen des kirchlichen Lebens wurden die in Gallien vorgefundenen Formen maßgebend. Erst die engere kirchliche, dann auch politische Verbindung mit Rom im 8. Jhd. (das eben damals mit Byzanz in der Frage der Bilderverehrung in Konflikt geriet) führte, vornehmlich auch durch die persönliche und regimentale Stellungnahme Karls des Großen, zu einer Anteilnahme (mehr noch der staatlichen Faktoren als der kirchlichen Kreise) an der Regelung dieser Fragen, in erster Linie unter dem Gesichtspunkte des staatlichen Interesses, von dem ja freilich das religiöse Moment infolge des Zusammenfallens weltlicher und kirchlicher Untertänigkeit kaum zu trennen ist (¶ Bilderstreitigkeiten ¶ Christologie: II, 3 c). An den dogmatischen Streitigkeiten der folgenden Jahrhunderte ist die deutsche Kirche unbeteiligt. An der Ausbildung der Lehre und des Kirchenrechts haben deutsche Kleriker kaum ein namhaftes Verdienst. Ketzerische Meinungen erwachsen auf deutschem Boden in keinem irgendwie bedeutenden Umfange und nicht aus eigenen Wurzeln. Daß sie später auch hier auftauchen, insbesondere ¶ Waldenser, ist begreiflich; zu ihrer Verfolgung leiht die weltliche Gewalt das Schwert auch hier. Kirchenlehre und Ausbildung der Kirchenverfassung wurden, soweit sie dem eigentlichen Mittelalter angehören, von den Romanen getragen; und dieser Romanismus wird in Form und Inhalt auch der deutschen Kirche auferlegt. Als Ludwig der Bayer auf dem Boden der Lehre den Streit mit dem Papsttum beginnt, sind keine Deutschen seine dogmatischen Berater. In einsamer Größe erscheint in der Reihe der großen Kirchenlehrer ¶ Albert der Große als einziger Deutscher, der „eigentliche Begründer der ¶ Scholastik". Aber den Abschluß des Systems gibt der Italiener ¶ Thomas von Aquino. — Doch nimmt natürlich an den dialektischen Erörterungen und den Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen scholastischen Lehrmeinungen (Realismus, Nominalismus) auch die deutsche Theologie auf den neubegründeten Universitäten ihren Anteil. — Erst in dem theoretischen Kampfe gegen die papale Allmacht zugunsten der Konzilsgewalt stehen zeitlich und auch an Bedeutung zwei Deutsche voran, freilich nicht auf deutschem Boden, sondern da wirkend, wo damals der Brennpunkt theologischer Studien war, in Paris: ¶ Konrad von Gelnhausen und ¶ Heinrich von Langenstein. Und in der publizistischen Literatur der Konzilszeiten selber erscheinen ¶ Dietrich von Nieheim und Gregor ¶ Heimburg mit rühmlichem Anteil.

4. In den Wandlungen, die das Verhältnis von Staat und Kirche (¶ Kirche: V, 1) im Laufe des Jahrtausends zwischen Chlodwigs Uebertritt zum Christentum und dem Auftreten Luthers durchgemacht hat, spiegeln sich besonders deutlich die Tendenzen, in deren Entfaltung das Wesen des Mittelalters im Bereiche der abendländischen Kirche vornehmlich zum Ausdrucke kommt. Unter dem Schutze des neu entstehenden germanischen Staatswesens setzt die auf dem Boden Galliens vorgefundene und sich an die römische Kirche anschließende christliche Kirche allmählich ihre Anerkennung im ganzen Umfange des fränkischen Reiches durch, das sich nach und nach alle auf dem Boden D.s gebliebenen germanischen Stämme einordnet. Als überlegene Kulturmacht gewinnt sie eine immer stärkere Einwirkung auf die rechtlichen Ordnungen und politischen Formen des staatlichen Lebens. Das geschieht in weit höherem Maße als in irgend einem andern Staate der abendländischen Christenheit. Denn erstlich werden im deutschen Königreiche — seit der Mitte des 10. Jhd.s — die kirchlichen Obrigkeiten, Bischöfe und Aebte, durch die dauernde Uebertragung weltlicher Hoheitsrechte zu Reichsfürsten und damit zugleich als maßgebende Faktoren in die politischen Machtkämpfe der folgenden Jahrhunderte hineingezogen. Zweitens vollzog sich unter dem nämlichen Herrscher, der jene „Verfassungskirche" geschaffen hatte, unter ¶ Otto I, die Verbindung des deutschen Königtums mit dem römischen Kaisertum als weltlicher Vormacht im Abendlande, und damit der Versuch einer Beherrschung des ¶ Papsttums. Ein Jahrhundert

später aber gab das Papsttum, getragen von den Ideen der cluniazensischen Kirchenreform, die Losung Befreiung der Kirche aus Laienhänden aus und tat damit den ersten Schritt zur Erlangung der Herrschaft der Kirche über die weltliche Gewalt (¶ Gregorius VII). Das Ergebnis dieses Kampfes ist der modus vivendi des Wormser Konkordats. Der Kampf erneuert sich aber, als durch die italienische Politik der Staufer das Papsttum sich in seiner politischen Selbständigkeit gefährdet sieht; er wird zum Kampf auf Tod und Leben, seit Heinrich VI das Sizilische Reich dem Imperium hinzufügt. Das Ergebnis dieses Kampfes ist die Vernichtung des mittelalterlichen Kaisertums und der deutschen Herrschaft in Italien, die Entwicklung des deutschen Territorialfürstentums, als dessen integrierender, einflußreicher und der Zahl nach überwiegender Teil die geistlichen Fürsten erscheinen, zugleich die Schutzlosigkeit gerade dieser geistlichen Fürsten gegen die Uebergriffe der päpstlichen Macht. Jedem erneuten Versuch, kaiserliche Rechte in Rom oder weltliche Herrschaft in Italien auszuüben, tritt das dem französischen Königtum verfallene Papsttum mit Entschiedenheit und Erfolg entgegen. Die Ausbeutung aller Länder durch die finanziellen Anforderungen der Kurie, der Verfall der Kirche an Haupt und Gliedern führen zur konziliaren Bewegung, deren Leitung vorübergehend das deutsche Königtum (Sigismund) an sich bringt. Für D. aber ist das Ergebnis der dynastischen Interessengegensätze zwischen König, Kurfürsten und den Ständen untereinander, daß die Kurie, gegen die Anerkennung ergiebiger finanzieller Rechte über Klerus und Laien, dem König und den Fürsten die schon mit der Entwicklung der Territorialhoheit erlangten weitgehenden Befugnisse gegenüber den Kirchen ihrer Gebiete zugesteht. Territoriale Landeskirchen scheinen auf dem Wege zu gesicherter Existenz, bis dann die universale Machtstellung ¶ Karls V und der Abfall von Rom, schließlich die Neuorganisation der römischen Kirche in Trient die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in D. auf eine völlig neue Grundlage stellt. — Im Reiche der Merowinger ist seit Chlodwigs Uebertritt die Kirche nicht nur Landeskirche, sondern Staatskirche, d. h. die Staatsgewalt beherrscht kraft eigenen Rechts in vollem Umfange alle äußeren Formen des kirchlichen Rechts- und Glaubenslebens. Sie bestimmt, sei es von sich aus, sei es unter Hinzuziehung kirchlicher Organe, aber in letzter Linie in selbständiger Entscheidung die Organisation (s. Abs. 2), die Besetzung wenigstens der wichtigeren kirchlichen Aemter, besonders der Bischöfe und Aebte, sorgt nach ihrem Ermessen für deren Unterhaltung, veranlaßt oder beruft, so oft sie will, die kirchlichen Vertretungen, Konzilien und Synoden, beaufsichtigt oder leitet sie. Nur mit ihrer Zustimmung und durch ihre Verkündigung werden die Beschlüsse jener Versammlungen Gesetz, sie schützt oder übernimmt deren Durchführung. Ueberaus locker dagegen sind bis zur Mitte des 8. Jhd.s die Beziehungen der fränkischen Kirche zum römischen Bischof: er ist nur — vermöge des Ansehens, welches das römische Bistum in der abendländischen Kirche gewonnen hat — moralische, nicht rechtliche Instanz in Glaubenssachen (¶ Papsttum). Beziehungen zwischen dem Königtum und Rom fehlen bis dahin so gut wie ganz. — Rechtsverhältnis und Praxis des merowingischen Königtums werden von den karolingischen Hausmeiern und Königen beibehalten und z. T. noch gesteigert. Die Reorganisation der Staatsgewalt macht das möglich, und die Wiedergliederung der in den Zeiten der inneren Kämpfe verloren gegangenen Grenzlande sowie die Ausbreitung des Christentums auf deutschem Boden machen es notwendig. Die Kirche wird jetzt noch mehr als bisher in den Dienst der staatlichen Interessen gestellt. Das Kirchengut wird kräftig zu diesem Zwecke herangezogen: durch Vergebung als Lehen von seiten des Königtums, bezw. des Hausmeiers, da das Krongut erschöpft ist, und mit der Verpflichtung zu militärischen Leistungen für den Staat. Das ist die sog. Säkularisation des Kirchenguts unter Karl Martell (714—742), die unter seinen Söhnen nicht rückgängig gemacht wurde, sondern nur zur Beseitigung von Härten und wirklichen Schädigungen einzelner Kirchen und Klöster eine Ausgleichung erfuhr (sog. Revindikation des Kirchenguts). Andererseits bot der Staat der Kirche — wie in der merowingischen Zeit — große Vorteile und Unterstützung: er gewährte ihren Personen und Anstalten einen erhöhten Schutz und Frieden (Königsschutz, erhöhtes Wergeld) und in gewissem Zusammenhang damit eine sich immer steigernde bevorzugte Rechtsstellung gegenüber staatlicher Gerichtsbarkeit und öffentlichen Leistungen (¶ Immunität), schließlich auch die Anerkennung von nötigenfalls durch den Staat zu erzwingenden Zehnten an die Kirchen. Im Laufe des 8. Jhd.s schon vollzieht sich eine weitere Verflechtung der staatlichen und kirchlichen Funktionen. Die Kirche entzieht sich diesen neuen Aufgaben nicht. Die Mission, die Ausbreitung und Organisation des Christentums im Bereiche der wieder- oder neuunterworfenen Gebiete dient zugleich der Erzwingung und Verstärkung staatlichen Gehorsams. Die kirchlichen Anstalten sind die Vermittlerinnen höherer, auch für das Staatsleben notwendiger Kultur, insbesondere durch die Sorge für Schulbildung (Kloster- und Bistumsschulen, unter Karl dem Großen auch Hofschulen). Es steigt die Bedeutung der Kirche im Wirtschaftsleben des Staates (Verwaltung immer umfangreicheren Grundbesitzes, Urbarmachung besiedelungsfähigen Wildlandes); dazu gesellt sich die unmittelbare Uebernahme staatlicher Funktionen durch die Kirche, sei es daß sie Lehnsherr kriegsdienstpflichtiger Vasallen wird, sei es daß Geistliche in Kapelle und Kanzlei (der eigentlichen Regierungsbehörde, dem Ministerium des mittelalterlichen Herrschers) verwendet werden, sei es daß man Kleriker mit staatlichen Aufträgen auf besondere Gesandtschaften in In- und Ausland oder als regelmäßige Kontrollbeamte versendet (sog. missi, seit Karls des Großen Kaiserkrönung). Dabei bleibt die Superiorität der weltlichen Gewalt in all diesen Verbindungen tatsächlich und grundsätzlich gewahrt, ja sie ist z. T. gesteigert. Auch die Entwicklung engerer und neuer Beziehungen zu Rom wirkt zunächst in derselben Richtung. Diese werden durch Winfried ¶ Bonifatius angebahnt, dessen systematische, kirchliche Organisation aber nur durch Zustimmung und Unterstützung der staatlichen Obrigkeit möglich war. Bedeutsamer wurde, daß Pippin (742 [751]—768) von dem römischen Bischof die moralische Legitimierung des Staatsstreichs erbat

und erhielt, der das Geschlecht Karl Martells an die Stelle der tatsächlich schon längst ausgeschalteten Merowinger setzte (751/2), und daß aus dieser Berührung durch die unausgesetzten Bemühungen der römischen Bischöfe alsbald politische Folgen von weltgeschichtlicher Bedeutung entstanden. Denn Pippin übernahm auf eine von Karl Martell (739) noch abgelehnte, an ihn erneut ergangene Aufforderung des von Byzanz verlassenen römischen Bischofs den Schutz der Kirche Roms und ihrer Besitzungen gegen die fortschreitende Eroberungspolitik der ¶ Langobarden. Pippin mag Beweggründe moralischer und politischer Art zugleich gehabt haben, und das Eingreifen der fränkischen Politik jenseits der Alpen mag nur als einmalige Aktion gedacht gewesen sein. Die Uebernahme des Schutzes führte tatsächlich in ihren Konsequenzen durch den Entschluß ¶ Karls des Großen zur Eroberung des Langobardenreiches (d. h. der Aufrichtung der Herrschaft des fränkischen Königs über Nord- und Mittelitalien bis zum Herzogtum Benevent) und zur Aufrichtung einer neuen Gesamtherrschaft (des Imperiums). In diese wurde nun auch der römische Bischof und der Besitz seiner Kirche, wenn auch mit bestimmten staatsrechtlichen Privilegien, eingegliedert. Ihren äußeren Ausdruck fand sie in der von Karl — wohl längst — beabsichtigten Kaiserkrönung (800), die freilich durch die Eigenmächtigkeit ¶ Leos III zu einem dem äußeren Scheine nach von päpstlicher Initiative ausgehenden Akte gemacht war. Zeitgenossen und Nachwelt sahen in dieser politisch-kirchlichen Neuschöpfung Karls die Erneuerung des ¶ Imperium Romanum, dessen materielle Kraft im Frankenreiche lag, dessen ideellen Mittelpunkt aber Rom bildete. Der römische Bischof wurde nun erst wirklich zum Papste. Der Anspruch auf die Herrschaft über Rom und bald auf die Krönung in Rom galt von da ab durch das ganze Mittelalter in der allgemeinen Vorstellung und darum auch staatsrechtlich als notwendiges Zubehör und Voraussetzung des Kaisertums, das freilich schon unter Ludwig dem Frommen jene Herrschaftsansprüche nur mit Anwendung von — fränkischer — Gewalt aufrecht zu erhalten vermochte und mit der Teilung von 843 seinen Charakter völlig veränderte. Grundsätzlich wurde an der Stellung der Kirche im Staate, auch in dem östlichen Teile, der Ludwig dem Deutschen zufiel, nichts geändert. Aber die Schwächung der weltlichen Gewalt, die mit der Zerstörung der Reichseinheit und den weitergehenden Zersplitterungen der Teilreiche naturgemäß verbunden war, gab der energischen Vertretung universeller Machtansprüche durch Papst ¶ Nikolaus I ein freilich nur vorübergehendes Uebergewicht. Die an Lothar als den ältesten der Söhne Ludwigs des Frommen gefallene Kaiserwürde, deren materielle Grundlage außer dem italienischen Königreich nur das schmale Gebiet von Lothringen und Burgund bildete, konnte nicht mehr in machtvoller Einheit die weltliche Herrschaft und zugleich den Schutz der abendländischen Kirche handhaben. Sie konnte nur noch die Bedeutung besitzen, ihrem Inhaber und seinem Reiche einen gewissen Vorrang unter den abendländischen Herrschern zu verleihen. Durch die mit Lothars Tode (855) eingetretene weitere Zerschlagung seines Reiches auf Italien beschränkt, verlor das Kaisertum schließlich jegliche reale Bedeutung. Schon glaubte das Papsttum, über die Kaiserkrone verfügen zu können. Aber bald wurde es selber für nicht viel weniger als ein Jahrhundert ein Spielball der römischen Adelsparteien und blieb länger als andere Teile des Imperiums von dem allgemeinen Verfall an Macht und Kultur ergriffen, der am Ende des 9. Jhd.s, von den Verheerungen durch Ungarn, Normannen und Sarazenen begleitet, das ganze Gebiet des einst so mächtigen Reiches erfaßt hat. Die Versuche der ostfränkischen Karolinger, die Herrschaft über Italien und die Kaiserkrone zu gewinnen, scheiterten trotz vorübergehender Scheinerfolge ebenso, wie die rivalisierenden Ränke des westfränkischen Karl des Kahlen. Das ostfränkische Reich, D., scheint in eine Reihe auf Stammesgemeinschaft aufgebauter Einzelgebiete auseinanderzufallen. Auch die Kirche, in die allgemeine Auflösung weltlicher Ordnung und die Zerrüttung aller Kultur hineingerissen, vermag nichts dagegen zu tun. Für ihr späteres Gedeihen und ihre Tätigkeit als Kulturträgerin war auch auf deutschem Boden die Wiederherstellung machtgebietender Staatseinheit die Voraussetzung. Konrad I, der Frankenherzog, dem diese Aufgabe der Wiederherstellung zufiel, bemühte sich vergeblich, mit Hilfe der bereitwillig gewährten Mitwirkung des deutschen Episkopats und der über die Ruhestörer verhängten kirchlichen Strafen zum Ziel zu gelangen. Erst die auf eigene, rein weltliche Macht, die geschlossene Gefolgschaft des sächsischen Stammes und persönliche Tüchtigkeit gegründete Herrschaft Heinrichs I (919—936) hat die Einheit und äußere Sicherstellung des zerfallenen Deutschen Reiches wiederhergestellt und die Möglichkeit gedeihlicher wirtschaftlicher und kultureller Arbeit und der geordneten Ausübung kirchlicher Tätigkeit gegeben. Es ist ganz selbstverständlich, daß die Kirche unter solchen Umständen in voller Abhängigkeit von der weltlichen Obrigkeit erscheint. Das alte staatskirchliche System ist noch vorhanden. Die Organe der Kirche stehen im Dienste staatlicher Tätigkeit, mit staatlichen Funktionen beauftragt. Aber die ganze Einheit ihrer Leitung durch den König wiederherzustellen, dünkt dem Herrscher nicht notwendig. Fast die volle Verfügung über die Kirche, ihre Organe und ihren Besitz im bayrischen Stammesgebiete verbleibt dem bezwungenen Herzog. Von Beziehungen zu Rom ist in dieser Zeit, da das Haus der Crescentier mit seinen Buhlschaften über den Stuhl Petri verfügt, keine Rede. Und daß Heinrich nur durch den Tod gehindert gewesen sei, in Rom die Kaiserkrone zu gewinnen, deren Voraussetzung doch die Eroberung und Behauptung des Königreichs Italien hätte sein müssen, ist eine vielfach angenommene, aber schwerlich haltbare Anschauung. Sein Sohn und Nachfolger ¶ Otto I (936—973) hat dann in dem Verhältnis zwischen Staat und deutscher Kirche und darüber fortschreitend zwischen D., Rom und Italien, zwischen deutschem Königtum, römischem Kaisertum und Papsttum neue Beziehungen geknüpft, die den nachfolgenden Jahrhunderten in friedlicher Entwickelung und furchtbaren Kämpfen gerade für D. entscheidende Züge verliehen haben. —

Damit beginnt die zweite Periode: sie umfaßt das Jahrhundert bis zum Ausbruche des ersten großen Kampfes zwischen Staat und Kirche. Die

Ursachen dieses Konfliktes liegen darin, daß die von Cluni ausgehende kirchliche Reformbewegung, die bereits einen großen Teil des Klerus ergriffen hat, um die Mitte des 11. Jhd.s auch an der Kurie zur Herrschaft gelangt; ihr Bestreben, die kirchlichen Institutionen und Organe jedem Einfluß von Laiengewalten zu entziehen, führt zu einem fundamentalen Gegensatz sowohl gegen das geltende Staatskirchenrecht, wie es sich insbesondere in D. seit Otto I gestaltet hat, als auch gegen die rechtliche und politische Abhängigkeit des Papsttums von dem deutschen Königtum als Inhaber des Kaisertums. Die Vorspiele des Konfliktes fallen deutlich erkennbar noch in die letzten Tage ¶ Heinrichs III (1039—1056), dessen Eingreifen im Jahre 1046 äußerlich den Höhepunkt deutschen und kaiserlichen Einflusses auf die Kurie darstellt, aber zugleich (was Heinrich III völlig verkannt haben muß) dieses erstarkte Papsttum eben dadurch fähig macht, sich gegen die bevormundende Macht zu wenden. Die neuen Anschauungen finden ihre theoretische Begründung in der publizistischen Literatur: gemäßigt zunächst (¶ Damiani), bald sich verschärfend (¶ Humbert von Silva Candida), und ihre erste praktische Anwendung in der Neuordnung der Papstwahl unter ¶ Nikolaus II (Papstwahldekret 1059), bis dann, seit Hildebrand (¶ Gregor VII) die Leitung der päpstlichen Politik übernimmt, diese offen auf eine Wandlung der staatsrechtlichen Beziehungen zum deutschen Königtum und zur deutschen Kirche hinarbeitet und nach der Wahl Hildebrands zum Papst den offenen Kampf in prinzipieller Schärfe beginnt. Dieses Vorgehen des Papsttums trifft die Grundlagen des deutschen Königtums. Denn Otto I hatte unter Aufrechterhaltung der bisher im ganzen doch unwidersprochen geübten Leitung der deutschen Kirche diese in ganz neue staatsrechtliche Beziehungen zur Reichsverfassung gebracht. An die Stelle gelegentlicher Verwendung kirchlicher Organe zu weltlichen Aufgaben war die grundsätzliche Uebertragung staatlicher Funktionen an die Bischöfe und Reichsäbte getreten. Die notwendige Voraussetzung war der entscheidende Einfluß des Königs auf die Besetzung der Bistümer und Abteien, ¶ Investitur der (formell meist) Gewählten mit Gütern und Nutzungen der Kirche, und dafür die Verpflichtung der Inhaber zu finanziellen und militärischen Leistungen. So entstand das „geistliche Fürstentum", das der deutschen Geschichte bis zum Ausgang des alten Reichs ein ihr allein eigenes Element geschaffen hat, dessen vielleicht vorübergehender Nutzen die verhängnisvollen, durch Jahrhunderte nachwirkenden Folgen entfernt nicht aufwiegen konnte; es entstand die sogen. „ottonische Verfassungskirche". Schon während des ersten Jahrhunderts hat dieses geistliche Fürstentum die Aufgabe, der es seine Entstehung verdankt, dem deutschen Königtum eine zuverlässige Stütze gegen die Laienfürsten zu bieten, in ungenügender Weise erfüllt. Diese ottonische Politik hat aber in ihrer Konsequenz eine weitere, noch verhängnisvollere Folge gehabt, als Otto I zu sicherer Verfügung über die deutsche Kirche die Kaiserkrone, d. h. die Herrschaft über Rom und die Kurie nicht glaubte entbehren zu können, die ihrerseits die Herrschaft über das italienische Königtum zur Voraussetzung haben mußte. Nie anders als durch unablässige, die deutsche Entwicklung und oft die dringendsten Aufgaben diesseits der Alpen in wichtigsten Momenten hemmende Kriege hat diese Herrschaft über Italien und Rom aufrecht erhalten werden können. Und bei aller Würdigung vorübergehender Vorteile und bei aller Anerkennung günstiger kultureller Einwirkungen, die diese Verbindung auch für Deutschland gebracht, mehren sich wieder die Stimmen, die in dieser italienischen und kaiserlichen Politik unserer mittelalterlichen Herrscher ein verhängnisvolles Abgehen von den gesunden Bahnen nationaler Entwicklung erblicken. Wohin diese neue Politik führte, zeigt der phantastische Imperialismus Ottos III (983—1002), unter dem Einflusse Gerberts von Reims (Papst ¶ Silvester II). Für die Nachfolger der Ottonen war ein freiwilliger Verzicht auf die durch die Vorgänger gewiesenen Bahnen, insbesondere auf die Verfügung über das Papsttum, kaum mehr möglich. Der gesunde und erfolgreiche Versuch Konrads II (1024—1039), die ottonische Kirchenpolitik mit entscheidender Betonung der staatlichen und weltlichen Interessen fortzusetzen und sich dabei in D. wie in Italien in erster Linie auf die Laiengewalten zu stützen, ist von seinem durch religiöse Impulse auf das stärkste bestimmten, höherer staatsmännischer Fähigkeiten entbehrenden Sohne ¶ Heinrich III verlassen worden. Auch die offene Opposition, die unter dem Einflusse der cluniazensischen Anschauungen deutsche Bischöfe (Wazo von Lüttich) gegen die Herrschaft des Königtums in der deutschen Kirche erhoben, haben Heinrich nicht stutzig gemacht. Er hat in D. wie in Rom diese cluniazensischen Bestrebungen auch da gefördert, wo sie, genügend erstarkt, sich — schon unter Heinrich III erkennbar — gegen die Königs- und Kaisermacht wenden mußten.

Mit der Eröffnung dieses Kampfes durch die Kirche beginnt die dritte Periode. Sie endet mit dem tragischen Sturze des staufischen Hauses, der Vernichtung des deutschen Kaisertums als Vertreters des mittelalterlichen Imperiums und der Zerstörung der Grundlagen der deutschen Staatskirche, ihrer Emanzipation vom deutschen Königtum (Mitte des 13. Jhd.s). Sie zerfällt in Rücksicht auf die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in zwei Epochen: die erste wird die Zeit des Investiturstreits genannt, weil die Frage der ¶ Investitur der geistlichen Fürsten durch den König im Mittelpunkte des kirchenpolitischen Streites steht, und reicht bis zum Abschlusse des Wormser Konkordats (1122) und zum Tode Heinrichs V (1125). — Nach einigen Jahrzehnten schwankender Politik auf beiden Seiten beginnt mit ¶ Friedrich I die zweite Phase des Kampfes. Er wird hervorgerufen durch die Staufer. Diese stellen das Kaisertum, auf das sie als deutsche Könige politisch wie rechtlich Anspruch haben, in den Mittelpunkt ihrer Reichspolitik; sie erringen in Italien, allmählich um sich greifend und schließlich das Sizilische Königreich hinzufügend, eine reale unbestrittene Machtstellung und treiben auf Grund dieser Machtstellung eine immer umfassendere, imperialistische Politik. In dieser zweiten Phase, in der auch Zeiten äußeren Friedens in Wahrheit doch Perioden heimlicher Kampfesstellung sind, ist das Papsttum, auch da, wo es formell der Angreifer ist, in Wahrheit in der Abwehr begriffen. Dagegen ist in der Periode des Investiturstreits (zu der wir den Blick jetzt

zurücklenken) das Papsttum der angreifende, den Kampf provozierende Teil. Was ¶ Gregor VII unternimmt, das ist eine Revolution; denn es ist die einseitige, gewaltsame Vernichtung bestehender und anerkannter Rechtsverhältnisse, mit denen die neuen Anschauungen über Wesen und Aufgabe der universalen Kirche unvereinbar erschienen. Jetzt traten die einst von ¶ Nikolaus I erhobenen Herrschaftsansprüche, zum Teil mit dem alten Rüstzeug (¶ Pseudoisidorische Dekretalien), zum Teil mit neuen, durch kirchenrechtliche Studien geschmiedeten Waffen auf: das letzte Ziel, die unbedingte Herrschaft der universalen, die Dinge dieser Welt überragenden Kirche über alle weltlichen, auch die staatlichen Verhältnisse; die Ausübung dieser Macht durch das Papsttum. Es ist klar, daß der zur Erreichung dieses Zieles notwendige völlige Umsturz aller bestehenden staatlich-kirchlichen Rechtsverhältnisse nicht auf einmal erreicht werden kann. Daher ist die erste Etappe, die es zu gewinnen gilt, die Befreiung der Kirche von der staatlichen Gewalt, an Stelle der Subordination Koordination, die doch, wie die Erfahrung gezeigt, bei Differenzen in jedem Einzelfalle zur Subordination des Staats führen muß. Zur Erreichung dieser Freiheit werden die kaiserlichen Rechte gegenüber dem Papsttum nicht offen bestritten, aber tatsächlich stillschweigend beiseite geschoben und der direkte Angriff nach drei Richtungen hin eröffnet: man erstrebt 1. Durchführung des ¶ Zölibats, um den Priester von allen irdischen Beziehungen, ideellen und materiellen, zu lösen und in volle Abhängigkeit von der Kirche zu bringen, 2. Beseitigung der ¶ Simonie und 3. Aufhebung der ¶ Investitur durch Laien, womit nicht nur das ottonische Staatskirchentum in seinem Investiturrecht, sondern auch das Eigenkirchenwesen (¶ Eigenkirche) überhaupt getroffen werden soll. In diesem Kampfe gegen das deutsche Königtum und das Staatskirchentum sind der Kurie alle politischen Gegner ¶ Heinrichs IV (1056—1106) als Bundesgenossen willkommen gewesen: die ¶ Pataria in der Lombardei und das normännische Königreich in Unteritalien und in Sizilien ebenso wie die deutsche Opposition in Sachsen und in der Fürstenaristokratie. Heinrich IV hat in den rein kirchlichen Fragen (Zölibat und Simonie) den Forderungen der Kirche keinen Widerstand geleistet. Er hat um so entschiedener aber den Kampf um seine königlichen Rechte, die zugleich die Interessen des Reichs waren, aufgenommen. Er hat die äußere Demütigung, die der Kirchenbann, auch zur Behauptung der Herrschaft, unvermeidlich machte, zu Canossa auf sich genommen. Trotz militärischer Niederlage ist er im Kriege nicht überwunden, und im geistigen Streite um die Rechte des Königtums hat die kurialistische Partei ebensowenig den Sieg davongetragen. Er hat in Rom die Kaiserkrone sich aufs Haupt setzen lassen können, Gregor aber ist als Flüchtling gestorben. Ein großer Teil des deutschen wie des italienischen Episkopats hat ebenso treu zur Sache des Königtums und der bestehenden Rechtsverhältnisse gehalten, wie ein anderer Teil sie mit Leidenschaft und persönlicher Gehässigkeit bekämpft hat. Gegenpäpste haben eine bessere Sache vertreten und mehr Erfolg gehabt als die Gegenkönige. In der steigenden Verquickung mit mannigfachen, oft rein weltlichen und egoistischen Interessen mancher Parteigänger scheint im Laufe der Jahre die Bedeutung des Streites zu verschwinden. Aber es bedurfte schließlich, um aus dem zerstörenden Kampfe zu geordneten friedlichen Verhältnissen zu kommen, für beide Teile einer, wenn nicht grundsätzlichen, so doch praktischen Verständigung. Das war zu Heinrichs IV Lebzeiten schwerlich möglich. Und jetzt war es von größter Bedeutung, daß er dem Sohne, der in hässlicher, wenn auch vielleicht verständlicher Empörung die Krone gewann, diese in ihrer Macht in D. unerschüttert, in allen Rechtsansprüchen ungeschmälert überließ. Heinrich V (1106—1125) hat alsbald seine überlegene Tatkraft und Energie die Kurie fühlen lassen. Der Versuch einer prinzipiellen Auseinandersetzung durch die grundsätzliche Beseitigung der ottonischen Politik, die Ausscheidung aller weltlichen Rechte und Leistungen und die Beschränkung der Kirchenfürsten auf ihre kirchliche Aufgabe ist 1111 gescheitert; er war von ¶ Paschalis II ehrlich gemeint, von Heinrich aber vielleicht wegen zu erwartender Opposition von Laien- und Kirchenfürsten für die Kurie mehr denn für ihn als unausführbar erkannt. So blieb nur die Frage praktischer Verständigung durch eine Teilung des Investiturraktes; das Wormser Konkordat (1122) wies die geistliche Weihe der Kirche zu, die Belehnung mit den weltlichen Hoheitsrechten überließ es der Krone, der auch wenigstens in D. (nicht in Italien) der genügende Einfluß auf die Besetzung der Bistümer und Abteien gewährleistet war. Es ist nicht ein persönliches Zugeständnis, das ¶ Calixt II Heinrich V für dessen Lebzeiten gemacht hat, sondern die Grundlage für den modus vivendi auf einem immer wieder zu Reibungen zwischen Staat und Kirche führenden Gebiete. Es ist im Hinblick auf das proklamierte Ziel und die so oft verkündeten Prinzipien ganz gewiß kein Sieg des Papsttums; denn das Königtum hat auf kirchenrechtlichem Gebiet nichts Wesentliches preisgegeben und alles Notwendige behauptet. Aber die Begleiterscheinungen dieses Kampfes haben begreiflicherweise zur Schwächung der Königsmacht gegenüber dem Fürstentum geführt. Wenn in den Jahrzehnten, die zwischen dem Tode Heinrichs V und der Erhebung ¶ Friedrichs I liegen, die Praxis vom Konkordat nicht selten zu Ungunsten der Krone abweicht und vielleicht sogar in diesem Sinne, vorübergehend wenigstens, rechtlich der Kurie Zugeständnisse gemacht sind, so liegt das an der schwächlichen Vertretung des Königtums, das in Lothar unter dem Einfluß kirchlicher Würdenträger die Gunst der Stunde, die ihm die schiedsrichterliche Stellung in einem päpstlichen Schisma in die Hände spielte, völlig verkannte, und in der Personenfrage gegen die Interessen der Krone entschied (für ¶ Innocenz II gegen ¶ Anaklet II). — Die Regierung ¶ Friedrichs I (1152—1190) hat von Anfang an gezeigt, daß bei stetiger kraftvoller Politik dem deutschen Königtum mit dem Wormser Konkordat genügende Mittel zur Verfügung standen, um den deutschen Episkopat vor allem in seiner politischen Haltung auch bei kirchlichen Differenzen in zuverlässiger Abhängigkeit zu halten. Die zunehmende Bedeutung der reichsfürstlichen Seite ihres Amtes weist die deutschen Bischöfe auf die Seite der Krone, und in den Konflikten Friedrichs, auch mit der Kurie, stehen die hervorragendsten geistlichen Fürsten,

Reinald von ¶ Dassel, Christian von Mainz, auch Philipp von Heinsberg und selbst Wichmann von Magdeburg unerschütterlich ihm zur Seite. Daß die kirchliche Stellung des Papsttums in D. wie in Italien nicht zu erschüttern ist, hat Friedrich im Kampfe mit ¶ Alexander III zur Genüge erfahren müssen. Daß ihm in Anagni 1176 und in Venedig 1177 die Trennung der Kurie von ihren politischen Bundesgenossen gelang, war ein großer Erfolg, der freilich mit der Opferung Heinrichs des Löwen zugunsten des geistlichen Territorialfürstentums — wohl zu teuer — bezahlt wurde. Hatte der Kampf mit Alexander kirchliche Formen gehabt, und hat es auch sonst an kirchlichen und kirchenpolitischen Konflikten zwischen Friedrich und der Kurie vorher und nachher nicht gefehlt, so waren in Wirklichkeit die politischen Bestrebungen des staufischen Kaisertums die Ursachen des Konfliktes, der bald in äußerlichem Frieden, bald in heimlichem und offenem Kampfe wechselnd, mehr als ein Jahrhundert bis zur Vertilgung des „Viperngezüchts" gedauert hat. Um jeden Preis will die Kurie die Aufrichtung einer wirklichen weltlichen Herrschaft des deutschen Königs und Kaisers in Italien verhindern, durch welche die vermeintliche politische Unabhängigkeit des päpstlichen Stuhles beseitigt würde. Um dieses Ziel zu erreichen, wird die Kurie, so sehr sie auch jetzt bemüht ist, ihrem haßerfüllten Vorgehen kirchliches Gewand umzuhängen, zur kriegführenden Macht wie andere Staaten. Gegen den kaiserlichen Universalismus und Imperialismus tritt sie in ¶ Innocenz III (1198—1216) mit ihren letzten und höchsten Zielen der unbedingten Ueberordnung der Kirche über alle weltliche Gewalt hervor. Der jähe Tod Heinrichs VI (1190—1197), der Bürgerkrieg in D., den Innocenz, nicht immer in richtiger Berechnung, für seine Zwecke auszunutzen weiß, die Ermordung Philipps von Schwaben (1208), die übereilte Politik Ottos IV, dazu der Tod Konstanzes, die Erhebung des Normannenreichs gegen deutsche Herrschaft und die Unmündigkeit ¶ Friedrichs II sind unvorhergesehene, ungeheure Glücksfälle für die Kurie. Derselbe Innocenz III hat aber Friedrich II (1212—1250), ohne ihm die Herrschaft im sizilischen Reiche entwinden zu können, das deutsche Königtum verschaffen müssen, und da wenige Jahre später unter einem schwächeren Nachfolger die überlegene Politik Friedrichs II die Kaiserkrone und die Sicherung der Nachfolge seines Sohnes in allen Landen von der Nordsee bis nach Sizilien erreichte, war die unabwendbare Folge ein neuer Kampf zwischen Kirche und Staat, — ein Kampf, dessen Verlauf und Ausgang auch in D. das Verhältnis beider Faktoren von Grund aus geändert hat. Zur Gewinnung und Befriedigung der Anhänger während des staufisch-welfischen Thronstreits haben die Prätendenten mit der Vergabung von Privilegien und Gütern an Fürsten, an weltliche und noch mehr an geistliche, nicht gekargt und vielleicht nicht kargen können. Zur Erreichung seiner auf verschlungenen Wegen verfolgten Ziele hat Friedrich II solchem Beispiel folgen zu sollen geglaubt. Die großen Privilegien, die er 1213 in Eger, vor allem 1220 zugunsten der geistlichen Fürsten, dort als Preis für seine Königswahl, hier für die seines Sohnes Heinrich, erlassen hat, die Zusagen, welche 1231 von König Heinrich allen Fürsten gegeben wurden, sind mit Recht als die vornehmsten Grundlagen für die Entwicklung des deutschen Territorialstaats und der Landeshoheit der Reichsfürsten angesehen worden. Das geistliche Fürstentum hatte sich mit dem Friedrich abgezwungenen Verzicht auf das Wormser Konkordat, mit der Freigebung der Bischofswahlen vom deutschen Königtum emanzipiert. Die „Verfassungskirche" war endgültig beseitigt. Aber nicht die geistlichen Fürsten D.s, sondern, wie die Folgezeit gezeigt hat, die Kurie hat den Vorteil von diesem Verlust an Königsrecht und Königsmacht gehabt. Nur vom Standpunkte der universalen Politik Friedrichs, nicht von den Interessen des deutschen Königtums her, sind diese Opfer der Krone zu begreifen. Das universale Kaisertum sucht seinen Schwerpunkt in Italien. Um die weltliche Herrschaft hier geht der Kampf, dessen offenen Ausbruch hinauszuschieben Friedrich lange Zeit gelungen ist; im Mittelpunkt dieses Kampfs hat die Kurie von Anfang an, im Geheimen unter ¶ Gregor IX (1227—1241), dann in aller Offenheit unter ¶ Innocenz IV (1244—1251) gestanden. In nicht zu überbietender Rücksichtslosigkeit und Skrupellosigkeit hat insbesondere in dieser letzten Phase des Kampfes die Kurie gegen den verfluchten Herrscher alle weltlichen und kirchlichen Mittel im Dienste weltlicher Ziele in Bewegung gesetzt. Wie Heinrich IV konnte Friedrich im Felde geschlagen werden, militärische Mißerfolge erleiden. Aber bezwungen worden ist er nicht, und die Kurie war bei seinem Tode (1250) dem Siege ferner denn je. — Auch in D. hatte die Kurie alle Leidenschaften gegen Friedrich zu entfesseln versucht, nur mit sehr mäßigem Erfolge. Sie hatte den Bürgerkrieg heraufbeschworen, der auch die Besitzungen der geistlichen Fürsten und die Interessen der Kirche auf das empfindlichste in Mitleidenschaft ziehen mußte. Und jetzt fehlte der Krone Macht, Recht und Interesse, um zugunsten dieser vom Königtum emanzipierten Gebilde einzugreifen. Noch haben Sohn und Enkel und für sie andere Glieder des Hauses in D. und Italien den Kampf fortzuführen versucht. Aber die kaiserliche Machtstellung war unter den nun eingetretenen Verhältnissen nicht wieder zu gewinnen: sie hatte — das war jetzt klar — auf der Macht des deutschen Königtums im Norden und Süden der Alpen beruht. Diese aber ist auch in D. erschüttert, in ihren tiefsten Lebensnerven getroffen, nicht zuletzt durch die Emanzipation der geistlichen Fürstentümer. — So ist das Ergebnis dieses Kampfes für D., soweit Staat und Kirche in Frage kommen, die völlige Auflösung der Jahrhunderte lang bestehenden, durch alle Kämpfe hindurch in den Grundlagen festgehaltenen Verhältnisse, deren wesentliches Moment die Herrschaft des Königtums über die deutsche Kirche, dann in der Kirche gewesen war. Die Königskrone wurde von deutschen Fürsten an Fremdlinge vergeben. Für den deutschen König konnte künftig, soweit seine Beziehungen zur deutschen Kirche in Frage kamen, die Kaiserkrone kaum noch Bedeutung haben. — Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in D. wird ein Bestandteil landesherrlicher Entwicklung. Das ist die Signatur der letzten Phase, des ausgehenden Mittelalters. Hier haben wir drei Punkte im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Staat und Kirche zu unterscheiden. 1. Das geistliche Fürstentum, den weltlichen Reichsfürsten als sogen.

jüngerer Reichsfürstenstand rechtlich koordiniert, an Rang wie im Heerschild voranstehend, numerisch überlegen (s. d. Aufzählung bei Wermingshoff I, § 35 und Grundriß, § 26), gab der deutschen Reichsverfassung einen eigenartigen, fremdartigen, nirgends wiederkehrenden Charakter. Es gab ihn ihr durch seine Doppelgestalt, die überall da zu Tage treten mußte, wo kirchliche Interessen auf dem Spiele standen, insbesondere wenn Differenzen zwischen Reichs- oder Landesinteressen und der Kurie ausbrachen: davon legen die Epochen Ludwigs des Bayern und der ¶ Reformkonzile genügend Zeugnis ab. Dabei zeigte sich dann, was das Fehlen schützender Königsmacht bedeutete. Der um sich greifenden, oft rein weltlichen Gewalt der Kurie bei der Besetzung und finanziellen Ausbeutung der geistlichen Fürsten gegenüber ermangelte jedes kräftige Gegengewicht. Daß sie nicht erbliche Sukzession hatten und, nachdem die territorialdynastische Aufteilung deutschen Bodens ziemlich abgeschlossen war, an der durch Erbanfälle und Hausverträge oder königliche Verleihungen erfolgenden Vergrößerungen der weltlichen Dynasten keinen Anteil haben konnten, hat die Bedeutung auch der größeren unter den geistlichen Gebieten neben der wachsenden Macht einer Reihe von Fürstenhäusern sehr bald zurücktreten lassen. Auch waren diese geistlichen Gebiete außerordentlich ungleich verteilt. Ihre größte Masse lag in den alten Reichsgebieten des Südens und Westens: in Bayern, am Main, am Ober- und Mittelrhein und in Nordwestdeutschland bis zur Elbe hin. Die auf dem neuen kolonialen Boden liegenden oder ihm angrenzenden Bistümer sind fast alle gering an Umfang wie an Zahl und können sich auf die Dauer der Landsässigmachung durch die benachbarten Dynasten nur mühsam erwehren. Im übrigen aber sind sie alle Landesherren wie die weltlichen Fürsten, auch in Hinsicht auf die Kirchen in ihrem Gebiete.

Das ist das 2. Moment, das diese Periode charakterisiert: die Entwicklung der *Landeshoheit*, die aus einer Summe sehr verschiedenartiger Rechte, Lehen, Befugnisse, Nutzungen, Eigengüter erfolgt, so daß der Besitz öffentlicher Rechte dabei mit Voraussetzung ist. Die Ausbildung dieses Landesfürstentums, zumal in den größeren Gebieten, ergreift naturgemäß auch die in ihm gelegenen Kirchen und kirchlichen Institute, im einzelnen sehr verschieden und zu verschiedener Zeit, im ganzen überall in der nämlichen Richtung. Was einst königliches Recht war, sucht jetzt der Landesherr an sich zu bringen, dazu alles das, was für die fortschreitend sich ausbildende landesherrliche Verwaltung erwünscht ist: Beeinflussung der Besetzung der kirchlichen Stellen, ¶ Panisbriefe, ¶ preces primariae, Spolienrecht (¶ Kirchenverfassung: I), Einschränkung der geistlichen Gerichtsbarkeit, des auswärtigen Gerichtsstandes und der Erwerbung der toten Hand, Heranziehung zur Besteuerung mit Hilfe der Landstände, Aufsicht über die geistlichen Personen, Klöster, Stifter usw., über Kultus, Unterricht, Armenpflege usw. Es ist der im einzelnen oft unmerkliche, im ganzen deutlich erkennbare Entwicklungsgang, der schon im 15. Jhd. deutliche Ansätze zur Landeskirche zeigt und dann im 16. Jhd. zum Abschluß gelangt. — Bei all diesen Bemühungen gehen die geistlichen Fürsten ganz analog in ihren Gebieten vor, gestützt noch durch ihre kirchliche Stellung. — Nicht in gleicher Art und in gleichem Maße, aber doch auch in bedeutsamer Weise konnten die Städte, vor allen Dingen die Reichsstädte, ihre Stellung zur Kirche entwickeln. Eine ganze Anzahl von Städten, gerade die ältesten und mächtigsten, hatten noch bis ins 13. Jhd. unter einem Bischof als Stadtherrn gestanden (Bischofsstädte). Nun machten sie sich in der Mehrzahl, zum Teil in offenen Kämpfen (z. B. Straßburg 1263, Köln 1288), von diesem Stadtherrn unabhängig und traten in die Zahl der unmittelbar unter König und Reich stehenden Reichsstädte ein. Je umfassender die Städte — Reichs- wie Landesstädte — ihre Autonomie entwickelten, um so mehr hatte ihr Rat auch Gelegenheit und Anlaß, sich als Obrigkeit um die kirchlichen Angelegenheiten, Besetzung von Kirchenpfründen, Verwaltung frommer Stiftungen, um Klöster und Ordensniederlassungen, Erhaltung der Kirchengebäude, um Sittenzucht, Armenpflege und Bettelwesen, Schulen usw. zu kümmern. Alle diese geistlichen Anstalten unterstehen dem Schutze der Stadt, die Geistlichen selbst können städtisches Bürgerrecht erwerben. Die Städte haben, den Landesherren zur Seite gehend, seit dem Ende des 14. Jhd.s auch Universitäten, die ja zunächst als kirchliche Lehranstalten erscheinen, gestiftet: neben Prag 1348, Wien 1368 und Heidelberg 1386 stehen schon 1389 Köln, 1392 Erfurt.

Auch der *König* ist (3.) seit dem Interregnum in erster Linie Landesherr. Die alten Grundlagen der Königsmacht sind zum größten Teil dahingesunken. Der deutsche König muß von da an vor allen Dingen seine Hausmacht entwickeln, auch der Kirche gegenüber nicht anders, wie die Landesfürsten. Aber darüber hinaus hat der König noch eine besondere Stellung zur Kirche. Er belehnt die geistlichen Fürsten mit ihrem weltlichen Besitz, ihren Fürstentümern; aber er kann den ohne seinen Einfluß Gewählten die Belehnung nicht verweigern. Und er behält, wie einst, durch seine Erhebung zum Könige das Anrecht auf die vom Papste zu vergebende Kaiserkrone. Nicht mehr das Erbrecht ist entscheidend oder ins Gewicht fallend, das freie Wahlrecht hat gesiegt. Aber nicht mehr alle Reichsfürsten wählen, sondern ein bevorrechtetes Kolleg von sieben Wählern, unter ihnen die drei rheinischen Erzbischöfe, von denen der Mainzer die Wahlhandlung leitet. Was schon Gregor VII versucht, gewinnt nun für ein Jahrhundert Geltung, seit Innocenz Gegenkönige gegen den Staufer erweckt hat: der Papst beansprucht die Prüfung und Anerkennung nicht nur der Würdigkeit zur Kaiserkrone, sondern bald auch der Königswahl und, wie schon Innocenz III, die Entscheidung bei zwiespältiger Königswahl. Die Schwäche deutscher Könige oder politische Pläne, zu deren Hilfe sie die Kurie zu gebrauchen glaubten, haben mehr als einmal zur Beugung unter die päpstlichen Ansprüche geführt, die freilich auch dann, wenn sie nicht begehrt wurden, in unerbetener Erklärung theoretisch aufrecht erhalten wurden. Mit französischer Hilfe (Karl von Anjou) hatte die Kurie endlich durch Konradins Hinrichtung die Staufer vernichtet; französische Einflüsse verstärken sich im Kardinalskollegium, ein französischer Papst kann den Plan fassen, das Imperium in kleine Reiche zu zerteilen, deren nun keines der Kurie mehr gefährlich werden könne. Wer die

Kaiserkrone gewinnen will, muß nach Rom ziehen und sich den Bedingungen, die der Papst vorschreibt, fügen, dazu auf jede Betätigung kaiserlicher Macht und wirklicher Königsherrschaft in Italien, und erst recht im Gebiete des nun sich entwickelnden Kirchenstaats, verzichten. Am allerwenigsten darf er die sizilische Politik der Staufer erneuern. Daher hat den ersten deutschen Herrscher, der seit Friedrich II wieder die Kaiserkrone getragen, der sie nicht seiner Macht, sondern eher dem Mangel überlegener Macht verdankte, Heinrich VII (1308—1313) nur plötzlicher Tod vor dem offenen Konflikte mit der Kurie bewahrt. Als Ludwig der Bayer (1314—1347) kaiserliche Politik auf italienischem Boden zu betreiben Miene macht, beginnt die Kurie von Avignon aus den kanonischen Prozeß gegen ihn; denn das Papsttum selbst nimmt, da das Kaisertum erledigt ist, die Ausübung der Reichsrechte für sich in Anspruch. Wohl kann Ludwig mit Waffengewalt sich den Weg nach Rom bahnen und dort, nicht aus der Hand des legitimen Papstes, sondern der Vertreter des römischen Volks, dann eines von ihm eingesetzten Papstes die Kaiserkrone empfangen. Aber das Kaisertum wirksam werden zu lassen, fehlt ihm die Macht. Und indem er unter Benutzung theologischer Opposition (Minoriten) — nicht führend, sondern geführt, ohne doch wohl die Tragweite zu übersehen — den Streit auf kirchliches Gebiet hinübergleiten läßt, gibt er der in die Interessen französischer Politik verschlungenen Kurie Gelegenheit, den kaum beendeten inneren Zwist in D. unter kluger Benutzung fürstlicher Rivalitäten aufs neue zu entfesseln. Aber die Zeiten haben sich gewandelt. Die Tage Gregors VII, der beiden Innocenze sind vorüber. Schon war der Starrsinn ¶ Bonifatius' VIII an der Entschlossenheit Philipps des Schönen zerschellt. Allzu groß war der Kontrast zwischen den weltumspannenden Forderungen der Kurie und den realen Verhältnissen, seit sie sich in der „babylonischen Gefangenschaft" befand. Nationale Empfindungen regen sich auch in D. Die verfassungsmäßigen Vertreter des Volkes, Kurfürsten und Reichstag, weisen die päpstlichen Ansprüche zurück. Das Königtum, so verkündet der Kurverein von Rense, wird durch der Kurfürsten Wahl begründet und bedarf päpstlicher Zustimmung nicht; der Reichstag erklärt alle, auch die kirchlichen Maßnahmen der Kirche gegen Ludwig, selbst Bann und Interdikt für nichtig. Wer von den Geistlichen sich nicht fügt, wird von der Strafe der weltlichen Macht getroffen, so verfügt ein Reichsgesetz. Noch fehlt, auch bei dem Herrscher, die Kraft, das Wort zur Tat werden zu lassen. Aber nicht des Papstes Gunst, sondern Ludwigs Tod und die eigene diplomatische Geschicklichkeit haben Karl IV (1346—78) die Krone verschafft, erst die deutsche, dann auch die Kaiserkrone. Der Kurie ist die Leitung selbst der kirchlichen und der italienischen Angelegenheiten entglitten, die sie so lange beansprucht und zum guten Teile besessen hat. Das ¶ Schisma (seit 1378) enthüllt, was davon noch verborgen gewesen. In zwei, ja drei Obödienzen scheidet sich die abendländische Christenheit, und für die verschiedene Stellungnahme der einzelnen Staaten, ja oft wieder innerhalb der Staaten (wie z. B. im Kreise der deutschen Fürsten, Städte und Korporationen) sind nicht kirchliche und religiöse, sondern politische Interessen und Antagonien bestimmend. Mit Waffengewalt dem römischen, dem avignonesischen oder dem zu Pisa von den Kardinälen gewählten Papste zum Siege zu verhelfen, davon ist nicht mehr die Rede. Vielmehr beginnen gerade die mächtigsten Staaten sich „neutral" zu erklären; die Kirche mag aus sich selbst die Einheit wieder finden. Der Zustand der Spaltung ist auf die Dauer unmöglich, ohne die Kirche selbst in ihrer Existenz zu gefährden. Dazu gesellen sich die Klagen über die Mißwirtschaft an der Kurie, die Ausbeutung der Gläubigen zum Schaden auch der heimischen Gewalten. Kein Land ist davon mehr betroffen als D.: hier ist die eingerissene Verwirrung in allen kirchlichen Verhältnissen am größten, hier fehlt die überragende Kraft, die für die Gesamtheit die Schwäche der Kurie zu kirchenpolitischer Sicherung gegen das kuriale Ausbeutungssystem benutzt, wie Frankreich es versucht, und wie es England gelingt. Ueberall aber bei den Regierungen, an den Universitäten, im Volke bei hoch und niedrig, in den Kreisen des Klerus selbst fordert man die Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern, die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit. Das Papsttum, die in politische Parteiabhängigkeit geratenen Kardinäle sind unfähig. Das Kaisertum, das ehedem mit der Pflicht zur Beschirmung der Kirche auch die Macht dazu besaß, hat die Kurie selbst zertrümmert. Nur die ganze Kirche vermag es: darum steht dieser Zeit ihre Vertretung, das Konzil, über der Kirche. Auf deutschem Boden tagen die großen Versammlungen von Konstanz und Basel (¶ Reformkonzile). Unter starkem Zwang der großen Staatsgewalten, nicht zuletzt Sigismunds selbst, gelingt die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit des Oberhauptes. Einschneidende Beschlüsse in Sachen der kirchlichen Verfassung, Ordnungen und Abgaben wurden in Konstanz (1414—18) und noch mehr in Basel (1431—49) gefaßt. Sie treffen theoretisch die ideelle, praktisch vor allen Dingen die materielle Grundlage des päpstlichen Stuhles. Sie berühren auch die rechtlichen und wirtschaftlichen Ordnungen jedes einzelnen Staats. Die Frage wird akut, als es über die zu Basel gefaßten Beschlüsse zum offenen Bruch zwischen dem Konzil und Papst ¶ Eugen IV kommt. In Frankreich proklamiert das Königtum auf der Nationalsynode zu Bourges die Superiorität des allgemeinen Konzils und akzeptiert die Reformbeschlüsse von Basel mit wichtigen eigenmächtigen Aenderungen im Sinne der nationalen Selbständigkeit in der „Pragmatischen Sanktion" (1438). Das war so in D. nicht möglich. Hier fehlt die nationale Geschlossenheit, die überragende führende königliche Macht. Um der von kirchlichen und nationalen Trennungstendenzen zugleich getragenen hussitischen Bewegung willen war Sigismund auf eine Verständigung auch mit der Kurie angewiesen, ohne doch, trotz formellen Friedensschlusses mit dem Utraquismus, Frieden und kirchliche Einheit wirklich zu erlangen (¶ Hus usw.). Unter der kurzen Regierung Albrechts II ging naturgemäß die Vertretung der nationalen Interessen auf die Kurfürsten über. Mit ihrer Erklärung der Neutralität zwischen Papst und Konzil und dem Reichstagsbeschlusse, die Konzilsdekrete mit Vorbehalt gewisser, vom Konzil zu treffender Aenderungen anzunehmen, scheint man dem Beispiele Frankreichs zu folgen. Aber der Wille und

die Kraft zu suveräner Durchführung der Beschlüsse, zur Behauptung der Neutralität fehlt. Der territoriale Partikularismus gewinnt die Oberhand. Hier findet das Konzil und der Gegenpapst ¶ Felix V, dort ¶ Eugen IV Anhang. Der neue Herrscher Friedrich III (1440—1493), unentschlossen, aber egoistisch, sucht jeder Entscheidung aus dem Wege zu gehen, in Wirklichkeit bedacht, für sich als Landesherrn größtmögliche Vorteile zu gewinnen. Durch das nämliche Streben fällt auch die Einheit der Kurfürsten auseinander. Da setzt die Diplomatie Eugens IV ein; für ihn wirkt jetzt Enea Silvio Piccolomini, der gefeierte Humanist, einst der Anhänger des Konzils, später als Papst ¶ Pius II die Superiorität des Konzils als ketzerisch verdammend. Schon kann Eugen es wagen, die widerstrebenden Erzbischöfe von Köln und Trier als Kirchenfürsten und Kurfürsten abzusetzen. Die ganze Ohnmacht des geistlichen Fürstentums bei kirchenpolitischen Streitfragen ohne den einst gewährten, selbst abgeschüttelten Schutz eines starken Königtums tritt grell zu Tage. Friedrich III macht um den Preis lukrativ verwertbarer Bistums- und Pfründenbesetzungen und anderer finanzieller Zugeständnisse seinen Frieden mit Eugen IV. Nacheinander folgen Kurfürsten und Stände in wachsender Zahl. Die Obödienz der Kurie in D. sieht Eugen kurz vor seinem Tode sichergestellt, von den Beschlüssen der Konzilien bleiben nur schwache Ueberreste. An ihre Stelle tritt das Konkordat, das mit dem neuen Papste ¶ Nikolaus V im Februar 1448 zu Wien von Friedrich III abgeschlossen wird. Für D. sind damit die Bestrebungen der Konzilien so gut wie vernichtet; es bleibt das ergiebige Feld kurialer Ausbeutung, soweit nicht, wie für den Beherrscher der Habsburgischen Lande, auch für eine Reihe anderer, mächtigerer Reichsfürsten Sonderabkommen dem Landesfürsten für die Unterwerfung den Preis in einem Anteil an kirchlichen Gerechtsamen und Erträgen gewähren, die der Entwicklung territorialer Landeskirchen zugute kommen. — Kein Wunder, daß sich von Jahr zu Jahr die Klagen und Beschwerden der deutschen Nation mehren (¶ Gravamina). Das Königtum versagt völlig. Als unter Maximilian (1493—1519) die Reichsreformen nicht länger zurückgestellt werden können, bleiben die Beziehungen von Staat und Kirche unberührt. Am päpstlichen Hofe zieht der ¶ Humanismus und die ¶ Renaissance, Sinnenfreude und Kunstpflege ein, und dann beginnt der große Kampf um die politische Zukunft ¶ Italiens, in dessen Strudel das Papsttum und der deutsche König und mit ihm, widerwillig, das Reich hineingezogen wird. Rom hat seine kirchliche Aufgabe völlig vergessen, so sehr, daß man den heranziehenden Sturm gar nicht beachtet, bis plötzlich in D. die Herrschaft des Papsttums in Trümmer geschlagen liegt. Luthers Lehre und die Ausgestaltung des deutschen Protestantismus in seinen kirchlichen und politischen Ordnungen haben auch das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in D. auf eine völlig neue Grundlage gestellt.

Dahlmann-Waitz: Quellenkunde der Deutschen Geschichte, 1906 und Nachtrag 1907 (für die kirchlichen Verhältnisse und ihre Entwicklung speziell S. 132 ff. 218 ff. 235 f. 269 f. 278 f. 329. 430 ff. Nachtrag S. 27 f. 51 f. 58. 60. 65. 69. 80 ff). — Außer den allgemeinen Lehrbüchern der Kirchengeschichte von W. Möller, K. Müller, S. M. Deutsch, F. X. Kraus, F. K. Funk (¶ Kirchengeschichtschreibung) sowie des ¶ Kirchenrechts und der ¶ Kirchenverfassung seien von neueren Arbeiten genannt: K. Müller: Christentum und Kirche Westeuropas im Mittelalter (Die Kultur der Gegenwart I, 4), (1906) 1908², S. 183—220; — Albert Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands (I—IV, 1887—1903) I 1904³. II 1902³. III 1906³. IV 1903, bis zur Stauferzeit; — Derſ.: Die Entstehung der bischöflichen Fürstenmacht, UPr 1891; — Derſ.: Der Gedanke der päpstlichen Weltherrschaft bis auf Bonifaz VIII, 1904; — A. Werminghoff: Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter I, 1905 (als Auszug daraus: Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter, in A. Meister: Grundriß der Geschichtswissenschaft II, 1907); — A. Ehrhard: Das Mittelalter und seine kirchliche Entwicklung, 1907; — Darstellungen der politischen Geschichte in der „Bibliothek deutscher Geschichte“ (seit 1886) mit den Abteilungen: Urzeit II (Merowinger) v. W. Schultze, Karolinger von Mühlbacher, Sachsen und Salier von Manitius, Staufer von Jastrow-Winter (2 B.), die Zeit von 1273—1437 von Th. Lindner, 1438—1519 von V. v. Kraus u. K. Kaser (2 B.); — K. Lamprecht: Deutsche Geschichte I—IV (1891—94), seither in 4. Aufl; — Handbuch der mittleren und neueren Geschichte, herausg. von v. Below und Meinecke, Abt. II u. III (im Erscheinen; bisher erschienen: J. Loserth: Allg. Geschichte des späteren Mittelalters 1197—1492, 1903); — Bibliothek der Geschichtswissenschaft, herausg. von E. Brandenburg (im Erscheinen; bisher erschienen: K. Hampe: Deutsche Kaisergeschichte in d. Zeit der Salier und Staufer, 1909); — Jahrbücher der deutschen Geschichte, herausgeg. v. d. Hist. Komm. b. d. Münchn. Akad. d. Wiss. seit 1862 (noch nicht vollständig); — H. Gerdes: Geschichte des deutschen Volkes und seine Kultur im Mittelalter, bisher 3 Bände, 1891—1909 (bis z. Ausgang der Staufer); — E. Michael: Geschichte des deutschen Volkes seit dem 13. Jhd. bis zum Ausgang des Mittelalters, bisher 4 Bde., 1897—1906; — H. v. Eicken: Geschichte und System d. mittelalterlichen Weltanschauung, 1887; — H. v. Sybel: Ueber die neueren Darstellungen der deutschen Kaiserzeit, 1859; und: Die deutsche Nation und das Kaiserreich, 1861 (zur Kontroverse Sybels mit J. Ficker vgl. J. Jung: Julius Ficker, 1907, Kap. 13); — G. Waitz: Deutsche Verfassungsgeschichte, 8 Bde., 1844—78 (I—II 1882³. III—VI 1883—96²; bis zur Mitte des 12. Jhd.s); — R. Schröder: Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte, (1889) 1907⁶; — K. Th. v. Inama-Sternegg: Deutsche Wirtschaftsgeschichte I—III, 1879—1901; — U. Stutz: Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens I, 1, 1894; — K. Kretzschmer: Historische Geographie von Mitteleuropa, 1904; — Die historischen Atlanten von Spruner-Menke, Droysen, Putzger; — Heussi-Mulert: Atlas zur Kirchengeschichte, 1905.

K. Jacob.

Deutschland: II. Reformationszeitalter, 1517—1648.

1. Einleitung; — 2. 1517—1555; — 3. 1555—1648; — 4. Die Bedeutung der deutschen Reformation.

1. Die deutsche Reformation hat die religiöse Einheitsgrundlage der mittelalterlichen Gesellschaft zersprengt. So ist ganz allgemein streng objektiv ihr Ergebnis gekennzeichnet. Es fragt sich, was das bedeutet, und wie es möglich geworden ist. Die historische Kontinuität fordert eine stufenmäßige Entwicklung. Keime des Zerfallprozesses müssen schon am Ausgange des Mittelalters sich zeigen, und wenn der Prozeß sich 130 Jahre und länger hinausgezogen hat, so müssen auf der anderen Seite verzögernde Momente, Momente der Einheit und des Zusammenschlusses vorhanden sein. Beides ist der Fall. Konservierung und Zerstörung mischen sich dabei so eigen-

artig, daß oft genug eine und dieselbe Sache diese wie jene an sich trägt, gleichsam wie Avers und Revers einer Münze. Der stärkste Kitt der mittelalterlichen Gesellschaft war die Glaubenseinheit gewesen; sie hat ihre Kraft auch in ihrem Auflösungsprozesse bewiesen, sie hat die Reformation davor bewahrt, Revolution zu werden. Die Reformatoren ohne Ausnahme sind nicht die Stürmer und Dränger gewesen, die in keckem Anlauf das Alte radikal über den Haufen warfen und von Grund aus Neues schaffen wollten; die Macht der Tradition läßt sie den Umsturz- und Spaltungsgedanken gar nicht fassen; sie halten an der Glaubenseinheit, dogmatisch repräsentiert im Begriff der „katholischen Kirche", fest, sie wollen nur reinigen, bessern, reformieren. Das hat der deutschen Reformation, namentlich auf theologischem Gebiete, aber auch auf politischem, die Vorsicht, das Tastende und Zaghafte gegeben bis hin zur Schwäche (Melanchthon in Augsburg 1530, die ersten Reformationsedikte in den einzelnen Ländern mit der Betonung des Festhaltens am Alten); das hat die zahlreichen Provisorien (¶ Interims) geschaffen, bis man endlich im Westfälischen Frieden 1648 die Unabwendbarkeit des Bruches erkannte; das hat die Theologen immer wieder in Religionsgesprächen nach Einheit suchen lassen, hat sogar einen ¶ Karl V zeitweilig milde gestimmt, wenn er sah, wie jene protestantischen Friedensstörer das Apostolikum, die Rechtsgrundlage und Existenzbasis des mittelalterlichen Lebens, festhielten, hat Katholiken und Protestanten in der Ketzerverfolgung zusammengeführt, und einen Georg ¶ Calixt den consensus quinquesaecularis (d. h. die Uebereinstimmung der Kirche in ihren ersten 5 Jhd.n) als Einheitsformel aufstellen lassen. Die Zwei an die Stelle der Eins im religiösen und gesellschaftlichen Leben zu setzen, ist ungemein schwer geworden; mit Zentnerlast drückte die Vergangenheit. Auf der anderen Seite: die Glaubenseinheit ist nie eine wirklich katholische, allumfassende gewesen. Israel war noch nicht selig geworden (Röm 11_{26}), mit fortschreitendem Mittelalter waren Muhammedaner, Mongolen, Byzantiner immer deutlicher in den Gesichtskreis getreten, aus der Vergangenheit stiegen die heidnischen Klassiker auf, die Eine Kirche hatte sie als Häretiker, zum mindesten als Schismatiker beurteilt, aber die Vielheit war damit nicht hinwegdekretiert; sie predigte, daß die beanspruchte Einheit eben nur ein Anspruch war; sie erzeugte Relativitätsstimmung und durchlöcherte langsam das Absolutheitsbewußtsein der katholischen Christenheit. Es sind die feinsten Geister des Mittelalters (¶ Friedrich II, ¶ Abälard, ¶ Renaissance u. a.), die hier Probleme spüren, und in der Reformationszeit nehmen wiederum die feinsten Geister dieses die Spaltung vorbereitende Erbe auf (Desiderius ¶ Erasmus, ¶ Zwingli, Seb. ¶ Franck und die ihm verwandten unter den ¶ Wiedertäufern). Aber auch Luther hat bei dem Blicke auf diese Verdammten der Kirche Waffen gegen die Kirche gefunden. Weit schlimmer noch war der Zwiespalt im eigenen Hause. Er zieht sich als Sektenbewegung so stark durch das ganze Mittelalter hindurch, dabei anknüpfend an die alte Kirchengeschichte, daß man das Paradoxon aufstellen kann: Ketzerei gehört zum Wesen des Katholizismus. Um deswillen, weil der Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit, Anspruch und Erfüllung zu unverhüllt ist.

Ein Reich nicht von dieser Welt (Joh 18_{36}) hatte der Heiland begründen wollen, aber die Kirche, die sein Reich (civitas Dei) sein wollte, machte die Weltherrschaft daraus. Vergeblich bemühte sich die Dogmatik, durch ihr Prinzip der ¶ Tradition den Spalt zu schließen und die dem Ausgangspunkt entgegengesetzte Entwicklung zu legitimieren. Die mittelalterlichen Sekten fußen ausnahmslos auf jenem Widerspruch, sie fordern daher positiv die Rückkehr zum Anfang; die Reformbewegungen des Mittelalters nicht minder, die Renaissance und der Humanismus desgleichen (ritornar al segno), ebenso die Reformation. Insofern gehören alle diese Bewegungen zusammen als Momente der Unruhe im Hause des Katholizismus, die sich bis zur heftigsten Opposition, ja schließlich bis zur Lossagung steigern kann. Nur daß der „Anfang" jeweils verschieden bestimmt wird; hier differenzieren sie sich. Wenn die Rückkehr zum Urchristentum Programm einer ganzen Gruppe werden kann, so hat die Reformation das Zentrum des Urchristentums, Christus, energisch in den Vordergrund geschoben. Freilich in paulinischer Fassung, dadurch neben sich Raum lassend für das Programm eines Urchristentums der Bergpredigt ohne dogmatische Reflexion (¶ Erasmus ¶ Wiedertäufer). — Der Katholizismus ist schon im Mittelalter repräsentiert im Papsttum. Und das Papsttum ist ein starkes Bindemittel der christlichen Gesellschaft gewesen, es ist ihres Christentums sichtbares Haupt, es hat (¶ Kreuzzüge) die ganze christliche Welt mobil machen können, und seine oberste Lehrautorität war siegreich aus den Kämpfen der ¶ Reformkonzile hervorgegangen; die Trennung von Rom kam der Trennung von der Kirche nahezu gleich; darum sind die vielen Humanisten abgefallen, als Luther in der Schrift de captivitate babylonica und der daran anschließenden Verbrennung der päpstlichen Bulle beides schied und nicht von der Kirche, wohl aber von Rom sich trennte. Das Papsttum ist ein Schutz der Einheit des Glaubens gewesen. Auf der anderen Seite: selten hat eine gesellschaftliche Institution sich soviel Haß, Spott, Hohn, Erbitterung gefallen lassen müssen wie das Papsttum. Seine Verflechtung in die Politik machte es von den Launen der Politik abhängig (sodaß die Auflösung des Kirchenstaates 1870 den moralischen Kredit des Papsttums heben mußte und glänzend gehoben hat), und es hatte sich allmählich, gestützt auf seine kirchliche Macht über die Gewissen, zum furchtbaren Ausbeuter seiner Schäflein entwickelt: curia Romana non petit ovem sine lana (die römische Kurie sucht kein Schaf ohne seine Wolle). Die Fülle seiner Praktiken (¶ Exspektanzen, ¶ Casus reservati, ¶ Annaten, Palliengelder [¶ Abgaben, kirchl., 2] usw.) lastete entsetzlich auf der deutschen Steuerkraft und der anderer Länder. Das Papsttum ist an der Spaltung der Glaubenseinheit selbst schuld und hat sie erleichtert. Ihm entsprach für D. als der weltliche Schutz der christlichen Gesellschaft, gleichzeitig als das zusammenhaltende politische Band, das Kaisertum. Seine erhaltende Macht ist groß gewesen. Es war die Obrigkeit; und auf das Urchristentum zurückgehende Bewegungen mußten diese Obrigkeit als gottgeordnet respektieren (Röm 13_{1} ff); wie hat das Luthertum unter dieser Gebundenheit an die mittelalterliche Stellung des Kaisertums gelitten, welche Mühe hat das Problem des Widerstandes gegen die Obrigkeit bereitet!

Zielbewußte Stoßkraft wurde durch leidenden Gehorsam ersetzt. Aber auch rein politisch betrachtet, vereinigte das Kaisertum noch immer achtungswerte Kräfte in sich, die es unratsam erscheinen ließen, mit ihm zu brechen, wie es doch notwendig wurde bei Trennung vom gemeinsamen Glaubensgrund. Die Bedeutung dieser Kräfte lag vielfach mehr in der Idee als in der Wirklichkeit; aber Ideen sind in der Politik nicht bedeutungslos. Noch lebte die alte Theorie vom römischen Reiche deutscher Nation, noch immer galt dieses Reich als das letzte der vier vom Propheten Daniel geweissagten Reiche, und der alte Schimmer von des Reiches Herrlichkeit war nicht völlig verblaßt; sein Repräsentant aber war der Kaiser. Diese Stellung des Reichsoberhauptes war nicht lediglich dekorativ, sie war ein Kapital, mit dem sich wuchern ließ. Zumal da die Kaiserwürde in österreichischen Händen lag (Maximilian I, 1493—1519) und sich, weil ihr selbst Reichsgebiet und Reichsdotation fehlte, auf die starke österreichische Hausmacht stützen konnte, die durch Maximilians Verheiratung mit der Erbtochter Maria v. Burgund 1474 auch im Westen des Reiches als Grenzwächter aufmarschiert war. Der Kaiser war der Oberlehensherr, er hatte Einfluß auf die Angelegenheiten der Kirche, so sehr dieser Einfluß auch vom rechtlichen zum persönlichen herabgesunken war; wie wäre das Aufflammen der nationalen Begeisterung 1520, in die Luther seinen „Trompetenstoß", wie er selbst sagte, „an den christlichen Adel" hineinschickte, denkbar, wenn das Kaisertum nicht noch eine Macht gewesen wäre! Damals konnte man sogar hoffen, das Kaisertum gegen das Papsttum auszuspielen im Sinne einer deutschen Nationalkirche. Aber auf der anderen Seite: die Machtmittel sind so gut wie gar keine festen Werte, vielmehr Imponderabilien, deren Wirkungskraft an unzählige Umstände geknüpft ist. Die Reichsmaschine arbeitete entsetzlich schwerfällig (typisches Beispiel sind die durch die ganze Reformationsgeschichte sich hindurchziehenden Türkenkriege; wie haben die Kaiser um die Reichshilfe gegen die Türken betteln müssen!). Schon die einfachste Vorbedingung einer gedeihlichen Reichsentwicklung fehlte, da es ständige Gesandte der Einzelstaaten am Kaiserhofe und umgekehrt des Kaisers bei den Territorialfürsten nicht gab. Die Bemühungen Maximilians, seine habsburgischen Beamten, vor allem den Hofrat, zu einer Reichsbeamtenschaft heranzuziehen, kamen über Versuche nicht hinaus; erst im weiteren Verlaufe der Reformationsgeschichte wurden Erfolge erzielt. Das beratende und beschließende Organ für die Reichsangelegenheiten war der Reichstag, aber wie lange dauerte es, bis er zusammengetreten war; wie langwierig war die Beratung nach den drei Kurien der Kurfürsten, Fürsten und Städte. Eine Präsenzpflicht zum Reichstage bestand nicht. Der Gang der Beratungen wurde immer wieder von den Festlichkeiten, Turnieren und dergl. durchbrochen. Wie ein Jahrmarkt, auf dem auch die Dirnen nicht fehlten, war das Treiben auf diesen Tagen. War glücklich ein Beschluß durchgedrückt, oft genug über zahlreiche Hintertreppen hinüber, so mangelte dem Reiche die Exekutivkraft. Nur so versteht man, wie die 1521 auf dem Wormser Reichstage in aller Form erfolgte Verdammung des Luthertums nahezu völlig wirkungslos blieb. Denn dem Reiche stemmte sich das Territorialfürstentum entgegen, immer mehr sich abrundend zu einem geschlossenen Organismus. An seiner Stärke zerschellte die Reichsexekutive wie der Wille der Kirche (typisches Beispiel: das Luther schützende Kursachsen); partikulare Interessen überwogen. Das größte Territorium waren die österreichischen Länder (Oesterreich, Steiermark, Kärnten, Krain, Tirol, die sogen. Vorlande mit Oberelsaß und dem Breisgau, die burgundische Erbschaft), dann kamen die Wittelsbachischen (Bayern, Teile in Schwaben, die Pfalz; aber Bayern und Pfalz, seit 1329 getrennt, standen in Rivalität einander gegenüber), die Hohenzollern in Brandenburg mit stark ausgeprägter, nicht zum wenigsten kirchlicher Territorialgewalt, die Wettiner in Sachsen, zerfallend seit 1485 in die ernestinischen Länder mit der Kurwürde und die albertinischen, beide in Spannung zu einander. In Württemberg hatte der Tübinger Vertrag 1514 mit seinen Konzessionen an die Landstände gezeigt, daß in den Territorien sich ähnlich wie im Reiche Sondergewalten bildeten; Hessen unter seiner kraftvollen Regentin Anna hatte erst nach heißem Ringen die Macht des Adels zerbrochen. Dazu kamen Mecklenburg, Pommern, die geistlichen Staaten, endlich noch eine Fülle von kleinen und kleinsten Territorien (s. die Uebersicht bei K. Müller: Kirchengeschichte II, 1, 1902, S. 179 ff), alleinstehend oft genug unbedeutend, gemeinsam mit andern zur Macht sich auswachsend. Wieder eine Sondergruppe bildeten die Reichs-Städte. Kräftig emporgeblüht, sind sie die Träger des Handels und der Geldwirtschaft, Vorkämpfer des Fortschritts, Schützer der Ketzerei; der stille oder laute Gegensatz gegen die ihre Freiheit bedrohenden geistlichen und weltlichen Fürsten läßt sie zu einer wirksamen Parade gegen landesherrliche Gewaltakte werden. Die süddeutschen Städte Augsburg, Nürnberg, Straßburg, Ulm, Konstanz ragen unter ihnen hervor. Eine deutliche, schon durch die geographische Lage gegebene Sympathie verbindet sie mit der Schweiz, die, äußerlich noch zum deutschen Reiche gehörig, in ihren führenden Städten Basel, Luzern, Bern, Zürich, S. Gallen längst eine Sonderentwicklung gewonnen hatte, freilich durch die Vielheit ihrer Republiken und Verbände mit starken Sonderinteressen für politische oder religiöse Spaltungen Raum genug bot. Ein ungemein weitmaschiges, lockeres Gefüge, dieses deutsche Reich. Von Interessenspielen mannigfachster Art durchkreuzt. Der *eine* Wille, wenn er überhaupt sich äußern konnte, stieß sofort auf die schwersten Hemmnisse; es hat Momente gegeben, im Großen wie im Kleinen, wo die Reformationsbewegung, eingekreist, durch die Maschen des Netzes geschlüpft ist, wie ein Fisch. Es muß betont werden, daß sie nicht durch die Kraft ihrer Gedanken allein gesiegt hat, sondern daß die politische Lage ihr die Wege ebnete. Dabei haben wir bisher das deutsche Reich für sich betrachtet, aber seine internationalen Beziehungen noch nicht berührt. Hier konnte jede Verwicklung, sei es mit Frankreich, sei es mit dem Papsttum, sei es mit England u. a. das ganze Reichsgebäude ins Wanken bringen. Der Kaiser war seiner Fürsten, deren militärische Hilfe er brauchte, nicht sicher; Bündnisschließung mit auswärtigen Mächten, sei es in der Form der völkerrechtlichen Allianz, sei es

in der des Pensionärwesens, stand den Fürsten frei; Paktieren, Ueberreden, Gewinnen war in solchen Fällen für den Kaiser geboten; so bestimmte die auswärtige Politik die innere. Die Reformation verdankt den Kämpfen des Kaisers mit Frankreich und dem Papsttum in Italien entscheidende Wendungen, zum Guten wie zum Schlimmen. Noch wäre zu gedenken der Gärung im Bauernstande (¶ Agrargeschichte: II, 11), des Ritters, der durch die vorrückende Territorialmacht zum Abenteurer und Condottiere herabgedrückt wird, des erwachenden Selbstbewußtseins der Laien, das sich steigert zum grimmen Pfaffenhaß, sich äußert in Flugschriften und sozialen Programmen, originell ausgeprägt im Hussitentum (¶ Hus usw.), der Bewegung des ¶ Humanismus, die, als wissenschaftliche Bewegung zunächst neutral, in ihrer Methode doch Waffen schuf für hüben und drüben. Genug, die Zeitumstände machen Fortgang und Rückschritt der Reformation verständlich, die ihrem Ursprunge nach weder eine politische noch eine soziale, sondern eine rein religiöse Bewegung war.

2. Es hat lange gedauert, bis diese aus dem innersten Erlebnis des Mönches Martin ¶ Luther geborene neue Religionsanschauung das politische D. zu interessieren begann. Gewiß, seine 95 Thesen waren durch die Lande geflogen und hatten den Augustinermönch in aller Mund gebracht. Aber daß seine Feder, wie es später ein Flugblatt ausmalte, dem Papste die Krone vom Haupte stoßen würde, glaubte damals kein Mensch. Sein Streit mit Tetzel oder Prierias schien Mönchsstreitereien gleichzukommen, über die ein Ulrich von Hutten mit hämischer Freude sein consumite, ut consumamini sprach (Freßt Euch, damit Ihr gefressen werdet). Und die Kirche hoffte mit den Mitteln ihrer Disziplin den Vorlauten zum Schweigen bringen zu können. Politisch bedeutsam wurde die Lutherſache erst infolge der Wahlkampagne um die Nachfolge Maximilians I. Der Kaiser wollte auf dem im Sommer 1518 zu Augsburg tagenden Reichstage die Wahl seines Enkels Karl zum römischen Könige erzielen. Aber dem Plane opponierte der fürstliche Föderalismus, der die diesem Enkel zufallende gewaltige habsburgische Hausmacht fürchtete und einen harmloseren Prätendenten wünschte (Karls Vater Philipp war mit Johanna, der Tochter Ferdinands von Aragonien und Isabellas von Castilien, vermählt worden, der Sohn war von hier aus der Erbe Spaniens). Als solcher Prätendent bot sich der Franzose ¶ Franz I an, auch ¶ Heinrich VIII von England oder Ludwig von Ungarn tauchten als Bewerber auf; aber der Franzose war des Habsburgers gefährlichster Rivale. Beide werben mit Geld um die Stimmen der Kurfürsten, schließlich gelingt es Maximilian, die Stimmen der kurfürstlichen Majorität für seinen Enkel zu gewinnen, aber die Angelegenheit steht noch durchaus unsicher, vor allem hat die Kurie noch nicht gesprochen. Sie schickte auf den Reichstag als Legaten den Kardinal Thomas Vio v. Gaeta (¶ Cajetan, 2), der in letzter Stunde für den erkrankten Kardinal Alexander Farnese einsprang. Seine Instruktion lautete lediglich auf Gewinnung der Mittel zum Türkenkrieg und Anbahnung eines Staatsvertrages mit den böhmischen Ständen; aber nun sieht Cajetan in Augsburg die Geneigtheit des Kaisers, der Kurie gegen Zugeständnisse in der Wahlfrage entgegenzukommen, und leitet des Kaisers kurialistischen Eifer gegen Luther, über dessen Haupte bereits der Inquisitionsprozeß schwebte. Cajetan inspiriert ein Schreiben Maximilians an den Papst, das diesem den kaiserlichen Beistand in der Lutherſache zusichert (5. August 1518), ja ein Reichsgesetz zur Durchführung der vom h. Stuhle gegen Luther zu fassenden Sentenz verheißt und gleichzeitig dem stillen Beschützer Luthers, ¶ Friedrich dem Weisen von Sachsen, mit dem kaiserlichen Zorn droht. Die Wirkung des Briefes ist ein Breve an Cajetan (23. August) mit dem Befehl der Vorladung Luthers und seiner Verhaftung, falls er nicht widerruft, seiner Exkommunikation, wenn er nicht erscheint. Die Kurie weiß, was sie wagen darf, wenn sie so den Ketzerprozeß verschärft; sie ist des kaiserlichen Rückhaltes gewiß. Um die Auslieferung Luthers sicher zu erzielen, soll Kursachsen durch das Geschenk der goldenen ¶ Rose geködert werden. Aber der wohl ausgedachte Plan wird zu schanden durch die Flucht des mit kurfürstlicher Genehmigung in Augsburg erschienenen Reformators aus der Stadt und seine Appellation an den Papst, ja bald darauf an ein Konzil. Friedrich der Weise lehnte in einem Schreiben vom 8. Dez. 1518 endgültig die Auslieferung Luthers ab. So konnte das Ködern mit der goldenen Rose sowie die ganze Vermittlertätigkeit des päpstlichen Kammerherrn Karl v. ¶ Miltitz, der ihr eine Bedeutung beilegte, die sie nicht hatte, nur die Niederlage Roms etwas maskieren, zumal mit dem am 12. Januar 1519 erfolgten Tode Maximilians der kaiserliche Rückhalt fortfiel. Die Wahlfrage war noch nicht erledigt, die Chancen des Franzosen wachsen, da proponiert die Kurie durch eine Instruktion an Cajetan die Kandidatur Kursachsens (Ende Januar 1519); sie spekuliert auf ein doppeltes: 1. ein innerdeutscher Fürst ist nicht so gefährlich wie der Franzose oder Spanier-Habsburger, weil seine Macht gebunden ist; und 2. das durch die Kurie empfohlene Kursachsen wird nach dem Grundsatze der do-ut-des-Politik dem Papste in der Lutherſache entgegenkommen. Sogar bis zur schönfärberischen Liebenswürdigkeit gegen Luther (Schreiben vom 29. März) und zum gewaltsamen Eingriff in das Reichsrecht (Schreiben an Cajetan vom 4. Mai) hat die Kurie den Plan betrieben; aber die Ablehnung der Kaiserkrone durch den Kurfürsten warf ihn um. ¶ Karl V wird am 28. Juni 1519 gewählt. Die in ihren Hoffnungen getäuschte Kurie hatte ihm schließlich auch ihre Stimme gegeben. Die Kosten dieser Aussöhnung aber mußte Luther tragen, die alte Schärfe des Prozesses wurde wieder aufgenommen. Aber sehr geschickt stemmt sich bald offen, bald versteckt Luthers fürstlicher Schutzpatron, Friedrich von Sachsen, der Forderung seiner Auslieferung nach Rom entgegen; einen neuen Rechtsgrund hat ihm die von den Kurfürsten Karl V aufgezwungene Wahlkapitulation gegeben, nach der kein Deutscher außerhalb des Reiches vor Gericht geladen und die Reichsacht über niemand ungehört und ohne Ursache verhängt werden durfte. Der Kampf zwischen Kurie und Kurfürst kam zum Austrage auf dem Wormser Reichstage 1521, dem ersten, den der junge Kaiser auf deutschem Boden abhielt. Es ist ein gewaltiges Ringen gewesen, das seine Schatten weit voraufwarf. Hinter dem Kurfürsten steht mittlerweile ein gut

Teil deutscher Nation, vor allem die Humanistenschar, die Luther durch seinen kecken Angriff auf die göttliche Autorität des Papsttums in der Leipziger Disputation 1519 gewonnen hat. Und darf man nicht auch auf den Kaiser hoffen? Selten ist ein deutscher Fürst mit solchen Erwartungen und Wünschen, solcher Begeisterung und solcher nationaler Wärme empfangen worden als „Kaiser Karl, das junge, edle Blut". Luther, mitgerissen von der allgemeinen Strömung, schrieb damals (1520) sein großes gesellschaftliches Reformprogramm „An den christlichen Adel deutscher Nation" und hoffte Alles von seinem Kaiser gegen welsche Tücke; selten aber auch hat ein Fürst sein Volk so furchtbar enttäuscht wie dieser bigotte Spanier, der, von Geistlichen umgeben, ultrakirchlich war und die Sprache des Volkes, dessen Heros er sein sollte, nicht einmal verstand. Als Geplänkel ging dem Wormser Kampfe das Vorspiel in Köln (Oktober/Nov. 1520) voraus, wohin Karl V sich nach seiner Krönung in Aachen begeben hatte. Hier finden sich um den Kaiser zusammen: Friedrich der Weise, Desiderius ¶ Erasmus, der damals als energischer Vorkämpfer der Lutherſache auftrat, und der päpstliche Nuntius Hieronymus ¶ Aleander. Dieser war dem Kaiser schon in die Niederlande entgegengezogen und hatte sich um die Exekution der Bannandrohungsbulle ¶ Exſurge, die Johann ¶ Eck inzwischen in Rom erwirkt hatte, durch Bücherverbrennung und Ketzerspionage bemüht. Doch hatten die Humanisten unter Führung des Erasmus durch ihren beißenden Spott die Bulle nahezu um ihre Wirkung gebracht. Luther tat weiterhin den Gegenzug einer nochmaligen feierlichen Appellation an ein Konzil (17. November 1520). Ja, schließlich am 10. Dezember verbrannte er vor dem Elstertore in Wittenberg die Bulle — ein hochbedeutsamer Zug, die Lossagung vom Papsttum, und damit Vorbedingung für die Zersprengung der Einheit der christlichen Gesellschaft. Aber die Verbrennung ist keineswegs im Sinne Luthers etwa der Grundstein für eine Sonderkonfession; für ihn ist sie nur die Lossagung vom Antichrist, der „den Heiligen des Herrn (Christus) betrübt hat." Allen Bemühungen Aleanders in Köln, die Auslieferung Luthers und die Verbrennung seiner Bücher zu erzielen, setzt der Kurfürst seine Berufung auf das Reichsrecht (s. o.) entgegen; ja, im Gespräche mit Karl V und seinen Ministern versteht er geschickt, die politische Bedeutsamkeit der Lutherbewegung klar zu machen, die als Daumenschraube gegen das Papsttum in den internationalen politischen Fragen benutzt werden konnte, sodaß eine Preisgabe Luthers an Rom auch dem Kaiser zu widerraten sei; man mußte sehen, wie der Gang der hohen Politik lief, in die Luther neu hineingestellt zu haben, Friedrichs Verdienst bleibt. Auf dem Wormser Reichstage (1521) ist die Lutherſache in der Tat bedeutsamstes politisches Moment gewesen, von der Parteien Haß und Gunst umwogt. Am 27. Januar war der Reichstag feierlichst eröffnet worden. Getreu dem in Köln gegebenen Versprechen Karls V war am 28. Nov. von Oppenheim aus an den sächsischen Kurfürsten die Aufforderung ergangen, Luther zum Reichstage mitzubringen zwecks eines Verhörs „vor gelehrten und hochverständigen Personen"; Luther soll nur inzwischen — eine Konzession an Aleander — nichts gegen Papst oder Kurie drucken lassen. Den politischen Hintergrund dieses Entgegenkommens in der Lutherſache gibt die drohende Gefahr einer Verbindung des Papstes mit Frankreich. Sofort aber setzt Aleander Gegenminen an, und es gelingt ihm, den Widerruf des freundlichen Schreibens an den Kurfürsten zu erzielen. In einem Schreiben vom 17. Dezember heißt es: Luther soll nur dann mitgebracht werden, „sofern er alles das, so er wider päpstliche Heiligkeit und den Stuhl zu Rom, auch wider das Gesetz der concili geschrieben hat, jetzt und ehe er wegzeucht widerrufen und sich berührter päpstlicher Heiligkeit und des Stuhls zu Rom Erkenntnis unterwerfen wolle", und er soll nicht nach Worms (den Helden der Nation dort zu haben war zu gefährlich), sondern nach Frankfurt a. M. oder einem andern Flecken in der Nähe gebracht werden. Und Aleander erzielt einen weiteren Erfolg: am 29. Dez. wurde in einer Sitzung des Staatsrates der Erlaß eines scharfen Mandates gegen Luther und seine Anhänger beschlossen, allerdings zunächst nicht ausgeführt. Dem gegenüber erneuerte Friedrich der Weise nach seiner Ankunft in Worms in demonstrativster Form seine Berufung auf das Reichsrecht, er ließ einen Brief Luthers an den Kaiser und eine oblatio und protestatio gegen ungerechtes Urteil überreichen. Der Kaiser zerriß beides und warf es zu Boden. Aleander jubelte. Das am 29. Dez. beschlossene Mandat wurde Anfang Februar von einer besonderen Kommission ausgefertigt, aber man wagte nicht, ohne Befragung der Stände es im Namen des Kaisers von sich aus zu erlassen. Die Vertretung des Mandates vor den Ständen übernahm Aleander in seiner berühmten Aschermittwochsrede vom 13. Februar. Unmittelbar vor ihr, in derselben Sitzung, hatte man den Ständen den Vollzug des Bannspruches über Luther (Bulle: Decet Romanum pontificem vom 3. Januar 1521) mitgeteilt. So wurde mit den stärksten Mitteln gegen Luther gearbeitet: kein Verhör, Verbrennung seiner Bücher, Verbot des Druckes weiterer Schriften, Exekution der Bannbulle! Die Rede wirkte. Am 15. Februar wird das Mandat den Ständen vorgelegt. Es verurteilt Luther als hartnäckigen Ketzer, gebietet seine Gefangennahme, Vernichtung seiner Bücher, Bestrafung seiner Anhänger. Friedrich der Weise aber verstand es, die Beschlußfassung der Stände zu verhindern. Schließlich (19. Februar) einigt man sich über einen Kompromiß: Luther soll gegen Geleit nach Worms entboten, dort gefragt werden, ob er auf seinen Schriften oder ihrem Inhalt verharre; Disputation aber soll verboten sein. Im Falle eines Widerrufs soll gnädig gegen ihn vorgegangen werden, bleibt er hartnäckig, so soll das Mandat im Reiche exekutiert werden. Zum Schlusse aber spielen die Stände sehr geschickt die Berücksichtigung ihrer ¶ gravamina aus, eine deutliche Warnung an den Kaiser, den Bogen nicht gegen die Stände oder auch nur einen unter ihnen (Friedrich den Weisen) zu überspannen. In der Tat gibt Karl V dem Drucke nach, er verhandelt über Luthers Berufung und verkündigt am 2. März seinen Entschluß, Luther mit freiem, sicherem Geleite vorzufordern; gleichzeitig jedoch legt er den Ständen ein Edikt vor, das die Verbrennung der Lutherschen Bücher befahl unter stärkster Verurteilung Luthers und Berufung auf die Bannbulle.

Die Stände jedoch lehnen das Edikt ab, Bücherverbrennung vor dem Verhör bezw. Widerruf ist ihnen unerlaubtes Präjudiz. Am 6. März wird daraufhin der Zitationsbrief für Luther ausgestellt. Aber Karl V macht alsbald einen neuen Versuch, der reichsrechtlichen Zitation Luthers die Spitze abzubrechen; sie soll durch Friedrich den Weisen erfolgen, der Kaiser von Reichs wegen nur den Geleitbrief stellen. Der sächsische Kurfürst lehnt ab, konsequent vom Boden des Reichsrechtes aus. Die Zitation durch den Kaiser wird erlassen und entgegen dem Willen Aleanders Luther durch den Reichsherold überbracht mit der gnädigen Anrede: „Ehrsamer, Lieber, Andächtiger!“ (Auch hier wirkt hinter den Kulissen die hohe Politik mit: angestachelt von der Kurie war Robert v. d. Mark in die kaiserlichen Erblande eingefallen.) Der Berufene zweifelte keinen Moment, daß er kommen müsse, fest steht ihm aber von vorneherein: kein Widerruf! Am 2. April tritt er die Reise an, über Leipzig, Naumburg, Weimar, Erfurt, Gotha, Eisenach, Frankfurt nach Oppenheim. In Weimar überrascht die Reisenden der Anschlag eines kaiserlichen Mandates mit der Mitteilung von Luthers Verdammung durch den Papst; der Kaiser hatte es von sich aus, um seinen persönlichen Abscheu gegen die Zitation kundzutun, am 26. März publizieren lassen. In Oppenheim macht der kaiserliche Beichtvater Glapio den Versuch, durch Verhandlungen auf ¶ Sickingens naher Feste, der Ebernburg, Luther von Worms fernzuhalten. Beides verfehlt seine Wirkung. Am 16. April morgens gegen 11 Uhr fuhr Luther in Worms ein und nahm Herberge im Johanniterhof. Am folgenden Morgen wurde er auf den Nachmittag 4 Uhr zum Verhör vor Kaiser und Reich entboten. Er bekennt hier die Autorschaft an seinen Büchern, erbittet sich aber Bedenkzeit für die Beantwortung der Frage des Widerrufs. Wahrscheinlich war die Bitte ein vorher verabredeter Schachzug, Zeit zu gewinnen; die geplante sofortige Wiederverabschiedung war durchkreuzt. Am 18. April, wiederum um 4 Uhr, tagte das zweite Verhör, Luther teilt seine Schriften in mehrere Gruppen und gibt schließlich die Antwort „ohne Hörner und Zähne“, daß er ohne Widerlegung durch Gründe der Schrift oder Vernunft nicht widerrufen könne. Es droht eine Disputation, die man doch vermeiden wollte. Da hebt der Kaiser die Sitzung auf. Im Tumulte verhallen die letzten Worte Luthers: Gott komm mir zu Hilf! (die Fassung: Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir, Amen! ist eine abgeleitete; vgl. K. Müller: Luthers Schlußworte in Worms 1521 in: Philothesia für P. Kleinert, 1907). — Aber was nun? Luther war auf dem Reichstag gewesen, das Verhör hatte stattgefunden, Friedrich der Weise konnte mit dem Reichsrecht seinen Schützling nicht mehr decken. Die Situation wurde für Luther gefahrdrohend. Karl V berief die Stände am 19. April und proponierte die Entlassung Luthers und Verhängung der Acht über ihn. Aber die Stände, eingeschüchtert durch die drohende Haltung des Volkes, erlangen noch Privatverhandlungen mit Luther. Der Erzbischof von Trier vornehmlich führt sie; es handelt sich namentlich um die Irrtumsfähigkeit der Konzilien. Aber die Verhandlungen scheitern. Am 26. April reist Luther aus Worms ab. Vermutlich am 1. Mai erhielt nun Aleander den Auftrag zum Entwurf des Achtmandates gegen Luther, am 2. Mai lag der Entwurf lateinisch vor, am 7. Mai wurde er ins Deutsche übertragen, am 8. Mai die Genehmigung zur sofortigen Ausfertigung vom kaiserlichen Kabinette erzielt (daher steht das Datum des 8. Mai im Mandat), am 12. Mai wurde es dem Kaiser zur Unterschrift vorgelegt. Da aber zögert dieser im letzten Moment und wünscht, daß es, zwar nur zur Kenntnisnahme, den Ständen vorgelegt werde. Trotzdem Aleander drängt, erfolgt die öffentliche Vorlesung erst am 25. Mai, (nicht in feierlicher Sitzung der Stände, sie sind nicht alle anwesend). Kurfürst Joachim I von Brandenburg erklärt die Zustimmung der Stände. Darauf unterzeichnet Karl V am 26. Mai die deutsche und lateinische Fassung. Die Mandate werden alsbald gedruckt (unter einigen Aenderungen am deutschen Exemplar: in Konzession an das Nationalgefühl wird die kaiserliche Autorität stärker betont). Das Wormser Edikt erklärte Luther als einen vom Papste gebannten Ketzer in Acht und Aberacht, seine Anhänger sollen gefangen genommen, ihre Güter konfisziert werden, Druck oder Verbreitung Lutherscher Schriften wird verboten. Aber der, den man fangen wollte, war verschwunden. Auf der Rückkehr über Friedberg, Grünberg, Hersfeld, Eisenach, Mohra wurde er bei Altenstein und Walterhausen aufgegriffen und auf die Wartburg gebracht. Ein Meisterstreich des sächsischen Kurfürsten. Sein Spiel mit der Berufung auf das Reichsrecht war ausgespielt, es war alles geschehen, was er gefordert hatte, folgerichtig mußte er jetzt gegen Luther vorgehen, — da läßt er ihn verschwinden! Er verrückt den Gegnern damit das ganze Konzept und schafft eine neue Situation. Fassen kann man ihn nicht, denn niemand weiß, daß er der Leiter der Aktion ist; Aleander hat es geahnt. So ist der Vorhang gefallen, der erste Versuch gewaltsamer Herstellung der Glaubenseinheit ist gescheitert. Und die Prognose für die Zukunft steht schlecht: der Kaiser verläßt alsbald D., ein Reichsregiment vertritt ihn, und der Stände Territorialmacht ist gestärkt aus dem Reichstage hervorgegangen.

In der Tat charakterisieren sich die nächsten Jahre (1521—26) als Versuche, auf nationaler Basis die Lutherſche Reform zur Durchführung zu bringen. Luther kehrt infolge der Wittenberger Unruhen (¶ Karlstadt) am 6. März 1522 zurück, gegen den Willen des Kurfürsten, der Befürchtungen wegen des Reichsregimentes hegt. Aber die Ohnmacht des Reichsorganismus läßt den Gebannten ungestört in Wittenberg leben. Das Wormser Edikt bleibt Luther gegenüber völlig wirkungslos. Seinen Anhängern gegenüber wird es in Bayern, Oesterreich, Hessen, Brandenburg, Salzburg, den Niederlanden und im Herzogtum Sachsen exekutiert, ohne aber den Fortgang der Reformation hemmen zu können. Auf dem Nürnberger Reichstage von 1522 erklären (entgegen den Wünschen des von ¶ Hadrian VI gesandten Legaten Chieregati) die Stände die Ausführung des Wormser Ediktes für unmöglich. Die große, zwar reform- aber nicht reformationsfreundliche Programmrede des Nuntius, das Drängen Herzog Georgs von Sachsen auf Einschreiten gegen Luther verhallen. Die Stände schieben ihre

¶ gravamina in den Vordergrund und wünschen binnen Jahresfrist ein freies, deutsches Konzil zur Erledigung der schwebenden Fragen. Eine offensichtliche Niederlage der Kurie und des von ihr (und dem Kaiser) vertretenen Einheitsgedankens! Das Wormser Edikt ist suspendiert, man hat ein Provisorium des laisser faire, das „erste ¶ Interim" geschaffen. Praktisch bedeutet das den Fortschritt der langsam mit kirchenorganisatorischen Aenderungen vorgehenden Reformation. In den ¶ Niederlanden fallen aber 1523 die ersten Märtyrer. Die im gleichen Jahre durch die soziale Lage des ganzen Rittertums veranlaßte Revolte ¶ Sickingens und seiner (zumeist der Luthersache zugehörigen) Anhänger scheitert am fürstlichen Territorialismus. Ulrich von ¶ Hutten stirbt 1523 auf der Insel Ufnau. Das 1520 so aktionsfreudige Rittertum geht dem Luthertum, das in der Person des Reformators sich zurückgehalten hatte, verloren. In dem Konflikte Hutten-Erasmus bereitet sich die Abspaltung des Humanismus von der Reformation vor. — Im Januar 1524 wurde in Nürnberg ein neuer Reichstag eröffnet. Das Reichsregiment wurde hier zwar nicht aufgelöst, aber neu konstituiert in einer Form, die eine weitere Schwächung der Zentralgewalt bedeutete. Der neue Papst ¶ Clemens VII war durch den Legaten ¶ Campegio vertreten. In der Luthersache blieb es bei dem Interim: die Stände sollten dem Wormser Edikte, soviel ihnen möglich, nachkommen. Endgültige Regelung soll ein Nationalkonzil in Speyer bringen. Inzwischen soll „das h. Evangelium und Gottes Wort nach rechtem, wahrem Verstand und Auslegung der von der gemeinen Kirche angenommenen Lehrer ohne Aufruhr und Aergernis gepredigt und gelehrt werden" — eine sehr dehnbare Norm, die für den Fortschritt des Luthertums außerordentlich bedeutsam geworden ist (Einführung der Reformation in der Grafschaft Wertheim, der Pfalz, Goslar, Blauselden, ¶ Straßburg, Nürnberg, Oettingen, Lüneburg, Brandenburg-Ansbach u. a.). Gegen das geplante Nationalkonzil kehrt Campegio, der auf dem Reichstage Durchführung des Wormser Edikts verlangt hatte, ein katholisches Sonderbündnis (Ferdinand v. Oesterreich, Bayern, die süddeutschen Bischöfe), das im Juni 1524 zu Regensburg abgeschlossen wird und in seinen Wirkungen bis nach der durch ¶ Zwingli in die Reformationsbewegung hineingezogenen Schweiz hinüberreicht: die erste politische Parteibildung auf religiöser Grundlage, ein deutlicher Riß in der Reichs- und Religionseinheit. Die Signatur wird auf „konfessionelles Bündnis" eingestellt. Der Kaiser aber verbietet von Spanien aus das Nationalkonzil und besteht auf Exekution des Wormser Ediktes. Uniformierende Tendenzen fehlen jedoch auch nicht: die Reformation weiß sich mit der alten Kirche eins in Ablehnung des Spiritualismus (¶ Karlstadt ¶ Münzer) und des Anabaptismus (¶ Wiedertäufer); die Fürsten gehen geschlossen im ¶ Bauernkrieg gegen die sozial-religiöse Massengärung vor, die Reformation büßt damit ihre Popularität ein und wird Fürstensache. Theologisch hebt sich dann freilich der Sondercharakter des Luthertums heraus in Luthers Streite mit ¶ Erasmus, der eine prinzipielle Krisis im Humanismus bedeutet und diesen aus seiner Selbständigkeit hinaus entweder nach links oder nach rechts, zu Luthertum oder der alten Kirche, wirft. Als Georg v. Sachsen die Fürstenaktion gegen die Bauern umstempeln will zu einer Aktion gegen das Luthertum und am 19. Juli 1525 sich mit ¶ Albrecht v. Brandenburg, Joachim I v. ¶ Brandenburg, den Herzögen Erich und Heinrich von Braunschweig zu Dessau zusammenschließt, pariert Georgs inzwischen für das Luthertum gewonnener Schwiegersohn Philipp von ¶ Hessen den Schlag durch ein am 8. Nov. 1525 zu Friedewalde eingeleitetes, am 27. Febr. 1526 zu Gotha abgeschlossenes, dann zu Torgau ratifiziertes Schutz- und Trutzbündnis mit Kurfürst ¶ Johann dem Beständigen v. Sachsen (Friedrich der Weise ist 1525 gestorben, Johann ist sein Bruder) — das erste evangelische Bündnis. Ernst v. Lüneburg, Heinrich v. ¶ Mecklenburg, Wolfgang v. ¶ Anhalt, Albrecht v. ¶ Preußen traten bald bei. Den politischen Hintergrund der also verschärften Situation bilden die kaiserlichen Erfolge gegenüber Franz v. Frankreich in Italien; sie stärken den Anhängern der alten Kirche den Mut und den Lutheranern die Widerstandskraft. Am 24. Febr. 1525 nimmt Karl V in glänzendem Siege bei Pavia den Franzosen gefangen und zwingt ihn am 14. Jan. 1526 zum Frieden von Madrid (Verzicht auf Mailand und Neapel, auf die Oberherrlichkeit über Flandern und Artois, Herausgabe Burgunds). Aber der mit Eiden gesicherte Friede zerbricht durch die am 22. Mai 1526 zwischen Clemens VII, Franz v. Frankreich, Mailand und Venedig geschlossene Liga von Cognac; auch von England droht ein Angriff gegen Karl V. Diese Gebundenheit des Kaisers löst die 1525/26 im Reiche geschaffene Spannung alsbald wieder auf und ermöglicht das Verlegenheitsprodukt des Reichstagsabschiedes von Speyer im Sommer 1526: jeder Reichsstand soll in Sachen des Wormser Ediktes so verfahren, „wie er das gegen Gott und kaiserliche Majestät hoffe und vertraue zu verantworten". Weil man angesichts der kaiserlichen Bedrängnis so beschließen mußte, beschloß die altgläubige Majorität der Stände so; eine neue Vertagung des Religionsproblems sollte der Beschluß sein, mehr nicht. Aber er ist durch kluge Ausnutzung die Rechtsgrundlage für die Organisation lutherischer Landeskirchen geworden; ¶ Sachsen und ¶ Hessen gingen voran, auch die ¶ Schweiz erzielt Fortschritte der Reformation. Zwei Jahre etwa verlaufen in bedeutungsvoller Entwicklung; immer deutlicher aber macht sich bemerkbar, daß die Gegensätze nicht ausgetragen, sondern nur zur Ruhe gezwungen sind. Der impulsive Hessenfürst glaubt 1528 ohne weiteres dem verlotterten Bankerotteur Otto v. Pack, der ihm eine Urkunde über ein 1527 in Breslau angeblich geschlossenes altgläubiges Offensivbündnis gegen die lutherischen Fürsten vorlegt, und bricht in die Gebiete seiner geistlichen Nachbarn ein (sogen. Packschen Händel, Pack ist 1536 in den Niederlanden hingerichtet worden); klärte sich der Betrug auch bald auf, so verschärfte sich doch die Gereiztheit der Parteien. In Italien aber hat der Kaiser Erfolge, er stürmt 1527 Rom (sogen. Sacco di Roma, Untergang der katholischen Renaissance), und leitet mit dem Papste Frieden ein. Gestützt darauf beschließt der 1529 unter Ferdinand v. Oesterreich tagende Speyerer Reichstag die Aufhebung des verhängnisvollen Beschlusses von 1526, Durchführung des Worm-

fer Ediktes, Enthaltung von allen Neuerungen, Duldung des katholischen Gottesdienstes. Unter Führung des Hessenfürsten legen die Evangelischen gegen diese geplante Vernichtung der Reformation feierlich Protest ein (abgedruckt bei J. Ney: Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus, H. 2, 1906), der ihnen den Namen Protestanten einträgt. Aber ihre eigene Position erscheint nicht minder gefährdet durch die Differenzen im Innern über das ¶ Abendmahl(: II); die Lutheraner drohen durch Aufwerfung der Bekenntnisfrage den Zwinglianern gegenüber die so notwendige Einheit zu zersprengen. Klar beherrscht wird die Situation nur durch Philipp v. Hessen und durch Straßburg; sie vertreten den Bündnisgedanken unerachtet der dogmatischen Differenz, die ihnen überbrückbar erscheint. Zäh und hartnäckig ringen die beiden Tendenzen: Bekenntnis und Bündnis, mit einander (die Einzelheiten bei H. v. Schubert: Bündnis und Bekenntnis 1529/30, 1907). Der Hesse erzielt im Interesse des Bündnisses das Marburger Religionsgespräch im Oktober 1529. Anwesend sind Luther, Melanchthon, Jonas, Brenz, Zwingli, Oekolampad, Bucer, Hedio u. a. Man einigt sich über 14 Artikel, differiert in der entscheidenden Abendmahlsfrage, verspricht aber gegenseitige Achtung. Philipp ist mit dem gleichgestimmten Zwingli wunderbar geschäftig im Entwerfen politischer Pläne, die in einer gewaltigen Koalition der evangelischen antihabsburgischen Mächte von der Nordsee bis zur Adria gipfeln: genial, kühn gedacht, ein evangelisches D. erstrebend, aber hoffnungslos an rauher Wirklichkeit zerschellend. Die Bekenntnisfreunde, Kursachsen voran, haben schon vor Marburg ein Bekenntnis durch die Wittenberger Theologen aufstellen lassen (sogen. Schwabacher Artikel) und sich dann in Schleiz Anfang Oktober darauf verpflichtet, und die Bekenntnisfrage dringt vollends durch, als Karl V, der im Juni 1529 endlich mit dem Papste in Barcelona Frieden geschlossen und hier die Ausrottung der Ketzerei zugesagt, bald darauf auch mit dem Franzosen Franz I im Damenfrieden zu Cambrai sich vertragen hat, am 24. Februar 1530 sich vom Papste in Bologna zum Kaiser krönen läßt, einen Reichstag auf den 8. April 1530 nach Augsburg ausschreibt und durch die Form des Ausschreibens die Aufstellung eines lutherischen Bekenntnisses (¶ Confessio Augustana) erzielt. Die Zwinglianer wie auch die vermittelnden Oberländer in das Bekenntnis einzubeziehen, gelingt nicht; Zwingli reicht seine fidei ratio, die Oberländer die ¶ Confessio Tetrapolitana ein. Beide zahlen so die Kosten des Sieges des Bekenntnisses über das Bündnis. Die Situation auf dem Reichstage verschärft sich immer mehr, der Kaiser will mit Gewalt die Glaubenseinheit auf der Grundlage des katholischen Gegenbekenntnisses (¶ Confutatio pontificia) erzielen, aber das in der ¶ Apologie erläuterte Bekenntnis bewährt seine Schutzkraft. Die politische Situation läßt die Spannung etwas abflauen, der Türke droht im Osten, der unruhige Franzose im Westen, der Hessenfürst ist dem Kaiser heimlich aus den Händen geschlüpft, hat mit Zürich das lang geplante Burgrecht abgeschlossen: das alles zwingt den Kaiser zur Zurückhaltung. Das Ergebnis des Reichstages ist wiederum ein Verlegenheitsbeschluß, der nach Schärfe aussah (Frist zwecks Annahme der in der Confutatio niedergelegten Glaubensanschauung nur bis zum 15. April 1531, Wiederaufrichtung des Wormser Ediktes, Einberufung eines Konzils in Jahresfrist), aber seine Schwäche schon darin dokumentierte, daß er in Abwesenheit der Protestanten gefaßt war, und die Kraft der Durchführung nicht in sich trug. Immerhin hat der Reichstag den Protestanten die Gefährlichkeit der Lage offenbart. Der Bündnisgedanke gewinnt wieder Stärkung, zumal die allgemeine Gefahr akute Zuspitzungen erfährt: 1. durch die Absicht der Gegner, am Reichskammergerichte Prozesse wegen der eingezogenen geistlichen Güter einzuleiten, und 2. durch den Willen des Kaisers, seinen Bruder Ferdinand zwecks Sicherung der Nachfolge des Hauses Habsburg im Reiche zum römischen Könige wählen zu lassen und ihn an Stelle des Reichsregimentes als ständigen Vertreter in D. zu haben. Am 27. Febr. 1531 wird der schmalkaldische Bund geschlossen (Mitglieder: Sachsen, Hessen, Braunschweig-Lüneburg, Braunschweig-Grubenhagen, Anhalt, Mansfeld, Straßburg, Ulm, Konstanz, Reutlingen, Lindau, Isny, Biberach, Bremen), ein Bündnis zu gemeinsamer Gegenwehr, zunächst auf 6 Jahre. Die Wahl Ferdinands zum römischen Könige wird zwar nicht gehindert, aber der Augsburger Reichstagsabschied ist vollends mattgesetzt. Von Anfang an jedoch wird die Kraft des schmalkaldischen Bundes durch Eindringen der Bekenntnistendenz erheblich geschwächt. Nach zwei Seiten hin kommt sie (zum großen Aerger des Landgrafen) verhängnisvoll zum Ausdruck: 1. die Dogmatik mit ihrer Lehre vom Gehorsam gegen die Obrigkeit (Röm 13; s. o.) hemmt eine energische Initiativpolitik und drängt zum passiven Widerstand, und 2. die Dogmatik der Abendmahlslehre schließt die Schweizer aus. Infolge von Zwinglis Tod (11. Okt. 1531) verlangt die Schweizerpolitik selbst den Abbruch der politischen Beziehungen zu D.; die vermittelnden Oberländer aber, zu selbständiger Position zu schwach, nähern sich den Wittenbergern (Ansätze schon auf dem Augsburger Reichstage, Bucer suchte Fühlung mit Luther). Sie werden 1532 unter Anerkennung der Augustana und Apologie in den Bund aufgenommen, der dank dem Drängen des Landgrafen zeitweilig fast den Plan der großen antihabsburgischen Koalition aufzunehmen berufen scheint. (Verhandlungen mit Frankreich, England, Dänemark, dem Ungarn Johann Zapolya, Bayern.) Angesichts dieser bedrohlichen Machtentfaltung und unter dem Drucke der Türkengefahr gewährt der Kaiser den Nürnberger Anstand vom 23. Juli 1532: Waffenstillstand und Sicherung des Religionsstandes bis zum binnen Jahresfrist einzuberufenden Konzil oder Reichstag — wiederum ein „Interim", aber zum Unterschiede von den früheren in der Form einer provisorischen Legitimierung der Glaubensspaltung. Ein geheimer Nebenvertrag sagt sogar den derzeitigen Mitgliedern des schmalkaldischen Bundes Niederschlagung der Religionsprozesse zu, wenn in jedem Falle besonderer Antrag gestellt werde. Die Gegenleistung der Schmalkaldener ist die Anerkennung Ferdinands als römischen Königs. — Die fortgesetzte Gebundenheit des Kaisers durch die politischen Wechselfälle (Türkenkrieg, Zug nach Tunis, Krieg mit Frankreich) läßt die Protestanten bis 1540 wesentlich ungestört und

eine Reihe entscheidender Erfolge erzielen: in Kleve wird durch Herzog Johann III auf erasmischer Grundlage der Katholizismus verdrängt. Dem energischen Zugreifen des Hessenfürsten gelingt es 1534 durch den Sieg bei Laufen, seinen Freund Ulrich v. ¶ Württemberg zu restituieren, das österreichische (seit 1520 bestehende) Regiment in Württemberg zu stürzen (Friede zu Kaaden) und die Reformation durch Ambrosius ¶ Blarer und ¶ Schnepf durchzuführen. ¶ Anhalt, Liegnitz, Brieg, ¶ Pommern, ¶ Mecklenburg, die Städte Augsburg, Frankfurt, Hannover u. a. folgen. Die unter eigenartigen, durch die Reformation in Bewegung gesetzten Verhältnissen hoch gekommene Herrschaft der ¶ Wiedertäufer in Münster wird 1535 durch das Landesfürstentum, das sich hier wieder einmal, wie im Bauernkriege, interkonfessionell (Hessen, Kleve, mit den Bischöfen von Köln und Münster) gegen die Demokratie verbindet, niedergeworfen. Das hat zwar in Münster selbst die Restitution des Katholizismus zur Folge, befreit aber den Protestantismus von einem ihn diskreditierenden Elemente und stärkt das Landeskirchentum. Eine weitere Verfestigung des Protestantismus erfolgt in der (durch eine Vorberatung in Eisenach eingeleiteten) Wittenberger Konkordie vom 22. Mai 1536, dem Werke Bucers. Auf Grund einer nur aus Verklausulierungen bestehenden geschraubten Formel über das ¶ Abendmahl finden sich Oberländer und Lutheraner zusammen, d. h. tatsächlich nehmen die Lutheraner die Oberländer in sich auf. Der Aufsaugungsprozeß schreitet rasch vorwärts. Die von Bucer in unermüdlicher Agitation erstrebte Anschließung der Schweizer aber scheitert, die Schweiz gewinnt ihre Sonderbekenntnisse (¶ Confessio Helvetica) und kommt politisch für die deutschen Lutheraner (abgesehen von dem ganz dem Bucertum zuneigenden hessischen Landgrafen) nicht mehr in Frage. Die mit Zwinglis Tod einsetzende Entwicklung (s. o.) ist abgeschlossen. Dogmatisch ist jetzt, dank Bucers Bemühungen, immerhin ein Achtungsverhältnis erzielt. Inzwischen ist 1534 Clemens VII gestorben und Paul III sein Nachfolger geworden. Unter ihm scheint es, als sollte der ja schon wiederholt aufgetauchte, aber sehr verschieden aufgefaßte Konzilsgedanke sich verwirklichen und Mittel zur Herstellung der Glaubenseinheit werden. Aber es scheint nur so, wie es vorher und nachher stets nur so geschienen hat (das schließlich zustande gekommene Trienter Konzil ist katholisches Reformkonzil geworden; s. u.). Das Mittel war von vorneherein brüchig, die Rivalität zwischen Kaiser und Papst entzündet sich hier, und die reformatorischen Kreise sind nur für ein „freies" Konzil in deutschen Landen zu haben. So sinkt die ganze Konzilsbewegung schließlich zum Vexierspiel zwischen den beteiligten Mächten herab. (A. Korte: Die Konzilspolitik Karls V in den Jahren 1538—43, 1905). Das unter kaiserlichem Drucke 1537 nach Mantua einberufene Konzil wird von den Schmalkaldenern im Februar desselben Jahres auf dem Konvente zu Schmalkalden abgelehnt (¶ Schmalkaldische Artikel). Ein Versuch des kaiserlichen Rates Held, dem evangelischen Trotzen eine katholische Liga entgegenzustellen, führt zum Nürnberger Bunde 1538, dem Albrecht von Mainz, Georg v. Sachsen, Heinrich v. Wolfenbüttel, Erich v. Kalenberg, Bayern, Salzburg, König Ferdinand und der Kaiser beitreten. Gleichzeitig verlieren die Evangelischen durch den am 17. Juni 1538 zu Nizza erfolgten Waffenstillstand zwischen Karl V und Franz I den Rückhalt an Frankreich, das seit 1534 in Fühlungnahme mit dem deutschen Protestantismus stand; ihre Lage wird bedrohlich, aber die Türkengefahr läßt den Kampf hinausschieben und zwingt den Kaiser zu einem neuen „Interim", dem Frankfurter Anstand 1538: Waffenstillstand auf 6 Monate, Suspension der Kammergerichtsprozesse, Vereinbarung eines Religionsgespräches. Eine Ratifikation dieses Friedens durch den Kaiser erfolgt nicht, er ist für ihn nur Mittel des Zeit-Gewinnens, und seine verwickelte äußere Politik nötigt ihn nur, diese Zeit immer weiter auszudehnen. Das Jahr 1539 verstreicht friedlich und bringt dem Protestantismus den Gewinn ¶ Brandenburgs unter Joachim II und ¶ Sachsens unter Herzog Heinrich. In ¶ Mecklenburg hat der Landesfürst, Herzog Heinrich, noch gegen seinen Bruder Albrecht die Reformation zu verteidigen, in Livland führt sie der Bruder Herzog ¶ Albrechts von Preußen als Koadjutor von Riga ein. Da auch 1540 des Kaisers militärische Macht für den Kampf nicht ausreicht, wird das im Frankfurter Anstande angekündigte Ausgleichsmittel des Religionsgespräches praktisch und zieht sich durch die folgenden Jahre hindurch. Den Kampf vermochte es nicht zu verhindern, so wenig man es lediglich als kaiserliche List beurteilen darf. An der Fundamentaldifferenz der beiderseitigen Glaubensanschauung mußte es scheitern; formelle Berührungspunkte, wie etwa daß die Protestanten auch von Werken redeten, die Katholiken auch von Glauben und Rechtfertigung, konnten darüber nicht hinwegtäuschen. Sogar einer nicht unbedeutenden katholischen Reformströmung gegenüber (¶ Contarini) blieb die Differenz bestehen; und man stand noch zu frisch in der begrifflichen Diskussion, um etwa (wie in der Gegenwart, vgl. Harnacks Kaisergeburtstagsrede 1907) sich in praktischer Frömmigkeit zusammenfinden zu können: 1540 Religionsgespräch zu Hagenau, 1540/41 zu Worms (Melanchthon, Bucer, Calvin gegen Eck, Cochläus, Gropper. Streitpunkt: Lehre von der Erbsünde), 1541 zu Regensburg in Verbindung mit dem Reichstage (Melanchthon, Bucer, Johann Pistorius gegen Eck, Pflug, Gropper, Contarini. Streitpunkt: Rechtfertigungslehre, Transsubstantiation. Verhandlungsgrundlage: das von Gropper entworfene Regensburger Buch), 1546 zu Regensburg (Bucer gegen Malvenda). — Aber schon hat der Kaiser 1541 einen hochbedeutsamen politischen Erfolg errungen dank der moralischen Schwäche des fähigsten Kopfes der Protestanten: der durch seine unglückselige Doppelehe mit dem reichsrechtlichen Bigamieprozesse bedrohte Landgraf Philipp erkauft sich seine reichsrechtliche Sicherstellung auf dem Regensburger Reichstage durch einen Sondervertrag mit dem Kaiser, in dem er auf aktive Bündnis- und Initiativpolitik verzichten muß; der schmalkaldische Bund ist dadurch lahmgelegt. Als erstes Opfer fällt Kleve; seinem Herzog Wilhelm muß die Aufnahme in den Bund verweigert werden. Karl V wirft ihn, dem das vom Kaiser als heimgefallenes Reichslehen beanspruchte Geldern von dem kinderlosen Herzog Karl v. Egmont verkauft worden war, 1543 nieder und zwingt ihn zum Einstellen des Reformationsversuches. Die kaiserliche Position

am Niederrhein ist dadurch wieder gefestigt, sie war durch Kleve und vor allem den Säkularisationsversuch des Kölner Erzbischofs Hermann v. ¶ Wied und die Reformbestrebungen des Bischofs von Münster Franz v. Waldeck ernstlich bedroht. Die Niederlage des Klevischen Herzogs macht alle diese Hoffnungen illusorisch; des Kaisers niederländisches Erbland ist gesichert. Kleinere Erfolge der Protestanten (Pfalz-Neuburg und -Sulzbach unter Abt Heinrich 1542 [¶ Bayern: II. Pfalz], Regensburg 1542, Naumburg, das gegen den vom Domkapitel gewählten Julius v. Pflug den evangelischen Bischof ¶ Amsdorf erhält, Braunschweig-Wolfenbüttel, dessen Herzog Heinrich durch Sachsen und Hessen vertrieben wird, Hildesheim) können den Mißerfolg nicht aufwiegen, und durch die Reibereien Moritzens von ¶ Sachsen mit der kurfürstlichen Linie geht dem schmalkaldischen Bunde auch eine zweite tüchtigste Kraft verloren. Das Netz zieht sich über dem Protestantismus zusammen. Nur Frankreich und der Türke verzögern noch das Zuziehen. Um deswillen lautet der Abschied des Reichstages von Speier 1544 günstig und Verständigung verheißend. Aber ungemein schnell fallen jene beiden Hemmnisse: Karl V schließt noch im September 1544 zu Crespy mit Franz I Frieden und verpflichtet ihn, den Protestanten keine Hilfe mehr zu gewähren, 1545 folgt der Friede mit den Türken — die Bahn ist frei. Tragisch aber ist, daß die Protestanten selbst durch die zu Speyer gewährte Unterstützung dem Kaiser den Weg bahnen. Das ausgeschriebene Konzil (¶ Tridentinum), von der Kurie ebensosehr aus Rancune gegen den Kaiser, der mit dem Nationalkonzile droht, als zur Ketzergewinnung einberufen, wird überflüssig. Der Krieg ist beschlossen, und das Regensburger Religionsgespräch 1546 ist (s. o.) nur eine Galgenfrist, bis die kaiserlichen Rüstungen vollendet sind. Der im Juli 1546 ausbrechende Schmalkaldische Krieg zeigt auf seiten des Kaisers den Papst, König Ferdinand von Oesterreich, Wilhelm v. Bayern, Hans v. Küstrin, Erich v. Braunschweig-Kalenberg, Albrecht v. Brandenburg-Kulmbach. Dennoch ist die Position der Schmalkaldener nicht ungünstig. Aber sie verstehen sie trotz ihres tüchtigen Feldherrn Schärtlin v. Burtenbach nicht zu nutzen, lassen z. B. den Zuzug des Grafen Büren vom Niederrhein zu den kaiserlichen Truppen ungehindert. Entscheidend für den Verlauf des Krieges wird der Einfall Moritzens von Sachsen in das Kurfürstentum; Moritz hatte neutral bleiben wollen, aber des Kaisers Kanzler Granvella hatte ihn mit der Aussicht auf die sächsische Kurwürde geködert. Als nun Ferdinand von Oesterreich von Böhmen her einen Einfall in Kursachsen macht, greift Moritz zu den Waffen, um die erhoffte Beute nicht zu verlieren. Die vom Süden nach Sachsen abziehenden Schmalkaldener werden am 24. April 1547 bei Mühlberg auf der Lochauer Heide vernichtet: Johann Friedrich v. Sachsen wird gefangen, der Landgraf unterwirft sich im Juni zu Halle und wird ebenfalls in Haft gehalten, in der sogen. Wittenberger Kapitulation (19. Mai 1547) geht die sächsische Kurwürde auf die Albertiner (Moritz) über. Des Kaisers Spiel scheint gewonnen. Der „geharnischte Reichstag" zu Augsburg 1547/48 soll religiös die Glaubenseinheit und politisch eine stärkere kaiserliche Zentralgewalt bringen. Aber wiederum kommt ein Hemmnis — vom Papste! Um zu starker kaiserlicher Machtentfaltung vorzubeugen, hatte er im März 1547 das Konzil aus dem deutschen Trient nach dem italienischen Bologna verlegt, damit die vom Kaiser gewünschte Beteiligung der Protestanten vollends unmöglich machend. Er hatte ferner mitten im Feldzuge seine Truppen zurückgezogen. Eine Regelung der Kircheneinheit durch die allgemein verpflichtende Konzilsinstanz wurde unmöglich, der Kaiser mußte provisorisch von sich aus die Religionsfrage lösen: also wieder ein Interim. Aber Karl V wird zu einer weiteren Einschränkung gezwungen. Das ¶ Interim war gedacht als ein beide Teile, Katholiken wie Protestanten, verpflichtendes Einheitsgesetz, dessen Durchführung also den konfessionellen Riß in D. wirklich beseitigen sollte. Aber dank der Opposition der katholischen Stände wird es Ausnahmegesetz für die Protestanten, während die Katholiken mit einer sogen. formula reformationis abgefunden werden. (Das Interim ist Werk einer Kommission, der auf ev. Seite Johann ¶ Agricola, auf katholischer Julius Pflug, Michael Helding, Malvenda und a Soto angehörten; es vertritt die katholische Rechtfertigungslehre, faßt die Kirche als Hierarchie, hält die 7 Sakramente, das Meßopfer, Heiligenfürbitte, Fasten, Fronleichnamsfest aufrecht und konzediert nur bis zum Konzil die Priesterehe und den Laienkelch.) Damit war den kaiserlichen Einheits-Gewaltplänen von vorneherein eine ungünstige Prognose gestellt; langsam aber stetig zerbröckelt sein Werk, mit knapper Not entrinnt er der Katastrophe. Das Interim stieß allenthalben auf Widerstand, selbst in Süddeutschland, wo die militärische Ueberlegenheit des Kaisers am stärksten drückte. (Zentrum der Opposition im Norden Magdeburg, „unseres Herrgotts Kanzlei" ¶ Flacius.) Die Reformation, vor allem der ev. Pfarrerstand, bestanden die Feuerprobe. Kursachsen unter Moritz führt 1548 ein besonderes, das sogen. Leipziger Interim ein (wesentlich von Melanchthon herrührend, in der Rechtfertigungslehre evangelisch, den Meßkanon beseitigend, aber auf der anderen Seite unter der Flagge des Adiaphoron zahlreiche katholische Bräuche einschmuggelnd, ¶ Adiaphoristischer Streit). — Die nun folgenden Jahre bis 1555 zeigen in geradezu verblüffender Deutlichkeit die völlige Zerfahrenheit der deutschen politischen Verhältnisse. Eine Reihe von Mächten marschiert auf, aber keine traut der anderen, und keine ist für sich selbst stark genug, eine Entscheidung herbeizuführen; ein energischer Wille aber wird viel erreichen, indem er Zögernde mitreißt. So erklärt sich der glänzende Erfolg Moritzens von Sachsen. Unter den fünf Faktoren: 1. Kaiser, 2. Ferdinand v. Oesterreich, 3. Moritz v. Sachsen, 4. den sogen. „Kriegsfürsten", die gegen das Interim sich auflehnen (Hans v. Brandenburg-Küstrin, Joh. Albrecht v. Mecklenburg, Albrecht v. Preußen), 5. den neutralen und ratlosen Süddeutschen unter Führung Christophs v. Württemberg tritt er heraus; ebenbürtig ist ihm nur der Kaiser. Und so zeigen jene Jahre ein grandioses Duell zwischen zwei Persönlichkeiten, deren Ziele ein wunderliches Gemisch von Egoismus und Idealismus sind. Der Kaiser hat seine politischen Ziele vor und während des Schmalkaldischen Krieges in Verhandlungen mit den Ständen über die Grün-

dung eines Reichsbundes offen enthüllt (Ulmer Tagung vom 12. Juni 1547: der Kaiser verbietet den Ständen Sonderverträge, hat die Führung der gemeinsamen Armee, die auch zum Schutze der kaiserlichen Erbländer verpflichtet werden soll; vgl. O. A. Hecker: Karls V Plan zur Gründung eines Reichsbundes, 1906). Seine religiösen Ziele zeigt der Augsburger Reichstag. Moritz v. Sachsen fürchtet für seine Kurwürde, falls sein Gegner Johann Friedrich auf kaiserlicher Seite bleiben würde, mißtraut dem Kaiser wegen der Vorenthaltung der Stifter Magdeburg, Merseburg und Halberstadt, die Moritz säkularisieren wollte, versteht geschickt die hinterlistige Gefangenhaltung seines Schwiegervaters Philipp v. Hessen zum Anlaß zu nehmen, und ist der Resonanz im Volke, das ihn als den „Judas von Meißen" verschrieen hat, bei seinem Frontwechsel sicher. So tritt er den „Kriegsfürsten" bei, gibt aber ihrem ursprünglich religiös orientierten Bunde eine scharf politische Wendung (infolgedessen tritt Hans v. Küstrin aus). Er hat Frankreich gegen Abtretung von Metz, Toul und Verdun gewonnen (eine Handlung, die nicht mit modern-nationalem Maßstabe gemessen werden darf), aber sich gleichzeitig eine Rückversicherung gegen Frankreich geschaffen durch Verhandlungen mit Ferdinand v. Oesterreich, der dank der kaiserlichen Sukzessionspläne gegen den Bruder verstimmt ist (Karls V Sohn Philipp II soll in Spanien und D. sukzedieren, nicht Maximilian, der Sohn Ferdinands, deutscher Kaiser werden). So beherrscht Moritz die Situation, während der Kaiser in voller Selbsttäuschung über seine Lage in Innsbruck weilt. Der Sachse, der in kaiserlichem Auftrage die Reichsacht an Magdeburg vollziehen sollte, überrumpelt ihn hier. Mit Not flieht Karl nach Villach, er muß Verhandlungen einleiten, die im Passauer Vertrage 2. August 1552 unter Rückgriff auf die Zugeständnisse des Speyerer Reichstages von 1544 bis zum nächsten Reichstage allgemeinen Religionsfrieden zusichern und den gefangenen Fürsten Johann Friedrich v. Sachsen und Philipp v. Hessen die Freiheit geben. Karl V hat auf Zureden seines Bruders dem Vertrage zugestimmt, mit der Mentalreservation, ihn bei nächster Gelegenheit wieder zu brechen; ratifiziert hat er ihn nicht (zu den sehr verwickelten Einzelheiten vgl. K. Brandi: Passauer Vertrag und Augsburger Religionsfriede, HZ 95; W. Kühns: Geschichte des Passauer Vertrags, 1906; G. Bonwetsch: Geschichte des Passauer Vertrags, 1907). Drei Jahre lang „lebte nun die deutsche Nation nach Satzungen, die Gesetzeskraft nie erlangt haben, deren Gültigkeit aber nach stillschweigendem Uebereinkommen aller Beteiligten als zu recht bestehend angenommen wurde". Der Türkenkrieg, ein unglücklicher Kampf mit Frankreich um Metz, die Fehde zwischen Moritz v. Sachsen und Albrecht Alcibiades v. Brandenburg, die mit Moritzens Tode bei Sieversbausen 1553 endet, schieben die notwendig gewordene Sanktionierung des Konfessionalismus solange hinaus. Sie erfolgt im Augsburger Religionsfrieden vom 25. Sept. 1555: Befehdung wegen Zugehörigkeit zur Augsburgischen Konfession oder zur alten Religion wird verboten; diese beiden Konfessionen sind also jetzt im Deutschen Reiche existenzberechtigt. Aber nicht in der Form moderner Religionsfreiheit, sondern nur in der einer Freigabe der Bekenntniswahl an den Landesherren. Dessen Religion müssen die Untertanen folgen, falls sie nicht auswandern wollen (sogen. Grundsatz cuius regio, eius religio). Und diese landesherrliche Freiheit hat zudem eine Grenze an den geistlichen Territorien; ein zum Protestantismus übertretender geistlicher Fürst verliert sein Territorium, das somit dem Katholizismus erhalten bleibt (sogen. reservatum ecclesiasticum); in einem (nur privatrechtlich gültigen) Geheimvertrage (declaratio Ferdinandea) sichert Ferdinand v. Oesterreich in solchen Fällen Duldung der protestantischen Gemeinden in den geistlichen Territorien zu. Das Reichskammergericht wird paritätisch besetzt. Die eingezogenen geistlichen Güter bleiben den Protestanten. In den Reichsstädten sind katholische Minoritäten zu dulden. — Der ganze Friede ist nur provisorisch gedacht, man sprach von „Suspension der geistlichen Gerichtsbarkeit" in den evang. Gebieten, also noch ein Interim. Aber ein solches, das nach Lage der Dinge doch insofern ein Definitivum bedeutete, als die konfessionelle Spaltung endgültig erschien. Sie war, mochte man es auch von Neuem versuchen, nicht zu beseitigen. Ein 38jähriger Kampf um sie war geführt worden, und der Katholizismus hatte das Spiel verloren. Karl V hat die Situation richtig beurteilt, wenn er nach diesem Ausgang abdankte. Es „gab für ihn eben nur zwei Möglichkeiten: ein katholischer Kaiser zu sein, oder auf die Krone verzichten". Er hat den Augsburger Reichstag von 1555 weder geleitet noch den Reichstagsabschied durch seine Unterschrift vollzogen.

3. Die Jahre 1555—1648 wandeln das Provisorium der Glaubensspaltung in ein rechtliches Definitivum. Von den vielen Unklarheiten und Fragen, die der Augsburger Religionsfriede hinterlassen hatte, treten zwei Probleme als die beherrschenden heraus: 1. die Gleichberechtigung des Calvinismus mit dem Luthertum, und 2. der grundsätzliche Widerspruch des Katholizismus gegen eine gleichberechtigte Konfession. Das zweite Problem schafft die sogen. Gegenreformation, und das Ringen um das erste zerklüftet den Protestantismus und schwächt ihn. Der Augsburger Religionsfriede hatte seinen Schutz nur den Bekennern der Confessio Augustana gewährt; inzwischen aber war in Genf durch ¶ Calvin ein neuer (dritter) Typus evangelischer Religionsauffassung ins Leben getreten, hatte im ¶ Consensus Tigurinus 1549 sich mit den Resten des Zwinglianismus zusammengefunden und drang dank der ihm innewohnenden propagandistischen Kraft nach D., Frankreich, England und den Niederlanden vor. Der Calvinismus hatte eine Zukunft, ganz anders als sie der Zwinglianismus je hatte erhoffen dürfen, er wirkte als Religionsauffassung, nicht so sehr als politischer Faktor. Um so schmerzlicher war der Ausschluß vom Frieden. Er hat im Großen wie im Kleinen endlose Quälereien herbeigeführt, um die Uebereinstimmung des Calvinismus mit der Augustana zu erweisen und ihren Schutz zu genießen; und diese Bemühungen wieder haben das Mißtrauen der Lutheraner gestärkt und das schroffe Bekenntnis-Luthertum ausgebildet, zu dem die Anfänge freilich schon vorher da waren. Das Luthertum erlebte das schmerzliche Schauspiel, daß (nach dem 1546 erfolgten Tode des Meisters) sein Führer ¶ Melanchthon selbst calvinistischen Gedankengängen in seiner Abend-

mahlslehre Raum gab, die „mündliche Nießung" Christi im Abendmahle preisgab und (wie Calvin) allen Nachdruck auf die „geistliche Nießung" Christi legte (¶ Confessio Augustana: variata und invariata). Zu der einen „Ketzerei" kam die andere, die in Melanchthons ganzer Bildungsweise angelegt, aber bisher durch die Einflüsse Luthers zurückgeschoben war, von einer Mitwirkung des Willens beim Erlangen der göttlichen Gnade zu reden (sogen. Synergismus). Diese dogmatischen Gegensätze schaffen die beiden Parteien der „Philippisten" oder „ Kryptocalvinisten" (¶ Melanchthon und der Philippismus) und „Gnesiolutheraner" (von ¶ Flacius geführt, griech. gnēsios = echt), die eine hat in Kursachsen und Wittenberg, die andere im Herzogtum Sachsen und Jena ihren Mittelpunkt; zahlreiche Lehrstreitigkeiten, der antinomistische Streit (¶ Antinomisten), der ¶ adiaphoristische Streit, der majoristische Streit (¶ Major), der synergistische Streit (¶ Synergismus) u. a. (¶ Melanchthon und der Philippismus), zerspalten den Protestantismus, und nur mit großer Mühe dringt eine schon bald nach dem Augsburger Religionsfrieden ansetzende, von den Fürsten, insbesondere ¶ Christoph v. Württemberg, dem Vorkämpfer der Orthodoxie neben Kur-Sachsen, ausgehende Einheitsbewegung vorwärts, um endlich 1577 die ¶ Konkordienformel und 1580 das ¶ Konkordienbuch zu erzielen (Vorstufen: 1558 der sogen. Frankfurter Rezeß zwischen Kursachsen, Brandenburg, Pfalz, Hessen, Pfalz-Zweibrücken, Baden-Durlach auf der Grundlage der 3 altkirchlichen Symbole, der Augustana und Apologie sowie von 4 Thesen, gescheitert am Widerspruch des ernestinischen Sachsen; 1559 das Weimarer Konfutationsbuch von Flacius und Genossen; 1560 das Corpus doctrinae christianae, das Gegenstück der Philippisten zum Weimarer Buche; 1561 der Naumburger Fürstentag, gescheitert am Widerspruch der strengen Lutheraner). Die lutherische ¶ Orthodoxie hat jetzt ihr starres Bekenntnis gewonnen, es bedeutet einen Sieg der Gnesiolutheraner und eine Niederlage der Kryptocalvinisten, die in Kursachsen ihren Versuch, unter Leitung von Melanchthons Schwiegersohn ¶ Peucer sich einzuschmuggeln, 1574 mit blutiger Verfolgung haben büßen müssen.

Aber damit ist der Calvinismus nur im eigenen Hause ausgefegt, im übrigen bewährt er seine Kraft nach wie vor und hat in Kurpfalz (Uebertritt Friedrichs III 1560) einen starken Stützpunkt in D. und im Heidelberger ¶ Katechismus 1563 ein wirkungskräftiges Lehrbuch gefunden. Ein Jahr vorher, 1562, war nach heftigen Kämpfen der Calvinismus in ¶ Bremen zum Siege gelangt, am Niederrhein bildete sich in Jülich, Kleve, Berg (¶ Rheinland), Mark, Ravensberg (¶ Westfalen) durch niederländische Einwanderung seit ca. 1567 eine blühende Calvinistenkirche, 1597 trat ¶ Anhalt zwar nicht direkt zum reformierten Bekenntnis über, nahm aber im Kultus reformierte Gebräuche an, in Baden-Durlach stellte Markgraf Ernst Friedrich 1599 ein reformiertes Landesbekenntnis, das sogen. ¶ „Staffortische Buch" auf, in Kursachsen wurde zwar ein erneuter Versuch der Durchdrückung des Kryptocalvinismus durch Christian I und seinen Kanzler Nikolaus ¶ Crell 1592 wiederum blutig beseitigt (Crell wurde 1601 hingerichtet), aber mit Gewalt führte in ¶ Hessen-Kassel 1605 ff Landgraf Moritz den Calvinismus ein, 1612 folgte die Grafschaft ¶ Lippe unter Graf Simon VI, endlich 1613 Kur-Brandenburg unter Johann Sigismund — der Calvinismus war zur Großmacht herangewachsen! An ¶ Unionsbestrebungen hat es zwar nicht gefehlt, 1631 fanden Kursachsen (lutherisch), Kurbrandenburg und Hessen-Kassel sich in Leipzig zusammen, 1661 hatten hessische Theologen, Reformierte aus Marburg, Lutherische aus Rinteln in Kassel ein Religionsgespräch, der große Kurfürst suchte in seinem Territorium eine praktische Toleranz zu erzielen, Joh. ¶ Durie stellte sein Leben in den Dienst der Union, Georg ¶ Calixtus suchte sogar die ganze konfessionelle Spaltung überhaupt zu beseitigen und die Entwicklung auf die Einheitsgrundlage des Standpunktes der fünf ersten Jahrhunderte zurückzuschrauben. Aber alle die Bestrebungen waren eitel, die Welt mußte sich wohl oder übel an die Dreiheit der Konfessionen gewöhnen, und die kraftvolle Entwicklung des Calvinismus forderte gebieterisch rechtlichen Schutz, den ihr das Territorialfürstentum nur tatsächlich geben konnte und gab, dank der Ohnmacht der Zentralgewalt.

Die Lage des Katholizismus war dieser glänzenden Entfaltung des Protestantismus gegenüber zunächst eine ungünstige. Die führenden Länder (Dänemark, Holstein, Mecklenburg, Friesland, Pommern, Brandenburg, Hessen, die braunschweigischen Fürstentümer, Anhalt, die beiden Sachsen, Württemberg, Ansbach, Pfalz) und zahlreiche kleine Territorien (vgl. die Karte X bei Heussi-Mulert: Atlas zur Kirchengeschichte, 1905) sind protestantisch, und in die Mittelpunkte des Katholizismus, Polen, Böhmen, Oesterreich-Ungarn, Bayern und die geistlichen Territorien sind allenthalben mehr oder minder große Striche von Protestanten eingesprengt. Man berechnete um 1570 die Zahl der Protestanten auf $^7/_{10}$ der deutschen Gesamtbevölkerung. Angesichts dessen bleibt der Rückeroberungszug des Katholizismus in der Gegenreformation auf alle Fälle eine bedeutende Leistung. Und sie steigt, insofern sie wesentlich aus innerer Kraft geboren wurde und die Unterstützung des Kaisertums oder der Territorialfürsten sich erst gewinnen mußte. Ein Karl V stand ihr nicht zur Seite, sein Bruder Ferdinand v. ¶ Oesterreich (1558—1564) und dessen Sohn Maximilian II (1564—1576) kamen, namentlich der letztere, den Protestanten deutlich entgegen, Ferdinand hatte es 1557 sogar noch einmal mit einem Religionsgespräch (zu Worms: Melanchthon gegen v. Pflug und Canisius) versuchen wollen. Erst unter Rudolf II (1576—1612) verschärft sich wieder die Lage. Der konsequente Fortsetzer der Religions-Politik Karls V ist sein Sohn Philipp II von Spanien. Er plant wie sein Vater die katholische Weltmonarchie, aber er ist nur Herrscher über Spanien, und sein Weltherrschaftsplan begegnet bei der Kurie demselben Mißtrauen wie die Absichten seines Vaters. Die Kurie hat diese übernationale Stütze abgelehnt und sich als selbständiges Staatswesen neben die Nationen gestellt, — eine Verbeugung vor der Zerstörung des politischen Universalismus. Ihre neuen Kräfte gewinnt sie einmal aus den neuen Orden, vorab dem der ¶ Jesuiten, den sie sich zu einer Elitetruppe heranzieht (neben ihm die z. T. schon früher gegründeten

Orden der ¶ Theatiner, ¶ Kapuziner, ¶ Barnabiten, Somasker, ¶ Ursulinen, ¶ Barmherzigen Brüder, ¶ Oratorianer, ¶ Salesianerinnen, ¶ Lazaristen, ¶ Karmeliter, reformierte u. a.), sodann aus eigener Arbeit und der ihrer Theologen, die auf dem ¶ Tridentinum eine energische Konzentration der katholischen Dogmatik unter Abstoßung mancher Mißbräuche, Festlegung manches Problematischen vollziehen und dann (¶ Borromäus ¶ Franz v. Sales ¶ Baronius ¶ Bellarmin ¶ Canisius u. a.) um die Durchführung der tridentinischen Beschlüsse im Sinne katholischer Uniformität bemüht sind. In D. erzielt der so erstarkende Katholizismus seine stärkste Stütze in ¶ Bayern(: I, 1) (seit Albrecht V 1550—79) und ¶ Oesterreich. Beide Länder rezipieren, freilich nicht ohne Widerspruch, die Jesuiten; von Bayern aus wird die Markgrafschaft Baden-Baden rekatholisiert (ca. 1570), von Spanien aus Kleve. Die Reichsabtei ¶ Fulda (seit 1572) und das ¶ Eichsfeld kommen hinzu. ¶ Köln sieht zum zweiten Male unter dem Erzbischof Truchseß v. Waldburg seine Hoffnung auf Protestantisierung scheitern. ¶ Paderborn, ¶ Münster, ¶ Bamberg, ¶ Salzburg werden Vororte der Gegenreformation. Die Kurie insbesondere (¶ Gregorius XIII) errichtet für die Interessen der Gegenreformation 1573 den Kardinalausschuß der Congregatio Germanica, unterstützt das Collegium Germanicum (¶ Kollegien, römische) und erhält sich durch ihre ständigen Nuntien auf dem Laufenden. (Die wichtigen „Nuntiaturberichte", eine Hauptquelle für die Geschichte der Gegenreformation, werden z. Z. von den verschiedenen „historischen Instituten" der einzelnen Länder in Rom herausgegeben.) Die Lage verschiebt sich so in der Tat zu Ungunsten des Protestantismus, der außerdeutschen Erfolge des Katholizismus (vor allem in ¶ Frankreich) nicht zu gedenken. Endgültig anerkannt war ja die Spaltung der christlichen Gesellschaft noch nicht. So häuft sich hüben wie drüben Zündstoff. Die religiösen Gegensätze werden aufs neue die beherrschenden. In einem gewaltigen Religionskriege löst sich die Spannung, um nach furchtbarem Ringen D. das Definitivum der Glaubensspaltung, des Konfessionalismus, zu bringen. — Die ersten Reibungen der beiden Gegner zeigten sich schon 1608 ff. Die protestantische Reichsstadt Donauwörth war in die Reichsacht erklärt worden, weil die Evangelischen dort die katholischen Prozessionen, die wieder eingeführt worden waren, gestört hatten. Der Exekutor der Acht, Maximilian von Bayern, rekatholisierte kurzerhand die Stadt und machte sie zu bayerischem Besitztum. Protestantischer Widerspruch gegen diese Ungesetzlichkeit verhallte; die Folge war der Zusammenschluß protestantischer Fürsten unter Führung des Pfälzers Friedrich IV zur protestantischen Union (1608 zu Ahausen abgeschlossen). Ihr stellte der Katholizismus unter bayerischer Führung die Liga gegenüber (1609). Keines der beiden Bündnisse umfaßte die gesamte politische Macht der beiden Konfessionen. Die beiden Heerlager gerieten über Kleve erstmalig aneinander; hier war 1609 Herzog Johann Wilhelm gestorben, unter den Reflektanten auf sein Erbe waren Brandenburg (unter Johann Sigismund) und Pfalz-Neuburg (unter Wolfgang Wilhelm); beide hatten zuerst gemeinsam mit Hilfe der Union die Kaiserlichen aus dem Lande vertrieben, dann aber trat Wolfgang Wilhelm zum Katholizismus über, um die Hilfe der Liga zu gewinnen, während der Brandenburger Calvinist wurde. Doch kam es 1614 im Vertrage von Xanten noch zu einer friedlichen Besitzteilung (Kleve, Mark und Ravensberg fiel an Brandenburg, Jülich und Berg an Pfalz-Neuburg). Die verfahrenen Verhältnisse in ¶ Oesterreich ließen die Kriegsflamme emporlodern. Der Statthalter von Ungarn, Matthias, hatte sich gegen seinen kaiserlichen Bruder Rudolf II empört, gestützt auf die ungarischen, österreichischen und mährischen Stände, denen Matthias freie Religionsübung hatte zugestehen müssen. Als Gegengewicht gab Rudolf den Böhmen 1609 den Majestätsbrief mit Privilegierung des evangelischen Glaubens. Aber der nach dem Tode seines Bruders zum Kaiser gewählte Matthias verletzt den Majestätsbrief, die Böhmen revoltieren und wählen nach Matthias' Tode (1619) den Pfälzer Kurfürsten Friedrich V zum Könige von Böhmen gegen Ferdinand II von Oesterreich. Damit ist der Kriegsfall gegeben.

Aus dem wechselvollen Verlauf des dreißigjährigen Krieges treten folgende für die Kirchengeschichte bedeutsamen Ereignisse heraus: In dem böhmisch-pfälzischen Kriege (1618—1623) steht Kursachsen (unter Leitung des Dresdener Oberhofpredigers Matthias ¶ Hoë v. Hoënegg, aus Haß gegen den in Böhmen bei den Utraquisten [¶ Hus usw.] vorwiegenden Calvinismus und in Gehorsam gegen die gottgesetzte Obrigkeit) auf Seite Oesterreichs, um dann freilich angesichts der Rekatholisierung Böhmens und der Oberpfalz und Rheinpfalz nach der für den böhmischen „Winterkönig" Friedrich V vernichtenden Schlacht am weißen Berge (1620) sich zurückzuziehen. (Näheres über diese sächsische Politik bei H. Knapp: Matthias Hoë v. Hoënegg und sein Eingreifen in die Politik und Publizistik des 30jährigen Krieges, 1902.) Die Wirkung der kaiserlichen Erfolge (1626 Schlacht bei Lutter am Barenberge gegen Christian IV von Dänemark) im niedersächsisch-dänischen Kriege (1623—29) ist der Erlaß des Restitutionsedittes 1629; hier fordert Ferdinand II von den Protestanten die Rückgabe aller seit dem Passauer Vertrage (1552) eingezogenen geistlichen Güter und schließt noch einmal ausdrücklich die Reformierten vom Religionsfrieden aus. Die sofortige Durchführung des Ediktes oder wenigstens der Versuch dazu rief in den einzelnen Territorien (z. B. ¶ Württemberg, ¶ Hessen, ¶ Bremen u. a.) mehr oder minder große Unruhen hervor. Der Retter aus der gefährdeten Situation der Protestanten wurde ¶ Gustav Adolf von Schweden, der, langsam im Reiche Boden fassend, von egoistischen Plänen nicht frei, den Katholizismus im Norden und Süden mit einem Erfolge zurückdrängt, den sein früher Tod bei Lützen (1632) und die schwedische Niederlage bei Nördlingen (1634) nur z. T. wieder aufheben. Kursachsen scheidet 1635 durch den Separatfrieden zu Prag aus dem Kampfe aus, und der letzte Teil des Krieges (1635—1648) ist nur ein politischer Kampf zwischen Schweden und Frankreich. Am 24. Oktober 1648 wird zu Münster und Osnabrück der westfälische Friede abgeschlossen. Er brachte teils endgültige, teils vorläufige Regelung der schwebenden politischen und religiösen Fragen. Die Konfessionsfrage wird dahin erledigt: Anerkennung des Passauer

Vertrags und Augsburger Religionsfriedens; ausdrückliche Ausdehnung auf die Reformierten, die Sektierer hingegen bleiben ausgeschlossen. Das reservatum ecclesiasticum bleibt, aber seine rückwirkende Kraft wird dahin eingeschränkt, daß das Jahr 1624 als Grenzjahr (Normaljahr) gesetzt wird; alle bis 1624 in protestantischem Besitz gewesenen geistlichen Gebiete bleiben protestantisch (damit ist das Restitutionsedikt preisgegeben). Das Reformationsrecht der Territorialherren bleibt im Prinzipe, wird aber für die Praxis stark eingeschränkt: 1. Für die Minoritäten der anderen Konfession wird ebenfalls 1624 als Normaljahr eingerichtet; haben sie damals freie Kultusübung gehabt, so bleibt sie auch fernerhin. 2. Toleranzmöglichkeit seitens des Landesherren bei Konfessionswechsel der Untertanen besteht, ebenso freilich die Möglichkeit der Ausweisung; doch ist in diesem Falle Güterkonfiskation verboten. 3. Bei Konfessionswechsel der Landesherren innerhalb des protestantischen Bekenntnisses (d. h. beim Uebertritt eines Lutheraners zum Calvinismus oder umgekehrt) dürfen die Untertanen nicht zur Konfession des Landesherrn gezwungen werden; das Gleiche gilt, wenn etwa ein reformiertes Territorium an einen Lutheraner kommt oder umgekehrt. Empfindlich für den Protestantismus war der Ausschluß der österreichischen Erblande und eines Teiles von ¶ Schlesien von diesen, zwar keine Parität bringenden, aber doch deutlich die Toleranz erweiternden Bestimmungen. Zur Befriedigung der zahlreichen Gebietsansprüche wurde stark mit dem Prinzipe der ¶ Säkularisationen operiert: die Bistümer Bremen und Verden kamen als Herzogtümer an Schweden, Cammin, Halberstadt und Minden an Brandenburg, das gleichzeitig die Anwartschaft auf Magdeburg erhielt, Schwerin und Ratzeburg an Mecklenburg, die Abtei Hersfeld an Hessen-Kassel, Metz, Toul und Verdun an Frankreich. Osnabrück sollte abwechselnd einen evangelischen und einen katholischen Bischof haben, das Ernennungsrecht für den evangelischen wurde Braunschweig zugewiesen, das außerdem zwei Klöster erhielt. ¶ Bayern(: I, 1) bleibt im Besitze der Oberpfalz und der altpfälzischen Kurwürde, während die Kurpfalz eine neue (8.) Kurstimme erhält. Die Niederlande und die Schweiz lösen sich endgültig aus dem Reichsverbande.

4. Seit dem westfälischen Frieden hat D. endgültig seine einheitliche christliche Gesellschaftsgrundlage verloren. Was bedeutet das? Da die Reformation die Ursache dieser Spaltung ist, wird mit dieser Frage die andere beantwortet: was bedeutet die Reformation? Man könnte versucht sein, als Parallele aus der Vergangenheit das Papstschisma des 14. und 15. Jhd.s heranzuziehen, aber die Parallele versagt. Das Papstschisma ist keine Glaubensspaltung gewesen, an der Unantastbarkeit der catholica fides mit allem, was dazu gehörte, hat damals niemand gezweifelt, der ganze Zwiespalt betraf das Kirchenregiment, nicht die Dogmatik. Anders in der Reformation. Eine grundsätzlich verschiedene Religionsauffassung wächst aus dem Katholizismus langsam heraus und setzt sich durch. Mit dem kirchlichen Anspruch „Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe" ist es für die Realität der Zeit aus, er muß sich flüchten in die eschatologische Hoffnung auf die Ewigkeit, da Eine Herde und Ein Hirt (Joh 10_{16}) sein soll. Damit aber rechnet die Wirklichkeit nicht, sie ist auf das Nebeneinander der Konfessionen, auf die Spaltung angewiesen. Als Religionen müssen die Konfessionen grundsätzlich für sich den absoluten Wahrheitsbesitz in Anspruch nehmen, und von da aus wäre „der Krieg Aller gegen Alle" die naturgemäße Folge. Aber er tritt nicht ein, er beschränkt sich auf den Federkrieg der Polemik, bald lauter, bald leiser, je nach Stimmung und Umständen. Den Krieg mit der Waffe führt man seit dem dreißigjährigen Kriege nicht mehr, er ist der letzte Religionskrieg gewesen. Ja, angesichts namentlich der letzten Kriegsperiode, da Schweden und Franzosen rein territoriale Interessen verfochten, kann man füglich zweifeln, ob man ihn noch einen Religionskrieg nennen darf. So angesehen, bedeutet der durch die Reformation bedingte Konfessionalismus den Verzicht auf die Vorherrschaft der Religion im öffentlichen Leben, positiv ausgedrückt: eine Verweltlichung der Kultur. Denn was an der Erscheinung des Religionskrieges besonders markant heraustrat, zeigt sich auf allen Gebieten des kulturellen Lebens. Der 30jährige Krieg ist ein letztes, gewaltiges Ringen um das mittelalterliche Ideal der kirchlich geleiteten, von kirchlichen Zielen und Zwecken durchsetzten Kultur gewesen; aber Christentum und Kirche hatten das Spiel verloren, sie mußten auf den gewaltigen Umfang ihrer bisherigen Wirksamkeit verzichten und sich kleiner und bescheidener einrichten. An ihre Stelle aber rückte in den Vordergrund eine Weltkultur. Alle die sogen. „natürlichen" Elemente, die die kirchliche Zwangskultur geduldet, aber durch das Prädikat „natürlich" deutlich von der „übernatürlichen" Offenbarungssphäre als minderwertig abgehoben und nur für den indifferenten „bürgerlichen" Verkehr maßgebend erachtet hatte, kamen hoch, eben weil die Konfessionsverschiedenheit zur Zurückschiebung der Religion zwang und ein indifferentes, interkonfessionelles Gesellschaftsleben bedingte. Und je mehr die praktische, tägliche Erfahrung im Durcheinanderrütteln der Konfessionen das Beschreiten dieses neutralen Gebietes empfehlen mußte, desto weiter und machtvoller wurde es. Die Weltkultur, die stets bestanden hatte, niemals ganz unterdrückt worden war, aber im Mittelalter an der Kette gelegen hatte, wuchs sich zur Rivalin von Religion und Kirche mit bestimmten ethisch-sozialen Normen aus; und aus der Rivalin wurde mit dem Fortschritt des Emanzipationsprozesses die Gegnerin. Weltkultur und religiöse Kultur traten in Spannung zu einander. Die Spannung ist in der Mitte des 19. Jhd.s am größten gewesen, um dann langsam einem Ausgleiche Platz zu machen. Aber der Ausgleich konnte nur erfolgen und ist nur erfolgt in der Form, daß von Religion und Kirche aus Motive in die Weltkultur gesenkt wurden, die eine versittlichende und verinnerlichende, bis zu einer gewissen Schätzung der Religion führende Wirkung zeitigten. Mehr nicht. Eine Rückschraubung der Kultur unter die religiös-kirchliche Zucht war und ist ausgeschlossen, dank der durch die Reformation erfolgten Verselbständigung der Weltkultur. Die Religion wird ihre tiefste Kraft und Wirkung nicht mehr, wie im Mittelalter, in der Gesellschaft ausüben, sondern in der Gemeinde, dem Kreise gleichgestimmter Geister.

Sie hat an Weite der Wirkung verloren, aber an Verinnerlichung und Vertiefung gewonnen und strahlt von da aus indirekt auf die Welt.

Die Stellung der beiden maßgebenden Konfessionen, Katholizismus und Protestantismus, zu diesem Entwicklungsgange war eine sehr verschiedene. Papst Innocenz X hat den westfälischen Frieden nicht anerkannt und damit das Festhalten des Katholizismus an der einheitlichen religiösen Gesellschaftsgrundlage unter kirchlicher Leitung dokumentiert — ein Standpunkt, der, zwar im einzelnen stark erweicht, doch grundsätzlich von der katholischen Kirche bis zur Gegenwart vertreten worden ist. Von einer freudigen, rückhaltlosen Bejahung der Weltkultur seitens des Protestantismus kann aber von Anfang an auch keine Rede sein, weder auf lutherischer noch calvinistischer Seite. Beide haben ursprünglich das Ziel einer kirchlich geleiteten Kultur weiterverfolgt und hielten sich damit, mochten auch im einzelnen schwerwiegende Unterschiede sich ergeben, grundsätzlich auf mittelalterlichem Boden. Der vollbewußte Eintritt des protestantischen Christentums in die Kulturbewegung (mit der oben angegebenen tatsächlichen Beschränkung) ist im Gefolge der ¶ Aufklärung erst im 19. Jhd. erfolgt. Aber wie wurde er überhaupt möglich? Und warum ist die große kulturelle Emanzipationsbewegung teils wesentlich auf protestantischem Boden erfolgt, teils dort viel weniger behindert worden als auf katholischem? Um deswillen, weil im ¶ Protestantismus Kräfte vorhanden waren, die die Verselbständigung der Weltkultur direkt oder indirekt förderten. Sie sind teils ¶ Luthertum und ¶ Calvinismus gemeinsam, teils auf eine der beiden Konfessionen beschränkt. Beide verwerfen die kirchliche, im Papsttum gipfelnde Hierarchie und befreien dadurch die Gesellschaft von dem Zwingherrn, der die verschiedenen Kulturgebiete verkirchlichte. Was auch an orthodoxer Pastoren- und Bekenntniskirche auf lutherischem Boden sich bildete, oder was die calvinistische Musterverfassung in ¶ Genf an hierarchischem Drucke aufwies: es hat doch niemals die universale Straffheit und Geschlossenheit päpstlicher Weltbeherrschung erreicht. Protest gegen Gewissensvergewaltigung hat dem Protestantismus den Namen gegeben und blieb an seinem Wesen haften. Und gerade der Calvinismus, dessen Musterstaat am stärksten katholische Zwangsgewalt atmet, hat in eigenartiger, einer geschichtlichen Ironie gleichkommender Weise der Freiheit eine Gasse gebahnt; die Einsicht in die Unmöglichkeit einer Unterzwingung der im Staate repräsentierten Kultur zwang ihn zur Scheidung der Gebiete: dem Staate das Seine, der Kirche das Ihre. Die ¶ Freikirche trat damit an die Stelle der Einheitskirche, d. h. der Kirche, die niemand neben sich duldete und alles ihren Zwecken dienstbar machen wollte. Das Luthertum hatte von vornherein die ganze religiöse Kraft auf den persönlichen Glauben konzentriert und von da aus zunächst sich nicht berührt gefühlt von den Werten der Kultur, die an den unendlichen Wert der Glaubensseligkeit nicht heranreichten. Diese Indifferenz kam einer Freigabe der Kultur gleich. Und so ist es sicher nicht Zufall, daß z. B. gerade auf lutherischem Boden (Philipp v. Hessen, Moritz v. Sachsen u. a.) die Fürsten auftreten, die ihre Kriegsbündnisse lediglich nach dem politischen Vorteil schlossen, unbekümmert um die Konfession, die in diese rein weltlichen Händel nicht dreinzureden habe. (Das ist heute selbstverständlich, war aber damals Ereignis, sogar das Papsttum hat sich dieser Macht der Politik gebeugt und mit dem ungläubigen Türken paktiert.) Aber in beiden Konfessionen ist es keineswegs bei diesen indirekten, Bahn freigebenden Wirkungen geblieben, sie haben vielmehr positiv und direkt den Entwicklungsgang der Weltkultur beeinflußt. Trotz aller Verachtung und Verspottung des „Natürlichen", sofern es der Offenbarungswahrheit gegenübergestellt wurde, hat Luther es isoliert betrachtet und als Mittel des gesellschaftlichen Lebens gewürdigt, mit dem Schutzstempel der ¶ Adiaphora versehen kräftig bejaht und gebraucht, einem gesunden natürlichen Empfinden das Wort redend: „Ei, hat uns Gott gute Rheinfische gegeben, warum sollten wir sie nicht essen?" (Man vergl. auch seine Anschauungen von der Ehe, überhaupt seine Ethik.) Und wenn die Weltkultur sich konzentrierte im Weltstaat, so hat auf seine Ausbildung stark eingewirkt die reformatorische Wertung der gottgeordneten Obrigkeit. „Weltliche Herrschaft ist Mitglied geworden des geistlichen Standes", hatte Luther in der Schrift „An den christlichen Adel" geschrieben, der mittelalterliche Standesunterschied hatte sich umgewandelt in einen Funktionsunterschied, und die Obrigkeit hatte, durch den ganzen Körper der Christenheit hindurch, die Aufgabe bekommen, „die Guten zu schützen, die Bösen zu strafen"; das mittelalterliche ad nutum ecclesiae (nach dem Winke der Kirche) aber war fortgefallen, die Kirche mischte sich in weltliche Händel nicht mehr ein, ihre Funktion war Predigt und Sakramentsverwaltung. Das alles bedeutete eine Hebung der sittlichen Höhenlage des Staates. Und mochte es auch den letzten Zielen Luthers nicht entsprechen: die tatsächliche Bildung von Landeskirchen unter landesherrlicher Leitung auf lutherischem Boden hat der staatlichen Allgewalt Vorschub geleistet und die Kirchen eingeordnet unter die zahlreichen, staatlich geschützten Kulturwerte. Wenn der Zwinglianismus und mehr noch der Calvinismus hier katholisierten und den Staat der kirchlichen Leitung unterstellten, so ist das doch nie rein durchgeführt worden, weil eine Schätzung des Staates im Sinne Luthers sich dazwischen schob. Von dem schließlichen Verzichte des Calvinismus sprachen wir schon (s. o. Sp. 2119). Als Kulturwerte aber gab die Reformation dem Staate an die Hand die Ausbildung des Schulwesens (Luthers Schrift „An die Ratsherren" 1524), die Hebung der Sittlichkeit, die Förderung der Wissenschaft. Durch die Freigabe der Ehe hat sie ihren vornehmsten Repräsentanten, den Pfarrer, sichtlich im besten Sinne verweltlicht, ihn durch Beseitigung der Ausnahmestellung sittlich wie sozial nivelliert, ihn der Weltkultur zugeführt und dadurch zugleich die Möglichkeit geboten, die Weltkultur mit reformatorischer Religion und Sittlichkeit zu durchdringen. Gewiß, reformatorisches Schulwesen ist nicht die moderne Schule, in der die Religion um ihre Existenz zu kämpfen hat, reformatorische Sittlichkeit ist nicht religionslose Kulturmoral, reformatorische Wissenschaft nicht freie Forschung, der Pfarrer der Reformation nicht der Pfarrer der Gegenwart, der im brandenden Wirbel der Zeitprobleme steht. Für die Reformation unterstanden ur-

sprünglich alle diese Güter religiös-kirchlichen Zwecken. Dennoch haben sie einerseits dem zum Kulturstaate sich entwickelnden Staate Motive mitgegeben, andererseits sind sie ein Quietiv gewesen, das vor Ueberschäumen der emanzipierten Kultur bewahrte. Den Einbau dieser Güter in den Kulturstaat hat die Reformation weiterhin nicht gehindert, während der Katholizismus noch bis zur Stunde zum mindesten mißtrauisch ihrer außerkirchlichen Verwaltung gegenübersteht. Wenn die Reformation nicht hemmte, sich vielmehr selbst entwickelte und immer mehr der kulturellen Verweltlichung aufschloß, so wurde das möglich dank ihres Grundprinzipes der persönlichen Glaubensgewißheit, des Köstlichsten, was sie zu bieten hatte. Gewiß, der reformatorische Glaube ist nicht von Haus aus, wozu man ihn oft gemacht hat, das ungehemmte Recht der persönlichen Ueberzeugung mit den Postulaten der Gewissensfreiheit und freien Forschung, er war gebunden teils an die Bibelautorität, teils an einen gewissen dogmatischen common sense, dessen Respektierung einfach selbstverständlich erschien; dennoch hat er den Errungenschaften des Kulturstaates: Gewissensfreiheit, Toleranz, Parität, Forschungsfreiheit usw. vorgearbeitet und sich in ihre Entwicklung, entsprechend seinem inneren Wesen eingepaßt. Er legte den Schwerpunkt von der Magie der Sakramente hinein in die Herzensstimmung des Individuums und schuf damit eine Verinnerlichung wie eine Herausstellung der psychologischen Bedingtheit der religiösen Erlebnisse — beides notwendige Momente moderner Frömmigkeit. Und wenn Luthers Glaube geboren war aus dem persönlichen Erlebnis und erst nachher, a posteriori, sich mit Bibel und landläufiger Dogmatik legitimierte, wenn er von da aus — ganz folgerichtig — zu kühner, religiöser Kritik an beiden fortschreiten konnte, so war damit eben doch das Individuum zum „Maß aller Dinge" gesetzt. Der Schritt von hier aus zum unbedingten Respekt vor der individuellen Ueberzeugung, wie die Gewissensfreiheit ihn fordert, wurde zwar nicht „von selbst" getan, er war aber doch nicht übermäßig groß. Er ist vollzogen worden, als die lebendige kulturelle Entwicklung, insbesondere auf philosophischem Gebiete, der christlichen Wahrheit eine Fülle von Meinungen gegenüberstellte. Hier mußte die Schwerpunktsverschiebung in das Individuum hinein eine Relativierung anbahnen. Auf ihre Ausbildung sind von besonderer Bedeutung die ¶ Wiedertäufer und Mennoniten (¶ Menno) gewesen, teils sofern in ihnen lebendige humanistische Gedanken protestieren ließen gegen ein „protestantisches Papsttum" mit Buchstabenzwang und Ketzerverfolgung, zu Gunsten individueller Freiheit, teils sofern die eigenartigen Verhältnisse in den ¶ Niederlanden sie, ähnlich wie weiterhin die ¶ Independenten in England und Amerika, nach calvinistischem Grundsatze (s. o. Sp. 2119) zu Toleranzvorkämpfern machten. Das stolze: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders!", wenn es auch Luther nie gesprochen hat, bleibt in seinem innersten Kerne doch protestantisch; der Katholik muß anders können und kann anders, wenn die Kirche es fordert. So spricht die absolute Gewißheit des persönlichen Erlebnisses; aber erst wenn sich das Absolutheitsbewußtsein auf sich selbst beschränkt, anderen Ueberzeugungen gegenüber jedoch sich relativiert, erreicht es seine herrlichste Blüte. Es hat sie nur im Gefolge der Aufklärung erreichen können, weil es in persönlicher Ueberzeugung wurzelt; eine vergleichende Betrachtung der Persönlichkeiten und Ueberzeugungen zwang zum Respekt vor ihnen. — Alles in allem: so verkehrt es ist, die moderne Zeit als direkte Folge der Reformation, als „protestantische Errungenschaft" zu bezeichnen, während sie doch eine Auswirkung der Gedankenfülle der Aufklärung ist, nicht minder unrichtig würde es sein, die entscheidende Bedeutung der Reformation für die Entwicklung der modernen Zeit zu verkennen. — Dieser geistesgeschichtlichen Bedeutung gegenüber tritt die politische der Reformation sehr zurück. Was hier in die Erscheinung trat, hängt teils mit der Geistesgeschichte zusammen, so das Zurücktreten der katholischen Mächte, insbesondere der geistlichen, das Aufhören der Religionskriege u. a., teils ist es unter dem politischen Wechsel wieder vergangen; es wird nicht notwendig sein, hier darauf einzugehen (Zur Orientierung vgl. P. Herre: Mittelmeerpolitik im 16. Jhd., in HV Bd. 9, 1906, S. 337—369). Die Reformation ist von Haus aus nicht eine politische, sondern eine religiöse Bewegung gewesen; sie ist, wider ihres Urhebers Willen, oft genug mit Politik verquickt worden. Das hat so sein müssen, weil sie sonst sich nicht hätte durchsetzen können. Ideen bedürfen zu ihrem Erfolge wirkungskräftiger Stützen, aber sie werfen sie auch wieder ab. Sie sind ewigen Wertes, jene aber gehören der Zeit an.

K. Lamprecht: Deutsche Geschichte V, (1894) 1904²; — ‡ F. v. Bezold: Geschichte der deutschen Reformation, 1890; — ‡ G. Egelhaaf: Deutsche Geschichte im 16. Jhd. bis zum Augsburger Religionsfrieden, 2 Bde., 1889. 1892; — ‡ K. Müller: Kirchengeschichte II, 1. Hälfte, 1902; — ‡ W. Möller: Lehrbuch der Kirchengeschichte III: Reformation und Gegenreformation. Bearb. v. G. Kawerau, 1907³; — ‡ G. Wolf: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation I². II, 1908; — In allen diesen Werken ist Detail-Literatur verzeichnet. Ebenso in dem standard work katholischer Reformationsgeschichtsschreibung von Joh. Janssen: Geschichte des deutschen Volkes, 8 Bde., seit 1876 in immer neuen Auflagen erscheinend; — Für die Geistesgeschichte ist grundlegend E. Troeltsch: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (Kultur der Gegenwart I), (1905) 1909³ (die 2. Auflage konnte für obigen Artikel nicht mehr benützt werden); — Ders.: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, 1906.

Köhler.

Deutschland: III. Neue Zeit (seit 1648).

1. Die Zeit der späteren Orthodoxie; — 2. Die Zeit des Pietismus; — 3. Die Zeit der Aufklärung; — 4. Seit dem Ende des 18. Jhds.

1. Der westfälische Friede brachte für D. das Ende der Religionskriege und im wesentlichen die Stabilität des konfessionellen Besitzstandes. Aber noch lange litt es unter den furchtbaren Wirkungen des großen Krieges und blieb im 17. Jhd. kulturell weit hinter den westlichen Ländern zurück. Auch auf religiösem Gebiete herrschte Stagnation. Während ¶ England im Zeitalter ¶ Cromwells eine Entbindung des religiösen Individualismus sondergleichen erlebte, blühten in D. territoriales Staatskirchentum (¶ Staatskirche ¶ Territorialismus) und die theologische ¶ Orthodoxie des Luthertums, die in Männern wie Abraham ¶ Calov († 1686) und ¶ Quenstedt († 1688) ihren Höhepunkt erreichte. Mit Treue, Fleiß und formalistischem Scharfsinn

wahrten sie das theologische Erbe des Luthertums, aber ihr Horizont war eng, ihr Wissenschaftsbetrieb scholastisch, ihre Religionsauffassung intellektualistisch, und alle abweichenden Meinungen verfolgten sie infolge ihres starren Doktrinarismus mit scharfer und unversöhnlicher Polemik. Die Anschauung des milderen und weitherzigeren Georg ¶ Calixtus († 1656) und seiner Schüler vermochte sich ihnen gegenüber nicht zu behaupten und galt als synkretistische Ketzerei. Das Volk, von dem patriarchalischen Regiment der Fürsten und den Meinungen der Theologen geleitet, war äußerlich und innerlich unfrei, lebte mehr in äußerlicher Kirchlichkeit als in lebendiger Frömmigkeit, und die sittlichen Früchte der Religion ließen zu wünschen übrig. Doch zeigt die echt lutherische Frömmigkeit, die aus den Liedern Paul ¶ Gerhardts († 1676) zu uns spricht, welche religiöse und sittliche Kraft trotz aller Mängel auch damals im deutschen Luthertum lebte. Sündengefühl, Erlösungsglaube, geduldige Ergebung und kindliches Gottvertrauen sind die bezeichnendsten Züge. Etwas später fanden die tiefsten Gedanken und Gefühle des alten deutschen Luthertums in den Passionsmusiken und den Kantaten Joh. Seb. ¶ Bachs (1685—1750) einen großartigen Ausdruck.

2. Nachdem schon vereinzelt Männer wie Johann ¶ Arndt und Johann Valentin ¶ Andreä den Schäden der Zeit entgegengetreten waren, erhob sich seit dem Ende des 17. Jhd.s unter der Führung ¶ Speners (1635—1705) und August Hermann ¶ Franckes (1663—1727) der ¶ Pietismus. Er rief von der Lehre zum christlichen Leben, vom dogmatischen Streit zu einem schlichten Bibelchristentum, drang auf eigene innere Erfassung des Christentums in Buße, Glauben, Heilandsliebe und Heiligung, erweckte damit die im deutschen Luthertum so unselbständigen Laien zu individuellem religiösen Leben und trieb zugleich die Erweckten zur Pflege christlicher Gemeinschaft und zur Inangriffnahme christlicher Liebeswerke. Er hatte mit der Orthodoxie schwere Kämpfe zu bestehen, fand aber bald beim Adel und im Kleinbürgertum zahlreiche Anhänger. Die Theologie freilich vermochte er infolge seines Mangels an wissenschaftlichem Sinne nicht wesentlich zu verbessern, und seine Stellung zur Welt und Kultur war eng und asketisch. Dennoch hat er durch seine Entbindung individuellen Lebens auch die deutsche Kultur gefördert. An seinem Zentrum, ¶ Halle, verfiel er rasch, während er in der württembergischen Kirche (¶ Württemberg) nie wieder verschwunden ist. Außer dem kirchlichen kam, namentlich in ¶ Hessen und am Niederrhein (¶ Rheinland), ein schwärmerischer und mystischer Pietismus einzelner Individualisten und philadelphischer Gemeinschaften empor, der die Tendenzen des ¶ Spiritualismus der Reformationszeit wieder aufnahm und in einzelnen seiner Vertreter wie Konrad ¶ Dippel († 1734) eine Brücke zur ¶ Aufklärung bildete. Diesem Zweige gehört der bedeutende und wirksame Verfasser der „Unparteiischen Kirchen- und Ketzergeschichte" (1699—1700), Gottfried ¶ Arnold, an. Eine weitere eigenartige Ausprägung fand der Pietismus in ¶ Zinzendorf († 1760), dem von Heilandsliebe und christlichem Gemeinschaftsbedürfnis tief erfüllten Begründer der ¶ Herrnhuter Brüdergemeine.

3. Die Rückständigkeit des damaligen D. zeigt sich auch darin, daß die neue große Geistesbewegung der ¶ Aufklärung in den westlichen Ländern ihren Ursprung hatte und nach D. erst vom Auslande her gelangte. Nur einer ihrer schöpferischen Geister, ¶ Leibniz († 1716), war ein Deutscher. Aber diese zunächst außerhalb D.s entstandene Bewegung drang tief ins deutsche Leben ein, hat alle Anschauungen und Verhältnisse gründlich umgestaltet, Staat, Wissenschaft und Bildung, Schule und soziales Leben immer mehr der theologischen Bevormundung und der Herrschaft kirchlicher Gesichtspunkte entzogen. Welcher Unterschied besteht zwischen dem christlichen Patriarchalismus ¶ Ernsts des Frommen von Gotha im 17. Jhd. und dem aufgeklärten Absolutismus und der Toleranzpolitik ¶ Friedrichs des Großen im 18. Jhd. Die Aufklärung nahm in D. einen dem Radikalismus der französischen gegenüber wesentlich gemäßigteren Charakter an. Samuel ¶ Pufendorf († 1694) und Christian ¶ Thomasius († 1728) kämpften für die naturrechtliche Staatsauffassung (¶ Naturrecht), Thomasius verband damit einen Kampf gegen Autoritätsglauben, Scholastik und Hexenwahn (¶ Hexen) und für weltmännische Bildung, während Christian ¶ Wolff († 1754) an den Universitäten der Theologie die Oberherrschaft zugunsten der Philosophie und ihres Vernunftprinzips entriß. ¶ Halle und später ¶ Göttingen wurden die Zentren des neuen Wissenschaftsbetriebes. Auch die Religion selbst wandelte sich. Eine optimistische, weltfreudige Frömmigkeit kam empor, die Wahrheiten der natürlichen Theologie (¶ Gottesbeweise) verdrängten das Interesse an den kirchlichen Dogmen, und allmählich drang auch die Bibelkritik des Auslandes in D. ein, wirksamer erst durch ¶ Lessings Veröffentlichung der Wolfenbüttler Fragmente des ¶ Reimarus. Radikale Religionskritik, wie sie in Frankreich herrschte, blieb in D. nur ganz vereinzelt, und auch die deistische Religionsauffassung (¶ Deismus) wurde hier fast stets mit dem Christentum verknüpft, indem das Christentum Christi als beste Ausprägung der natürlichen Religion galt. Die Theologie ging in der 2. Hälfte des 18. Jhd.s unter ¶ Semlers Führung auf die veränderten Zeitverhältnisse willig ein, und so blühte in D. wie nirgends sonst ein theologischer ¶ Rationalismus, der Theologie, Unterricht, Predigt, Kultus und Kirchenlied seinen Anschauungen entsprechend umwandelte. Er hat noch ein gutes Stück ins 19. Jhd. hinein geherrscht, wenigstens neben einem gemäßigten ¶ Supernaturalismus, der ihm oft zum Verwechseln ähnlich sah. — Auch der ¶ Katholizismus entzog sich der Zeitstimmung nicht. Wenngleich wesentlich schwächer als in die protestantische, so drangen doch auch in seine Theologie rationalistische Prinzipien ein. Im Febronianismus (¶ Febronius) und auf dem ¶ Emser Kongreß (1786) machten sich Bestrebungen des Episkopats auf größere Selbständigkeit gegenüber dem Papsttum geltend. Das Verhältnis der Konfessionen zu einander wurde ein so friedliches, wie es weder vorher noch nachher je gewesen ist.

4. Auf den Höhen des Geisteslebens kam seit dem letzten Drittel des 18. Jhd.s eine neue Strömung empor, der deutsche ¶ Idealismus, der sich in Sturm und Drang, in den großen klassischen Dichtern (¶ Herder ¶ Goethe ¶ Schiller),

in ¶ Kant, der ¶ Romantik und der spekulativen Philosophie bei F. G. ¶ Fichte, ¶ Schelling und ¶ Hegel entfaltete. Das einst so rückständige D. trat jetzt führend in das europäische Geistesleben ein. Jene Dichter und Denker entfernten sich weit vom offiziellen Glauben der Kirche und neigten sich vielfach einem pantheistischen ¶ Monismus zu, aber sie brachten ein vertieftes Verständnis vom Wesen der Religion und ihrer Geschichte und verknüpften ihre idealistische Religionsanschauung mit dem, was ihnen als tiefster Gehalt des Christentums erschien. ¶ Herder und vor allem ¶ Schleiermacher (1768—1834) wurden zu Vermittlern dieser Anschauung an die Theologie. Dieser größte Theologe des 19. Jhd.s belebte von neuem vom Rationalismus bei Seite gestellte christliche Grundgedanken und errichtete einen theologischen Neubau; aber dessen moderne Art vergaß man vielfach über seinen Anpassungen an die Kirchenlehre. Eine große volkstümliche Wirkung ist, wie dem deutschen Idealismus überhaupt, so auch seiner Religionsauffassung versagt geblieben. — Gegenüber Rationalismus und Idealismus erhob sich im 19. Jhd. etwa seit dem Ende des zweiten Jahrzehnts in der Erweckungsbewegung (¶ Pietismus: II) mit ihrem vertieften Bewußtsein von Sünde und Gnade der alte Glaube an Christus als den Gottessohn und Sünderheiland und das inspirierte Gotteswort von neuem. Die Erweckung, durch die Erhebung der Freiheitskriege und in mancher Beziehung auch durch den deutschen Idealismus vorbereitet, unterstützt durch die spätromantischen Restaurationstendenzen, ging mehr und mehr in strengen Konfessionalismus über (¶ Neulutherтum ¶ Altlutheraner). Eine pietistisch gefärbte Neuorthodoxie gewann die Herrschaft über fast alle deutschen Landeskirchen. Die durch den Rationalismus vorgenommenen Veränderungen im kirchlichen Leben wurden zurückrevidiert und in Theologie, Bekenntnis, Gesangbuch und Liturgie an das 16. und 17. Jhd. angeknüpft. Eine Frucht des pietistischen Einschlags in die Orthodoxie des 19. Jhd.s war das für diese Zeit so bezeichnende Aufblühen der christlichen ¶ Liebestätigkeit (kirchengesch.), der ¶ Heidenmission (: III), der unter ¶ Wicherns Führung emporgekommenen ¶ Innern Mission mit all ihren verschiedenen Bestrebungen, eine reiche Entfaltung des christlichen ¶ Vereinswesens und ein Ausbau des kirchlichen Gemeindelebens (¶ Kirchenverfassung: II. Neuzeit). Das sich lebhaft entfaltende Sektenwesen (¶ Sekten) und ¶ Gemeinschaftschristentum zeigten dagegen mannigfache englische, besonders methodistische Einflüsse. — Die durch die Aufklärung eingeleitete Säkularisierung des Staates und der übrigen weltlichen Lebensgebiete schritt im 19. Jhd. weiter fort. Die Unabhängigkeit der staatsbürgerlichen Rechte vom religiösen Bekenntnis wurde festgelegt und allen Bekenntnissen Religionsfreiheit (¶ Toleranz) gewährt, die Zivilehe (¶ Civilstandsgesetzgebung) eingeführt. Aber immer noch blieben in D. Staat und Kirche eng verbunden (¶ Staatskirche), und der Kirche blieb ihr Einfluß auf die Schule gewahrt (¶ Schulaufsicht). Zuweilen, z. B. in dem Preußen ¶ Friedrich Wilhelms IV, war die Tendenz auf einen christlichen Staat und eine christliche Schule sehr stark. Die Hauptkonfessionen behielten eine privilegierte Stellung, und die evangelische Kirche blieb in enger Abhängigkeit vom Staate, wenn sie auch eigene Verwaltungsorgane, auch Presbyterien und Synoden erhielt (¶ Gemeinde-Verfassung ¶ Synodal-Verfassung). Die vom Staate eingeführte Union der lutherischen und reformierten Kirche (¶ Unionsbestrebungen, prot.) hat mannigfachen Widerspruch hervorgerufen, auch zur Absplitterung der ¶ Altlutheraner geführt. — Deutscher Eigenart entsprechend war eine Hauptleistung der Kirche D.s ihre Theologie, die im 19. Jhd. eine führende Stellung gegenüber der anderer Länder einnahm. Die freie Theologie von ¶ Biedermann († 1885) und ¶ Lipsius († 1892) baute auf den Errungenschaften des deutschen Idealismus weiter. Die orthodoxe war zunächst Repristinationstheologie, am schroffsten bei ¶ Hengstenberg († 1869), während sich J. C. K. v. ¶ Hofmann († 1877) und F. H. R. ¶ Frank († 1894) um eine innere Begründung der orthodoxen Glaubensüberzeugung bemühten (¶ Erlanger Schule). Zwischen beiden bewegte sich die ¶ Vermittlungstheologie, in der Richard ¶ Rothe († 1867) eine eigenartige Stellung einnahm. Neue Bahnen wies Albrecht ¶ Ritschl († 1889), der, Glauben und Wissen streng scheidend, in dem Rückgange auf das eigentümlich erfaßte Evangelium der Reformation das Heil für die Kirche sah. Besonders bedeutend ist die Leistung der deutschen Theologen des 19. Jhd.s in historischer Erforschung der Bibel und der Kirchengeschichte, wofür Namen wie Ferd. Chr. ¶ Baur, D. Fr. ¶ Strauß, ¶ Wellhausen, Ad. ¶ Harnack, ¶ Zahn und die besonders von ¶ Lagarde angeregte sogen. ¶ Religionsgeschichtliche Schule zu nennen sind. Der Kampf der Richtungen ist heftig gewesen. Die nicht orthodoxe Theologie hat fast überall mit dem Mißtrauen der Kirche zu kämpfen gehabt und nur mit einem kleinen Teile ihrer Resultate Einfluß auf die Kirche gewonnen. — Einen ungeahnten Aufschwung erlebte die katholische Kirche. Nach den großen Verlusten durch die Aufhebung der geistlichen Staaten im Reichsdeputationshauptschluß (1803) (¶ Säkularisationen), die aber einen der Kurie völlig ergebenen Episkopat schuf, wurde das Verhältnis zu den Staaten durch das erstarkende Papsttum in ¶ Konkordaten und ¶ Zirkumskriptionsbullen neu geregelt. Die aufgeklärte konfessionelle Weitherzigkeit wich einer entschieden katholischen Frömmigkeit, und sie nahm immer mehr eine ultramontane Färbung an (¶ Katholizismus). Die Kirche wußte die modernen Mittel des Vereinswesens, der Presse und des Parlamentarismus geschickt zu verwerten und gewann starken Einfluß auf die Massen. Im Kampf mit dem Staate hat sie sich meist siegreich behauptet, vor allem im ¶ Kölner Kirchenstreite (1837—40) und im ¶ Kulturkampfe (1871 ff). Vereinzelte freiere Regungen im deutschen Katholizismus haben es zu erheblichem Einflusse nicht zu bringen vermocht. Die Ausstellung des heiligen ¶ Rocks zu Trier 1844 brachte die Absplitterung des religiös dürftigen, bald auf radikale Bahnen geratenden ¶ Deutschkatholizismus, das ¶ Vatikanum die der ¶ Altkatholiken. — Zeigt so das deutsche Kirchentum im 19. Jhd. einen kräftigen Aufschwung, so hat es doch weite Kreise des Volkes verloren, die ihm zwar noch äußerlich angehören, aber doch fremd oder gar feindlich gegenüberstehen. Es ist im 19. Jhd. zu einem starken Ge-

gensatz zwischen Kirche und allgemeinem Geistesleben gekommen, und dieser ist in D. stärker als in England und Amerika. Die Kirche und eine im letzten Grunde christliche, aber auch mit den Ideen unserer großen Dichter und Denker genährte Bildungsreligion vermögen sich gegenseitig nicht recht zu finden. Zum Gegensatz gegen die Kirche kam der gegen die Religion überhaupt, vor allem durch eine seit der Mitte des Jahrhunderts emporkommende Welle des ¶ Materialismus, der durch den ungeheuren Aufschwung der Naturwissenschaften wirksam wurde, während die kolossale Entwicklung der Technik und des Wirtschaftslebens vor allem seit 1871 bei Vielen den Boden für religiöse Indifferenz und praktischen Materialismus bereitete. Durch den Marxismus der ¶ Sozialdemokratie eroberte diese Weltanschauung die unteren Schichten des Volkes. Demgegenüber zeigt die jüngste Zeit einen Aufschwung religiöser Sehnsucht und religiösen Suchens, das freilich noch ernster Vertiefung bedarf, ehe davon Früchte für die Zukunft zu erwarten sind.

‡Ernst Troeltsch: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (Kultur der Gegenwart I, 4, Teil 1), (1906) 1908²; — E. L. Th. Henke: Neuere Kirchengeschichte, 1874 ff; — Horst Stephan in Gustav Krügers Handbuch der Kirchengeschichte für Studierende, Abtlg. 4, 1909; — Friedrich Nippold: Handbuch der neuesten Kirchengeschichte, 1880² ff; — Karl Friedr. Aug. Kahnis: Der innere Gang des deutschen Protestantismus, 1874³; — ‡Reinhold Seeberg: Die Kirche Deutschlands im 19. Jhd., 1904²; — Chr. Tischhauser: Geschichte der evangelischen Kirche Deutschlands in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s, 1900; — Otto Pfleiderer: Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart, 1893²; — Derſ.: Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant, 1891; — F. H. R. v. Frank: Geschichte und Kritik der neueren Theologie, (1898²) 1907⁴; — Karl Sell: Die Entwicklung der katholischen Kirche im 19. Jhd., 1898. **Heinrich Hoffmann.**

Deutschland: IV. Die Konfessionsstatistik D.s in der Gegenwart soll hier nur mit wenigen Strichen angedeutet werden. Alles Genauere bringen die Einzelartikel über die einzelnen deutschen Staaten, preußischen Provinzen, deutschen Erzbistümer und Bistümer. Eine statistische Uebersicht größeren Stils wird außerdem die ¶ Konfessionsstatistik bieten. Die hier folgenden Zahlen stützen sich auf die letzte Volkszählung vom 1. Dezember 1905. Deren Statistik der Religionsverhältnisse unterschied zwischen (1) evangelischen, (2) römisch-katholischen und (3) sonstigen Christen, (4) Israeliten und (5) Bekennern anderer Religionen, Konfessionslosen und Personen unbekannter Religion. Die bisher überall fast verschwindend kleine 3. Gruppe schließt vielerlei in sich, die Griechisch-Orthodoxen, Glieder der englischen und schottischen Kirche, Baptisten, Methodisten, Herrnhuter, Quäker, Deutschkatholiken, Mennoniten und die anderen nicht den evangelischen Landeskirchen oder der katholischen Kirche angehörenden christlichen Kreise; für die Einzelstatistik der genannten Sekten und kleineren christlichen Denominationen sei auf die Einzelartikel verwiesen. Nach jener Zählung gab es in D. der Zahl nach geordnet am 1. Dezember 1905 (verglichen mit dem 1. Dezbr. 1900) 37 646 852 (35 231 104) Evangelische, 22 109 644 (20 327 913) römische Katholiken, 607 862 (586 833) Israeliten, 259 717 (203 793) sonstige Christen und 17 203 (17 535) Glieder anderer Religionen oder Konfessionslose und Unbekannte, die sich auf die einzelnen Staaten folgendermaßen verteilten:

	1	2	3	4	5
Preußen	23 341 502	13 352 444	182 533	409 501	7 344
Bayern	1 844 736	4 612 920	9 641	55 341	1 734
Sachsen	4 250 659	269 872	22 858	14 697	515
Württemberg	1 582 745	696 031	10 883	12 053	467
Baden	769 866	1 206 919	7 449	25 893	601
Hessen	803 195	372 894	8 010	24 696	380
Mecklenburg-Schwerin	609 914	12 835	715	1 482	99
Sachsen-Weimar	367 789	18 049	771	1 421	65
Mecklenburg-Strelitz	100 314	2 627	196	298	16
Oldenburg	339 916	96 067	1 310	1 493	70
Braunschweig	455 680	26 504	1 900	1 815	59
Sachsen-Meiningen	262 243	4 870	478	1 256	69
Sachsen-Altenburg	200 511	5 449	393	131	24
Sachsen-Koburg-Gotha	237 187	3 897	605	714	29
Anhalt	311 999	13 493	1 008	1 460	69
Schwarzburg-Sondershausen	83 389	1 521	43	195	4
Schwarzburg-Rudolstadt	95 641	994	115	82	3
Waldeck	56 341	1 890	259	629	8
Reuß älterer Linie	68 549	1 205	791	54	4
Reuß jüngerer Linie	140 640	2 806	822	290	26
Schaumburg-Lippe	43 888	653	193	246	12
Lippe-Detmold	139 127	5 481	229	735	5
Lübeck	102 484	2 467	231	638	37
Bremen	240 041	19 655	1 334	1 432	978
Hamburg	807 429	40 639	3 112	19 602	4 096
Elsaß-Lothringen	391 067	1 387 462	3 838	31 708	489

Vierteljahrshefte zur Statistik des Deutschen Reichs, 1907, Heft III und: Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich, XXIX, 1908, S. 5 (für 1905); — Statistik des Deutschen Reichs, Bd. 150 und: Statistisches Jahrbuch usw., XXIV, 1903, Anhang (graph. Tafel), XXV, 1904, S. 7 u. XXVII, 1906, S. 12 (für 1900); — Statistische Mitteilungen aus den deutsch-evangelischen Landeskirchen, herausgeg. vom deutsch-evangel. Kirchenausschuß, 1908; — J. Schneider: Kirchliches Jahrbuch (jährlich), 36. Jgg., 1909; — Weitere Literatur vgl. ¶ Konfessionsstatistik. **Zscharnack.**

F. Weyer
Antiquariat
Frankfurt

LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE

203 119875
R279 v. 1

DIE RELIGION IN GESCHICHTE UND GEGENWART

203 119875
R279 v.1
Die Religion in Geschichte und Gegenwart